



UNIVERSIDADE D  
**COIMBRA**

Diana Raquel Rebelo Miranda

**RELIGIÃO, CURA E SUPERSTIÇÃO:  
O PLURALISMO MÉDICO-RELIGIOSO EM  
TRÁS-OS-MONTES E A SUA IMPORTÂNCIA NA  
CRIAÇÃO DE COMUNIDADES**

**VOLUME 1**

**Tese no âmbito do Mestrado em Antropologia Social e  
Cultural orientada pelo Professor Doutor Fernando José Pereira  
Florêncio e apresentada ao Departamento de Ciências da Vida da  
Faculdade de Ciências e Tecnologia**

Outubro de 2020



## **Agradecimentos**

Em primeiro lugar gostaria de agradecer a todos os docentes não só do Mestrado em Antropologia Social e Cultural bem como de toda a Licenciatura em Antropologia por terem não só contribuído para o meu desenvolvimento acadêmico, mas também por terem alimentado o meu interesse na área e a minha vontade de aprender mais.

Em especial, ao Professor Fernando Florêncio por ter aceite fazer parte deste projeto e por toda a ajuda, paciência e dedicação durante o mesmo.

Não poderia deixar de agradecer a todos os intervenientes neste projeto, em especial ao Sr. Fontes que prontamente se disponibilizou para me receber e ter uma participação ativa na recolha de informação.

Gostaria de agradecer também à minha família, em especial aos meus pais, pelo apoio incondicional durante todo o meu percurso.

Um obrigado também, a todos os colegas que cruzaram esta jornada, que contribuíram para a pessoa que sou hoje, em especial ao Manuel, por toda a paciência, pelas conversas, pelo apoio emocional e, principalmente, por nunca ter desistido e ter sempre acreditado que eu seria capaz.

## Resumo

Contrariamente ao que seria expectável da modernidade e dos avanços da medicina científica, a medicina tradicional, na atualidade, e contrariando as suas principais motivações há alguns anos, continua a revelar-se no seio das comunidades, continuando a par com a religião. A falta de confiança na biomedicina e a sua falibilidade agregada à religiosidade popular fazem com que os indivíduos procurem outros meios de obtenção de cura e bem-estar. Esta dissertação desenrola-se no entrecruzar do catolicismo popular e da medicina tradicional mostrando a forma como estes se representam na atualidade da vida dos indivíduos, atribuindo à crença um papel importante no alívio da dor e preocupação e reconhecendo não só a distinção entre *illness*, *sickness* e *disease* como o Homem como um somar de corpo/mente. Através de uma articulação entre pesquisa bibliográfica e trabalho de campo situado no norte de Portugal analisa-se a forma como as populações experienciam a sua religiosidade e como esta influencia a sua visão do mundo, em particular da doença e, conseqüentemente, do processo de cura. Para tal, não só se discorre sobre a religião na modernidade bem como sobre a importância da crença e da criação de espaços de debate sobre estas temáticas num período onde a hegemonia da ciência se sobrepõe a esta num contexto público. Observa-se também o espírito comunitário que se faz sentir nas localidades estudadas e o porquê de este ainda se expressar num mundo que tende para o culto do individualismo, bem como a necessidade de novos mecanismos para estudar a religião na população. O objetivo desta dissertação passa por recolher elementos da medicina popular que justifiquem a sua existência nos dias de hoje e mostrar como estes ainda se encontram vivos entre algumas populações, emergindo no contexto do pluralismo médico-religioso.

**Palavras-chave:** medicina tradicional; religião; crença; pluralismo médico-religioso; biomedicina; comunidade

## Abstract

In opposition to what is to be expected from modernity and from the advances in scientific medicine, traditional medicine, nowadays, contradicting its own major motivations for some years, is still relevant in communities, side by side with religion. The lack of trust in biomedicine and its fallibility juxtaposed with popular religiosity make it so that individuals search other methods for their healing and well-being. This dissertation crosses popular Catholicism and traditional medicine to show the way these are represented in the life of individuals and it imbues belief with an important role in the relief of pain and worry, and recognizing not only the distinction between *illness*, *sickness* and *disease* but also the Man as a sum of mind and body. Via an articulation between bibliographic research and fieldwork situated in northern Portugal, it is analysed the way in which populations experiment their own religion and the way it influences their vision of the world, particularly disease and, consequently, of the healing process. To this end, it is relevant to discuss religion in modernity as well as the importance of belief and the creation of platforms to discuss these thematic further in a period when science is hegemonic and more important to the public eye. The spirit of community is also observed in the places studied as well as the reason why it is still expressed in a world that tends to the cult of individuality and the necessity for new mechanisms to study religion in a population. The goal of this dissertation is the collection of elements of popular medicine that may justify its own existence, nowadays, and to show how these are still alive among some populations, emerging in the context of the medic-religious pluralism.

**Keywords:** traditional medicine; religion; belief; medic-religious pluralism; biomedicine; community



# Índice

<b>Introdução</b> .....	2
<b>Metodologia</b> .....	7
<b>Capítulo 1 - Trás-os-Montes: contextualização do local</b> .....	12
<b>1.1. Congresso de Medicina Popular</b> .....	15
<b>Capítulo 2 - Influência da Religião no quotidiano</b> .....	18
<b>2.1. Práticas religiosas no quotidiano</b> .....	26
<b>Capítulo 3 - A importância da crença</b> .....	34
<b>3.1. O papel da crença na construção da comunidade</b> .....	37
<b>3.2. A religião na modernidade</b> .....	41
<b>Capítulo 4 - A comercialização da cura</b> .....	48
<b>Conclusão</b> .....	52
<b>Bibliografia</b> .....	57
<b>Anexos</b> .....	61
<b>Ervas e chás</b> .....	61
<b>Beneduras</b> .....	61
<b>Outros</b> .....	68

## Introdução

Há alguns anos, as longas distâncias a serem percorridas até ao hospital mais próximo, as longas listas de espera no que toca aos médicos e a inconclusividade dos diagnósticos por vezes assistida levava a que muitas pessoas, aquando de situações de doença, não deixassem de procurar curandeiros ou “*enviados por deus*”<sup>1</sup> para restituir a ordem natural das coisas.

Não só no imaginário aldeão os hospitais podiam ser conotados com o inferno (antro de todas as doenças, vírus e bactérias), como a própria doença tem uma estreita relação com o mal: admitindo que a ideia de Deus é intocável e fixa neste tipo de crenças, o próprio pertence ao plano da verdade e do bem (raramente associado a temáticas como a economia, a política ou até mesmo a sociologia), em oposição ao Diabo, criador dos males e das doenças (sendo até por vezes a própria doença encarada como um demónio, uma vez que a própria ideia de diabo e de espíritos malignos é cimentada pelos livros sagrados e pela tradição da própria igreja), vendo o diabo como a personificação de todo o mal, este não se relaciona apenas com a doença sendo-lhe assim também atribuídos outros fenómenos antissociais que originam o infortúnio, o mau-olhado, o mau-ar, entre tantos outros (Martins, 1990).

São inúmeros os motivos que levaram as pessoas de Trás-os-Montes à procura de outras opções de cura. Por outro lado, devido a questões geográficas e geológicas as populações mantiveram-se isoladas, o que levou a que toda a riqueza de culturas aqui existentes se mantivesse quase como que intacta, enriquecendo-se à medida que os anos passavam, contribuindo para a construção de uma identidade característica que a população afirma não se encontrar em mais lado nenhum. Aspeto este do qual me apercebi ao longo da minha investigação, através da recolha de rezas e mesinhas: em todos os locais, em todas as aldeias há alguém que não só me dá uma lista de chás para qualquer mal que possa aparecer, como me aponta umas quantas rezas e rituais para os mais variados males, desde alergias, indisposições, dores, e todos os males que possamos pensar.

O riquíssimo espólio existente no que toca à medicina popular, não só demarca de forma vinculativa a relação do Homem com a Natureza (a procura de ervas e chás e matérias primas retiradas diretamente da natureza para a casa dos curandeiros) como enfoca uma estreita relação desta com a religião, neste caso com o catolicismo popular: atuando a

---

<sup>1</sup> Martins, 1990



própria fé (na religião) como um mecanismo fornecedor de veracidade para a eficácia das técnicas de cura alternativas (da medicina popular), mantendo sempre a esperança na crença de que Deus ou as entidades divinas seriam responsáveis pela resolução de todos os males, acreditando sempre que estas lhe dariam resposta positiva a todas as questões que lhes fossem colocadas, podendo a própria fé ser vista como uma escapatória a todas as dificuldades que os indivíduos encontram.

Contudo, embora uma cultura rica nas suas crenças seja de extremo interesse, era provável e de esperar que, aquando das visitas aos médicos, estas populações experienciassem alguns confrontos e choques culturais. Na altura, os médicos pouco ou nada conheciam relativamente às bruxas, aos curandeiros, aos videntes, aos ervanários, aos endireitas, aos massagistas, acabando por vezes por ridicularizar os pacientes quando estes admitiam que haviam já procurado outras formas passíveis de os curar, o que ao fim de algum tempo levava a que o próprio doente tivesse medo ou até mesmo vergonha de admitir os outros percursos que já tinha procurado.

Porém, o que os médicos não entendiam é que no imaginário aldeão a doença não se tratava apenas de uma infeção, de um vírus, mas tinha uma componente moral, as enfermidades tinham um carácter sobrenatural: a doença podia ser vista como uma punição divina, um castigo, um purgatório terreno, componente essa que não era passível de ser tratada nos consultórios da biomedicina, admitindo que a sua origem é sobrenatural, a sua cura só pode ser atingida por poderes que não estavam ao serviço dos comuns mortais.

A abertura espiritual à “superstição” levava as populações a crer nos poderes curativos de bruxas, amuletos, e na magia de alguns rituais como remédio eficaz para eliminar as doenças. Dada esta necessidade de repor o equilíbrio social, todos aqueles que operavam estes ofícios eram geralmente bem vistos pela população, adjetivados de pessoas bem-intencionadas, talhadas ao combate da dor e do padecimento; existindo contudo um dualismo na terminologia: no que toca às bruxas, estas apresentavam-se através de um quadro que pinta o antagonismo entre aqueles que sentem a doença e aqueles que não se sentem restringidos a explorar o paciente; porém, pela voz das mesmas, estas mulheres de virtude não se consideram bruxas, afirmando que apenas amenizam e não benzem, atribuindo essa atividade única e exclusivamente aos padres. Estes, por sua vez, deveriam ser *“o esteio, o sal e a luz. O esteio que segura, por isso firme; o sal que preserva, por isso, incorrupto; a luz que alumia, por isso mais estremada das sombras”* (Martins, 1990). Ao longo da minha investigação apercebi-me, porém, que a palavra “bruxa” cobre uma ampla gama de significados. Assim, quando um indivíduo se refere a um bruxo refere-se a

uma pessoa dotada de poderes sobrenaturais que pode anular o efeito de forças antissociais, negando-lhe qualquer associação pejorativa (com o diabo), podendo esta pessoa ser um adivinho, um feiticeiro, um benzedor, um médium, um exorcista, ou mesmo um certo tipo de padre (Cabral, 1989).

Todavia existe um hiato até à atualidade no que toca à crença; o processo de atribuição de poderes de cura às entidades divinas é algo observável há já imensos anos, porém, tal como algumas práticas se perdem com o passar do tempo, também a própria instituição que a fé representa, neste caso, a influência da igreja católica, se possa ter perdido nas camadas mais jovens, existindo por vezes uma grande comercialização da mesma. Aspeto este que se prende com a visão da crença na modernidade que será abordado mais à frente. Porém, e admitindo que a cada dia que passa a biomedicina se desenvolve cada vez mais e que as técnicas médicas são cada vez mais eficientes seria de esperar que a própria medicina popular e tradicional estivesse como que a morrer, contudo, isso não se verifica. Existe ainda imensa procura, e imensas pessoas que recorrem a diferentes caminhos para atingir a cura.

Os sistemas de saúde, na sua grande maioria, têm em conta o corpo biológico dos indivíduos, com o objetivo de dar respostas às doenças ou aos problemas relacionados com o mesmo, porém, não despande atenção à componente espiritual dos pacientes, às suas crenças, ou até mesmo à interpretação que estes têm da doença e da cura, existe uma marcada diferença entre *illness*, *disease* e *sickness*; são inúmeros os autores que abordam a temática, contudo, a sua grande maioria vê *disease* como um processo patológico, geralmente físico e visto como uma variação da norma biológica, um fenómeno orgânico e como tal independente da experiência subjetiva e das convenções sociais; *illness* como um sentimento, uma experiência inteiramente pessoal e interior a cada pessoa, ou seja, um sentimento subjetivo ao qual os indivíduos se referem geralmente como “sintoma”; por fim, *sickness* é descrito como uma forma exterior e pública da doença, sendo vista como um estatuto ou até mesmo um fenómeno social que constitui um conjunto de direitos e deveres; desta forma, podemos estabelecer o paradigma de que *disease* (um processo patológico) dá origem a *illness* (experiência do paciente relativamente à doença) que, por sua vez, leva a *sickness* (um papel social) (Marinker, 1975; Hofmann, 2002).

Para algumas populações africanas, existe um dualismo entre a medicina ocidental e a medicina tradicional: para estas, os médicos ocidentais são responsáveis pela sintomatologia, ou seja, dispõem de medicação que se mostra eficaz no tratamento dos sintomas da doença, porém, apenas os xamãs ou curandeiros podem, de facto, tratar a causa

da doença, regra geral, no imaginário popular, relacionada com o mundo espiritual; a etnografia mostra-nos que o xamanismo se encontra em todo o mundo e historicamente em todas as culturas através da sua condição básica – a divisão do homem em material/espiritual, e através da existência de entidades espirituais que se comportam como pessoas; estando então o xamã em comunhão com o mundo imaterial, mostrando-se como intermediário entre dois planos, o real (profano) e o espiritual (sagrado), (Morris, 2006); nos contextos rurais, ainda que as pessoas saibam como é que “as coisas correm mal”, é necessário também entender o porquê, sendo necessária uma explicação moral para o infortúnio<sup>2</sup> (Cabral, 1989); ora, mostrando-se a crença mais eficaz do que a biomedicina, pode aqui ser estabelecido um paralelismo entre o curandeiro (ou xamã) africano e os próprios bruxos das aldeias do norte de Portugal: “*Um e o outro entendem, e o povo acredita-os; certas moléstias só podem ser curadas acompanhadas de talhações, ensalmos ou mesmo recitação de orações observando determinados ritos*”: (Martins, 1990, pp.284).

Desta forma, podemos admitir que curar consiste em estabelecer balanços, forças e energias com o paciente; pode resultar da eliminação ou atenuação da doença e redução da dor ou desconforto. Porém, as formas de cura não são inteiramente independentes umas das outras; as crenças mudam para se enquadrar na terapia e, para a permitir, um indivíduo pode procurar cura na religião (na fé cristã, por exemplo), se outros métodos não funcionarem; uma vez que os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica, não apenas para a capacidade de compreender o mundo, mas também para dar precisão aos sentimentos e definição às emoções, permitindo suportá-las. (Geertz, 1978).

As pessoas que se encontram doentes procuram a cura de uma forma que se assemelha a um mercado: procuram conhecer o que está disponível, avaliá-lo, escolher e pagar um preço pela cura. Sendo este mercado visto como um espaço social onde vários curandeiros e até mesmo diferentes modalidades da biomedicina apresentam curas e tratamentos a possíveis clientes que os adquirem na forma de cura, proteção ou alívio do

---

<sup>2</sup> Já Evans-Pritchard (1976), na sua obra *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* exemplifica a questão da casualidade recorrendo ao exemplo de um celeiro, aqui o autor explica que aquando da queda de um celeiro; os Azande (população estudada) reconhecem inúmeros motivos pelo qual o celeiro poderia cair (pragas, madeira degrada, entre outros), porém, recorrem à magia para explicar o porquê desse mesmo celeiro ter caído quando determinada pessoa se encontrava no mesmo. Ou seja, reconhecem que o celeiro em questão poderia cair por causas ambientais ou degradação embora admitam que o momento exato da queda esteja relacionado com o plano sobrenatural.

sofrimento, sendo o valor das ofertas, na sua grande maioria, determinado pela crença que o cliente deposita no processo da própria cura (Thornton, 2010).

É nos momentos de doença que as populações se desvem dos entraves e preconceitos associados a outros métodos de cura que não a biomedicina e recorrem a qualquer outra opção que se mostre disponível para recorrer à sua aflição, “navegando”, de certa forma, entre inúmeras opções que mostrem qualquer possibilidade de cura, sejam elas o padre, os curandeiros mais próximos ou até mesmo as bruxas da região (Dekker, M. e Dijk, van Rijk, 2010). Aqui pode ser aplicado o conceito de pluralismo médico: um sistema complexo de múltiplas terapias no qual diferentes sistemas médicos funcionam como diferentes moralidades num sistema comum. A qualidade da crença influencia a qualidade da cura, a crença permite-nos aceder à nossa relação com o mundo e avaliar estados internos e externos (Thornton, 2010). As pessoas possuem visões médicas por razões sociais, não sendo apenas um produto de realidades socioeconómicas e políticas, essas visões são mecanismos através dos quais cada pessoa confere sentido à sua realidade; quando a modernização e o desenvolvimento não permitem a um grupo social uma participação efetiva no processo de cura, os valores ocidentais da medicina podem não ter efeitos nesse grupo (Koss-Chioino et al, 2002). A cura, por sua vez, pode ir desde a medicina biomédica a uma cura espiritual, porém, é a capacidade do curandeiro de incorporar símbolos (que o paciente reconhece) divergentes numa prática coerente que dá mais legitimidade às suas práticas.

Existe uma relação dialética entre o processo social e médico nas sociedades onde o pluralismo médico é praticado; uma vez que os participantes fazem parte do mesmo sistema social, a manipulação ativa das escolhas médicas pode levar a transformações sociais (Koss-Chioino et al, 2002).

## Metodologia

Esta dissertação, que se constrói no entrecruzar do denominado pluralismo médico-religioso, terá como objetivo final explorar caminhos de uma antropologia da doença e da cura, no caso português, relacionando a medicina popular, a religião e a biomedicina, procurando explorar práticas perdidas e recolher narrativas que nos possam fornecer uma ideia do folk tradicional, pretendendo assim uma melhor compreensão do conceito de cura para as populações rurais do norte de Portugal, bem como da relação do mesmo com a religião e a superstição. Contribuindo, desta forma, para os debates existentes relativos à legitimação dos métodos de cura tradicionais e à relação dos mesmos com a biomedicina, procurando explicações do porquê de, mesmo após uma vasta evolução da biomedicina e das técnicas utilizadas nos processos médicos, as sociedades modernas ainda depositarem uma grande crença nas medicinas tradicionais e alternativas (intrinsecamente relacionadas com a vivência da religião e sem evidências científicas que as suportem).

Para tal, e para responder a estas e muitas mais questões que a etnografia possa contestar relativamente ao tema, dividi o meu trabalho em três fases: a primeira prende-se com a revisão bibliográfica relativamente às teorias existentes no que toca às práticas da medicina tradicional, religião e catolicismo, de forma a obter uma ideia mais definida do existente estado da arte; explorar também o conceito de biomedicina e as premissas que esta defende em oposição à medicina alternativa. Assim, após uma leitura diacrónica, ser-me-á facilitada a segunda parte: construção de entrevistas semiestruturadas e a sua realização com uma entidade, cuja opinião é legitimada pelos inúmeros trabalhos sobre a temática em questão, realizando assim uma biografia detalhada do informante, a qual servirá de guia condutor para o confronto do discurso concreto das práticas com as teorias que as fundamentam. Quer as entrevistas quer a organização da biografia permitir-me-ão compreender de uma forma mais aprofundada símbolos e significados adjacentes a estas terapêuticas, construindo assim um quadro explicativo que me permita não só responder às questões colocadas, mas também compreender de forma mais aprofundada a visão da população relativamente à cura, à doença e à própria religião. A última fase passa não só pela organização das notas de campo provenientes das entrevistas como também da filtragem da informação para a construção de texto coeso.

Certo é que, nas comunidades tradicionais, as histórias têm um papel central na vida das populações, sendo através destas que os elementos intemporais da vida de uma comunidade são transmitidos (Atkinson, 2002). Através do contacto com agentes da

medicina tradicional, da população geral e da própria religião, da compreensão das suas crenças e interpretação dos seus símbolos, foi-me possível construir um quadro explicativo do dinamismo existente entre os dois círculos, explorando o ponto convergente de ambos, tecendo assim uma imagem da sua evolução até aos dias atuais.

A importância da religião para um antropólogo pode ser vista através da capacidade de servir, tanto para um indivíduo como para um grupo, de um lado como fonte de concepções gerais e do outro como disposições mentais enraizadas. Sendo o estudo da mesma, segundo esta perspectiva, organizado em dois estágios imperativos: o primeiro, prende-se com uma análise do sistema de significados incorporados nos símbolos que formam a religião propriamente dita; o segundo, motivado pela insatisfação dos resultados provenientes do primeiro, deve relacionar esses sistemas com processos socio-estruturais e psicológicos (Geertz 1978). Porém, nem sempre se verifica possível separar o quadro cultural do social e do psicológico, não sendo exequível distinguir nas ações sociais o que é um quadro social ou um quadro cultural, a não ser através da concepção primordial da antropologia: escola inglesa (relações sociais) vs. escola americana (estudo dos significados); assim, uma vez que não se podem distinguir significados das ações que os geram, também não podem ser separados o plano social do cultural, sendo a religião cristã vista como um processo de individualização crescente através da ciência<sup>3</sup> (Talal Asad 2002).

Posto isto, certo é que uma das primeiras problemáticas relativas ao trabalho de campo que o etnógrafo encontra se prende com a distância existente quanto à apreciação dos comportamentos dos valores de “outrora” e de “hoje”, hiato esse que pode promover o enviesamento da entrevista; desta forma, a entrevista (na etnografia) deve situar-se no quadro da dinâmica social, uma vez que a testemunha tem tendência para reproduzir não a realidade objetiva, mas a verdade subjetiva do grupo no qual se insere (aquela que é admitida nas redes comunitárias nas quais se insere), sendo o próprio o intérprete desse grupo (Poirier, 1999).

Como tal, e admitindo a necessidade de compreender os símbolos e respetivos significados da religião na população de estudo, para a realização desta pesquisa não só recolhi e analisei as práticas medicinais e os seus respetivos significados, bem como tentei incluí-las no seio da comunidade tentando perceber de que forma influenciam e moldam a

---

<sup>3</sup> De notar a divisão em duas categorias de Bruxos de Pina Cabral (1989), na qual o segundo tipo acompanha os avanços da ciência e da medicina como validação dos seus “poderes”.

vida social nos dias de hoje. Tendo em conta que a grande maioria da bibliografia existente no contexto português remonta a práticas ocorridas no Norte fixei a minha investigação na região de Trás-os-Montes (onde, anualmente decorre um Congresso de Medicina Tradicional – do qual tive oportunidade de participar na sua 33<sup>a</sup> edição -, argumentando assim que será uma zona rica em informação), motivada assim pelas zonas rurais<sup>4</sup> que, tendencialmente, tendem a preservar e proteger de forma mais vincada as tradições, mantendo viva a imagem de tempos passados, acredito que estes dois locais me fornecerão a informação necessária para a investigação em curso.

Uma outra questão com a qual o investigador se depara na realização do trabalho de campo relaciona-se com a escolha entre a unicidade do testemunho ou a acumulação e verificação de histórias múltiplas (Poirier 1999); esta escolha fulcral parece estabelecer uma clivagem entre o intimismo da biografia e o sociologismo do inquérito. Ora, e tendo em conta a temática em questão, penso que o mais proveitoso será um meio-termo entre as duas perspetivas supracitadas. Tendo em conta o objetivo desta dissertação pareceu-me pertinente incluir um informante principal (neste caso António Lourenço Fontes, mais conhecido por Padre Fontes, que sempre trabalhou de perto no que toca à preservação da medicina popular e tradicional), porém, a necessidade de não cair em generalizações leva a que seja relevante confrontar algumas das informações recolhidas com outros intervenientes; assim sendo, realizei dois tipos de entrevistas: entrevistas mais aprofundadas com o Sr. Fontes, possibilitando-me assim uma maior envolvência com o mesmo e com a recolha de informação mais abrangente relativa à medicina tradicional naquele local e entrevistas mais curtas com outros informantes, de forma a validar a informação previamente recolhida (não tendo estas o mesmo nível de envolvência que as primeiras), servindo também estas como exercício de recolha das práticas que ainda são experienciadas pela população. As entrevistas semiestruturadas apresentam-se assim como uma oportunidade de desenvolver uma conversa através de uma ou mais linhas que acompanham o diálogo, dando ao informante (ou entrevistado) a oportunidade de dar forma às suas respostas ou até mesmo de mudar toda a direção da entrevista; principal motivo pelo qual inúmeros autores preferem este tipo de entrevistas (Fife, 2005).

---

<sup>4</sup> Embora com a modernidade e os fluxos migratórios entre as zonas urbanas e rurais as fronteiras entre as mesmas estejam mais esbatidas (através da proliferação de novas vivências e experiências do espaço) (Morais, 2003), o rural é – por vezes utopicamente – visto como o espaço intocável onde as tradições se mantêm preservadas e inalteradas.

A organização das entrevistas semiestruturadas decorreu através de um guião com a intencionalidade de não só adquirir dados gerais sobre os informantes (nome, idade, educação, local de nascimento, emprego, estado civil (Fife, 2005)), bem como informações pertinentes sobre a temática em questão, confiando que este tipo de entrevista abriu caminho para novas vertentes de estudo uma vez que é possível ao entrevistado elaborar e construir as suas respostas sem qualquer restrição.

Desta forma, o trabalho assentará em quatro tempos (Poirier 1999), o primeiro relaciona-se com a escuta do informante e o registo de todas as informações partilhadas pelo mesmo; seguido da releitura do documento registado de forma a salientar pontos fulcrais; de um interesse pelas pessoas e pelas suas múltiplas vozes adquirindo assim diversos pontos de vista relativamente às temáticas; terminando com a pesquisa para a verificação da validade das diversas indicações fornecidas pelas várias narrativas. É aqui necessário o confronto das vozes ouvidas e recolhidas para que seja possível precisar a fiabilidade da informação recolhida; cada entrevistado, considerado como espelho do seu tempo envolvente, refere-se à sua representação do real podendo não contar a totalidade das suas recordações, sendo que uma única narrativa nunca nos dará a chave para a representação do social (Poirier, 1999).

A recolha de informação, por sua vez, não só foi proveniente da bibliografia encontrada e sugerida por alguns dos intervenientes, bem como das notas de campo realizadas a partir das entrevistas, entrevistas estas gravadas e que após transcritas são catalogadas por temáticas, ajudando assim ao confronto da informação; sendo aqui o principal objetivo garantir o significado do que foi proferido pelo entrevistado (Atkinson, 2002). O confronto das informações é apresentado aqui como um exercício contínuo, uma vez que novas entrevistas nos podem redirecionar para novas leituras o que permite a exploração de novos conceitos e terminologias, podendo até mesmo apresentar-se como fio condutor para as entrevistas seguintes; tendo em conta a situação pandémica que se vive a nível mundial na atualidade, algumas das entrevistas foram canceladas dando mais ênfase, na última parte da investigação, a uma recolha bibliográfica complementar.

Assim, no primeiro capítulo será feita uma descrição geográfica, num tom monográfico, do local de estudo, bem como uma recolha bibliográfica das principais características do mesmo que contribuíram para o isolamento da população e onde é também descrito o Congresso de Medicina Popular, que acontece na região, que foi o principal impulsionador de novos diálogos no que toca a novas técnicas terapêuticas. Posteriormente, no capítulo seguinte, é tratada a expressão religiosa no quotidiano, descrita



a abertura espiritual das populações e o reconhecimento da autoridade divina; em seguida é abordada a forma como se desenrola o ano religioso na comunidade e algumas expressões práticas de fé; no terceiro capítulo é discutida a crença na autoridade divina e a importância da mesma aquando dos momentos de doença; a forma como as comunidades são passíveis de ser construídas e como, dentro das mesmas se desenrola o espírito comunitário; daqui é abordado o papel da religião na construção de comunidades e a forma como se manifesta a religião na modernidade. Por último, e no quarto capítulo é mencionada a dualidade corpo/mente e os mecanismos aos quais os indivíduos recorrem aquando da procura da cura.

## Capítulo 1 - Trás-os-Montes: contextualização do local

“P’ra cá do Marão, mandam os que cá estão”, ouve-se frequentemente por parte dos habitantes de Trás-os-Montes, embora ninguém saiba a origem da expressão: “*diz-se por aí! A gente de cá é de gema*” é a justificação que muitos encontram para a expressão, admitindo que “*ser de gema*” significa ser genuíno, puro, não corrompido.

Trás-os-Montes é uma província no nordeste de Portugal, cujos limites se compreendem entre os distritos de Vila Real e Bragança tendo uma área total de 11880 Km<sup>2</sup>. Devido ao isolamento que se vive nestas montanhas e à existência de poucas vias de comunicação, a população sempre viveu um pouco à margem da industrialização e do desenvolvimento tecnológico que se verificava no resto do país<sup>5</sup>. Embora, na atualidade, já não se verifique um isolamento tão restrito e as vias de comunicação tenham sido alvo de obras de requalificação, ainda são longas as distâncias a percorrer entre muitas das aldeias e a cidade ou vila mais próxima, o que ainda dificulta a mobilidade das populações atuais.

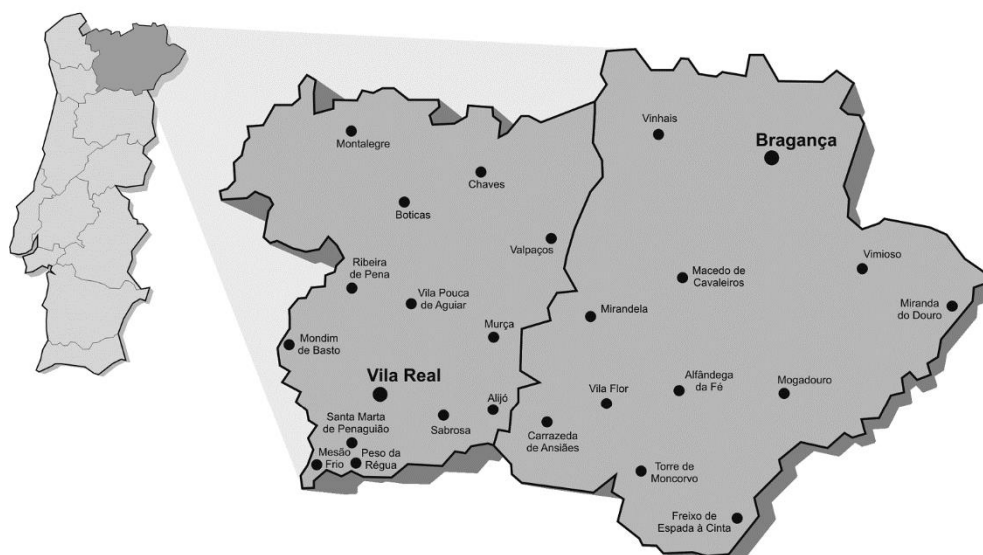


Figura 1 Localização da Região Transmontana

Fonte: Nicolau (2011: 93)

Relativamente ao clima, a região de Trás-os-Montes divide-se em dois aspetos: a Terra Quente (Alto Douro) com um clima mediterrâneo e a Terra Fria (Trás-os-Montes) com um clima continental; o primeiro abrange o Vale do Douro e a terra terminal dos vales dos principais afluentes deste rio sendo a sua economia principal a vinha; já no segundo caso estão incluídas as regiões da ribeira (abrange as veigas dos vales de alguns afluentes do rio Douro – como Chaves relativamente ao rio Tâmega e Mirandela relativamente ao

<sup>5</sup> Nicolau, 2011

rio Tua), onde a exploração agrícola se prendia com a policultura, ou seja, o aproveitamento extensivo da terra; os planaltos (altas Terras da Região como Bragança e também Mirandela), onde a exploração económica passa pela agricultura, silvicultura e pecuária tendo existido também uma tentativa de introdução da indústria têxtil da seda e da lã; por último a Terra Fria abrange também a região das serras (zonas mais montanhosas como o Larouco, o Gerês, o Alvão e o Marão), onde a exploração económica era bastante idêntica à do planalto sem a tentativa de introdução da indústria têxtil (Valério, 1986). As práticas económicas que se verificavam na região de Trás-os-Montes (durante o século XVIII), são transversais àquelas que se continuaram a praticar durante vários anos depois, o que nos ajuda a construir um quadro interpretativo da população em questão: servindo o mesmo de argumento para o isolamento da população uma vez que a economia local era pouco articulada com o exterior e passava mais pela autossuficiência dentro das localidades.

A geografia peculiar, as condições climatéricas<sup>6</sup>, o pouco e lento desenvolvimento levaram durante muitos anos as camadas mais jovens da população desta região a emigrar, deixando para trás uma população envelhecida, notória ainda nos dias de hoje: a grande maioria das aldeias e vilas visitadas, embora mais povoadas do que o que me é descrito relativamente há uns anos atrás, continuam a apresentar uma população envelhecida e muitas vezes analfabeta (segundo os censos de 2011, 20496 habitantes são analfabetos<sup>7</sup>).

Para além da emigração, a diminuição da taxa de natalidade e um aumento da taxa de mortalidade (devido ao elevado índice de envelhecimento que se observa) contribuem para um decréscimo da população nesta área, como mostra o quadro seguinte.

---

<sup>6</sup> Um provérbio tradicional da região – “*Nove meses de inverno e três meses de inferno*” ilustra a as temperaturas extremas (quer no inverno, quer no verão) que se sentem na região

<sup>7</sup> Fonte:

<https://www.pordata.pt/Municipios/Popula%C3%A7%C3%A3o+residente+analfabeta+com+10+e+mais+anos+segundo+os+Censos+total+e+por+sexo-720> somatório entre as zonas de Alto Tâmega e Terras de Trás-os-Montes (regiões que em conjunto formam Trás-os-montes).

Tabela 1 Indicadores populacionais

Região	Taxa bruta de natalidade	Taxa bruta de mortalidade	Índice de envelhecimento
Portugal	10,4	9,7	108,7
Norte	10,2	8,3	88,6
Alto Trás-os-Montes	7,1	12,3	191,7

Fonte: Nicolau, 2011 (adaptado) (retirado de INE, estatísticas demográficas; INE, estimativas provisórias de população residente 2001, 2002, 2003, 2004; INE, estimativas definitivas da população residente para o período 1990-2000)

*“Trás-os-Montes é serrano, escondido nos refegos ásperos das montanhas”*<sup>8</sup>, e aqueles que lá vivem orgulham-se da sua cultura, dos seus costumes e da sua essência. Rodeado por território espanhol, é nas zonas fronteiriças que se encontra uma mistura fascinante entre as culturas dos dois países (Portugal e Espanha), “[...] a nossa cultura é celta, herdada e transmitida; é a nossa essência, é um ambiente familiar e social completamente diferente [...] Trás-os-Montes fechou-se... melhor: os montes fecharam-nos - o Marão, o Larouco, o Gerês - e a gente aqui dentro deste espaço pequeno, sem estradas, sem ligações, sem nada, isolou-se, isolou-se a cultura, isolou tudo, mas o que tínhamos herdado manteve-se e enriqueceu-nos, ainda não perdemos a nossa identidade [...] isto caracterizou-nos, valorizou-nos e diferenciou-nos e serviu de motor de desenvolvimento turístico e até científico!” diz-me o Sr. Fontes relativamente à peculiaridade da cultura transmontana. Muitos dos achados arqueológicos da zona provam não só a influência de várias culturas distintas como o reconhecimento de várias entidades divinas, por exemplo, como aras romanas, nas quais se podem encontrar as inscrições JOM (*jupiter optimus maximus*) e outra ainda referente ao Deus Larouco - Deus Celta que deu o nome a uma serra próxima: a Serra do Larouco (exemplos estes que, segundo o Sr. Fontes foram encontrados à entrada da aldeia e que agora se encontram no Ecomuseu de Montalegre); também se podem encontrar o que as pessoas chamam de *“As pegadas da burrinha de Nossa Senhora”*, onde são visíveis marcas de cerca de trezentas ferraduras que, segundo a população, representam a passagem de Nossa Senhora pela zona quando esta fugiu do Rei Erodos, para o Egipto; existem ainda inúmeros altares espalhados pela zona destinados ao culto do Deus Larouco, onde num deles – altar da Pena Escrita –

<sup>8</sup> Fontes, 1974

segundo se conta, eram realizadas ofertas de animais às divindades, sendo que após o sacrifício das mesmas, o seu sangue era aspergido pelos crentes num ato de purificação.

Outro aspeto característico da província de Trás-os-Montes durante inúmeros séculos passa pela influência eclesiástica nas populações. Segundo Olival e Monteiro (2003), foram numerosas, em Portugal, as queixas de contemporâneos relativamente ao excessivo número de clérigos; o peso político e cultural deste clero era visto como um dos vetores da lenda negra peninsular, a par da prepotência dos governantes e da inquisição.

Não só aqui temos uma região remota, isolada, com as suas crenças e costumes próprios, como também uma população que sempre viveu sob os ensinamentos da Igreja, muitas vezes perseguida, e que construiu grande parte do seu entendimento relativamente ao mundo e à sociedade com base nos ensinamentos da religião católica.

## **1.1. Congresso de Medicina Popular**

Desde 1983 que a região de Trás-os-Montes, em especial Vilar de Perdizes tem sido não só descoberta, mas também o palco de exposição de inúmeras pessoas de todo o país, após o primeiro congresso de Medicina Popular (CMP).

Quando numa das nossas entrevistas questioneei o Sr. Fontes (criador e impulsionador do congresso nestas suas 33 edições) sobre o porquê do início do congresso, este prontamente me diz que foi para dar a conhecer. Conta-me, contudo, a história peculiar que o levou a desenvolver esta ideia, e cito:

*“Foi mais pelos médicos que vieram para a periferia. Eu era escriturário deles, como se dizia na altura: marcava as consultas para as pessoas aqui da aldeia e levava-os lá de carro [uma vez que os transportes públicos eram escassos], aviava as receitas e explicava como se tomavam os medicamentos [...] havia muito analfabetismo e as pessoas não sabiam ler nem as receitas nem os folhetos dos medicamentos [...] eu via as pessoas à nora, os médicos não explicavam as coisas com tempo aos doentes, não diziam: isto toma-se assim, despachavam os doentes... o diálogo entre os médicos e os doentes era nulo, era e é... e a cura da doença está no diálogo, na explicação de como é que é, porque é que é... [...] depois dei conta de que os médicos também estavam a leste da bruxa, do vidente, do curandeiro, do ervanário, do endireita, do massagista... dei conta de que os médicos precisavam de ser esclarecidos para não ridicularizarem quando o doente ia lá mas já tinha ido à bruxa... o doente chegava a ter vergonha e medo da opinião do médico*

*sobre estas coisas [...] então, uma vez, no consultório de um dos médicos onde eu ia levar pessoas meti um lereiro na porta que dizia assim «pés quentes, cabeça fresca, boa urina, m\*rda para a medicina», o médico viu, riu-se, mas meteu-me um processo disciplinar [...] o que provocou a questão. Esse processo gerou publicidade, a oposição dos médicos às minhas atividades provocou choque e o choque provocou publicidade. Eu tirei partido disso e organizei o primeiro congresso, desafiei as pessoas a virem, sem medo de serem perseguidas. [...] Foi um choque de opiniões, de culturas e de poderes que reverteu a favor do congresso, na publicidade do congresso, em vez de o destruir, promoveu-o!”*

A não conformidade com a abordagem à doença e à cura, o pouco conhecimento que os agentes da biomedicina tinham perante a medicina tradicional, levaram a que o Sr. Fontes acabasse a desenvolver um daqueles que se tornou no maior e mais antigo congresso de Medicina Popular no país (sendo este realizado anualmente, em Vilar de Perdizes). Desta forma, podemos assumir que os objetivos da primeira edição do congresso passavam por alertar para a preservação dos valores culturais e saberes válidos (sobretudo na área das ervas e chás face à proliferação do mercado farmacêutico); registar e analisar não só a etnomedicina bem como a antropologia médica; e distinguir as superstições e outras crenças mágicas e dar-lhes o devido sentido e valor (Fontes, 2000)).

Vários grupos contestaram a primeira edição do congresso e aquelas que vieram depois, sejam estes do campo médico, mágico ou religioso: os três meios que estavam a ser colocados perante uma discussão aberta. Relativamente a esta (primeira edição do congresso), Sr. Fontes diz-me ainda que a primeira edição, uma vez que era novidade, não só atraiu inúmeras pessoas como alguns problemas, estando estes relacionados com a oposição do poder político, económico e religioso (uma vez que os médicos e as farmácias tinham medo de perder clientes); porém, vê o congresso (em especial a sua primeira edição) como uma expressão da liberdade religiosa e uma oportunidade de dar voz às ciências do oculto (entendendo-se aqui por oculto aquilo do qual as pessoas têm medo de falar), liberdade essa que gerou inúmeras discussões onde se propunham outras opiniões, outras teorias e terapias, dando voz àqueles que carregavam consigo a tradição, por exemplo, da ervanária e de quem dependia a saúde da população.

Do ponto de vista económico o congresso foi uma mais valia para Vilar de Perdizes, o turismo rural não existia no concelho, e toda a logística do evento passa por albergar todos aqueles que querem participar no mesmo, sejam estes oradores ou não, o que levou a um maior desenvolvimento turístico da área, agregado à “fama” que o Sr. Fontes carregava, o local passou a estar em voga quando se falava em medicina popular, até

porque, e segundo o Sr. Fontes, “*as pessoas escolhem os curandeiros conforme a sua fama. Quanto mais fama mais clientes, quanto mais clientes mais dinheiro*”

Embora na atualidade já existam mais congressos e colóquios sobre a temática, Sr. Fontes diz que o seu se destaca, não apenas por ter sido o pioneiro, mas também pela qualidade dos seus oradores e pela abertura com a qual se discutiam os temas, com a qual se dava a conhecer os curandeiros, os videntes e os terapeutas da medicina tradicional e natural em contraposição aos agentes da biomedicina (médicos e farmacêuticos) e aos próprios padres e eclesiásticos conhecerem realidades diferentes das suas que se encontravam bastante presentes na vida da população; orgulha-se de que um dos principais pontos do congresso passava por colocar em foco a “*consciência de respeito ao doente, a cultura do doente e o poder do doente*”.

Ao longo das suas edições, os congressos passaram a ter um cunho mais académico onde, segundo me conta o Sr. Fontes, as próprias universidades tomavam iniciativa para apresentar e discutir novas ideias, novos estudos. Despertou-se um interesse por parte de investigadores que, tal como eu, debruçavam os seus trabalhos de investigação sobre estas temáticas, sendo o próprio congresso um impulsionador para bibliografia nova que muitas das vezes era publicada após o mesmo. Admitindo aqui que o congresso tem uma função ambivalente: dirigido aos académicos para que se informem sobre as diferentes realidades que ainda se presenciavam no Norte do país, e dirigido às populações (“*ao popular*” como o mesmo afirma), para que estas não perdessem o saber e as tradições que carregavam consigo, atenuando assim o choque cultural que outrora se fez sentir.

## Capítulo 2 - Influência da Religião no cotidiano

Verificámos até então o cunho da religião na vida dos transmontanos: quer pela presença eclesiástica quer pelas lendas e histórias que há muito se fazem ouvir. Na visão do Sr. Fontes, este cunho deve-se à crença herdada durante séculos aos *“avós que nos dizem como era, que ensinam orações, que fazem benzeduras, que contam histórias”*, admitindo que muitas das histórias e lendas se relacionavam intrinsecamente com a falta de informação, diz-me *“não havia médicos, farmácias, estradas, telefones [...] havia uma carência de informação que não existe depois da internet”*, frisando que o medo do desconhecido, daquilo que na altura não era passível de ser explicado contribuiu para a criação de uma vasta panóplia de mitos e lendas próprios da região que definiram uma grande parte desta cultura<sup>9</sup>, a própria memória e os mecanismos cognitivos que lhe são adjacentes desempenham um papel essencial na transmissão religiosa: as orações e rezas, por exemplo, são memorizadas e transmitidas “boca-a-boca” de geração em geração no seio familiar, o que vai de encontro à maioria das respostas que a população fornece quando confrontada com o porquê de determinadas práticas religiosas: *“lembro-me de ser assim”*, *“sempre foi assim”* ou *“os meus avós já assim diziam”* foram das respostas mais recorrentes dentro da população. Acreditava-se ainda que *“em cada aldeia: 7 bruxas e um curandeiro”*<sup>10</sup>, sendo que a sétima criança nascida numa família teria *“dons especiais”*, sendo-lhe atribuídas características sobrenaturais e o estatuto de bruxa.

A população cresceu então habituada ao sentimento de “medo” que se alimentava da superstição já existente. A própria religiosidade popular contribuiu para este cenário: os próprios santos são um recurso para a medicina, existindo uma enorme panóplia de santos curandeiros aos quais os mais devotos fazem ofertas, que posteriormente na sua grande maioria serão utilizadas para a realização de obras nos santuários. A igreja promove o medo, afirma o Sr. Fontes, *“o medo ao céu, o medo ao inferno, o medo aos espíritos [...] medos infantis que nos acompanham até ao fim, [...], além disso o Santo tem a vantagem*

---

<sup>9</sup> Admitindo aqui a definição de cultura de Clifford Geertz (1978), onde a mesma é tratada como um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos; um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os Homens comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento e as suas atividades em relação à vida.

<sup>10</sup> Um ditado recorrente que demonstra a vasta existência de agentes da medicina tradicional.



*de que não fala...*”, referindo-se a como este não responde, deixando implícito que aceita a promessa, dando às pessoas um sentimento de pertença e comunidade.

Um aspeto pertinente da influência da religião no quotidiano das populações prende-se com a existência de festividades em honra dos santos padroeiros das localidades. Essas festas e romarias, realizadas anualmente, não só possuem uma componente religiosa (sagrada) como uma componente profana que intercala o tempo religioso através de espetáculos de música para a população.

A componente religiosa é composta por missas, procissões, peregrinações (sendo neste último caso - peregrinações - mais relevante no concelho a que decorre na noite anterior ao dia de S. Caetano, celebração essa que a par com a Festa da Nossa Senhora da Saúde é considerada das mais importantes a nível religioso no concelho). As festividades religiosas em cada local têm um cariz mais pessoal e íntimo para as pessoas que lá vivem enquanto a componente "profana" é o que atrai mais pessoas de fora.

No que toca aos momentos religiosos a maioria das aldeias e vilas do concelho realiza as celebrações de forma bastante idêntica: no dia anterior ao “*dia do santo*” é realizada uma procissão de velas à noite, acompanhada de cânticos e rezas que geralmente percorre as ruas e estradas principais do local; no dia seguinte (dia do Santo Padroeiro) é realizada uma missa seguida de uma procissão na qual são levados andores enfeitados com flores naturais; não só esses andores são compostos pelos santos que existem dentro da igreja da localidade como são também, na sua grande maioria, representativos de promessas, isto é, o custo económico de “*vestir o andor*” (construção da sua estrutura e enfeitar com flores) são acartados por indivíduos ou famílias que realizaram promessas cujo pagamento da mesma passa por acartar esses custos e levar o andor<sup>11</sup> durante a procissão. No que toca ao resto das festividades, têm geralmente um teor menos religioso apostando no entretenimento (com conjuntos de música de baile) para encerrar as mesmas.

Todas estas festas que se realizam nas diferentes localidades atraem inúmeras pessoas que não vivem no local, maioritariamente para as componentes profanas das festividades, porém existem duas festas consideradas as mais importantes a nível religioso no concelho que ao contrário das restantes atraem mais pessoas para a sua componente religiosa: a festa da Nossa Senhora da Saúde e a festa do S. Caetano.

---

<sup>11</sup> Cada andor é levado por quatro pessoas, sendo estas geralmente pertencentes à família que realizou a promessa.

A festa da Nossa Senhora da Saúde é uma festa móvel (não tem um dia fixo) que se realiza anualmente na segunda feira após o Pentecostes<sup>12</sup>; já a festa em honra do S. Caetano realiza-se sempre no segundo domingo do mês de agosto. Ambas se realizam nos respetivos santuários pelo que é comum os crentes e devotos passarem o dia nos parques de lazer onde os mesmo se encontram. As festividades atraem inúmeras pessoas tendo em conta as capacidades curativas atribuídas a cada um dos santos em questão (sendo a Nossa Senhora da Saúde, como o nome indica, padroeira dos doentes, enquanto o S. Caetano é um Santo de providência, patrono do pão e do trabalho), porém, uma das maiores tradições adjacentes à festa do S. Caetano prende-se com a peregrinação até ao santuário na noite anterior, chegando ao mesmo de manhã a tempo de assistir às celebrações religiosas, beber água da Fonte das Três Bicas (fonte de água ao lado da qual existe um letreiro que lê o seguinte “*É de S. Caetano esta fonte tão pura quem dela beber seus males cura*”) e cumprir promessas.

A peregrinação que começou como uma forma de pagamento de promessas, agora atrai inúmeras pessoas mesmo que estas não tenham uma promessa para pagar, fazendo com que a tradição se sobreponha à finalidade inicial do percurso, uma vez que o convívio e a jornada acaba por ser o que mais move as pessoas.

Fiona Bowie, na sua obra *Anthropology of Religion: an Introduction* (2006) descreve as peregrinações como uma jornada física, espiritual e emocional, uma procura de transformação, cura ou sociabilidade; segundo esta definição as peregrinações têm o poder de mover pessoas, transformar economias, disseminar mensagens políticas e religiosas; juntam diferentes comunidades e diferentes estatutos sociais num mesmo local e em entidades mais coletivas.

Admitindo a abordagem funcionalista de Durkheim, que vê os peregrinos como uma força de regeneração moral, capazes de construir entidades mais coletivas, podemos ver como a peregrinação serve de veículo para estreitar a relação dos indivíduos com a sua divindade abrindo espaço para orações e cumprimento de promessas. Turner, por sua vez, via a peregrinação como um processo social, relacionando-a assim com o estado liminar: uma vez que as peregrinações tiram os indivíduos da sociedade normal e coloca-os juntos e unidos por um propósito comum; sendo então um evento anti-estrutural, criativo e transformativo (Bowie, 2006), admitindo aqui que todos os peregrinos são iguais e

---

<sup>12</sup> O Pentecostes comemora a descida do espírito santo sobre os apóstolos de Jesus e celebra-se 50 dias depois da Páscoa.

possuem o mesmo objetivo durante esse tempo, não importa quem eram na “*vida normal*”, sendo a peregrinação responsável por cimentar relações entre as comunidades.

Não podemos descartar, porém, que existe uma multiplicidade de significados e motivações associadas aos locais religiosos e às peregrinações; é comum pensarmos em peregrinações a um local geográfico, contudo, essa viagem, pode ser metafórica, interna e espiritual sem movimento físico. Como Nolan e Nolan (1989 in Bowie 2006) descrevem, podemos considerar cinco tipos distintos de peregrinações: peregrinações a locais sagrados; a pessoas sagradas; relacionadas com um objeto sagrado; relacionada com um texto sagrado; ou como uma jornada alegórica; admitindo ainda que os peregrinos muitas vezes acabam por partilhar espaços com turistas seculares.

No caso da peregrinação do S. Caetano podemos admitir que a mesma não só representa uma jornada religiosa como uma jornada comunitária. A sua função não se fica apenas pelo estreitamento da relação dos indivíduos com a sua fé e com a divindade (pois como Fiona Bowie (2006) admite: uma peregrinação depende de uma associação com uma tradição religiosa e da noção de que o mundo não material se pode manifestar em alguns locais do material), passa também por manter coesa e funcional a relação entre os indivíduos dentro do seu grupo social. Tal como um ritual de passagem, a peregrinação pode ser vista como uma performance e a experiência dos indivíduos pode estar condicionada e ser canalizada pelas suas expectativas e pelas suas companhias. Para além desta peregrinação, é ainda relevante salientar a existência da Associação de Peregrinos Flavienses, grupo este que anualmente realiza peregrinações a Fátima (viagem esta que tem uma duração aproximada de duas semanas), onde a peregrinação em si, a um local sagrado, se sobrepõe ao companheirismo embora não o exclua.

O Homem, por outro lado, não se pode confrontar com o caos, o seu maior medo centra-se naquilo que ele não pode controlar – o “sobrenatural” (Geertz 1978). O Caos, segundo o autor, é visto como um tumulto de acontecimentos ao qual não falta apenas interpretação, mas também interpretabilidade, ameaçando o Homem nos limites da sua capacidade analítica, do seu poder de suportar e da sua introspeção moral.

O medo do desconhecido é combatido através das entidades divinas, sendo o próprio Deus ou Santos utilizados para explicar inúmeros fenómenos (sociais, climatéricos, ou até mesmo o próprio acaso)<sup>13</sup>. São vários os exemplos recolhidos que nos mostram como o poder divino tem influência nas atividades do quotidiano; inúmeras são as rezas

---

<sup>13</sup> O mesmo é verificado no exemplo de Evans-Pritchard relativamente à queda de um celeiro.

recolhidas que têm como objetivo o auxílio em diversas situações, sejam estas benzer ou auxiliar atividades comuns na população – embora algumas delas fossem mais realizadas há alguns anos atrás - como por exemplo: peneirar o pão, levedar a massa, enfornas (relacionadas com o ato de cozer o pão<sup>14</sup>); fiar o linho e tecer (relacionado com a produção têxtil); pôr os ovos a chocar (atividade agrícola); ou até mesmo antes de viajar e para dias de trovoadas:

*S. Vicente te acrescente,  
S. Mamede te levede,  
S. João te faça pão  
Pela Graça de Deus e da Virgem Maria,  
Um padre-nosso e uma ave-maria.*

(No final, reza-se um pai nosso e uma ave-maria e realiza-se uma cruz sobre o pão – aqui, a cruz tanto pode ser realizada com um terço como com uma faca).

Não só neste como em muitos outros exemplos (consultar anexo), podemos verificar não só a evocação de Deus e Santos como também a utilização de símbolos (como o terço e/ou a faca) que acompanham a reza conferindo à mesma mais veracidade.

As pessoas usam a crença para explicar fenómenos ou até mesmo para se convencerem de que os fenómenos são explicáveis dentro de um esquema de coisas aceitáveis. Na população em questão, bem como na maioria das populações cristãs, símbolos como a cruz, um terço, imagens de Deus, Santos, a hóstia (que representa o corpo de Cristo), o cálice (que representa o sangue de Cristo), e muitos outros que podem facilmente ser encontrados, por exemplo, durante a realização de uma eucaristia, são geralmente reconhecidos como símbolos religiosos ou sagrados, aos quais são atribuídos conjuntos específicos de regras<sup>15</sup>. Esses símbolos ou elementos chegam muitas vezes para

---

<sup>14</sup> O ato de cozer o pão era um momento de comunidade quase como que ritual, uma vez que apenas existiam fornos comunitários, todas as pessoas se reuniam no “dia de cozer o pão” e partilhavam entre si o fermento, estreitando os laços da comunidade tal e qual uma eucaristia. Os próprios fornos serviam de abrigo para aqueles que viajavam (in Martins, 2007, *Um país na janela do meu nome*. Guimarães: Editora Cidade Berço, in Morais 2008)

<sup>15</sup> O pão, por exemplo, tem uma estreita relação com o corpo de Cristo, pelo que, por exemplo, colocar um pão no centro da mesa da família é sinal de bênção e aprovação, a menos que este seja colocado ao contrário (“de pernas para o ar”), o que é visto como uma espécie de chamamento ao Diabo,

definir ou diferenciar uma religião de outra. Saler (2000), mostra-nos a religião como um conjunto de elementos “típicos” que a integram, sem supor que qualquer um desses elementos é necessário à existência de uma religião, ou seja, essas características típicas pertencem mutualmente a um modelo geral de religião (existindo, porém, algumas religiões que possuam mais características típicas associadas a determinados modelos de religião). Embora todas sejam indicadoras de religião, estas características podem não ser encontradas em todas as religiões, dificultando assim a tarefa de definir o que é e o que não é uma religião.

Por outro lado, esses mesmos símbolos religiosos (ou sagrados), validam a própria religião, e têm como objetivo sintetizar o *ethos* de um povo (o tom, o caráter, a qualidade e estilo de vida, e as disposições morais e estéticas, ou seja, em linhas gerais, a visão que um determinado povo tem do mundo), criando assim um quadro representativo das ideias mais abrangentes de uma determinada população (Geertz 1978). Os símbolos, induzem o crente a um conjunto distinto de disposições, tendências ou inclinações (por exemplo, ser devoto não implica praticar um ato de devoção, mas sim estar disposto a praticá-lo), que emprestam um caráter crônico ao fluxo da atividade e ao caráter da experiência das populações. Geertz (1978) admite ainda que o Homem, quando estimulado de maneira adequada, tem uma suscetibilidade a certas disposições, a certas inclinações que os símbolos sagrados incutem; a dependência do Homem a estes símbolos e sistemas simbólicos é tão vasta que os mesmos são decisivos para a sua viabilidade como ser.

Admitindo aqui a visão de Latour (2004) da religião na tradição cristã como um modo de pregar, predicar e enunciar a verdade podemos estabelecer uma diferença entre conversa de informação e de transformação (estando o discurso religioso incluído nesta última uma vez que opera uma transformação não só no ouvinte, mas também no orador). A palavra cristã tem um objetivo, a transformação, e todos os meios que esta utiliza para transmitir a sua mensagem seguem o mesmo tipo de discurso, não pretende adiantar nova informação, mas consolidar aquela que já foi estabelecida. A iconografia cristã, em todas as suas formas, mostrou-se obcecada com a questão de representar de forma renovada aquilo que ela trata e de garantir visualmente, que não há incompreensão da mensagem transmitida, que no ato de fala esteja realmente em questão um emissor e/ou um recetor em

---

admitindo que o “diabo dança em cima do pão” se este estiver ao contrário. A mesma analogia é aplicada aos sapatos que, se estiverem com a sola para cima estão a “ensinar o caminho ao diabo”.

transformação (Latour, 2004). A mensagem não é apenas uma transferência incorretamente endereçada, mas algo que não é dúbio para aqueles que a recebem.

As próprias imagens religiosas – pinturas, estatuas – transmitem uma mensagem específica, que vai ter determinado resultado naqueles que a recebem. Existe na fala religiosa um salto de fé, onde a mensagem que é transmitida é recebida sem espaço para uma interpretação diferente. Impregnados com esse tipo de discurso, os símbolos religiosos servem como vínculo a uma concepção cósmica, oferecem uma garantia não apenas para a capacidade de compreender o mundo, mas fornecem também precisão ao sentimentos e definição às emoções (que ajudam a suportá-lo) (Geertz 1978).

Segundo a teoria de Malinowski a religião ajuda as pessoas a “suportar situações de pressão emocional, abrindo fugas a tais situações e tais impasses que nenhum outro caminho empírico abriria, exceto através do ritual e da crença no domínio sobrenatural”<sup>16</sup>.

A crença religiosa envolve uma aceitação prévia da autoridade que transforma essa experiência. A existência da perplexidade, da dor e do paradoxo moral é uma das coisas que impulsionam os homens para a crença em deuses, demónios e espíritos. A perspectiva religiosa (Geertz 1978) move-se além das realidades da vida quotidiana em direção a outras realidades mais amplas: questiona as realidades da vida quotidiana em termos do que é necessário para torná-las verdades mais amplas, aprofunda a preocupação com o facto e procura criar uma aura de atualidade real. Tal como Geertz (1978) afirma, esta perspectiva assenta no axioma de que aquele que quer saber, primeiro tem de acreditar.

Admitindo a aceitação da autoridade divina, e recorrendo à mesma em situações de desconforto, podemos ver como a mensagem religiosa não só é transmitida como recebida da forma que foi programada, dando às pessoas a ideia de que podem colocar a resolução dos seus problemas nas mãos das entidades divinas, não só porque o próprio objeto (neste caso, por exemplo, a imagem de um Santo) possui legitimidade como também possuiu poder de resolver as questões que não cabem no entendimento das populações.

Porém, a crença nas capacidades curativas dos Santos e do próprio Deus, geram um sentimento de medo potenciado pela dependência dos poderes dos Santos, que se podem “vingar” caso a promessa não seja cumprida, potenciando assim uma maior motivação para o cumprimento das promessas, levando a que as próprias igrejas ganhem com isso (a nível económico). Quando questionei o Sr. Fontes sobre o porquê de as pessoas acreditarem na capacidade vingativa dos Santos, prontamente me disse que é a lógica, que todas as pessoas

---

<sup>16</sup> In G. Lienhardt, *Divinity and Experience*, in Malinowski 1948

sabem que “*prometido é devido*” e que “*a quem santos promete em dívidas se mete*”<sup>17</sup>. O pensamento de que se uma promessa não for cumprida existirão consequências, sobrepõe-se muitas vezes à possibilidade de pagar a promessa, como ilustra a história seguinte, relatada pelo Sr. Fontes:

*“quando eu vim para esta paróquia um rapaz que emigrou para França teve um acidente muito grave e prometeu dar tudo o que ele tinha à Senhora da Saúde [caso ficasse melhor]. Quando voltou no verão, de férias, veio ter comigo porque queria cumprir a promessa. Só tinha uma vaca. Queria vender a vaca e dar o dinheiro ao santuário. Eu bem lhe tentei dizer que ele não precisava de pagar nada ao santo, e que ia ficar sem nada! Mas ele queria pagar, dizia que estava prometido e que tinha de pagar. Não o consegui convencer. Pagou a promessa e por medo ao Santo ficou sem nada.”*

Atualmente, e com a própria influência das passadas edições do congresso, verifica-se uma maior abertura relativamente a estas temáticas, existindo mais pesquisa e mais divulgação, as camadas mais jovens não são tão afetadas por estas diretrizes; o que por um lado é uma mais valia, e permite abrir portas a diferentes discursos, por outro, muitas camadas mais jovens já não mostram interesse por estas temáticas, o que, com pesar, Sr. Fontes indicia ser um “*final de linhas*”, “*estamos numa fase de fim de linha, fim de cultura, um desperdício para quem a ignora [...] isso vai trazer mais pobreza e mais desinteresse por parte das pessoas*”, salientando a importância da recolha dessa cultura e da aprendizagem a partir da mesma, como me diz, “*durante anos fui registando o saber popular, publiquei depois uns volumes sobre a etnografia transmontana e isso levou-me a valorizar as diferenças, o efeito rural e a pesquisar as pessoas mais idosas e mais analfabetas [...] o analfabeto tem a tábua rasa, e nestas coisas sabe melhor*”, pois, segundo o mesmo, no que toca às raízes da nossa cultura, são aqueles que contam as histórias do passado (mesmo que carregada de “*medos infantis*”<sup>18</sup>) que não só nos permitem conhecer melhor o que já fomos, como observar os mecanismos de transição para o que somos agora.

---

<sup>17</sup> Alusão a dois provérbios populares.

<sup>18</sup> Expressão utilizada pelo Sr. Fontes.

## 2.1. Práticas religiosas no quotidiano

A influência da religião, na atualidade, continua a ser determinante para o entendimento de muitas comunidades atuais, aspeto esse que pode ser encontrado quer nas festas e eventos religiosos, quer na recorrência à medicina tradicional ou até mesmo no turismo religioso (o que compreende domínios comunitários, de saúde e económicos).

Como já vimos anteriormente, as festas de cariz religioso possuem uma grande importância para a população em questão (as festas alusivas aos santos padroeiros de cada área), porém, também as celebrações mais frequentes como as missas dominicais<sup>19</sup>, as missas após o falecimento de alguém<sup>20</sup>, até mesmo as missas mensais de “*encomendação de almas*” reúnem uma grande quantidade de pessoas que se juntam na sua fé. As primeiras – missas dominicais – têm um papel reafirmativo, contrapondo-se ao tempo profano dos restantes dias, representam o momento no qual todos os cristãos se juntam na “*casa de Deus*” (igreja) e onde, ao participarem na eucaristia, reafirmam a sua fé. As segundas – após o falecimento de alguém – completam os rituais fúnebres, garantindo de certa forma que a alma do indivíduo será bem recebida no céu; contudo, não são apenas estas eucaristias que possuem relevância para a população: mensalmente é rezada a missa de “*encomendação de almas*”, missa essa que se destina a um momento de oração pela “*alma das pessoas da aldeia*”, estejam elas na terra ou no “*reino dos céus*” (já tendo falecido).

Existem contudo mais alguns momentos de eucaristia que gostava de referir, como por exemplo, o Dia de Fiéis Defuntos (ou Dia dos Finados), onde, anualmente, no dia 2 de novembro (dia após a festa de todos os Santos) é realizada uma missa cujo intuito se prende com rezar por todos os mortos, principalmente por aqueles por quem ninguém rezava ou

---

<sup>19</sup> Domingo é visto como um dia Santo, o dia do Senhor, analogia ao mito da criação cristã, onde Deus criou o mundo em seis dias e ao sétimo (domingo) descansou. As missas dominicais também possuem “*almas encomendadas*”, isto é, as pessoas podem pagar uma quantia para que a missa de domingo seja rezada pela alma de um familiar, sendo que todos os domingos, no início da missa, é lida uma lista com os nomes dos indivíduos.

<sup>20</sup> Por norma realizam-se uma semana após o falecimento – missa de sétimo dia -, mensalmente durante o primeiro ano (se a família tiver posses para pagar as doze missas) e com uma frequência anual a partir daqui, em memória da alma do indivíduo que faleceu e com o intuito de que este seja bem recebido na vida depois da morte, ou seja, no Céu.



de quem ninguém se lembrava<sup>21</sup>, seguida de uma peregrinação até ao cemitério local, completando assim o processo ritualístico.

Um dos aspetos pertinente a referir prende-se com a forma como o ano litúrgico (calendário da vida cristã) se divide. O ano litúrgico, que se inicia no período do Natal divide-se em quatro tempos: dois deles sagrados (Natal e Páscoa) e dois deles profanos (período entre o Natal e a Páscoa e período após a Páscoa).

Eliade (1992), na sua obra *O Sagrado e o Profano*, afirma que para o Homem religioso o tempo não é homogéneo nem contínuo admitindo que há, por um lado, o tempo sagrado (tempo das festas e rituais religiosos, geralmente periódicas) e, por outro, o tempo profano, ou comum, o qual é suspenso durante a realização dos atos religiosos do tempo sagrado.



Figura 2 - ciclo representativo do ano litúrgico

Fonte: <http://catequesederendufinho.blogspot.com/p/ano-liturgico.html> posteriormente alterada para melhor compreensão

O autor descreve o tempo sagrado como um tempo reversível, um mito primordial tornado presente, sendo que todas as festas religiosas e todo o tempo litúrgico representam a reactualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico (Eliade, 1992). Assim, o tempo sagrado é sempre recuperável e passivo de ser repetido, mantendo-se sempre igual a si mesmo; reencontrando-se a primeira aparição do tempo sagrado, tal como ele decorreu *ab origine, in illo tempore* (Eliade, 1992).

<sup>21</sup> A tradição de marcar uma data específica para comemorar os mortos acredita-se ser uma iniciativa Druida, o que por si só demonstra ainda parte da influência celta na região.

O Homem religioso vive então em dois tempos distintos, o tempo sagrado (um tempo circular) e o tempo profano; sendo que para este é o tempo sagrado que torna possível o tempo profano (ou comum) no qual se desenrola a existência humana, sendo, segundo Eliade (1992), o eterno presente do acontecimento mítico que torna possível a duração profana dos eventos históricos. Por sua vez, é nas festividades que se reencontra na sua plenitude a dimensão sagrada da vida e se experimenta a existência humana como criação divina, desenrolando-se o tempo litúrgico do calendário num ciclo fechado.

O ano litúrgico inicia-se então pelo ciclo do Natal que começa com as semanas do Advento (período de preparação para o Natal) e termina com o Batismo do Senhor, sendo composto não só por estes, mas também pelo dia de Natal propriamente dito, e o período de prolongamento do Natal.

O Advento (período de preparação) é então o primeiro tempo do ano litúrgico e antecede o Natal (celebração), sendo concebido como um momento de preparação e alegria que anteverte o nascimento de Jesus que decorre durante quatro semanas, até ao dia de Natal, isto é, a celebração do nascimento de Jesus.

Após o dia do nascimento do Senhor, dá-se início ao prolongamento do Natal composto por quatro eventos: os dois primeiros, a Festa da Sagrada Família e a Festa da Santa Mãe de Deus, têm como função valorizar a comunidade familiar como uma instituição propriamente cristã. Posteriormente, a seis de janeiro, comemora-se a Epifania do Senhor que alude à visita dos Três Reis Magos a Jesus. Por fim, é comemorado o Batismo de Jesus, momento este que está na base dos atuais batismos do catolicismo, que representam a aceitação do indivíduo na fé de Deus. Este pressuposto entra em contradição com o enunciado de que Jesus nasceu já como sendo o filho de Deus, admitindo que o batismo é o momento em que o indivíduo é recebido na fé de Deus, Jesus teria então nascido humano e só após este momento é que se tinha tornado no filho de Deus, tal como é defendido pelo adocionismo. É também aqui que termina o ciclo do Natal, dando início ao primeiro tempo comum do ano litúrgico.

O tempo comum, aqui entende-se como oposição ao tempo sagrado, contudo não descarta celebrações. É aqui que são celebrados os mistérios de Cristo, principalmente aos domingos (nas missas dominicais), mostrando assim a presença de Deus até nos momentos mais simples, os testemunhos de Maria e de todos os Santos.

O próximo tempo sagrado no catolicismo é o tempo da Quaresma ou ciclo da Páscoa<sup>22</sup>, sendo aqui comemorada a ressurreição de Jesus Cristo.

Na quarta-feira de cinzas (quarta-feira que sucede o dia de carnaval), demarca-se o início da Quaresma, isto é, os quarenta dias de preparação até à Páscoa (domingo da ressurreição); é notória aqui a significância do número quarenta, simbologia esta que, presente nos Antigo e Novo Testamentos, se refere a momentos onde é salientada a experiência da fé cristã<sup>23</sup>. Nesta missa não se enuncia Glória nem o Credo<sup>24</sup> e as cinzas são impostas na testa dos indivíduos em forma de cruz acompanhadas da frase “*lembra-te que és pó e que ao pó voltarás*”, como símbolo da vida efémera, passageira e como convite ao início da penitência adjacente ao período da quaresma.

Posteriormente comemora-se o Domingo de Ramos, que marca a entrada de Jesus em Jerusalém e a Quinta-feira Santa que aluz à última ceia de Jesus com os seus Apóstolos, encerrando-se assim o tempo da quaresma e dando-se início ao Tríduo Pascal que comemora a paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, na Sexta-feira Santa, Sábado de Aleluia e no Domingo de Páscoa, respetivamente.

No dia de Páscoa é comemorada a ressurreição de Jesus três dias após a sua crucificação no Calvário. É uma festividade móvel e determina todas as datas de festas móveis cristãs<sup>25</sup>, excetuando aquelas relacionadas com o Advento. Anualmente a Páscoa

---

<sup>22</sup> O ciclo Pascal é composto por três tempos, tal como o Natal: preparação (no qual se incluiu a quaresma), celebração (Páscoa) e prolongamento (período entre o domingo de Páscoa e o dia de Pentecostes).

<sup>23</sup> Como por exemplo, , no Antigo Testamento a narrativa da Arca de Noé, onde após o dilúvio passam quarenta dias até avistarem terra (Génesis 7:4-2 e Génesis 8:6); também foi durante quarenta dias e quarenta noites que Moisés passou no monte Sinal (Êxodo 24:18); e durante 40 anos que o povo judeu viajou do Egipto para a Terra Prometida (Deuteronómio 8:2-4); já no Novo Testamento, por exemplo, Jesus foi apresentado por Maria e José ao Senhor quarenta dias após o seu nascimento (Lucas 2:22); Jesus retira-se para o deserto em jejum durante quarenta dias e quarenta noites (Mateus 4:2 e Lucas 4:1-2); Jesus ensina os seus discípulos durante quarenta dias após a sua ressurreição antes de subir aos céus e enviar o Espírito Santo (Atos 1:1-3).

<sup>24</sup> O Glória refere-se ao *Gloria in excelsis Deo* um cântico uma das partes da missa na sua componente musical. O Credo ou confissão, é uma oração que declara as crenças partilhadas da comunidade religiosa resumindo de certa forma os seus fundamentos (consultar anexo)

<sup>25</sup> Tais como: o domingo de Pentecostes (celebrado 50 dias após a Páscoa); a festa da Santíssima Trindade (56 dias após a Páscoa); a festa do sagrado coração de Jesus (68 dias após a Páscoa); a festa do imaculado coração de Maria (que se realiza sábado após a festa do sagrado coração de Jesus).

realiza-se no primeiro domingo após a primeira lua cheia do equinócio vernal (equinócio da primavera no hemisfério Norte), geralmente denominada por lua pascal, sendo das festividades mais importantes para a igreja católica uma vez que se considera a ressurreição de Jesus como o fundamento da fé cristã. No quadragésimo dia após a ressurreição, numa quinta-feira, comemora-se a Ascensão de Jesus, onde como relatado no Novo Testamento, Jesus ressuscitado foi levado para os céus, juntamente com o seu corpo físico. Por fim, o ciclo pascal termina com o dia de Pentecostes, onde é celebrada a descida do espírito santo sobre os apóstolos e Jesus Cristo e todos os seus seguidores, terminando aqui o ciclo Pascal e dando início ao último período considerado como profano, que por sua vez termina no final do ano litúrgico.

É notória a circularidade do ano litúrgico e a forma como este representa a vida de Cristo desde o seu nascimento à sua ascensão aos céus, sendo que anualmente os indivíduos revivem o seu percurso e os seus ensinamentos. Todos estes processos ritualísticos levam os crentes a reafirmar a sua fé de uma forma cíclica.

Relativamente ao cristianismo, Eliade (1992) afirma que uma vez que Deus assumiu uma existência humana historicamente condicionada<sup>26</sup>, a própria história torna-se suscetível de ser santificada. Assim, o *illud tempus* evocado é um tempo histórico claramente delimitado, ou seja, quando um cristão participa no tempo litúrgico, volta a unir-se ao *illud tempus* em que Jesus nasceu, viveu e ressuscitou. O calendário litúrgico cristão repete assim indefinidamente os mesmos acontecimentos<sup>27</sup> aquando das vivências de Jesus.

Desta forma o autor mostra como o cristianismo conduz a uma teologia e não a uma filosofia da História, uma vez que as intervenções de Deus na História, principalmente a sua encarnação na pessoa histórica que foi Jesus Cristo, têm como finalidade a salvação do Homem.

A par com as festividades a religiosidade dos indivíduos é também mantida no seio das famílias: as crianças são incentivadas a participar na catequese, isto é, a instrução religiosa (o ensino oral da religião cristã) até aos seus dezoito anos e, por muito que a participação presencial nas eucaristias diminua, as pessoas continuam a rezar e realizar as suas preces em casa, com os seus terços e mistérios, mantendo a sua relação com a

---

<sup>26</sup> A liturgia cristã desenvolveu-se num tempo histórico santificado pela encarnação do Filho de Deus.

<sup>27</sup> Uma vez que esses acontecimentos tomaram lugar na História, esta passa a ser uma nova dimensão da presença de Deus no mundo.

divindade num contexto mais pessoal, “*não é preciso ir à igreja para falar com Deus*”, diziam-me as pessoas, argumentando que Deus está presente em toda a parte, independentemente do local de oração (aspeto este que pode justificar o porquê de mesmo nas casas familiares existir uma grande exposição de imagiologia religiosa). Uma outra tradição que também se mantém prende-se com a passagem da sagrada família - uma pequena caixa de madeira dentro da qual estão expostas figuras representativas de José, Maria e Jesus - que de dois em dois dias é passada entre os vizinhos das localidades<sup>28</sup>: as pessoas acreditam que ter “*a sagrada família em casa é uma bênção*” e uma responsabilidade de cada um.

Para além das festividades ou celebrações de cariz religioso, há um outro evento que marca a vida das populações em questão – as Sextas-feiras 13. Com a sua primeira edição em 2002, e impulsionada pelo Sr. Fontes, a comemoração tem, segundo o mesmo, como objetivo “*contrariar quem se amedronta destas superstições, transformando-as numa festa*”, o que atualmente tem ainda um grande impacto económico e é uma grande fonte de receita para o concelho.

Relativamente ao porquê da conotação sobrenatural atribuída às sextas-feiras 13, deparei-me com duas explicações: a primeira, a história que se ouve contar, fala-nos em como se acreditava que Freia (uma antiga deusa da religião germânica), aquando da conversão das populações do Norte da Europa ao cristianismo, deixou de ser vista como uma deusa e passou, por muitos, a ser vista como uma bruxa; como tal, foi levada para um local inóspito, perdido entre as montanhas, onde, diz a lenda, se encontrou com mais 11 bruxas e com o próprio diabo para que pudessem planear uma vingança<sup>29</sup>, sendo então o número 13 (número total de indivíduos envolvidos) considerado um número maligno.

Por outro lado, Baptista (2006) na monografia de Montalegre, discorre sobre como após a queda do império romano e a conseqüente invasão dos bárbaros, a população peninsular nordestina (dominada pelos Suevos) estava dividida em arianos (classe dirigente), católicos (populações dos principais centros das dioceses) e pagãos (povo indígena), sendo que estes últimos praticavam idolatria ancestral. Porém, mesmo após S.

---

<sup>28</sup> As famílias devem adicionar o seu nome à lista de pessoas por quem a Sagrada Família passa, junto da comissão da igreja, e comprometer-se a entregá-la à pessoa seguinte.

<sup>29</sup> Lenda esta que de certa forma coincide com a Ponte da Mizarela, sobre o rio Rabagão (no concelho de Montalegre), onde se acredita ser o local onde todas as sextas-feiras 13 as bruxas se juntam com o diabo para amaldiçoar as aldeias à volta.

Martinho ter convertido os Suevos, a população persistiu e continuou a prática de arquétipos gentílicos de atos ritualísticos e superstições tais como o culto dos astros, do fogo, dos mortos, da natureza, da adivinhação, dos ensalmos, exorcismos, encantamentos, ervas, amuletos, feitiçaria, invocação de ídolos e do próprio demónio; o que levou a que mais de 600 templários, acusados de praticar tais ritos, tenham sido presos e condenados à morte numa fogueira a 13 de outubro de 1307, uma sexta-feira. Sendo então possível que tal ato tenha contribuído para manter viva a mentalidade arqueotradicional que crê nos poderes da feitiçaria e dos maus olhados, sobretudo todas as sextas-feiras 13.

Assim, todas as sextas-feiras 13, Montalegre transforma-se num local de culto ao sobrenatural, onde as pessoas se disfarçam de bruxas, o castelo é decorado, são realizados espetáculos pirotécnicos, performances teatrais, e onde no final se realiza a queimada galega – o “*conxuro*”.

Relativamente à queimada, sabe-se que o seu objetivo passa por proteger as pessoas dos males das bruxas e dos espíritos sendo que a sua confeção obedece a um ritual. Este, chamado de “*conxuro*” (ou conjuro) é um exorcismo verbalizado que é proferido enquanto se mexe o grande caldeirão onde a bebida está a ser preparada que termina com a “queimada da queimada”, um pleonasma que descreve o momento no qual é adicionada aguardente ao caldeirão e ateadado fogo ao mesmo, acreditando-se que o “*conxuro*” afasta o mau olhado de todos aqueles que ingerirem a bebida.

Exorcismo do *conxuro*:

*«Sapos e bruxas, mouchos e crujas,  
demonhos, trasgos e dianhos,  
espíritos das eneboadas beigas,  
corvos, pegas e meigas,  
feitiços das mezinheiras,  
lume andante dos podres canhotos furados,  
luzinha dos bichos andantes, luz de mortos penantes,  
mau olhado, negra inveija,  
ar de mortos, trevões e raios,  
uivar de cão, piar de moucho,  
pecadora língua de má mulher  
casada cum home belho.  
Vade retro, Satanás,  
Prás pedras cagadeiras!*

*Lume de cadávres ardentes.  
mutilados corpos dos indecentes peidos de infernais cus.  
Barriga inútil de mulher solteira,  
miar de gatos que andam à janeira,  
guedelha porca de cabra mal parida!  
Com esta colher levantarei labaredas deste lume,  
que se parece co do Inferno.  
Fugirão daqui as bruxas,  
por riba de silbaredos e por baixo de carbalhedos,  
a cabalo na sua bassoira de gesta,  
pra se juntarem nos campos de Gualdim.  
Pra se banharem na fonte do areal do Pereira...  
Oubide! Oubide  
os rugidos das que estão a arder nesta caldeira de lume.  
E cando esta mistela baixe polas nossas gorjas,  
ficaremos librés dos males e de todo o embruxamento.  
Forças do ar, terra, mar e lume,  
a vós requero esta chamada:  
Se é verdade que tendes mais poder  
que as humanas gentes,  
fazei que os espíritos ausentes dos amigos que andam fora  
participem connosco desta queimada!...»*

As sextas-feiras 13, para além de prova concreta de que a população em questão continua a viver orgulhosamente os mitos e lendas que outrora construíram o património local, é ainda um exemplo gratificante de como a população, através da sua cultura, criou uma fonte de receita económica de extrema importância para a região. Atualmente, todas as sextas-feiras 13 levam a que hotéis, cafés, restaurantes e todo o comércio local se encha com todos aqueles que visitam a localidade para participar nas festividades, atraindo assim mais pessoas do que qualquer outra festa religiosa.

### Capítulo 3 - A importância da crença

Geertz (1979) afirma que as crenças dos homens são tão diversas quanto os próprios homens (até mesmo dentro da própria sociedade), sendo estas meras intérpretes dos processos sociais e psicológicos adjacentes aos indivíduos, pois à medida que o Homem muda também o senso comum e a sua percepção da realidade.

Da mesma forma que para a população de Trás-os-Montes admite existir uma perda da fé e crença por parte das camadas mais jovens na atualidade, também Alfonso Mena (2011) nos mostra como a sociedade Mexicana está a mudar e como os jovens também se vão afastando da tradição, podendo muitas tradições ficar pedidas senão se educarem as populações no sentido de as manter.

Embora esse hiato que se verifica no que toca ao impacto da religião na vida das pessoas (de há uns anos até há atualidade), a crença continua a ter um papel fundamental na vida dos indivíduos<sup>30</sup>. A necessidade de reconhecer uma autoridade (divina) que influencia a vivência do dia-a-dia é intrínseca à condição humana, tendo por base a predestinação (e a ideia da vida determinada por Deus, que outorga ao Homem competências para que este possa, um dia, atingir a vida eterna – a salvação), é comum ao Homem admitir a causa da sua situação atual à vontade divina; logo “*se Deus assim o quis*”, este deve aceitar a sua condição (uma vez que esta será necessária para atingir a salvação<sup>31</sup>).

A crença na autoridade divina faz com que aquando de momentos de necessidade os indivíduos coloquem as suas ânsias perante aqueles que são “enviados por Deus” (que operam em nome de Deus<sup>32</sup>), como por exemplo aquando de uma doença. O Sr. Fontes diz-me que nestes casos (de doença) as pessoas depositam toda a sua fé e crença nos

---

<sup>30</sup> Dias (1989), na sua obra *Feitiços e Exorcismos da Medicina Popular*, também na zona Norte (barrosã de Portugal) nos mostra como a fé funciona como um mecanismo que confere veracidade à eficácia das técnicas de cura alternativas, mantendo sempre a crença que as entidades divinas seriam responsáveis pela resolução dos males da população; embora a zona seja a mesma, verifica-se um hiato entre as duas observações, o que torna interessante o facto da mesma força ainda se mantenha no que toca à fé e à crença.

<sup>31</sup> Muitas vezes, na dualidade Céu/Inferno, a Terra (espaço mundano) pode ser visto como uma espécie de purgatório, ou o espaço onde o Homem (na sua condição de pecador – pagando pelo pecado inicial de Adão e Eva) deve sofrer e provar que é digno de entrar no reino dos Céus.

<sup>32</sup> Como por exemplo santos, padres, benzedeiros, curandeiros, exorcistas.



poderes curativos dos Santos ou qualquer outra entidade a quem estes confirmam autoridade divina. A crença aqui é importante, porque permite aos indivíduos depositar a ação de cura no Santo, deixando-os com um sentimento de conforto uma vez que a situação está nas mãos de Deus, livrando-os de responsabilidades, *“a medicina e a religiosidade populares chegam, assim, a confundir-se quando o homem, de braço dado com o providencialismo, manifesta confiança em que Deus resolverá todos os seus problemas a troco de umas promessas”* (Dias, 1989, p.184).

Para o Sr. Fontes a fé é uma força com dimensão ou capacidade intrínseca a cada pessoa, podendo ser reforçada pela crença em qualquer divindade, contudo, todas as pessoas têm fé em alguma coisa, pode não ser *“neste Deus”*, mas em alguma coisa (fornecendo-nos uma visão alargada da crença não a restringindo ao catolicismo); diz *“a fé é uma energia viva dentro de nós, e quando estamos doentes precisamos de repor essa energia”*, admitindo que quando estão doentes as pessoas recorrem a tudo o que é visto como uma potencial fonte de energia, independentemente da sua relação com a religião; existe uma crença que se molda a situações de desespero, a crença é alterada conforme as alternativas de cura que existem. A doença sobrevem quando se rompe o equilíbrio, não só da pessoa, mas também do ambiente que a rodeia: a saúde e a doença relacionam-se com a vida pessoal, social e laboral das pessoas (Mena, 2011).

Enquanto há alguns anos atrás a crença na medicina tradicional era motivada pela falta de médicos e hospitais (medicina científica) nesta região, atualmente podemos considerar que é a existência desses meios e a insatisfação com os mesmos que alimenta a crença na medicina tradicional e nos seus agentes, a necessidade de manter o equilíbrio, de reestabelecer energias, alimenta a crença e a fé da população nas práticas alternativas.

Tendo em conta o quadro atual no qual está presente um afastamento das camadas mais jovens da sociedade perante a religião e a própria crença, é legítimo questionarmos qual a sua importância na atualidade ou até mesmo quais as suas fundamentações. Podemos observar uma alteração no que toca ao porquê do recurso a práticas alternativas (medicina tradicional): enquanto anteriormente a procura das mesmas era motivada pela falta de serviços médicos, seria de esperar que com o aumento desses mesmos serviços a procura diminuísse, porém, é aqui que a crença possuiu um papel de elevada importância. As populações confiam nos serviços médicos e nos tratamentos que estes dispõem ao mesmo tempo que reconhecem que estes podem não ser totalmente eficazes, recorrendo ao pensamento ideológico numa tentativa de encontrar soluções. Segundo Geertz (1978), o pensamento ideológico é visto como uma espécie de resposta ao desespero: *“a ideologia é*

*uma reação padronizada às tensões de um papel social (...) fornece uma saída simbólica para as perturbações emocionais geradas pelo desequilíbrio social*”; compreendem-se os sintomas não apenas de forma etiológica, mas também teológica.

Numa das minhas entrevistas com o Sr. Fontes tive oportunidade de assistir a uma conversa com uma das suas pacientes, o motivo da procura estava relacionado com a inconclusividade dos resultados já obtidos, sendo uma questão muscular a mesma admitia ter já recorrido a inúmeros fisioterapeutas mas sem sucesso, o que, num momento de desespero a levou a procurar soluções noutras áreas que ainda não havia explorado. Tal como este, foram muitos outros os casos nos quais as pessoas admitiam que *“não faz mal tentar”* ou que *“se não faz bem, mal não vai fazer”*, justificando assim a escolha de um último recurso, podendo a própria crença ser alterada para se ajustar às terapêuticas escolhidas.

Estes exemplos, porém, não são exemplificativos de toda a população. O Sr. Fontes tem uma opinião muito própria e peculiar no que toca ao porquê das pessoas o procurarem, admite que todos nós somos curandeiros de nós próprios e que *“procuramos sempre a cura das nossas mazelas, sejam reais, fictícias, espirituais”*; no seu entender a procura da cura é motivada pela capacidade e limitação de cada indivíduo de encontrar a solução por si mesmo (uma vez que *“para a maior parte dos problemas a solução está em nós”*, admite). Adianta que é quando as pessoas deixam de acreditar nelas próprias que começam a *“bater a outras portas”*, quando se desvalorizam acabam por procurar ajuda *“fora de si”*. Contudo, existem ainda pessoas que atribuem as causas do seu infortúnio ou doença a fatores externos (*“tropelias encomendadas por terceiros”*), dando-me a conhecer que algumas pessoas ainda o procuram por *“provocações de inveja, pragas, mau-olhado, e toda a classe de coisas, até veneno!”*.

Quando o perigo está na doença ou na probabilidade de não encontrar uma cura, muitas pessoas recorrem ao espiritual, motivados muitas vezes pela sua herança católica. É comum recorrerem aos símbolos sagrados aquando da procura de respostas. Os próprios símbolos sagrados (Geertz,1978) não dramatizam apenas valores positivos, mas também valores negativos, apontando não só para a existência do bem, mas também para a existência do mal e para o conflito que existe entre eles, sendo o próprio mal uma forma de interpretar as doenças (se a doença é causada por um símbolo sagrado, não pode ser curada simplesmente através do recurso da biomedicina). A incerteza perante a superstição é um veículo condutor da procura de práticas alternativas. Sr. Fontes conta-me que uma mãe o procurou com o intuito de curar o seu filho (de um ano), porque este ainda não falava,

“ligou-me a perguntar se podia trazer o menino aqui a casa, para eu ver o que se passava”, explica-me que antigamente era comum pensar-se que, quando as crianças não falavam com aquela idade, podia existir um espírito maligno “dentro” do seu corpo a impedir a fala; continuou a dizer que recebeu a senhora e que esta esperava que ele praticasse algum tipo de exorcismo na criança, porém, informa-me que apenas falou com ela, que acalmou as suas ânsias, explicando que não existe nada de sobrenatural relacionado com a criança, dando-lhe, nas suas palavras “a energia que ela precisava para dar a volta à situação”, para que voltasse a acreditar em si própria, sendo aqui a crença um mecanismo através do qual as pessoas podem acalmar as suas ânsias.

### **3.1. O papel da crença na construção da comunidade**

Na região em questão, a crença tem um papel determinante na coesão e criação da própria comunidade; mas antes de nos debruçarmos sobre esse aspeto, é necessário primeiro compreender o que é que define e constitui uma comunidade.

Anthony Cohen, na sua obra *The symbolic construction of community* (2001), apresenta-nos o conceito de comunidade como uma das ideias chave das ciências sociais; quer como um conceito a ser aplicado no estudo das sociedades humanas, quer como uma noção ideológica que afasta a noção de fronteiras<sup>33</sup> que controlam a vida das pessoas. O conceito em si oferece um meio de englobar uma variedade de processos sociais e uma ideia que se refere a símbolos, valores e ideologias que se manifestam nas populações, levando as pessoas a acreditar na ideia de comunidade quer como um ideal, como uma realidade, ou mesmo como ambos em simultâneo.

O autor define a comunidade como a realidade do espírito comunitário, ou seja, o sentimento de pertença que as pessoas exibem numa pequena escala identitária, social e cultural; sendo que a comunidade continua a ter uma significância prática e ideológica para a maioria das pessoas, sendo este aspeto o que faz dela relevante para as ciências sociais.

Nesta linha de pensamento, são inúmeras as correntes que sugerem o confronto de classes na sociedade moderna (fazendo do conceito algo nostálgico, burguês e arcaico)

---

<sup>33</sup> De notar que, aqui, o termo “fronteiras” não representa uma fronteira física ou geográfica, mas sim uma metáfora que enquadra os aspetos gerais que diferenciam e delimitam uma comunidade em contraste e oposição com outras, aspetos estes que podem, por sua vez, não ser partilhados por todos os membros de forma singular.

como argumento para a incompatibilidade do conceito de comunidade e modernidade, porém, este argumento pode ser facilmente refutado pelo surgimento em massa de consciência comunitária que se verifica no mundo moderno (como etnicidade, localização, religião e mesmo classes).

Para enquadrar o conceito de comunidade na modernidade, é necessário, tal como o autor propõe, seguir a proposta de Wittgenstein e ao invés de procurar um significado léxico para o termo, procurar um uso: os membros de uma comunidade têm algo em comum entre eles, o que os distingue de forma significativa de membros de outros grupos, admitindo assim que a comunidade pode implicar ao mesmo tempo semelhanças e diferenças, uma vez que o conceito expressa uma ideia relacional, ou seja, a oposição de uma comunidade a outras ou até mesmo a outras identidades.

Cohen (2001) mostra-nos também como as fronteiras encapsulam a identidade de uma comunidade e, tal como a identidade de um indivíduo, esta existe devido às exigências da interação social. As fronteiras são marcadas porque as comunidades interagem de alguma forma com entidades das quais pertencem ou das quais querem ser distinguidos; admitindo assim que a consciência da comunidade está incluída na percepção das barreiras que são construídas por pessoas em interação.

A comunidade é captada através da experiência dos membros da mesma, sendo o local onde os indivíduos aprendem o “ser social”.

Kimball (1965 in Cohen 2001) apresenta uma teoria da comunidade na qual a integração<sup>34</sup> era o fator chave e função suprema, emergindo aqui uma versão da cultura integrativa, que é vista como algo comum entre os membros da sociedade (uma forma de ver, sentir e acreditar). Assim, devemos examinar as fronteiras através das quais as pessoas se consciencializam do quão distintiva é a sua comunidade, os símbolos usados para manter essa consciência e a simbolização das barreiras comunitárias. Independentemente das fronteiras, a realidade da comunidade está na percepção da vitalidade da cultura dos seus membros, as pessoas constroem comunidades de forma simbólica, tornando-a uma fonte e repositório de significados e uma referência de identidade, percecionando-a como um todo

---

<sup>34</sup> A comunidade integrativa é uma questão de sentimento que reside nas mentes dos indivíduos: embora reconheçam que são diferentes entre si, também supõem que são mais parecidos entre si do que com membros de outras comunidades, por exemplo, por muito que o significado de um símbolo seja diferentes, eles partilham o mesmo símbolo, funcionando o próprio como um meio de comunicação (Kimball 1965 in Cohen 2001).

que é mediado pelas particularidades (religião, família, amigos, localidade, profissão) da pertença à mesma, tornando-se um emblema coletivo e eloquente do “ser social”.

Embora as comunidades não tenham de ser construídas apenas em termos de localidade<sup>35</sup>, a população (ou comunidade) em Trás-os-Montes encontra-se já encapsulada por fronteiras físicas, advento da localização geográfica da região, rodeada por zonas montanhosas, o que agregado ao orgulhoso sentimento de pertença que os indivíduos possuem contribui para o estreitamento dos laços sociais entre os indivíduos.

Como já foi referido, aquando da pouca existência de meios de obtenção de saúde, os indivíduos dependiam da sua relação com os seus pares nas mais diversas questões do seu dia-a-dia mostrando que a comunidade se constrói através de inter-relações. Um dos exemplos que ilustra esta afirmação prende-se com a permuta de trabalhos agrícolas em situações de grande envergadura laboral como o caso das vindimas e da apanha da azeitona, onde se aplica a regra de ajudar aqueles que os ajudaram nas mesmas situações - entreajuda, isto é, um indivíduo irá ajudar os seus vizinhos durante esses trabalhos com a consciência e certeza de que em troca os vizinhos que ele ajudou o irão ajudar quando for a sua vez de vindimar ou de apanhar a azeitona para a posterior produção de azeite e de vinho, sem qualquer troca monetária envolvida.

Já Jorge Dias em *Rio de Onor* (1981) fala sobre o *comunitarismo agro-pastoril*, onde mostra como os vestígios da economia agro-pastoril levam à existência de tradições comunitárias, advento da forma como as terras foram, outrora, distribuídas em Trás-os-Montes, por grandes senhores e organizações religiosas, que eram trabalhadas através do usufruto de outros indivíduos em troca de excedente de produção. Jorge Dias mostra como os indivíduos são portadores de um fundo de tradição à qual se mantém fiéis ao longo dos tempos através das suas crenças, normas morais e normas de conduta (*patterns of culture*), pelo que as populações de economia agro-pastoril, mesmo que de origem diferente, podem apresentar vestígios de tradições comunitárias, sendo que esta organização pode ser considerada uma fase da evolução social das populações.

Assim, Dias (1981) mostra como todos os trabalhos agrícolas eram marcados pelos mordomos do local e realizados em coletivo, e embora o seu trabalho tenha sido realizado na Terra Fria em oposição a este que se desenrolou na Terra Quente é possível, na população em estudo, encontrar resquícios destas tradições que esta economia deixou nas

---

<sup>35</sup> Comunidade é a entidade na qual alguém pertence, mais de imediato do que aquilo a que abstratamente chamamos de sociedade (Cohen, 2001).

populações, o que contribui para a proposição de que existe ainda um apego às tradições que conferem um caráter estático às culturas, ou seja, um respeito pela organização social que até hoje orienta toda a vida coletiva, motivado pelo espírito de fraternidade e entreatajuda (Dias, 1981).

Na atualidade, nem todos os trabalhos agrícolas são comunitários e, como já foi referido, apenas aqueles que se apresentam de maior envergadura e que requerem mais mão-de-obra são realizados por toda a população (tal como as vindimas e a apanha da azeitona) através de uma lei de permuta à qual todas as pessoas reconhecem autoridade. Continuam a ser marcados num determinado dia pelos donos das terras (não pelos mordomos<sup>36</sup>) e a sua data é transmitida boca-a-boca entre a população, e sem nunca pedirem ajuda diretamente as pessoas contam com o contributo dos seus vizinhos, tendo certeza da ajuda que estes vão prestar. A comunidade pode aqui ser vista como condicionadora das necessidades individuais de cada um, sendo que cada um dos indivíduos contribui para a sua manutenção.

Este comunitarismo não se aplica apenas aos trabalhos agrícolas, a população entreatajuda-se desde que exista necessidade, mesmo aquando da necessidade de determinada erva ou chá para a realização de uma mezinha, ou aquando da necessidade de realizar uma reza para determinada doença, os indivíduos procuram aqueles que os podem ajudar dando-lhes em troca a certeza de que também os ajudarão quando estes necessitarem.

Não só a comunidade em questão tem por base um sentimento de entreatajuda como também, em situações de disruptura social – como o caso de funerais – o grupo social reúne-se para prestar condolências e apoio à família (uma vez que se tratam de comunidades próximas e pequenas, por muito que não exista um laço familiar entre os indivíduos, existe um sentimento de pertença, de um todo que, nestas situações, é reafirmado pela presença nas celebrações). Os próprios rituais confirmam e fortificam a identidade social, sendo este um meio importante através do qual as pessoas experienciam a comunidade (Cohen, 2011), uma vez que os próprios providenciam ocasiões para a reconstruir. A comunhão das mesmas crenças aproxima aqui a comunidade e o espírito cristão alimenta o sentimento de entreatajuda que está na base das relações próximas que se estabelecem entre os mesmo indivíduos.

---

<sup>36</sup> Embora a tradição de nomear mordomos anualmente ainda exista, a função destes prende-se apenas com a organização da festa anual em nome do Santo padroeiro do local.

## 3.2. A religião na modernidade

No início deste trabalho, abordamos a religião como uma ferramenta explicativa das sociedades, até mesmo como um veículo de cura quando faltavam melhores opções, porém, e atribuindo-lhe essas funcionalidades, seria de esperar que a mesma não perpetuasse com a mesma força à medida que as sociedades se desenvolvem cientificamente, e tal não se verifica. Pessoalmente, mais do que tentar definir (universalmente ou não) o conceito de religião, é pertinente compreender a forma como esta se mantém nas sociedades modernas e o que leva os indivíduos a manter a sua religiosidade e as suas crenças.

Abordando a religião num sentido lato e para melhor compreender a sua influência na vida das populações podemos olhar para o quadro explicativo que Pascal Boyer apresenta na sua obra *Religion Explain* relativamente ao papel da religião na vida dos indivíduos. O autor divide então esse papel em quatro categorias<sup>37</sup>:

- Religião como providência de explicações: pessoas criam a religião para explicar fenómenos naturais intrigantes; explica experiências enigmáticas e o porquê da existência do mal e do sofrimento
- Religião como providência de conforto: as explicações religiosas fazem da mortalidade algo menos insuportável, reduzindo também a ansiedade e fazendo do mundo um local mais confortável
- Religião como providência de ordem social: a religião mantém a sociedade coesa; perpetua a ordem social particular e suporta a moralidade
- Religião como ilusão cognitiva: as pessoas quando supersticiosas acreditam em qualquer coisa; os conceitos religiosos são irrefutáveis ou, pelo menos, a sua refutação é mais difícil do que a aceitação da crença.

Para efeitos deste capítulo vou focar-me nos dois últimos pontos que o autor refere. Boyer mostra-nos como a religião não é apenas algo que é adicionado à vida social, muitas vezes organiza a própria vida social. Uma vez que o comportamento das pessoas é fortemente influenciado pela sua noção de existência e poderes de ancestrais, deuses e espíritos, seria normal admitir uma conexão entre viver em sociedade e ter conceitos (ou consciência) religiosos (Boyer, 2001).

---

<sup>37</sup> Boyer, 2001, pp.5

Vendo a religião como algo capaz de restituir a ordem social, e partindo da afirmação de Voltaire – “*If God did not existed he would have to be invented*”<sup>38</sup> – seria fácil extrapolar que a sociedade não se manteria coesa se não existisse um conjunto de crenças centrais que relaciona os indivíduos entre si, dando-lhe pontos em comum e que faz os grupos sociais funcionar como um todo orgânico, admitindo aqui a necessidade que a sociedade teria de uma entidade superior que funcionaria como bússola moral; Boyer (2001) mostra ainda como as igrejas e as instituições religiosas são conhecidas pela sua influência e participação ativa no que toca ao suporte das autoridades políticas, podendo a crença religiosa ter um papel opressor, mantendo os indivíduos mais oprimidos cientes de que nada podem fazer para melhorar o seu estatuto excetuando esperar pela retribuição e redenção no outro mundo (sendo aqui o outro mundo a vida após a morte, a ascensão aos céus)<sup>39</sup>.

Poderíamos então assumir que nenhuma sociedade poderia funcionar sem prescrições morais que estabelecem uma relação entre os indivíduos, separando sempre o correto do errado através de um código moral; podendo estas regras morais ser reforçadas meramente através do medo e da punição: o medo de Deus, embora incerto, acaba por ser um incentivo ao comportamento moral, uma vez que assume que a monitorização é constante (Deus como entidade onnipresente, onisciente e onipotente) e as sanções eternas (aplicadas na vida depois da morte, na vida eterna).

Pensar que a sociedade requer religião porque a coesão social requer algo como a religião para a manter e que os grupos sociais desmoronar-se-iam caso os rituais não estabelecessem periodicamente que todos os membros e indivíduos pertencem a algo maior, não tem em conta os seres humanos como seres naturalmente sociais que possuem equipamentos mentais sofisticados na forma de emoções e maneiras de pensar que são designados não só para a vida social mas também para interações sociais que estes criam.

Boyer (2001), mostra-nos ainda como a existência de deuses e espíritos não faz das regras morais mais convincentes mas sim mais inteligíveis, no sentido em que os indivíduos não possuem deuses porque estes fazem a sociedade funcionar, possuem deuses porque

---

<sup>38</sup> In Boyer 2001, pp.23

<sup>39</sup> Visão idêntica à abordagem funcionalista de Marx relativamente à religião, onde os cultos religiosos estão intrinsecamente implicados na criação e manutenção de ideologias que legitimam dominância e opressão; assim, a religião faz com que as pessoas se sintam satisfeitas com a sua vida (assumindo que é aquela vida que merecem) e não procurem melhorar o seu estatuto social.



têm os equipamentos mentais (como seres sociais) que fazem da sociedade possível mas isso não lhes permite sempre compreender a totalidade do seu funcionamento, sendo aqui, na necessidade de compreender o funcionamento social, que entra a religião. Assim, poderíamos assumir que a religião não pode ser somente explicada pela necessidade de manter a sociedade coesa ou para preservar a moralidade (sendo o papel coercivo desempenhado pelos indivíduos como seres sociais), não obstante, a interação social e a moralidade são cruciais para compreender como é que os indivíduos adquirem a religião e a religiosidade e como esta influencia o seu comportamento em sociedade (ou em comunidade), sendo pertinente, como Boyer aponta, o estudo da mente social para compreender as experiências particulares que as pessoas têm sobre a vida social e moralidade e como essas experiências e expectativas estão relacionadas com os conceitos sobrenaturais.

Também a religião não é um domínio onde tudo seja plausível e onde qualquer crença possa aparecer e ser transmitida de geração em geração. Os indivíduos não possuem crenças porque moldaram as suas mentes tornando-as mais recetivas a essas ideias; as pessoas possuem crenças porque de todas as ideias e conceitos que as rodeiam e que adquirem em sociedade como seres em constante comunicação, algumas vão ressoar e desencadear um efeito particular na sua perceção do mundo.

As pessoas têm religião, segundo Boyer (2001), não porque deixam de utilizar o seu espírito crítico relativamente a evidências lógicas e aceitam qualquer reivindicação extraordinária, conceito ou crença, mas sim, porque esse espírito crítico pode ser diminuído a partir do momento em que algumas dessas reivindicações lhes parecem plausíveis tendo em conta a sua visão do mundo, por exemplo, para uma determinada pessoa, tendo em conta as suas experiências pessoais e as suas vivências em sociedade, determinada crença ou conceito religioso pode fazer mais sentido e ressoar mais com a sua visão do mundo do que para os seus pares, fazendo da religião e dos conceitos religiosos mais do que algo universal, uma interpretação pessoal, o que pode dar origem a vários tipos de religiosidade dentro da mesma comunidade.

Assim, a redução dos requisitos lógicos e racionais, não é por si só uma explicação para a religião tal como ela é, a crença não é apenas uma aceitação passiva dos conceitos religiosos que os outros indivíduos possuem ou tomam como irrefutáveis; o pensamento lógico e os requisitos racionais podem, porém, ser postos de lado a partir do momento em que alguns desses conceitos se tornam plausíveis, não o contrário, pelo que, e tal como Boyer afirma, é de extrema importância para compreender o papel da religião na

modernidade, compreender o que faz das mentes humanas seletivas no que toca a que tipo de reivindicações e conceitos sobrenaturais ou religiosos são plausíveis.

A religião pode ser vista então como a cultura, as pessoas apreendem-na de outras pessoas, dos seus pares, da sua comunidade, da mesma forma que adquirem todas as suas preferências, contudo, nem tudo tem a mesma viabilidade de transmissão, sendo esta pessoal para cada individuo, logo, a informação religiosa que um individuo detém é ela também pessoal podendo variar tendo em conta a forma como cada individuo filtra a informação que lhe é apresentada, sendo aqui de extrema importância a compreensão da transmissão da mensagem religiosa.

Boyer<sup>40</sup>, estabelece então um quadro explicativo que engloba os aspetos já mencionados, admitindo que a religião não pode ser explicada pela necessidade de manter a sociedade coesa ou para preservar a moralidade uma vez que essas necessidades não criam instituições; da mesma forma que a interação social e a moralidade são cruciais para como adquirimos a religião e para como esta influencia o comportamento das pessoas, também o estudo da mente social pode mostrar-nos porque é que as pessoas têm experiências particulares sobre a vida social e moralidade e como essas expectativas estão relacionadas com esses conceitos sobrenaturais.

Numa outra perspetiva, Giumbelli (2011) afirma que a modernidade produziu uma religião como categoria - *“embora sirva para designar realidades virtualmente universais, essa condição depende de uma definição consolidada justamente no espaço e no tempo designados pela modernidade”* (Giumbelli, 2011, pp. 328) - assumindo que a crença não só é um aspeto presente na definição moderna da religiosidade como também permite entender algumas características relativamente à forma como o social é concebido (na modernidade). O autor pega na proposta de Latour designando a religião como um modo de enunciação, admitindo aqui que a informação religiosa já foi partilhada não sendo isso que constituiu o cerne da comunicação religiosa, *“o que lhe cabe é atualizar, presentificar através de uma tradução tão inventiva quanto fiel, uma mensagem já conhecida, já revelada”* (Giumbelli, 2011, pp. 332); sendo essa comunicação eficaz enquanto consegue transformar aqueles a quem se dirige, no sentido em que a mensagem religiosa, *per si*, não se altera, altera-se, contudo, a forma como esta é transmitida; aspeto este passível de ser justificado pelas igrejas vazias e pelo desfasamento dos indivíduos da religião, o que dá espaço não só para novas compreensões da palavra religiosa como também para diferentes

---

<sup>40</sup> 2001, pp.27

movimentos de disseminação da mesma. O autor mostra como para Latour a religião (neste caso a religião cristã) é um modo de pregar, de enunciar a verdade, de trazer a boa nova, reservando-lhe assim um papel exclusivo de pregação (Giumbelli, 2011), sendo essa a base a partir da qual este parte para estabelecer uma relação entre a religião e ciência de forma a que estas possam coexistir na modernidade, sendo a própria crença, para Latour, algo que permite saber como agem e o que fazem os indivíduos na modernidade.

Pegando na perspectiva de Talal Asad que define religião como um ato (Asad, 2001 in Giumbelli, 2011), vemos como a religião enquanto categoria está sempre a ser definida dentro de determinados contextos sociais e históricos, dando aos indivíduos razões distintas e específicas para a definir de diferentes formas, assim, o importante não passa por formular definições universais de religião, mas sim entender o papel e as implicações daquelas já existentes para a sociedade. Talal Asad vê a crença como uma forma que a religião adquire na modernidade, *“deixando de ser um conjunto concreto de regras práticas vinculadas a processos específicos de poder e conhecimento, a religião tornou-se abstrata e universalizada”* (Asad, 1973 p.42 in Giumbelli, 2011 p. 342), sendo a própria (religião) um conjunto de proposições com as quais os sujeitos se relacionam na moralidade da crença.

Talal Asad (2002), relativamente à crença na modernidade vê uma alteração de paradigma, *“from God’s words to God’s works”* (Asad, 2002, p.122) motivada pela relação entre religião e ciência na modernidade, o que pode ser chamado de Religião Natural que, segundo Herbert, em termos de crenças, práticas e ética se encontra presente em todas as sociedades, sendo aqui a religião concebida como um conjunto de proposições em concordância com as crenças dos indivíduos, sendo esta categoria da religião um fenómeno individual, essencialmente demarcado por significados simbólicos interligados com ideias de uma ordem geral, o que lhe confere um carácter abstrato e universal.

Neste movimento há então um aumento da tolerância religiosa promovido pelas novas descobertas científicas e mutações de um conceito de práticas (Asad 2002); a própria conexão entre teoria e prática religiosa torna-se, fundamentalmente, uma questão de intervenção, ou seja, de construção da religião no mundo (em oposição à mente) através de discursos e da interpretação do seu significado. Assim, a religião passa a restringir-se às escolhas individuais e ao espaço privado dos indivíduos da mesma forma que passa a ser vista como uma atitude positiva relativamente aos contextos de desordem, enquanto a ciência se torna hegemónica no espaço público e ganha autoridade.

Esta visão apresenta-se como um produto do direito à crença individual, admitindo que a condição humana se prima pela dor e sofrimento, os símbolos religiosos apresentam-se como uma disposição positiva perante essas condições, marginalizando assim a ideia de religião, no espaço moderno, como fonte de produção de conhecimento e disciplina (Asad 2002).

Esta preposição da religião baseada na razão e na experiência humana em contraste, por exemplo, às escrituras que se opõe à revelação divina, leva a que a ciência passe então a ocupar um lugar hegemônico no que toca à procura de conhecimento; a confiança, ou até mesmo crença, na biomedicina faz com que outras práticas ou alternativas de cura percam relevância no domínio público, porém, no domínio privado onde florescem as crenças individuais, a religião não deixa de possuir uma grande importância e função, e a própria religiosidade de cada indivíduo não implica necessariamente uma descrença na biomedicina, apenas contribui para o argumento de que a medicina popular (ou alternativa), mais do que curar o corpo físico (biológico) contribuiu para a cura do aspecto moral da doença.

Giumbelli aponta que a religião na modernidade foi definida pela noção de crença, o que permitiu que ela fosse criticada pela sua fragilidade ontológica – o indivíduo capaz de criar a sociedade é submetido pela mesma; todavia, a noção de crença não se mantém apenas restrita à religião, sendo aqui apresentados dois fundamentos como exemplo desta extrapolação: a associação da liberdade de crer com a liberdade de não crer, princípio da liberdade religiosa que pode ser tido como fundamento para outras liberdades civis; a associação da crença com a opinião, uma vez que, quer uma quer a outra não precisam de estar fundamentadas para que mesmo assim lhes seja garantido espaço para a sua existência e manifestação (dando liberdade a opiniões como o agnosticismo). Assim, a noção da crença permite a convivência entre a liberdade e a subjeção na concepção moderna do que constitui um coletivo político e um sujeito autônomo (Giumbelli, 2011, p.349); sendo a transversalidade entre domínios que podem aparecer na sua dissociação o que confere à noção de crença um estatuto privilegiado para compreender a modernidade.

A religião une então a comunidade embora a comunidade se mantenha para aqueles que não são religiosos. Pelo que a visão moderna da religiosidade pode cair no culto do individualismo, no sentido em que a religião se torna algo pessoal e individual, resultado da interpretação própria que cada indivíduo faz dos conceitos religiosos aplicados às suas vivências e experiências pessoais, o que nos pode levar a questionar quais dessas interpretações são passíveis de ser transversais aos restantes membros da comunidade.

Esta interpretação torna-se caricata a partir do momento em que todos os aspetos que outrora contribuía para uma forte religiosidade já não se verificam (as estradas foram construídas e repavimentadas; por muito que ainda escassos, os meios de transporte permitem a deslocação dos indivíduos para as cidades mais próximas; a existência de hospitais e centros de saúde facilitam o acesso à biomedicina e às terapêuticas que esta fornece), todavia é seguro assumir que a religião ou o sentimento religioso está presente nas sociedades independentemente das suas representações. Embora a religião não implique coesão social, ou não seja um aspeto necessário para a existência da mesma, continua a fornecer aos indivíduos um grande sentimento de pertença, sentimento esse que se pode sobrepor à racionalização dos conceitos religiosos, levando a que as populações continuem a manter a sua religiosidade, o que constitui um domínio significativo das comunidades e da própria sociabilidade, o que continua a ser mantido na atualidade.

Podemos então ver a religião como um mecanismo que fornece respostas a situações não lógicas, como, por exemplo, o caso do infortúnio, questões que a ciência não consegue explicar, preenchendo assim lacunas no pensamento racional. A procura de respostas e conhecimento é inerente ao ser humano, independentemente dos meios aos quais este recorre para responder às suas inquietudes.

## Capítulo 4 - A comercialização da cura

Na atualidade, e admitindo a categoria hegemónica da ciência em oposição à religião, é relevante voltar a pegar na distinção entre *disease* (agente patológico), *illness* (forma como o indivíduo se sente) e *sickness* (representação social da doença); uma vez que com os avanços científicos e a mudança de paradigma que confere autoridade à ciência em oposição à religião, seria de esperar que a procura de cura também se manifestasse maioritariamente no meio científico, porém, não só os avanços da biomedicina não excluem o carácter religioso dos indivíduos como estes possuem um conjunto de crenças próprio fazendo com que as várias componentes da cura se possam misturar.

Graças à evolução da medicina num contexto académico e à globalização da biomedicina, diferenciar “religião” e “medicina” tornou-se um paradigma global, contudo, mesmo nas sociedades modernas a biomedicina continua a ser apenas um sistema de cura entre outros tantos. Há, em países como a Índia e o Japão, formas oficiais de medicina pré-moderna (ou seja, tradicional) onde os conceitos de religião e medicina estão interligados com as práticas terapêuticas; noutros ainda, como a Suíça, a medicina homeopática é reconhecida como um sistema de cura (Jütte, Robert. (Editor). 2013), provando assim que, na atualidade, a medicina tradicional continua a ser revisitada e aplicada. Na Europa, a abordagem da biomedicina não conquistou todas as áreas do sistema de cura da mesma forma sendo que, por vezes, os domínios da biomedicina e da medicina tradicional (ou alternativa) convergem; por exemplo, o diagnóstico, tratamento e cura de doenças infecciosas bem como cirurgias são aspetos que tomam lugar nos hospitais e farmácias enquanto condições crónicas e psicossomáticas são muitas vezes direcionadas a pessoas com menor reputação científica (Jütte, Robert. (Editor). 2013), onde se revisita a ideia de Thorton (2010) da cura como um mercado, onde esta tem vários percursos, mas nem todos levam à “saúde”, sendo a própria ambiguidade intrínseca ao processo, um exemplo deste espaço de procura e aquisição da cura é o congresso de medicina popular anteriormente falado, onde tarólogos, videntes, espiritista e endireitas, por exemplo, se juntam para oferecer os seus serviços, contudo, embora este exemplo decorra num evento anual, a essência do mercado da cura é transversal mesmo que não se represente num espaço físico.

As noções de diferenciação e subsequente hegemonia da biomedicina afetam fortemente os discursos globais sobre as técnicas de cura de *illness*. Profissionais destas práticas terapêuticas alternativas admitem que não tratam apenas o aspeto físico e mental da doença das pessoas, mas também as suas necessidades espirituais (Jütte, Robert.

(Editor). 2013); reconhecem e compreendem que há mais nos indivíduos do que apenas reações corpóreas (Tori 2013). Como analisado por Wiley (2008), a saúde humana não precisa de ser entendida apenas numa perspectiva do corpo biofísico, mas também do ponto de vista psicológico, espiritual e sociocultural, uma vez que todas as sociedades têm as suas próprias crenças sobre a saúde.

As conotações religiosas da cura estão presentes em muitos dos encontros mais comercializados e individualizados entre curandeiro/paciente, como também já vimos anteriormente, a causalidade da doença compõe um aspeto importante quando se fala de procura de novas terapêuticas; novamente caímos na questão da diferenciação entre sintomatologia e causa da doença.

Na tradição de muitas culturas a doença pode ser vista como o resultado de más influências sejam estas aspetos do plano espiritual (como almas de falecidos: a doença poderia ser provocada por espíritos, isto é, medo das possíveis más influências dos recém-falecidos) ou categorizadas como inveja ou maldições, por exemplo. Já Tori (2013) no seu trabalho de campo no Chile, observou que os curandeiros indígenas são capazes de compreender as variáveis socioculturais envolvidas na condição da doença e que estes são consultados especialmente quando os problemas de saúde são considerados espirituais; o que aponta para a pluralidade do sistema da medicina tradicional que considera duas categorias de doença: as doenças naturais (biológicas) e as doenças não naturais (sobrenaturais), visão esta em concomitância com a dualidade do Homem apontada por Morris (2006) que o divide em material (corpóreo, onde se manifestariam as doenças biológicas) e espiritual (onde tomariam lugar, por assim dizer, as doenças de cariz sobrenatural ou moral).

Para o Sr. Fontes é tudo uma questão de valor, segundo ele é quando as pessoas pensam que não têm valor (sendo este aqui entendido como capacidade de atingir a cura por meios próprios) que recorrem a terceiros como *“fonte de salvação”*, acabando assim por procurar um curandeiro. Porém, na sua opinião, existe um dinamismo transversal ao comércio da cura no que toca à relação curandeiro/paciente, onde, na sua opinião, muitas vezes, *“o curandeiro empata o paciente”*, isto é, ludibria-o, procura formas de prolongar o estado de desespero do indivíduo em prol do seu benefício (neste caso económico), garante que *“todos os comerciantes da cura o fazem, semeiam primeiro a mentira para depois haver recurso à possível verdade e para arranjar clientes”*, pois uma vez que não exista doença ou paciente, um curandeiro não tem nada para curar, segundo ele, são estas

práticas que levam a que a medicina tradicional seja vista como “*banha da cobra*”<sup>41</sup>, perdendo alguma credibilidade nos dias que correm, credibilidade esta que é, geralmente, estabelecida através de adereços aos quais são atribuídos poder (sejam estes religiosos ou não), como me dizia o Sr. *Fontes* “*têm quadros de diplomas, santos [...], água benta, velas, ervas e chás, até o livro de São Cipriano e o breviário do padre, e ao verem estas coisas as pessoas acreditam*”, referindo-se a como simbologia de diferentes círculos é utilizada para abranger uma maior panóplia de crenças que o doente pode apresentar.

As terapêuticas tradicionais, geralmente, vêm além do corpo, tentando reequilibrar tanto os aspetos observáveis da doença como aqueles de índole espiritual, vivencial e anímica, sendo possível combinar sistemas terapêuticos tradicionais com o tecnológico-científico. Quando mais nada resulta ou quando a biomedicina (a ciência) não é capaz de explicar tudo, as pessoas continuam a recorrer à medicina tradicional que, nos dias de hoje, se transformou através de múltiplas práticas tais como: massagistas, acupuntores, médicos homeopatas, endireitas, especialista de ervanária que, e muitas vezes utilizando símbolos religiosas nas suas práticas, elevaram o mercado da medicina tradicional e aumentaram as opções que os indivíduos têm aquando da procura de novas técnicas neste mercado, tendo a crença um papel centralizado na procura da cura, que se manifesta de duas formas: uma terapia não terá efeito se a pessoa não acreditar no seu efeito; todas as terapias têm uma razão embora a escolha não seja racional. É a crença que faz com que a terapia funcione e é a crença que estrutura o mercado (Thorton, 2010), como por exemplo, a crença no poder dos santos é o que faculta a sua ação. A cura não se dedica apenas a condicionar o mau estar fisiológico (ou biológico) do individuo, mas também condiciona estados de crença que proporcionam condições cognitivas e emocionais suficientes para acreditar que a cura é possível e que terá eficácia (Thorton, 2010). A eficácia, no contexto da biomedicina, é definida através da diminuição dos sintomas ou restauro da condição de saúde; já na medicina tradicional a eficácia depende das expectativas culturais definidas na comunidade em si (Tori, 2013).

Porém, a par deste novo surgir de práticas de cura, ainda se verifica um desenvolvimento terapêutico tradicional no seio das famílias (Mena, 2001), através de ervas e plantas simples, colocação de velas nas igrejas (promessas), pedidos e orações a Deus, o que pode ser visto como um esforço coletivo, ainda que não seja admitido como

---

<sup>41</sup> A expressão “banha da cobra” hiperboliza uma cura para todos os males ao mesmo tempo que passa uma ideia de um discurso enganador



tal, para manter e transmitir o património cultural das regiões; na região em questão não só todas as ervas e chás são cultivadas nas hortas pessoais e preparadas em casa das pessoas como se admite, segundo o Sr. Fontes, que a medicina tradicional assenta em três pilares: a magia (poder da divindade), os objetos (símbolos religiosos, maioritariamente), e os ingredientes (chás, ervas, água benta, folhas de alecrim, óleo, pau preto são alguns dos exemplos), oração essa que é realizada ao mesmo tempo que se “aplicam” os restantes meios.

Tal como Alfonso Mena (2001) observa no México, também aqui as manifestações terapêuticas e culturais de saúde são o resultado de misturas provenientes de várias linhas culturais. A disposição dos indivíduos face aos problemas, à vida, à maneira de ver as desgraças são fulcrais para direccionar as pessoas no que toca à cura; existindo uma necessidade de contemplar os indivíduos em conjunto e na sua relação com o meio para entender qual é o seu “mal” e escolher qual a terapêutica mais ajustada, existindo, contudo, aspetos fundamentais dos sistemas terapêuticos e modos de cura tradicionais que contribuem para a sua efetividade: a sua validade como etnomedicina; a utilização de recursos naturais; a contemplação necessária do elemento cultural da doença; o facto de não serem sistemas independentes do resto da cultura da sociedade onde se inserem; e por fim, o aspeto social das medicinas tradicionais (Mena, 2001 pp.400-401). Num sistema médico plural onde estão dispostas inúmeras opções para aqueles que procuram a cura ou, simplesmente, preservar a sua saúde, a maioria das pessoas seleciona um conjunto de múltiplas estratégias passíveis de serem usadas ao mesmo tempo, sendo que a obtenção de cura num ambiente de pluralismo médico implica uma nova filosofia relativa aos tipos de cura, coexistindo aqui uma conjugação entre as duas práticas: medicina tradicional e a biomedicina.

Assim, a cultura tradicional implica-se nos temas do bem-estar de uma população como forma de (re)estabelecer o equilíbrio do indivíduo que, conseqüentemente, terá repercussões no grupo social. Segundo Mena (2001), para os membros dos grupos tradicionais, equilíbrio e saúde equivalem a poder continuar a ser o que são, sendo que a cura se preocupa também com as influências do ambiente no indivíduo, desde a organização social, a vida em comunidade e com o mundo simbólico.

## Conclusão

Eventos como o Congresso de Medicina Tradicional e as Sextas-feiras 13 representam não só a herança de uma cultura baseada na superstição bem como a criação de espaços de debate e de aprendizagem no que toca às tradições médico-religiosas da população; estabelecendo, no caso do primeiro, meios de comunicação e relação entre a medicina tradicional e a biomedicina e dando a conhecer, no segundo, alguns aspetos dessa herança sobrenatural que molda a população até aos dias de hoje. As práticas terapêuticas, como pude observar, que outrora poderiam criar um choque cultural, são nos dias de hoje mais bem aceites pela população generalizada, deixando assim de compreender apenas a ervanária e os ensalmos ou rezas, mas alargando a sua panóplia de possibilidades à homeopatia, por exemplo, à naturalogia e a todo um conjunto de práticas emergentes e procuradas na modernidade. Feito este que foi conseguido através da abertura do diálogo relativamente às terapêuticas alternativas que teve início com o Congresso de Medicina Tradicional que se realiza na região, o que contribuiu também para a diminuição do estigma adjacente às praticas alternativas e para o crescimento económico da zona, uma vez que estes dois eventos não só atraem turistas seculares e religiosos bem como qualquer um que demonstre interesse nestas temáticas.

Fruto da normalização do pensamento religioso promovido especialmente por estes eventos, o objetivo desta investigação prendia-se em compreender de que forma a medicina tradicional a par com a religiosidade, que já se tinha como conhecida nesta região do país, se mudou ou transformou ao longo dos anos e a forma como a mesma se representa na modernidade e nas comunidades atuais. A mudança de paradigma (Asad 2002) e a autoridade científica no mundo moderno subalternizou outras formas de cura (sem tanta validade académica), porém, isso não significa o seu completo desaparecimento.

A transmissão religiosa é um dos aspetos mais importante quando se trabalha a religiosidade das pessoas, é ela que permite perceber as dinâmicas intrínsecas ao perpetuar das práticas religiosas e até da imortalização da crença; a própria conceção que os indivíduos possuem da sua divindade está relacionada com a experiência de lembrar o passado, aplicando-o ao presente; as histórias contadas pelos avós, as orações e benzeduras ensinadas contribuem para a perpetuação dessas práticas no seio das famílias e, conseqüentemente, na comunidade, não só perpetuando a memória de um tempo passado como mantendo a ideia de superstição viva nos quadros mentais dos indivíduos.

Nos dias que correm é certo que, nas vidas das populações nas aldeias de Trás-os-Montes, a religião ainda desempenha um papel fulcral no dia-a-dia, mesmo que esta não tenha a mesma representação que outrora tinha. A atualidade da religião pode ser também explicada pelo papel fulcral que a crença ainda desempenha no quotidiano da população, funcionando por vezes como uma forma de retirar a responsabilidade (no que toca à resolução de problemas) aos indivíduos e colocando-a nas divindades, sendo-lhes reconhecido o poder e autoridade de cura. É evidente que a própria religião também mudou com a modernidade, dando aso a novas formas de culto mais individuais e permitindo a sua concomitância com a ciência não contribuindo completamente, numa perspectiva Geertziana, para a coesão social, mas relacionando-se ainda intrinsecamente com a comunidade. Foi-me, contudo, possível observar que há aspetos da vida religiosa aos quais a população ainda se mantém fiel quer num plano comunitário quer num plano cognitivo adjacente às disposições através das quais os indivíduos veem o mundo.

Muitos dos aspetos presentes na vida das populações ainda se regem pelas influências religiosas, conferindo aos próprios eclesiásticos autoridade, uma vez que estes ainda são vistos como um veículo de transmissão da mensagem divina e, em alguns casos, uma ponte de contacto entre os indivíduos e as divindades. O culto à divindade e aos Santos e a participação nos rituais religiosos mostram que a experiência da própria vida é influenciada religiosamente, não só pela passagem do ano litúrgico (que relembra aos crentes a vida de Cristo, aquele que morreu para os salvar) que renova a expressão da fé, como pela participação nos rituais e celebrações, sejam eles concomitantes com diferentes etapas da vida religiosa (como por exemplo batizados, casamentos e funerais) ou celebrem as diferentes divindades (como as missas dominicais e as festas em honra dos Santos padroeiros dos locais); e embora já não se verifique uma assiduidade geral, por parte dos indivíduos, nas missas semanais ou dominicais, este tipo de eventos são capazes de reunir, na sua fé, uma grande quantidade de pessoas. É principalmente aqui, na festas e peregrinações, que a comunidade se reúne, que aqueles que, por exemplo, haviam emigrado regressam e que se renova o sentimento de pertença àquele lugar, àquela comunidade religiosa e social. Esse espírito comunitário é ainda transversal ao quotidiano; é ainda notório um espírito de fraternidade, que já Jorge Dias (1981) descrevia, onde os elementos da comunidade se entrem ajudam e mantêm entre si uma relação próxima, principalmente no que toca a necessidades agrícolas, possivelmente resultante do comunitarismo agro pastoril que o autor encontrou na região.

Por outro lado, a abertura espiritual que a população possuía e a proximidade estabelecida com conceitos sobrenaturais e religiosos ainda possuem uma influência considerável na forma como as populações se concebem como grupo e como indivíduo, conceitos como, por exemplo, a dualidade corpo/mente (a separação (à luz cristã) entre matéria e alma) que vê o Homem não só como material mas também como espiritual (Morris, 2006) ainda se mantém atual para os indivíduos, bem como o recurso às divindades aquando de uma necessidade (seja este através de preces, promessas ou rezas).

Se outrora a procura de novas técnicas de cura era motivada pela falta de meios e de instituições seria de esperar que, na atualidade, não só com os avanços científicos como com a própria globalização do mundo, esses obstáculos tivessem desaparecido e com eles também essas dificuldades e, conseqüentemente, a necessidade de outros meios terapêuticos. A verdade é que mesmo com a construção de novas estradas e hospitais, com uma maior facilidade de acesso à biomedicina, as populações continuam a manter em si os resquícios de uma memória da eficácia da medicina tradicional e das práticas populares. A procura dessas terapêuticas, sobreviveu à industrialização e ao mundo globalizado não pela sua maior eficácia biológica (comparativamente à biomedicina), mas pela sua eficácia moral e espiritual – isto é, como me dizia o Sr. Fontes, “*a tratar dos problemas da mente e não só dos do corpo*”; eficácia essa que advém da crença nas formas terapêuticas que tem por base uma tradição supersticiosa e religiosa que caracteriza a população em questão.

Na modernidade, e tal como Thorton (2010) afirmava, a procura da cura assemelha-se a um mercado, no qual estão disponíveis a diferentes técnicas passíveis de levar os indivíduos a atingir o bem-estar seja este físico, social ou mental. A ideia de que a biomedicina é eficaz a tratar componentes biológicas da doença, mas que fica aquém da possível componente moral da mesma e a aceitação do corpo bidimensional (dimensão corpórea e dimensão mental) contribuem para a continuidade das práticas tradicionais da medicina e para a sua representação simbólica nesse mercado de cura. Contudo, pude verificar dois principais motivos a favor da escolha da medicina tradicional aquando do momento da doença: (1) o primeiro prende-se com a ideia de que há condições que a biomedicina não pode solucionar; adjacientemente a um pensamento religioso e supersticioso, os indivíduos ainda atribuem causas sobrenaturais às doenças, tais como mau-olhado, mau-ar, ou até mesmo influências de espíritos malignos, e admitindo a sua natureza não biológica não podem ser tratados à luz da biomedicina; (2) o segundo presenteia-se quando a eficácia da biomedicina é questionada; quando um paciente não obtém resultados através do primeiro método de cura que escolheu, é provável que procure

outros e em situações, por exemplo, onde nada resultou até então, este pode recorrer à medicina tradicional depositando a sua fé neste nova alternativa de cura. O próprio culto do individual adjacente à modernidade, contribui para a proliferação da ideia de “cuidar do corpo e da mente”.

Com base no hiato religioso que se verifica até à atualidade, derivado da tendência de as populações perderem o hábito frequente das práticas religiosas diárias (em contraposição à maior afluência de indivíduos em eventos de índole ritualística e festiva como o caso das missas de Natal e Páscoa), e nesta investigação empírica pode-se verificar que embora a religião tenha um papel importante dentro da comunidade, não é vista como o principal impulsionador para a criação da comunidade em questão, não obstante da sua contribuição para a reafirmação e manutenção das relações sociais dentro desta. A zona geográfica fechada e o isolamento que outrora se fizeram sentir foram os maiores impulsionadores para que a própria comunidade se desenvolvesse como que fechada para o exterior, comunidade essa onde as mesmas crenças e valores morais eram mantidos, onde os mesmos medos eram reafirmados e as mesmas superstições acreditadas geração após geração.

A criação de mais plataformas de discussão no que toca à religiosidade individual, aos diferentes mecanismos de cura, à visão do ser humano como um todo (e não apenas corpóreo) são fulcrais não só para o entendimento das crenças pessoais dos indivíduos, mas também para uma melhor prestação de serviços e cuidados de saúde. A aceitação de que diferentes práticas médicas (alternativas ou científicas) possam ser aplicadas ao mesmo tempo, não só levaria à diminuição do estigma das mesmas como a uma melhor relação médico/paciente.

Concluindo a proposta de Wittgenstein relativa à utilidade do conceito de comunidade, o que distingue esta das restantes, para além da sua localização geográfica, é a abertura mental que estas populações apresentam relativamente aos conceitos religiosos, sem detrimento de outras ideologias (sejam elas pessoais, religiosas ou científicas); e a forma como aplicam as suas heranças culturais nos dias de hoje, mais do que isso, como as utilizaram como forma de dar reconhecimento à zona, contrariando assim o seu isolamento e estigma.

Para um antropólogo, a tarefa de definir religião torna-se impossível, porém, e para a sua compreensão, é necessário observar a forma como esta está representada na vida dos indivíduos através de uma conexão cognitivo-social; e embora não fosse esse o meu objetivo (o de encontrar uma definição), foi-me possível observar que, independentemente

da sua representação, a noção de crença está presente em todos os indivíduos seja esta religiosa ou não. A própria religiosidade, na atualidade, e após o seu processo de universalização, acaba por se tornar num conceito transformativo, à luz da interpretação de cada um, pelo que de agora em diante, mais do que observar as influências comunitárias que a religião desperta é pertinente tentar compreender quais os dispositivos mentais que permitem aos indivíduos construir a sua religiosidade.

## Bibliografia

Atkinson, Robert. 2002. "The Life Story Interview". in Gubrium, Jaber F. and Holstein, James A. (eds). *The Handbook of Interview Research. Context and Method*. London: Sage Publications.

Asad, Talal. 2002 (1993). "The Construction of Religion as an Anthropological Category". in Lambeck, Michael. (Ed.). *A reader in the Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. Pps. 114-132.

Batista, José Dias. 2006. *Montalegre*. Município de Montalegre. ISBN: 972-8012-30-6

Bowie, Fiona. 2006 (2000). *The Anthropology of Religion an Introduction*. USA: Blackwell Publishing

Boyer, Pascal. 2001. *Religion Explained. The evolutionary origins of religious thought*. Basic Books.

Cabal, P. 1989. *Filhos de Adão, Filhas de Eva: A visão do mundo camponesa do Alto Minho*. Lisboa: Publicações Dom Quixote

Cohen, Anthony. 2001 (1985). *The symbolic construction of community*. Ellis Horwood Ltd and Tavisstock Publications Ltd

Dekker, Marleen, & Dijk, Rijk van, (eds.). 2010 *Markets of Well-being. Navigating Health and Healing in Africa*, Leiden, Brill.

Dias, Jorge. 1981. *Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril*. Editorial Presença. Lisboa

Eliade, Mircea, 1992 (1957). "Duração Profana e Tempo Sagrado". *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*, Lisboa: Edições Livros do Brasil, pp. 81 - 103.

Dias, Manuel. 1989. *Exorcismos e Feitiços da Medicina Popular*. Portas do Desconhecido, Publicações Europa-América.

Fife, Wayne. 2005. *Doing Fieldwork: Ethnography Methods for Research in Developing Countries and Beyond*. Palgrave Macmillan.

Fontes, António. 1974. *Etnografia Transmontana. Crenças e tradições de Barroso*. Âncora Editora. Lisboa

Fontes, António. 2000. *Os Chás dos Congressos de Vilar de Perdizes*. Montalegre

Geertz, C. 1978 (1973). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Giumbelli, Emerson. 2011. "A noção da crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad" in. *Horizontes Antropológicos*. Ano 17, nº 35. Pp. 327-356. Porto Alegre.

Hofman, B. 2002. "On the triad disease, illness and sickness". *Journal of Medicine and Philosophy*, Vol. 27, No.6, pp.651-673

Jütte, Robert. (Editor). 2013. *Medical Pluralism: Past - Present – Future*. Franz Steiner Verlag Wiesbaden.

Koss-Chioino, Joan D. ; Leatherman, Thomas; and Greenway, Christine. (Editors). 2002. *Medical Pluralism in the Andes*. London and New York: Routledge.

Latour, Bruno. (2004). "'Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião." in *Mana Estudos de Antropologia Social*. 10(2) Universidade Federal do Rio de Janeiro. Outubro 2004

Malinowski, Bronislaw. 1948. *Magic, Science and Religion: and other essays*. The Free Press: Glencoe, Illinois

Marinker, M. 1975. "Why make people patients?" *Journal of medical ethics*. I: 81-



Martins, A. V. 1990. *Monografia de Valpaços*. Porto. Lello & Irmão.

Mena, Alfonso. 2001. *Medicina Indígena na mesoamérica*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massagana

Morais, Maria. 2008. “Trás-os-montes e Alto Douro em contos/memórias de Donzília Martins” in *Revista de Letras*, Série II, nº7, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Dezembro 2008.

Morais, Paula. 2003. “Urbanizar o Campo ou Ruralizar a Cidade? Alguns tópicos para uma reflexão crítica sobre a influência do binómio urbano/rural na distribuição da população no território”. In, *Revista do Centro de Estudos de Direito do Ordenamento, do Urbanismo e do Ambiente*. 2. 65-73

Morris, B. 2006. “Shamanism”, in *Religion and Anthropology. A Critical Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press

Nicolau, Lurdes, 2011. *Ciganos e Não Ciganos em Trás-os-Montes: Investigação de Um Impasse Inter-étnico*. Vila Real, UTAD, tese de doutoramento.

Olival, Fernanda. Monteiro, Nuno. 2003. “Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820)”. *Análise Social*, Vol. 37. No. 165. Pp. 1213-1239. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Poirier, J.m Clapier-Valladon, S., Raybout, P. 1999. *Histórias de Vidas: teoria e prática*. Oiras: Celta Editora

Saler, Benson. 2000. *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent natives, and Unbounded Categories*. Berghahn, Oxford

Thornton, R. 2010. "The market for healing and the elasticity of belief: Medical pluralism in Mpumalang, South Africa", in Dekker, Marleen, & Dijk, Rijk van, (eds.). 2010 *Markets of Well-being. Navigating Health and Healing in Africa*, Leiden, Brill.Pps. 144-172.

Tori, Maria (2013). “A Medicina Tradicional na América do Sul e as relações entre os valores culturais, espirituais e terapêuticos das plantas” in *Revista de Geografia*. V.30 nº3. UFPE

Valério, Nuno. 1986. *Economias locais e economia-mundo: o caso de Trás-os-Montes nos finais do século 18*. Lisboa, Instituto Superior de Economia da Universidade Técnica de Lisboa.

Wiley, A. 2008. *Medical Anthropology: A Biocultural Approach*. University of Southern California.

## **Anexos**

### **Ervas e chás**

(algumas das ervas mais referidas e respetivas qualidades de cura)

**Alecrim** – antirreumático, diurético, antisséptico

**Arruda** – dores de cabeça

**Camomila** – anti-inflamatório, perturbações estomacais

**Cavalinha** – diurético, anti-inflamatório, diminui o colesterol

**Erva-cidreira** – ansiedade, inquietação, irritabilidade

**Eucalipto** – infeções do aparelho respiratório

**Hortelã-pimenta** – flatulência, inchaços, cólicas

**Malva** – tosse e doenças da laringe

**Menta** – digestão, náuseas, dores de cabeça

**Rosmaninho** – estomago, vias respiratórias

**Salva** – inflamações da garganta, gengivas e aftas, estimula o fluxo menstrual

**Tília** – reumatismo

### **Beneduras**

#### **Ao peneirar o pão**

Peneiro, peneiro

Para sair a farinha

E só ficar o farelo,

S. Vicente e S. João,

Abençoem este pão;

As chamas de Jesus Cristo

Te deem sua bênção.

(No final realiza-se uma cruz sobre a peneira.)

### **Para levedar**

S. Vicente te acrescente,

S. Mamede te levede,

S. João te faça pão

Pela Graça de Deus e da Virgem Maria,

Um padre-nosso e uma avé Maria

(No final, reza-se um pai nosso e uma avé maria e realiza-se uma cruz sobre o pão – aqui, a cruz tanto pode ser realizada com um terço como com uma faca).

### **Ao enfornar**

Cresça o pão no forno

E o bem pelo mundo todo.

P'ró Diabo um corno.

E para a minha alma, quando for,

O eterno descanso, Senhor.

### **Ao afiar o linho**

Minha rosquinha esfiada;

Nossa Senhora louvada;

Minha alma no paraíso,

Onde estará descansada.

### **Ao tecer**

Senhora, Santa Ana

Com o restelo e a cana,

Assim como é bom para beber

E as filhoses são boas para comer,

Assim esta teia seja boa de tecer.

### **Ao pôr os ovos a chocar**

(quando se querem galinhas)

Em louvor de S. Salvador,

Todas as galinhas e só galador.

(quando se querem galos)

Em louvor de S. Rita,  
Todos os galos e só uma pita.  
Em louvor da Virgem Maria,  
Um padre nosso e uma avé Maria.

### **Antes de viajar**

Ó meu padre, S. António  
Que em Lisboa foste nado  
E em Pádua Sepultado:  
Pelo hábito que vestiste,  
Pelo cordão que cingiste,  
Pelo livro que rezaste,  
E pela cruz que adoraste,  
Como vosso pai livraste,  
De morte certa na forca,  
Dai-me uma boa viagem.

### **Em dias de trovoada**

Santa Bárbara se vestiu e se calçou,  
No rosarinho pegou,  
Pelo caminho andou,  
Nosso Senhor encontrou  
E o Senhor lhe perguntou:  
- Ó Bárbara, onde vais?  
- Ó Senhor, ao céu eu vou  
Desmanchar a trovoada  
Que por lá tens armada.  
- Pois vai, ó Bárbara, vai  
Bota-a p'ro monte maninho  
Onde não há pão nem vinho.  
Nem bafo nem menino  
Nem raminhos de oliveira  
Nem areias de sal  
Nem coisa a que faça mal.

### **Responso contra cães danados e feitiços**

Valha-me S.Silvestre

E as camisas que ele veste.

Assim como esmagou a serpe

E acorrentou o leão,

Assim me livre também

Das bruxas e feiticeiras,

Mulheres bravas e meiguieras,

Homem, raiva de cão,

A mim e à minha geração.

### **Benzedura para a dor de cabeça**

Jesus Cristo e São Pedro pelo mundo andou e São Pedro se ausentou

Nossa Senhora perguntou: O que tens tu, Pedro?

- Senhora, tenho uma dor de cabeça tão rija e tão forte que me parece que estou à morte

- Pedro, Deus nasceu, Deus morreu e Deus ao céu subiu. Bendita seja a mãe que este filho pariu.

- Eu te benzo Maria das dores de cabeça, como Nossa Senhora também benzia.

Em louvor da Virgem Maria um Pai nossa e uma Avé Maria.

### **Benzedura para afastar as más-línguas**

Foge, foge, Veneno da cruz que lá vem o menino Jesus

Com três facas amarelas, se te apanha espeta-tas nas costelas.

### **Benzedura contra o mau-olhado**

Nossa Senhora defumou o seu amado filho para cheirar bem: eu te defumo [nome da pessoa] para que todos os males se curem e o bem entrar.

Deus encante quem te encantou, dentro deste corpo este mal entrou, assim como o sol nasce na terra e se põe no mar, que todos estes males para lá vão passar.

### **Quebranto (mau-olhado)**

Enche-se um prato de sopa com água e faz-se a seguinte reza:

Deus te viu, Deus te criou, Deus te livre de quem para ti olhou.

Em nome do Pai, do filho e do Espírito Santo, Virgem do Pranto, tirai este quebranto.

Depois de rezar deita-se 5 pingas de azeite no prato com água, se o azeite se junta numa bolha só é sinal de que não está a sofrer de mau olhado, se o azeite se espalha é sinal de que a pessoa tem quebranto. Se for o caso deve repetir-se a reza até que o azeite deixe de se espalhar, quando isso acontecer é sinal de que o quebranto foi quebrado.

### **Responso de Santo António [para quando se perdem coisas]**

(1)

Santo António se levantou, se vestiu e se calçou, suas benditas mãos lavou e ao caminho se lançou,

Jesus Cristo o encontrou e Cristo lhe perguntou: Onde vais António?

- Senhor eu vou ao céu

- Não, tu ao céu não irás, cá na terra ficarás, coisas perdidas encontrarás, mulheres pejudadas ampararás e causas perdidas defenderás.

(2)

Santo António se vestiu e se calçou, a capinha se agarrou,

Jesus Cristo encontrou, Jesus Cristo lhe perguntou: Onde vais António?

- Senhor eu vou para o céu.

- Para o céu não irás, pelo mundo ficarás, o perdido acharás e o esquecido lembrarás

### **Reza do coxo**

(1)

Se és aranha ou aranhão

Se és rato ou ratão

Se és salamangata ou salamangatão

Se és relva ou relvão

Se és lagarto ou lagartão

Se és cobra ou cobrão

Se és víbora ou viborão  
Se és todo o bicho da maldição  
Eu te corto com a faca do pão  
Em louvor da virgem maria, um pai nosso com uma avé maria

(2)

Toupa matei, nem bafejei  
Onde puser a minha mão  
Mesinha farei  
Se és cobra ou lagartão  
Ou bicho de qualquer nação  
Seja seco como um carvão  
Deixa este corpo são  
Pelo poder da virgem Maria  
Um pai nosso e uma avé maria.

(3)

Eu te corto coxo, coxão  
Sapo, sapão  
Aranha, aranhão  
Rato, ratão  
Toupeira ou toupeirão  
Cobra ou cobrão  
Eu te corto para que não cresças  
Nem dobres o rabo com a cabeça  
Eu te corto o coração  
Em louvor da Santa Maria  
Um padre nosso e uma avé maria.

(4)

(diz-se fazendo cruces com uma faca)  
Eu te talho e retalho  
Com o gume desta faca,  
Se és cobra ou cobrão



Lagarto ou lagartão  
Aranha ou aranhão  
Escava-terra ou escava-terrão,  
Bicho que andas pelo chão,  
Para que não cresças ou abeças,  
Nem dobres os pés com as cabeças.  
Em louvor de S. Silvestre,  
Tudo por mezinha preste.  
Nosso Senhor Jesus Cristo  
Seja o verdadeiro Mestre.

**Cura da gripola (vermelhidão no corpo)**

Eu te corto, gripola ou gripolão  
Com sumo de oliveira e pena de galinha  
Pelo poder de deus e da virgem Maria  
Um pai nosso e uma avé maria.

**Endireitar a espinhola (dores nas costas/ossos)**

O doente põe as mãos e as pernas no peito. Benze-se o doente e quem está a fazer a reza.  
Quem está a fazer a reza pergunta: eu que ergo?  
O doente responde: a espinhola  
Quem faz a reza diz: esperança e baço neste corpo é o que eu faço  
Em louvor da Virgem Maria, um pai nosso com uma avé maria.  
Reza-se durante 3 dias.

**Inguas (hematomas. “toutiço” no corpo)**

Reza-se à noite a apontar para uma estrela.  
Minha estrela  
Minha íngua diz  
Que viva ela e que morras vós  
Mas eu digo que vivas vós e morra ela.  
Em louvor da virgem maria um pai nosso e uma avé maria.

## **Outros**

### **Credo**

Creio em um só Deus,  
Pai todo-poderoso,  
Criador do céu e da terra  
De todas as coisas visíveis e invisíveis.  
Creio em um só Senhor, Jesus Cristo,  
Filho Unigénito de Deus,  
nascido do Pai antes de todos os séculos:  
Deus de Deus, Luz da Luz,  
Deus verdadeiro de Deus verdadeiro;  
Gerado, não criado, consubstancial ao Pai.  
Por Ele todas as coisas foram feitas.  
E por nós, homens, e para nossa salvação  
desceu dos céus  
E encarnou pelo Espírito Santo,  
no seio da Virgem Maria.  
e Se fez Homem.  
Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos;  
padeceu e foi sepultado.  
Ressuscitou ao terceiro dia,  
conforme as Escrituras;  
e subiu aos céus,  
onde está sentado à direita do Pai.  
De novo há-de vir em sua glória,  
para julgar os vivos e os mortos;  
e o seu reino não terá fim.  
Creio no Espírito Santo.  
Senhor que dá a vida,  
e procede do Pai e do Filho;  
e com o Pai e o Filho  
é adorado e glorificado:  
Ele que falou pelos Profetas.

Creio na Igreja una, santa,  
católica e apostólica.  
Professo um só baptismo  
Para remissão dos pecados.  
E espero a ressurreição dos mortos,  
e vida do mundo que há-de vir. Amen.