

AS PROMESSAS VOTIVAS NO SANTUÁRIO DA VIRGEM DA PENEDA

José Pinto*

RESUMO

O presente artigo visa fazer uma caracterização socioeconômica de um determinado número de participantes na celebração da Senhora da Peneda que decorre entre os dias 31 de agosto e 8 de setembro, na aldeia serrana da Gavieira, concelho de Arcos de Valdevez, distrito de Viana do Castelo, noroeste de Portugal. Concomitantemente, vamos procurar também dar a conhecer as motivações que subjazem a esta prática ritual, que consiste no cumprimento da novena, rito que, como mostraremos, se reveste de uma importância vital relativamente à romaria, funcionando como uma preparação espiritual para a mesma.

Palavras-chave: *promessas votivas, santuário da Peneda, religiosidade popular.*

ABSTRACT

The present article aims at doing a social and economic characterization of a number of participants of the celebration the Senhora da Peneda that occurs between the 31st of August and 8th of September in the mountain village of Gavieira, in the council of Arcos de Valdevez, district of Viana do Castelo, north-west of Portugal. Simultaneously we intend to publicize the motivations that lay behind a ritual practice, that is the execution of the novena. This ritual assumes a crucial importance during the popular festival and works as a spiritual preparation for it.

Key words: *votive promises, santuário da Peneda, popular religiosity.*

* Licenciado em antropologia pela Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra. Pós-graduado em Ciências Documentais (Ramo Bibliotecas e Documentação), pela Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa. Pós-graduado em Ciências da Informação e da Documentação (variante Arquivo), pela Universidade Fernando Pessoa. Professor na Escola Profissional do Alto Lima, concelho de Arcos de Valdevez, distrito de Viana do Castelo. E-mail: pinto.jmp@gmail.com. O meu penhorado agradecimento pelas críticas construtivas realizadas ao presente artigo por parte dos seguintes professores: Professor Doutor Pierre Sanchis, Professor Doutor Jean-Yves Durand, Professora Doutora Maria da Graça Santos, Professor Doutor Xosé Manuel González Reboredo, Professor Doutor António Teixeira Fernandes, Professor Doutor José Rogério Lopes, Professor Doutor António da Costa Braga, Professora Doutora Teresa Perdigão, Professor Doutor António Medeiros, Mestre Pedro Pereira, Dr. Alberto Antunes de Abreu, Professora Doutora Clara Saraiva, Professor Doutor José da Silva Terra, Professor Doutor Álvaro Campelo e Professor Doutor José Carlos Pereira.

INTRODUÇÃO

A freguesia serrana da Gavieira¹ constitui o cenário geográfico deste artigo consagrado às promessas votivas no santuário da Virgem da Peneda. O santuário da Peneda localiza-se na aldeia raiana da Gavieira, mais especificamente no lugar da Peneda. A evolução do sítio não se pode dissociar do fenómeno religioso, que terá tido um grande incremento na segunda metade do século XVI, em virtude das fortes epidemias que grassaram em Portugal (Pintor, 1976, p. 25), levando as populações, em peregrinação e penitência, a recorrerem à proteção da Virgem da Peneda.

O relacionamento privilegiado da população da freguesia da Gavieira e das restantes regiões do Alto Minho com a Virgem da Peneda, materializado por meio do cumprimento de promessas, com particular destaque para o cumprimento da novena,² deverá ser compreendido no contexto da economia camponesa do noroeste português, na qual se integra um número significativo dos nossos informantes. O estado de relativa autarcia das populações dos meios rurais do Alto Minho, vivido sobretudo até a década de 70 do século XX, pode eventualmente favorecer a procura de soluções sobrenaturais para as dificuldades com que se confrontam ao longo da vida. A vida quotidiana, nomeadamente o trabalho agrícola, está subordinada, em parte, a causas naturais. O trabalho realizado, frequentemente ao ar livre, sujeito a condicionamentos extrínsecos à vontade humana, complementar de fatores de ordem biológica e físico-química, também eles submetidos às contingências dos ritmos cósmicos, podem ser propensos à procura de uma “harmonização, ou mesmo de uma homologia estrutural com todas as propostas suscetíveis de identificar e devolver preeminência a poderes sobrenaturais, à capacidade organizadora duma providência divina” (Almeida, 1987, p. 232).

O santuário da Virgem da Peneda pode ser encarado como um oásis de esperança daqueles que, por um motivo ou outro, vivem situações de desespero. Um porto seguro e revigorante que, não obstante todas as tristezas relatadas pelos nossos informantes acerca das agruras da vida e de problemas de saúde que os trazem a este local, se torna um espaço recon-

¹ Para obter informações mais detalhadas sobre a caracterização da Gavieira, cf. Pinto (2002, p. 15-30), (2005, p. 23-80), Baptista (2005, p. 33-45).

² Segundo Bethencourt (*apud* 2000, p. 106), a novena “é uma coleção de preces e louvores que se repetem pelo espaço de nove dias em honra de Deus Nosso Senhor ou de algum santo para implorar proteção ou alguma graça. A novena prepara a comunidade para a celebração festiva”.

fortante e de reconciliação espiritual. Um porto onde devotos oriundos do Alto Minho, da vizinha Galiza e outras regiões do noroeste de Portugal, atracam “os barcos” das suas vidas, para se abastecerem de esperança e fé. Vêm, sobretudo, à procura de milagres, porque a expectativa da obtenção de um milagre é um dos principais fatores que sustenta uma devoção. Santo que não faz milagres não é digno de devoção! O santuário da Peneda tornou-se um centro de romaria porque tem um raio de influência muito significativo e porque ali se acredita que ocorreram e continuam a ocorrer milagres. Se tais fenômenos sobrenaturais não se verificarem, ou se não há crença na sua ocorrência, o local deixa de ser visitado e cai no esquecimento dos devotos. O santuário torna-se então lugar de práticas sacrificiais e outros rituais que podem ser entendidos como práticas da religiosidade popular portuguesa.

CARACTERIZAÇÃO SOCIOECONÔMICA DOS PARTICIPANTES NA CELEBRAÇÃO DA SENHORA DA PENEDA

Tal como advoga Almeida (1990, p. 71), consideramos sociologicamente menos pertinente a interrogação sobre o grau de religiosidade das sociedades do que o questionamento da natureza dessa mesma religiosidade.

Aquando da realização da primeira fase do nosso trabalho de campo, em 1997, o número de devotos a cumprir este ritual³ aproximava-se das três centenas. Na verdade, este ritual constitui-se como a principal componente da celebração da Senhora da Peneda. O cumprimento da novena obedece, de fato, a um conjunto de motivações de natureza religiosa. Subjacente ao cumprimento deste ritual está, antes de tudo, a devoção à Virgem da Peneda. Os depoimentos dos nossos informantes remetem para essa ideia:

Venho cá, sobretudo, por uma questão de fé, devoção na Virgem da Peneda e também para cumprir promessa por motivos de doença no estômago, pois fui operado no hospital distrital de Viana do Castelo e sofri muito, julguei que nunca mais iria ficar bom. Então apeguei-me com a Senhora que me aliviasse este sofrimento. Ela atendeu o meu pedido e agora cá estou para

³ Qual é a função dos rituais sagrados levados a cabo pelos devotos na Peneda? “De um modo geral, o ritual é um padrão de fala ou comportamento usado para criar e manter o senso de conexão com um sistema social [...]. Em cerimônias religiosas, o ritual serve para reafirmar a relação social entre os crentes, bem como a relação entre eles e as várias formas assumidas por forças sobrenaturais” (Johnson, 1997, p. 201 *apud* Pereira, 2006, p. 93).

lhe agradecer. Há dez anos consecutivos que venho. A fé é que nos salva e, por isso, enquanto tiver forças nunca deixarei de cá vir. Este lugar santo parece que me dá saúde e bem-estar interior. No dia 8 de setembro, também prometi pegar no andor da Virgem, como forma de pagar uma promessa. Nunca me canso de o repetir: esta é, na verdade, uma Senhora muito milagrosa, como há poucas por estas bandas! (Homem, 58 anos, Ponte da Barca, setembro de 1997).

Essas motivações religiosas são particularmente importantes no caso da novena. Resultando de uma promessa ou da simples fé e devoção à Virgem — no sentido em que nem todos os nossos interlocutores cumprem novena em virtude de promessas antecipadamente feitas —, a novena, ou meia novena, funciona para eles (devotos) como um dos termos do “contrato” religioso. Contrato estabelecido, em última instância, com a Senhora, que retribui a graça divina solicitada com a performance de um ritual em Sua homenagem e louvor. A Virgem funciona como uma espécie de intermediário entre o crente e a divindade. Ela representa, de fato, um dos principais intermediários da população da Gavieira — e, simultaneamente, da população das freguesias e conselhos limítrofes ao de Arcos de Valdevez e até mesmo da região do Alto Minho e da vizinha Galiza — com a Senhora da Peneda.

Esta ideia é corroborada, por exemplo, pelo elevado número de participantes a cumprir novena, meia novena, ou outra promessa na Senhora da Peneda. O cumprimento da novena exige uma pré-organização logística e um determinado planejamento, atendendo ao número de dias em que o crente deixa temporariamente a sua residência. Mediante a realização deste ritual, o crente afasta-se temporariamente do seu quotidiano residencial e do trabalho, para dirigir-se a outro espaço de retiro espiritual e de reflexão, que resulta da sua vontade individual. Pode-se dizer que, subjacente ao cumprimento deste ritual, está um processo transformativo e reflexivo, que se manifesta inicialmente nos devotos, que refletem sobre si próprios e o mundo que os rodeia, e sobre as suas faltas quotidianas. O crente procura, por meio da sua eventual viagem e do cumprimento deste ritual, pagar uma benesse/favor concedido pela Virgem da Peneda e, simultaneamente, libertar-se dos pecados do mundo quotidiano em que vive. Neste sentido, a novena assume-se como um ritual de purificação e de reconciliação com a Virgem (cf. Turner, 1974), (cf. Turner; Turner, 1978).

Importa sublinhar que no decorrer da novena, os devotos sujeitam-se a várias privações alimentares. Em certos casos, a alimentação atinge um

maior valor penitencial, chegando mesmo a situações graves. Os devotos que se encontram a cumprir este ritual são um exemplo emblemático deste fato, pois em virtude das promessas efetuadas antecipadamente, alguns passam a novena fazendo jejum, apenas comem pão e bebem água, ou sobem o escadório de joelhos desde o largo do pórtico até a igreja, por exemplo. A privação alimentar e outras, a que se submetem, reforçam substancialmente as dificuldades relacionadas com o ritual, transformando-o num verdadeiro sacrifício. Com a prática de tais atos, o devoto procura conservar laços afetivos com a Senhora da Peneda, o que lhe permite ser atendido com mais facilidade quando a Ela se dirigir.

Um número significativo de promessas realizadas no santuário da Senhora da Peneda, são as práticas de ritos penitenciais. Hubert e Mauss mostraram que no sacrifício hindu

o sacrifício-comunhão, o sacrifício expiatório, o sacrifício-voto, o sacrifício-contrato, não passavam de simples variantes de um único e mesmo mecanismo [...] e talvez não exista nenhum rito que não apresente uma indeterminação semelhante. A missa serve para fins de casamento como para fins de enterro, resgata as faltas dos mortos e assegura aos vivos os favores da divindade. O jejum é uma expiação e uma penitência: mas é também uma preparação para a comunhão, conferindo inclusivamente virtudes positivas. Semelhante ambiguidade demonstra que a função real de um rito consiste, não nos efeitos particulares e definidos que parece visar e pelos quais é habitualmente caracterizado, mas numa ação de ordem geral que, permanecendo sempre em toda a parte análoga a si própria, é, todavia, suscetível de tomar formas diferentes segundo as circunstâncias. Se o verdadeiro papel do culto é despertar nos fiéis certo estado de alma, feito de força moral e de confiança, se os efeitos diversos que são imputados aos ritos se devem apenas a uma determinação secundária e variável desse estado fundamental, não é surpreendente que um mesmo rito, embora conservando a mesma composição e a estrutura, pareça produzir múltiplos efeitos (Durkheim, 2002, p. 392-393).

O devoto que pratica tais atos “sente-se purificado dos seus pecados, portanto mais digno de se aproximar do sagrado e, consecutivamente, incluído, ou seja, torna-se consagrado” (Pereira, 2006, p. 117). O mesmo autor observa que

praticar sacrifícios em nome de uma divindade é uma forma de tentar convencê-la da necessidade de ser atendido. No imaginário religioso do catolicismo popular de vertente sacrificial, acredita-se que aumentam as probabilidades de milagre quando o fiel pratica rituais que provocam algum tipo de sofrimento (Pereira, 2006, p. 118).

Constatamos que, no decurso da novena, as relações dos devotos com o exterior veem-se restringidas ao máximo. Por exemplo, os romeiros que se encontravam a cumprir o referido ritual assistem ao arraial ou outras manifestações de caráter lúdico e profano, olhando pelas janelas dos quartéis, ou em pé no escadório das virtudes.

O campo da observação desta investigação é constituído por um universo de 92 participantes na romaria da Senhora da Peneda, entre os dias trinta e um de agosto e oito de setembro de 1997.⁴

Em termos médios, podemos afirmar que o participante é idoso, com um baixo grau de instrução, oriundo de meios sociais marcadamente rurais e ligado, essencialmente, à atividade agrícola. As suas idades variam entre os 15 e os 80 anos, sendo o conjunto compreendido entre os 51 e os 60 anos aquele que agrega a maioria (27,2%).

Os participantes na celebração da Virgem da Peneda formam uma tríade: indivíduos que cumprem novena inteira, ou meia novena e os que podemos designar por crentes fixos. Neste grupo pontificam mulheres, com idade superior a 50 anos, o que deixa entrever, de certo modo, que as mulheres, ficando mais velhas, sempre sentem mais a necessidade de se purificarem, de rezarem e de “pagarem por sua vida pecadora”, para usarmos uma expressão de um dos nossos informantes. Aos indivíduos que visitam o

⁴ Como a nossa análise era qualitativa, utilizamos o critério de Bertaux; Kohli (1984), da “saturação” das respostas, para definir o número de entrevistados do universo religioso em estudo. Segundo este critério, considera-se suficiente o número de sujeitos quando os depoimentos começam a repetir-se e a esgotar-se em termos das categorias da análise utilizadas. Assim, tivemos a preocupação de não entrevistar um número excessivo de indivíduos que se encontravam de novena de modo a tornar a amostra mais heterogênea. Não obstante a adoção destes critérios, optamos por uma lógica de referência particularista, em detrimento de uma lógica de inferência generalista. A lógica de referência particularista não tem como objetivo a generalização dos resultados, mas sim confiná-los à região do Alto Minho interior e a uma romaria de montanha, cujas populações apresentam um contexto sociocultural e econômico específico. Contudo será curial sublinhar que este estudo não esgota outras possibilidades de análise. Para uma análise detalhada dos resultados cf. Pinto (2002, p. 109-154).

espaço sagrado, para assistir a uma missa e/ou pagar uma promessa, que pode incluir, ou não, voltas em torno da igreja e capelas — presentes no espaço físico do santuário — com objetos em cera na mão ou, simplesmente, rezando em surdina, designamo-los por crentes móveis. Finalmente, indivíduos que visitam o santuário, com o intuito de participar, exclusivamente, na componente lúdica da celebração e que na maioria dos casos nem sequer entram na igreja para rezar ou contribuir com a sua oferenda em dinheiro, a estes designamo-los por “participantes laicos”.

Na componente lúdica da celebração da Peneda, pontificam as danças (chula e cana verde, por exemplo) e outros cantares típicos desta região do Alto Minho. Entre estes participantes, destacam-se jovens dos dois sexos.

Pudemos verificar que não se nota uma assinalável assimetria quando se considera a variável idade, no que aos dois primeiros grupos diz respeito. Trata-se de uma população, majoritariamente idosa, sendo as mulheres ligeiramente mais velhas do que os homens. Aproximadamente 47,9% dos participantes apresentam idade superior a 50 anos, sendo entre esta faixa etária que se registam os níveis mais elevados de assiduidade, ou seja, é entre os indivíduos mais velhos e do sexo feminino que se nota uma maior tendência para assumir o cumprimento da novena e a participação na celebração como um ritual periódico e repetitivo. Esta média de idades não surpreende, se tivermos em consideração que o grupo de participantes por nós entrevistados na celebração da Senhora da Peneda são, na sua maioria, oriundos de freguesias pertencentes aos concelhos de Arcos de Valdevez, Monção, Melgaço e Ponte da Barca, onde a atividade agrícola e a forte emigração são predominantes. Também podemos verificar que existe uma diferença muito acentuada entre os sexos, pois, num total de 92 indivíduos entrevistados, 65,2% são do sexo feminino e apenas 34,8% do sexo masculino.

Resulta dos dados analisados que se trata, em síntese, de uma população que regista um elevado grau de atividade, sendo a agricultura o setor que empregava um maior número de participantes, uma vez que, dos 92 indivíduos entrevistados, 32,6% se encontravam ligados a esta atividade. De referir que apenas três informantes declararam trabalhar terras arrendadas, o que pode ser denotativo de que estes possuem algum desafogo econômico, contrariamente ao que acontecia há trinta ou quarenta anos atrás, em que a maioria da população portuguesa trabalhava terras arrendadas — sobretudo a que vivia em áreas rurais do noroeste português.

Entre a população do sexo feminino, a proporção de domésticas é inferior (13,3%) à das mulheres que exercem profissão fora de casa — ligadas, sobretudo, à atividade agrícola (41,7%) —, sendo a participação dos homens na referida atividade inferior à das mulheres, uma vez que apenas 15,6% se encontram ligados ao setor agrícola. No entanto, as mulheres que declaram trabalhar na agricultura exercem, simultaneamente, duas tarefas, ou seja, são domésticas e trabalham na agricultura e algumas estão reformadas. Dos que exercem uma profissão, 27,2% fazem-no como trabalhadores por conta doutrem, essencialmente ligados ao ramo da construção civil, quer em Portugal, quer no estrangeiro, à silvicultura e à carpintaria, ou seja, atividades ligadas ao setor secundário, enquanto 10,9% são trabalhadores por conta própria, ligados, sobretudo, ao comércio e à construção civil. Os restantes eram mulheres domésticas (13,3%) e reformados (20,7%).

Considerando que um número significativo de indivíduos passa nove dias no cumprimento dos rituais — os que cumpriam novena inteira —, não é surpreendente, portanto, o fato de muitos deles estarem ligados à atividade agrícola e, como tal, não sujeita à rigidez do horário de trabalho e outros preceitos, que outras profissões implicam. A eficácia simbólica do ritual do cumprimento da novena, ou da meia novena, implica a observação rigorosa do calendário apropriado — impreterivelmente, do dia 31 de agosto ao dia 8 de setembro de cada ano — pelo que a prática deste ritual, não se compadece com os calendários do trabalho. Daí que os compromissos laborais não pareçam constituir, necessariamente, fator condicionante do cumprimento da novena. Independentemente desse fato, o que se observa é que os indivíduos se dispunham a suspender as suas atividades, durante cerca de nove dias, para o cumprimento deste ritual. Nesta ordem de ideias, esta prática religiosa de forte pendor individual e refratário, que é o cumprimento da novena completa, ou da meia novena, exerce um acentuado poder de atração, que leva os seus protagonistas a desvincularem-se dos seus compromissos regulares de trabalho. É um tempo de ruptura com o quotidiano, absolutamente necessário à continuação dos afazeres agrícolas e ao decorrer da vida em comunidade. Por outro lado, a média de idades de um número significativo dos nossos informantes parece ser um fator relevante, pois estão menos dependentes de empregos.

Aliado ao fato de a amostra estudada apresentar uma média de idades muito elevada está o de possuir níveis de instrução baixos: alguns dos nossos informantes são analfabetos (26,1%) ou possuem apenas o 4º ano (42,9%) e, alguns deles, incompleto. Verificamos que a maior percentagem

de analfabetos entre os indivíduos de ambos os sexos se encontra ligado à atividade agrícola. Por outro lado, é entre as mulheres que se registam níveis de instrução mais baixos, uma vez que 78,3% são analfabetas, ou possuem apenas o 4º ano, ao passo que entre os homens essa porcentagem é mais baixa (62,5%). Isto poderá ter a ver, em parte, com o fato de, durante várias décadas do século XX, o lugar das mulheres ter sido em casa cuidando dos filhos e servindo o marido e, estudar era uma atividade reservada aos homens filhos de famílias abastadas ou com possibilidades econômicas.

É de salientar que, num universo de 92 indivíduos que participam na celebração, apenas dois homens e três mulheres apresentam como habilitação acadêmica o grau de bacharelato ou licenciatura. Refira-se também que dois deles ainda frequentam o ensino superior.

Constatamos que os indivíduos oriundos de meios semiurbanos (vilas) e com um grau de instrução superior, isto é, indivíduos pertencentes a quadros socioeconômicos mais elevados — que representam uma minoria — se mostram reticentes e relutantes em expor os seus problemas quotidianos. Até mesmo o tipo de relação que estabelecem com a Virgem da Peneda é mais sutil, menos chamativo. Apenas um número reduzido destes indivíduos se prontificaram a dar-nos entrevistas. Estes indivíduos parecem ter vergonha e se sentir constrangidos e inibidos em relatar seus casos de vida, seus problemas, ou promessas feitas. Quando abordados, mais do que falarem fluentemente e com desembaraço, procuram justificar as razões que os levam a tomar tal atitude para com a Virgem, como se estivessem a praticar uma “irregularidade” que cai mal aos olhos da sociedade. É a oração, a relação intrínseca com o sobrenatural, que caracteriza a ação religiosa da maioria destes indivíduos. Por sua vez, e de um modo geral, as pessoas provenientes de meios rurais e com baixo grau de instrução mostram-se extrovertidas, desinibidas, a falarem dos seus problemas, a exaltarem a importância da Senhora, assim como as promessas feitas.

Verificamos ainda, por meio de nosso trabalho de campo, que esta tendência se acentua entre as faixas etárias mais jovens. É pouco significativo o número de promessas feitas por jovens, com menos de 35 anos, comparativamente com o número de devotos que as faziam a partir dessa idade. Na verdade, vimos poucos jovens a cumprir novena.⁵ Como, a dada altura, uma das nossas informantes declarou:

⁵ Segundo Vilaça (2001, p. 106), “De uma forma gradativa, quanto mais jovens, menor é a intensidade da prática religiosa e se identificam com qualquer religião”. No que concerne a

Enquanto se é novo ou não se está casado, as coisas correm sem grandes sobressaltos. A partir do casamento é que começam a surgir as primeiras dificuldades: doenças, problemas familiares ou com a gravidez; daí o recurso aos santos e outras entidades sobrenaturais (Mulher, 67 anos, Monção, setembro de 1997).

No entanto, encontram-se no santuário, a cumprir novena ou outras promessas à Virgem, algumas mulheres relativamente jovens, o que demonstra que o cumprimento de promessas aos santos não está exclusivamente confinado aos indivíduos mais idosos.

As motivações que subjazem ao cumprimento da novena, meia novena, ou outra promessa à Senhora da Peneda são de duas ordens. Em primeiro lugar, a novena constituía, no quadro das formas de religiosidade popular características do Alto Minho rural, um meio de satisfação de promessas individuais relacionadas, sobretudo, com circunstâncias graves da vida: doenças ou acidentes, por exemplo. Apresentamos o excerto de uma entrevista de um dos nossos informantes que remete para esta ideia:

Vim de meia novena, prometi vir à Senhora da Peneda sempre que pudesse, porque me tem ajudado muito ao longo da vida. Tenho passado por muitas dificuldades, comecei por ficar viúva muito cedo, pois o meu marido faleceu, depois de ter sido atropelado por um carro. Tinha eu 24 anos. Para criar dois filhos, tive que trabalhar a jornal, numa quinta que ficava próxima da minha casa. Os meus filhos só fizeram o exame da 4ª classe e depois começaram a trabalhar. Um foi trabalhar na construção civil e o outro para uma carpintaria.

Devo um manto à Senhora da Peneda, que prometi por um filho que se encontra agora na Suíça, uma vez que estive em risco de se separar da esposa. Nossa Senhora atendeu o meu pedido e estou cá para lhe agradecer, não só com a novena, mas também com meu contributo em dinheiro.

Prometi ir a pé a Fátima durante dois anos, pois um dos meus filhos, a partir de determinada altura, andava com más companhias e chegou mesmo a ser acusado de ter roubado uma

esta temática, cf., entre outros, Pais (2001, p. 232); Silva (2000, p. 495-510); Nunes (1998, p. 44-48); Fernandes (2001, p. 221-222).

motorizada. A polícia foi várias vezes à minha casa; prometi, para além de vir à Peneda, todos os anos — há vinte e cinco consecutivos —, ir a pé, sempre que pudesse, ao S. Bento do Cando (Gavieira); ao Senhor do Juízo; à Santa Rita (Melgaço), para que me ajudassem a governar a vida, porque, como já lhe disse, fiquei viúva muito cedo e com dois filhos para criar. Tenho pedido muito aos santos que me ajudem e, por isso, faço muitas promessas, tenho muita devoção para com eles, principalmente com a Senhora de Fátima e a Senhora da Peneda, por isso é que cá estou a cumprir o prometido (Mulher, 65 anos, Monção, setembro de 1997).

Estas são preocupações sempre presentes no discurso e no quotidiano dos nossos informantes.⁶ Por outro lado, para um número significativo destes, o ritual em causa tende a configurar-se como uma devoção genérica e regular, que se traduz, por exemplo, quer no elevado número de indivíduos que visitam o santuário ao longo do ano, especialmente no decurso da romaria, quer, sobretudo, na assiduidade registada no cumprimento da novena, meia novena, ou outra promessa. A participação na novena reserva um importante papel às ideias de perdão e reconciliação com a Virgem e, simultaneamente, de regeneração espiritual periódica (cf. Turner, 1974), (cf. Turner; Turner, 1978).

Pagar a promessa — assistindo ou não aos atos religiosos que compõem a novena — é a primeira ação levada a cabo pelos devotos no santuário. No cenário do santuário, o ritual de pagamento de promessa, mediante a récita de orações e a realização de voltas em torno da igreja e da capela da Senhora das Dores, deixando nela a sua oferta em dinheiro e da visita às restantes capelas da via-sacra, reveste-se de uma importância crucial e peculiar.

No imaginário popular, os dividendos a recolher do cumprimento de uma promessa — no caso específico, uma novena — são, entre outros, favores materiais para a vida. Uma percentagem significativa dos nossos informantes, quando interrogados acerca das motivações que subjazem à participação na celebração a cumprir novena, ou outro gênero de promessas feitas à

⁶ Através da consulta dos vários números do jornal *S. Torcato*, Silva (1994, p. 165ss) chegou à conclusão de que a larga maioria das invocações ao santo diziam respeito a doenças e padecimentos físicos. Fortuna; Ferreira (1993, p. 73); Pereira (2003, p. 89-90); Pereira (2005, p. 63, 102-103); Pinto (2002, p. 123-133); Santos (2006, p. 520-523), (2008, p. 28-79), chegaram a idêntica conclusão.

Virgem assinalam, em primeiro lugar, uma solução para a doença (49,3%) e este fato é, surpreendentemente, mais notório entre os indivíduos do sexo masculino (57,1%). São as mulheres as responsáveis pela realização de um maior número de promessas efetuadas à Virgem da Peneda — 53 num total de 68. Vêm depois, e com um valor muito inferior, os problemas familiares e outros — como, por exemplo, obter documentos quando se deslocavam para trabalhar nos países de destino. O mesmo número de respostas registava a tropa, os problemas econômicos e o amparo na gravidez.

Comparativamente a outras motivações, parece ser sobretudo o flagelo da doença o grande causador dos “patos” e “contratos” entabulados com a Virgem da Peneda. A concepção utilitária da devoção manifesta-se ainda no fato de, sempre que a contrapartida da promessa não fosse alcançada, ou o infortúnio se mostrasse irreversível, alguns dos nossos informantes não hesitarem em recorrer, simultânea ou sucessivamente, ao curandeiro, ou bruxa(o), para minorar o sofrimento, ou alcançar solução para o mesmo. As pessoas procuram o médico, com vista a atenuar ou superar o seu mal. Não obstante, a atitude que a pessoa tem perante a doença vai corresponder à sua postura face a um determinado sistema de valores. Então, se for um indivíduo educado numa moral cristã, não se vai resignar com o diagnóstico médico, procurando minimizar as suas ansiedades e receios pelo recurso ao sobrenatural, que irá completar a função do médico (cf. Briones Gómez, 1997). No noroeste de Portugal, o recurso à(o) bruxa(o) é quase equiparável ao recurso ao santo. Esta mentalidade estava impregnada no *modus vivendi* dos indivíduos, habitantes de uma região: o Alto Minho:

Para os camponeses, o médico é um meio entre vários outros: no caso de uma doença, consulta-se o médico só depois de se ter discutido com algum vizinho que conhece ou ouviu falar dos sintomas apresentados, e começam por utilizar-se receitas e métodos particulares. Aliás, ninguém conseguirá persuadir os camponeses da superioridade da “ciência” sobre as suas mezinhas. Ao mesmo tempo em que consultam o médico, dirigem-se ao endireita, ou à bruxa, e encomendam-se ao santo. Diz-se, também, que “se o doente sara, é graças ao santo e se morre é por causa do médico” [...] (Espírito Santo, 1990, p. 134).

Na verdade, o homem, enquanto ser frágil e perecível perante a doença e a morte, fazia-se assistir — para minimizar ou superar tal situação — por um verdadeiro caleidoscópio de práticas, combinando rezas, orações, preces

e promessas, com toda uma parafernália de medicamentações do receituário tradicional e da medicina oficial. No Alto Minho, a fé cristã coabita com essas “fés” ou crenças. A análise do fenômeno religioso requer e exige a percepção e compreensão do conjunto de práticas religiosas, oficiais e “clandestinas”, a fim de entender os conflitos culturais e institucionais que aconteceram(em). Nesta região, não podemos confinar a área religiosa à das instituições da fé católica (cf. Lima, 1994, p. 69).

Como nota Sanchis (1992, p. 47), “promete-se a um santo quando está em perigo a segurança essencial da existência individual, familiar ou social”. Este autor — tal como nós, pelo menos no que diz respeito a uma das motivações — chegou à conclusão de que as razões mais significativas na procura dos santos em promessas votivas, se prendia com a saúde e a proteção dos rapazes que se deslocavam em serviço militar para a guerra colonial.

Contudo, o que nos parece curial sublinhar é que todos apontam os seus motivos, embora muitas vezes se recusem a especificar em concreto o motivo da doença, ou do problema familiar que motivou a sua ida ao santuário. Alguns informantes que estavam no santuário a cumprir promessa disseram-nos, sobretudo os mais idosos, que “não faziam muitas promessas, porque depois poderiam não ter oportunidade de cumpri-las e com os santos não se brinca, pois o prometido é devido”. Apenas cinco dos nossos informantes não apontam qualquer motivo específico para a sua presença no santuário, somente nos disseram que estavam a cumprir promessa por uma questão de fé e devoção para com a Virgem.

No santuário da Peneda, os nossos entrevistados utilizam várias expressões para se referirem à situação que desencadeou a realização da promessa. Usam as seguintes expressões: “quando sinto necessidade”; “quando estou perante uma situação aflitiva”; “quando estou desesperado(a) e agoniado(a)”; “quando passo por horas difíceis da vida”.

Subjacente a estas expressões, define-se uma variedade de problemas que ocorrem no decurso da vida dos nossos informantes, tais como doenças graves, como o cancro, ou outras doenças na garganta, nos intestinos, no estômago; artrose nos ossos; receio de que uma intervenção cirúrgica não corra bem; situações de perigo de um soldado que foi chamado para combater na guerra do Ultramar, ou problemas familiares, como desentendimentos entre casais ou situações de iminente divórcio, por exemplo. Todas estas

situações conduzem a perturbações ou distúrbios. Como exemplificamos, esta noção global é matizada por sucessivas distinções semânticas que acabam por conduzir à mesma ideia.

A nossa observação no terreno permite-nos concluir ainda que à medida que a gravidade da situação difícil aumenta, a promessa dirige-se a um santo “grande de renome nacional”, para usarmos uma expressão de um dos nossos informantes, ou seja, de maior importância, como por exemplo, a Virgem da Peneda, a Senhora do Sameiro, ou a Senhora de Fátima. Adotam outras estratégias, como sejam alargar o pedido a uma maior variedade de seres divinos.

Verificamos que o destinatário da promessa é, em muitas situações, o próprio, uma vez que dos 68 inquiridos presentes que declaram encontrar-se no santuário de promessa, 40 estavam a pagar promessas pessoais, sendo a doença um dos principais motivos. Não parecia existir uma diferença significativa entre as promessas feitas em próprio benefício e em benefício de outrem. No entanto, não deixa de ser significativo o fato de 28 indivíduos cumprirem promessas de forma altruísta.⁷ Tivemos oportunidade de verificar que as mulheres são as responsáveis pelo alto nível de altruísmo detectado, pois 41,2 % das nossas informantes declaram fazer promessa em benefício de outrem, ao passo que 48,8 % cumprem promessa em benefício próprio. Este maior altruísmo das mulheres no cumprimento de promessas não surpreende, sobretudo se tivermos em conta as interpretações segundo as quais, em regra, as mulheres, mais do que os homens, tendem a manifestar atitudes e comportamentos mais orientados para o outro (Gilligen, 1982 *apud* Fortuna; Ferreira, 1993, p. 74).

Entre os homens não se regista um dissentimento significativo entre as promessas feitas em benefício próprio (52%) e em benefício de outrem (47,8%). O fato de a doença e os problemas familiares ocuparem uma elevada valorização no imaginário popular em geral e, em particular, entre os extratos pertencentes a quadros socioeconômicos baixos e com baixo grau de instrução — como acontecia com um número significativo dos nossos informantes — obrigava a relativizar a importância do altruísmo no cumprimento

⁷ As promessas altruístas são uma prática corrente no Convento de Santo Antônio (Rio de Janeiro) (cf., Menezes, 2004, p. 210-215). O comportamento altruísta pode ser definido como um comportamento que ajuda outros indivíduos, neste caso específico familiares próximos, ou mais afastados, que não seja o protagonista, com consequente prejuízo destes últimos. Estes comportamentos são considerados eticamente positivos.

do ritual da novena ou outra promessa. Nesta ordem de ideias, deve-se ter em conta que o caráter altruísta da promessa quase desapareceu, quando o pedido visou problemas econômicos específicos, como os que dizem respeito à procura de emprego, ou gravidez, por exemplo.

Parece-nos importante sublinhar que, ao contrário do que acontecia no período da guerra colonial, onde se registava uma grande percentagem de promessas relativas a um pedido, ou agradecimento relativo à vida militar — o ultramar incluído — atualmente, verifica-se um decréscimo significativo deste tipo de promessas, com tendência para o seu desaparecimento. Os nossos informantes são um claro exemplo desse fato, pois apenas 12,1% declaram fazer promessas em benefício de outrem, relativas à vida militar. Como podemos verificar, e ao contrário do que seria de esperar, 32,6% dos nossos informantes não têm por hábito fazer promessas e é entre os indivíduos do sexo masculino (59,4%) que essa tendência mais se acentua e manifesta.

Contrariamente, entre os indivíduos do sexo feminino, é onde se regista a maior percentagem de informantes que realizavam promessas com muita frequência. Posteriormente, verificou-se um equilíbrio entre os devotos que realizam promessas quando se sentem aflitos e os que realizam promessas com pouca frequência (16,3%).

O nosso trabalho de investigação no santuário da Peneda e no São Bento do Cando permitiu-nos verificar que uma família do concelho dos Arcos de Valdevez cumpre uma promessa vitalícia. Essa promessa foi feita à Senhora da Peneda e ao São Bento do Cando e compreende o cumprimento da novena anualmente em cada um destes santuários. Todavia, esta promessa tem uma particularidade: pode ser cumprida por cada um dos membros do agregado familiar e não necessariamente pelos pais da criança. Por outras palavras, a partir do momento em que qualquer um dos elementos do agregado familiar cumpra a novena, a promessa fica salvaguardada. Aquando da realização do nosso trabalho de campo, em Julho de 2000, na romaria de São Bento do Cando, um dos membros do agregado familiar estava a cumprir promessa de novena. Uma das questões que a senhora com quem tivemos oportunidade de conversar frisou na sua história de vida foi a ideia de que a situação em que a filha se encontrava a afligia, não somente a ela e ao marido, mas também aos restantes membros do agregado familiar. Assim, a generalização e o alargamento das preocupações e perturbações provocadas pelas dificuldades motoras e linguísticas da filha, é uma das medidas através das quais os atores sociais em causa definem esta escala gradativa.

Chegamos a duas importantes interpretações acerca do que pode ser pedido aos santos como promessa votiva. Por um lado, a de que, em determinadas situações, os fenômenos aflitivos são perturbadores mas reversíveis. Pelo contrário, a morte de um ente querido era uma ocorrência irreversível e, por isso, não passível de apelo aos santos ou a outras entidades sobrenaturais, ao passo que uma doença podia ser reversível e, nessa medida, suscetível de oferta votiva. A novena ou outra promessa no santuário da Peneda constituía um exemplo bastante eloquente desta última ideia.

No que concerne a este fato, parece-nos pertinente abordar (de forma sucinta) um aspecto importante na relação com o transcendente: o papel do sexo feminino na realização de promessas e na devoção aos santos.

A feminização da religião e o cumprimento de promessas votivas é um fenômeno inquestionável das sociedades contemporâneas, que se traduz basicamente em três tendências que se têm vindo a verificar nos últimos dois séculos de forma mais ou menos generalizada nos países de tradição católica. Uma primeira tendência concerne a alterações operadas nas práticas devocionais católicas que se traduzem na crescente importância da figura feminina, enquanto objeto de culto religioso. Essa tendência verifica-se no aumento de mulheres enquanto videntes de aparições, que juntamente com as crianças constituem a maioria das testemunhas dos milagres desde há séculos. A segunda tendência, verificável no nosso período, prende-se com o crescimento do número de mulheres religiosas, comparativamente ao número de homens, mais ao nível das congregações do que das ordens contemplativas. A terceira tendência diz respeito ao crescimento da participação feminina nas práticas formais religiosas, relativamente à participação masculina. Ora esta tendência é perfeitamente constatável no santuário da Peneda.

Não surpreende, portanto, que seja, sobretudo, a mulher a “pagadora de promessas”, uma vez que o símbolo religioso de Maria tem ressonância na vida de várias mulheres. Encontram nela consolação, esperança e confiança em alturas de aflição, receio e solidão, mas também experimentam em Maria uma fonte de alegria que as faz sentir que não estão sozinhas nesta vida. Como tivemos oportunidade de constatar, são fundamentalmente as mulheres a rezar aos santos. Não será inverossímil admitir que, numa sociedade patriarcal, a religião é “matriarcal”. “Do mesmo modo que na sociedade existe uma divisão social do trabalho em função do sexo, é possível falar também de uma ‘divisão do trabalho simbólico’ no qual as mulheres são socialmente as responsáveis pelos assuntos religiosos que afetam a família

e a comunidade em geral (tanto na gestão destes assuntos como de dar expressão ao próprio sentimento religioso)” (Herrero Pérez, 1997, p. 64).

Uma coisa é indiscutível: poucos foram os homens que se compadeceram a dar-nos entrevistas e fizeram promessas à Virgem.

A nossa investigação demonstrou que existe um elevado número de mulheres domésticas a cumprir novena ou outra promessa, sendo este grupo propenso ao comprometimento com formas mais tradicionais de religiosidade. É provável que algumas das suas crenças possam ser explicadas por questões de gênero. Por exemplo, a sua adesão à Virgem pode expressar a centralidade da simbologia maternal e feminina da religião popular — uma espécie de contraponto ao modelo patriarcal e machista de estruturas eclesásticas dominantes.

Podemos verificar que a maioria dos participantes inquiridos frequenta assiduamente a romaria da Peneda, uma vez que entre os 2 e os 5 anos; entre os 6 e os 10; e com mais de 21 anos, é onde se registam os valores mais elevados de frequência, respectivamente 19,6%, 25,0% e 18,5%. Parece-nos importante salientar que estes valores não correspondem a uma frequência anual consecutiva, ou seja, alguns dos nossos informantes participam na celebração, mas não todos os anos — em algumas situações por condicionalismos extrínsecos à sua vontade.

A Senhora da Peneda pertence ao mundo do sagrado e

ao estabelecer por meio do sacrifício, um contato com o sagrado, ele sacraliza também o seu mundo, antes profano. A vítima intermediária desse ritual é o seu próprio corpo, flagelado pela penitência. O ato sacrificial, ou penitencial, funciona como um rito de destruição de algo profano ou que, por algum motivo, tenha sido profanado, para torná-lo assim, sagrado. A confirmação desta sacralização é obtida na graça ou no milagre alcançado (Pereira, 2006, p. 112-113).

Ao contrário do que acontecia noutros tempos, onde se registava uma maior afluência de participantes de todo o Alto Minho e de muitas regiões do noroeste de Portugal e da Galiza, os participantes na romaria da Senhora da Peneda são oriundos dos concelhos próximos dos concelhos de Arcos de Valdevez. Podemos ainda verificar que a maioria dos participantes na romaria reside nas freguesias dos concelhos de Arcos de Valdevez (31,5%); Monção

(16,3%); Melgaço (15,2%) e Ponte da Barca (14,1%). Apesar de se registar uma afluência significativa de participantes, vindos da Galiza (13,0%), estes eram, na sua maioria, oriundos de Celanova, Tui, Ourense, Bande e Entrimo, ou seja, regiões relativamente próximas da fronteira portuguesa. A romaria da Senhora da Peneda atrai os habitantes do concelho e das imediações, como já sublinhamos.

A análise das entrevistas realizadas deixa entrever que, contrariamente ao que acontecia outrora, onde “ranchos” de peregrinos optavam por fazer a viagem a pé — pela força das circunstâncias, uma vez que não havia estradas —, atualmente apenas oito pessoas (8,7%) — num universo de 92 — fazem a viagem a pé. Será importante sublinhar, que os devotos que fazem a viagem a pé se deslocam por promessa à Virgem. Da mesma forma que o cumprimento da novena implica uma prévia purificação também a peregrinação a um santuário com o fito de contactar com o poder sagrado exige uma purificação dos pecados por parte do devoto, pois o “ingresso no recinto sagrado exige pureza ritual porque é um lugar santo e puro” (Mariño Ferro, 2009, p. 69). Tal como argumenta o mesmo autor, “depois de purificado mediante a penitência do caminho o devoto pode entrar em contato com o mundo sagrado. Participa na liturgia e toca nas imagens e nas relíquias. Toca-as com a mão e beija-as, abraça a imagem e passa debaixo dos andores implorando a proteção do santo” (Mariño Ferro, 1987), (2009, p. 72).

Por outro lado, como vem sendo habitual, há participantes que utilizam o cavalo como meio de transporte. Antes da abertura das estradas de acesso ao santuário e do uso generalizado do automóvel como meio de transporte, as pessoas viam-se obrigadas a permanecer durante vários dias no santuário, o que emprestava outro colorido à romaria.⁸

Atualmente, o fato de a maioria possuir automóvel, retirou da romaria alguns dos seus traços mais característicos e pitorescos, que eram, sobretudo, as danças e os cantares ao desafio que se prolongavam durante vários dias, contrariamente ao que se assiste nos dias de hoje, em que estão apenas confinadas à noite do dia seis de Setembro.

Alguns dos nossos informantes declaram que, antes da construção da estrada de acesso ao santuário, a viagem fazia-se por caminhos intransitáveis, percorrendo trajetos sinuosos, afrontando precipícios e animais selvagens.

⁸ Para uma descrição detalhada da romaria da Senhora da Peneda, cf. Pinto (2002, p. 69-105).

Daí ser necessário sair com alguns dias de antecedência. Recordaram ainda que se deslocavam normalmente em grupos, transportando cestos de merenda e garrações de vinho. Ao longo do trajeto, os romeiros chamavam uns pelos outros, juntando-se consoante as afinidades e, enquanto atravessavam aldeias, manifestavam o seu entusiasmo por meio de danças e cantares. Por vezes, transportavam fardos de palha, sobre a qual pernoitavam, aquando da sua chegada ao espaço sagrado. Noutros tempos, vinham muitos homens a cavalo, oriundos de diferentes concelhos. Não havia estrada e tinham que vir pelos atalhos.

Tal como seria de esperar, grande parte dos participantes na romaria utilizam o automóvel como meio de transporte (79,3%) e, na maioria dos casos, acompanhados por familiares ou amigos da sua área de residência. Nos últimos anos, atendendo ao fato de a estrada de acesso ao santuário ser estreita e com o objetivo de conferir maior fluidez ao trânsito, as autoridades policiais, responsáveis pela manutenção do trânsito, resolveram implementar a seguinte medida: todas as pessoas que venham do concelho de Arcos de Valdevez ou outras regiões que passem pelo Mezio, ao chegar ao lugar de Rouças (Gavieira), são forçadas a passar por Lamas de Mouro (Melgaço), para chegarem ao santuário. Esta medida gerou algum descontentamento, pois obriga a percorrer vários quilômetros, mas evita congestionamentos e confere maior fluidez ao trânsito, uma vez que se circula em estrada com sentido único. Logo de seguida, o transporte mais usado é o autocarro (9,8%). Este meio de transporte é muito utilizado pelos galegos que chegam em excursões, sobretudo nos dias quatro e cinco de Setembro de cada ano. Quando interpelados por que o fazem neste dia e não noutro, a maioria declarou que “é por tradição familiar vinda de seus avós, ou dos pais, ou pela fé e devoção à Virgem”. É neste sentido que Sanchis (1992, p. 16), considera que “as festas constituem uma parte bastante significativa da herança cultural”, no sentido em que o gosto pela romaria é transmitido de geração em geração. A nossa investigação no terreno também nos permite concluir que, ao partirem para suas casas, após o cumprimento da novena, os devotos transportam consigo uma dualidade de sentimentos. Sentiam a “angústia” de abandonar o espaço sagrado, palco da proteção da Senhora da Peneda e do caráter evasivo da festa, face às dificuldades com que se deparam no seu quotidiano.

O discurso de reconhecimento dos fiéis do nosso universo de estudo vem legitimar e fundamentar os poderes da Virgem da Peneda. Pode mesmo

dizer-se que o cumprimento da novena inteira, ou da meia novena ou outra promessa, paga um sinal, uma benesse, um favor. “A oferta da dor”, para usarmos uma expressão de Cabral (1997b), é uma das ideias frequentemente aduzidas pelos nossos informantes. Na verdade, sobretudo o cumprimento da novena constitui um sacrifício por excelência, pois muitos dos devotos cumprem este ritual submetendo o corpo a grandes privações, na medida em que apenas comem pão e bebem água, ou então prescindem de algumas refeições. Por outro lado, submetem-se a nove dias de recolhimento e oração quase ininterrupta, isto para além de alguns deles fazerem o percurso de joelhos, desde o largo do pórtico, subindo o extenso escadório até à igreja. Todavia, havia outros que apenas circum-ambulavam de joelhos a igreja, embora tivéssemos observado que a maioria dos fiéis dava voltas em pé, rezando em surdina. Outro ato que envolve sacrifício⁹ é a récita do terço nas vinte capelas da via-sacra, ao romper da aurora. Estas voltas, quer em torno da igreja, quer ao redor da capela da Senhora das Dores, são dadas sempre em sentido contrário aos ponteiros do relógio.¹⁰ Ao realizarem estes sacrifícios, os crentes parecem ter necessidade de preservar o bem-estar físico e psíquico e recuperar a energia vital por que tanto anseiam, sobretudo nos momentos difíceis das suas vidas.

As várias procissões integradas na novena; as voltas em torno da igreja e da capela da Senhora das Dores, sobretudo às sete e às quinze horas, com ou sem objetos de cera na mão; a subida do escadório de joelhos, desde que se avista o santuário, ou do largo do Arcanjo S. Gabriel e as voltas de joelhos ao redor da igreja; as deambulações no interior da igreja,

⁹ Cabral (1997b, p. 111) define o sacrifício como um “tráfico recíproco de força vital entre a divindade e as entidades sociais”. O mesmo autor argumenta que, “ao oferecer ao ser divino uma representação da minha dor, eu estou a ‘dedicar-lhe’ essa dor — estou a entrar numa relação contratual com o ser divino, do qual espero retribuição. A oferta de sofrimento pode estar a montante, ou a jusante do dom divino. O importante é que se trata de um ato de troca de força vital com o ser divino, cuja finalidade é incrementar essa força vital. Assim, o meu sofrimento torna-se alegria; a dor torna-se bem-estar; a incerteza, segurança” (Cabral, 1997b, p. 117). Sobre as funções sociais do sacrifício (cf. Pereira, 2006, p. 111-120).

¹⁰ Como observa Espírito Santo (1990, p. 29): “Os percursos circulares são um elemento muito importante da religião popular dos povos ibéricos: gira-se à volta de uma capela, de uma igreja. Rodear uma coisa significa tomar posse ou enfeitçar essa coisa, envolvê-la [...]. E, seja qual for o rito, o movimento é sempre realizado da esquerda para a direita e o sinal cristão de cruz obedece ao mesmo sentido, é um movimento instintivo, que é igualmente o das plantas trepadoras, em torno dos seus apoios. Nos ritos e nos mitos, a passagem da esquerda para a direita representa a passagem da morte para a vida, do caos, à ordem e à criação”.

para rezar junto do altar-mor e nos diversos altares; as rezas em surdina junto de cada uma das vinte capelas da via-sacra; a récita do terço às sete da manhã e às dezessete horas integrada na novena, demonstram de forma inequívoca que o cumprimento deste ritual implica muita penitência e sacrifício. Além das cerimônias religiosas que constam do programa oficial para cada dia, os romeiros cumprem, voluntariamente, uma tradição já muito antiga: duas vezes ao dia, às sete e às quinze horas, dirigem-se à capela da Senhora das Dores para rezarem tantos pai-nossos e ave-marias quantos forem necessários para darem sete voltas em seu redor. Depois, descem para percorrer as restantes capelas, do lado direito até ao pórtico, e rezam um pai-nosso e uma ave-maria em cada uma e, em certos casos, depositam uma determinada quantia em dinheiro. Seguidamente, sobem pelo outro lado, rezando nas treze capelas da via-sacra. Ao chegarem à última capela, atravessam o terreiro de rosário na mão, dirigem-se para o adro da igreja, ao qual dão nove voltas a rezar o terço. Entram na igreja, saúdam Jesus Sacramentado e, junto de cada altar, rezam um pai-nosso. Esta parafernália de práticas que compõe a novena da Senhora da Peneda, que apelam à participação massiva dos devotos,

constituem uma espécie de estética e dramaturgia ritual, que ganha sentido quando o culto, por assim dizer, “sai à rua”. A participação coletiva em festas, romarias ou procissões, numa evidente concepção teatralizada do ritual, toma a forma de um autêntico espetáculo de culto dos santos e da sua sacralidade. Justamente esta sacralidade adquire a sua expressão máxima pelo fato de se construir e constituir como e, em espetáculo, esse “encantamento do logro” de que nos falava Artaud, acerca do drama, onde nada deve ser verdadeiro, mas tudo se deve passar como se assim fosse (Raposo, 1994, p. 69).

Tal como observa o mesmo autor,

o que se torna curioso no processo ritual — nomeadamente, no culto dos santos — reside, precisamente, nessa dramatização das emoções e das representações religiosas, culturalmente e coletivamente padronizadas, pela educação católica — doméstica e eclesiástica —, mas manipuladas estrategicamente pelas *performances* expressivas de cada ator/devoto. Tudo se passa como se o sentido íntimo e pessoal dos diálogos com o sagrado — nessas conversas com os santos — necessitasse

de cíclica e periodicamente, por *performances* institucionalizadas ser posto *in actu* público e comunitário, como se aquelas conversas fossem apenas uma espécie de ensaio, de atelier experimental, de um espetáculo mais completo, mais eficaz, mais comunicante e interativo que reúne as expressões ritualizadas dos diversos sujeitos e dos diversos grupos sociais (Raposo, 1994, p. 70-71).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Indo ao encontro do que vários autores expressam, também um número significativo dos nossos informantes recorre e invoca a proteção divina e fazem promessas com alguma frequência (27,2%) e em momentos aflitivos e de desespero (16,3%), perante as múltiplas contingências da vida.

O cumprimento da novena, ou outra promessa à Senhora da Peneda — neste caso específico — tem um forte sentido religioso, é uma demonstração inequívoca e inabalável da fé e crença que o povo tem e continua a ter na Senhora e de que esta ouve as suas preces. Acreditam na penitência e no sacrifício, acreditam piamente que com estes gestos e atitudes estão a tornar sua vida melhor.

O aluguer de objetos de cera assume particular relevância — entre os quais se incluem velas de várias dimensões — e a oferta de objetos mais valiosos para leiloar, como objetos de ouro, lençóis ou colchas de linho, ou ainda frangos. Todos estes objetos que funcionam como um “termômetro” da eficácia da Virgem são entregues na Casa da Confraria da Senhora da Peneda e posteriormente leiloados em frente da mesma casa, leilão a que assistiam várias dezenas de pessoas. Outro tipo de oferta comum é o das velas em cera, que se acendem junto da igreja, num queimador de cera que foi recentemente construído em substituição a outro de dimensões mais reduzidas que ardeu na romaria de 1997.

As ofertas votivas, nas quais se inclui, obviamente, o cumprimento da novena, ou meia novena, são um *corpus* das crenças coletivas dos devotos da Senhora da Peneda. Elas estão fundamentadas, principalmente, no fato de os atores sociais acreditarem que a Virgem tem poder sobrenatural, porque se trata de uma capacidade misteriosa de atuar, que está para além do que pessoas normais possuem. Este poder foi-lhe atribuído por

Deus, legitimado pela sua benéfica e poderosa atuação e validado pela presença e reconhecimento da Igreja Católica. Intimamente ligada a esta fundamentação sucede-lhe uma outra: a da excepcionalidade do lugar, que se torna sagrado, pertença de forças sobrenaturais e onde, portanto, fatos inexplicáveis e ininteligíveis acontecem. Estes, não sendo demonstráveis, são, contudo, aceitáveis pelos devotos tendo por base a sua crença. Para eles nenhum desses fatos é questionável, porque resulta do poder divino, no qual acreditam por livre e espontânea vontade.

Os indivíduos com idades superiores a 50 anos são aqueles que apresentam um grau de instrução mais baixo e que cumprem promessas com maior frequência e onde os atos religiosos que marcam a romaria — missa(s) e procissão(ões) — assumem maior importância, ao contrário do que acontece com os devotos mais jovens que valorizam mais a componente lúdica das festas, ou seja, parece haver uma correlação entre a condição socioeconômica, a idade e o grau de instrução e a frequência com que se realizam promessas. Por sua vez, os atores sociais com idades inferiores a 35 anos fazem promessas com pouca frequência ou, simplesmente, não fazem. No que respeita ao grau de instrução, aos analfabetos e aos que possuíam apenas a instrução primária cabe, de longe, a mais elevada percentagem de indivíduos católicos praticantes e a novena ou outras promessas. Mas esta situação vai-se moderando à medida que se sobe no capital escolar. Neste sentido, pudemos concluir que existe uma correlação entre habilitações literárias e catolicismo, ou seja, quanto mais longe se vai no sistema de ensino menor identificação com os valores cristãos existe e menor número de promessas se fazem e se cumprem. Também a atividade desempenhada por cada ator social parece repercutir-se na frequência com que realizam promessas e se identificam com os valores cristãos. Neste sentido, os atores sociais ligados ao setor primário são os que fazem promessas com maior frequência e mais se identificam com os valores cristãos. Esta tendência diminui significativamente à medida que se passa do setor primário e do grupo doméstico para o setor secundário e terciário e para o grupo dos estudantes. É sobretudo entre estes dois últimos, detentores de níveis mais elevados de escolaridade, que se verifica uma menor incidência de devotos, questionando a legitimidade do poder miraculoso da Virgem, buscando explicações para algum infortúnio ou doença em causas naturais, distantes da sobrenaturalidade e possuindo um ritmo quotidiano afastado da vivência rural. Para estes indivíduos, as relações com o sagrado assentam numa reciprocidade assimétrica generalizada, cuja elevada identificação com

a divindade suscita uma “aversão” ao sistema da dádiva e contra-dádiva a que alude Cabral (1997a, p. 98-100).

Por sua vez, a distribuição geográfica confirma assimetrias já conhecidas. Como a maioria dos atores sociais entrevistados são oriundos de meios predominantemente rurais, demonstram claramente um maior apego aos valores cristãos, são mais devotos e cumprem promessas com maior frequência, comparativamente aos indivíduos oriundos de meios urbanos e suburbanos. Constatamos, pois, que parece existir uma associação entre a romaria da Senhora da Peneda e o mundo rural, uma vez que 94,6% dos nossos informantes, que participava na celebração, em 1997, habitava em espaços rurais.

Quando interpelados acerca da(s) razão(ões) pela(s) qual(ais) faziam promessas à Senhora da Peneda, e não a outros santos, 82% responderam que “tinham prometido e tinham muita fé e devoção na Virgem da Peneda e que esta tem uma vida repleta de ‘milagres’ e ‘curas’”. Alegam ainda que “é por tradição vinda dos seus antepassados”. A caracterização socioeconômica, apresentada após o nosso trabalho de investigação, vai de encontro ao primeiro grupo de indivíduos apresentado por Pais (2001).¹¹

A romaria da Senhora da Peneda constitui um representativo fenómeno da religiosidade popular, porque em torno das suas imagens e de outras imagens sagradas presentes no espaço físico do santuário gravita todo um conjunto de crenças, comportamentos e ritos reconhecidos pela Igreja Católica. Este santuário mariano tem como protagonista um universo populacional que crê, incondicionalmente, no poder divino e, essencialmente, nos milagres da Senhora. Tudo isto é vivido de uma forma profunda, onde pontificam a emoção e o sentimento religiosos.

¹¹ O primeiro grupo considerado pelo autor apresenta o seguinte perfil sociodemográfico: classes baixas, salários baixos; baixa escolaridade; pais analfabetos. Em casa não havia livros; viúvos; domésticas; idosos; inválidos e oriundos da região Norte do país e ligados à agricultura e à pesca. Este grupo não tem objetivos, e a vida só tem sentido porque Deus existe. São extremamente religiosos; creem em Deus e em milagres, na vida para além da morte; crenças populares; Bíblia é a palavra de Deus; só existe uma religião verdadeira; confiança na Igreja; educados na religião católica. São puritanos e conservadores; são contra a coabitação, relações extraconjugais, homossexualidade. São a favor da mulher em casa a cuidar dos filhos. Condenam o aborto, a fecundação artificial, bancos de esperma, clonagem e eutanásia. Como nota ainda o mesmo autor (2001, p. 203), “o que os dados do inquérito realizado sugerem é que, sob uma aparente unidade, que se enraíza no catolicismo, a sociedade portuguesa manifesta-se religiosamente plural: não no sentido da existência de uma pluralidade de confissões, mas no de a vivência do sagrado, em geral, e a do catolicismo, em particular, se experimentarem de múltiplas e diversas maneiras”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AFONSO, Manuel José. *História do santuário e novena de Nossa Senhora da Peneda*. 2.^a ed. Arcos de Valdevez: [s.n.], 1993.
- ALMEIDA, João Ferreira de. Párcos, agricultores e a cidade: dimensões da religiosidade rural. In: *Análise Social*, vol. XXIII, n.º 96, Lisboa, 1987, p. 229-240.
- ALMEIDA, João Ferreira de. *Portugal, os próximos 20 anos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990. Vol. VIII.
- BAPTISTA, António Martins. Apontamentos sobre as origens do Soajo e da Gavireira. In: *Terra de Val de Vez*, n.º 17, Arcos de Valdevez, 2005, p. 33-45.
- BERTAUX, Daniel; KOHLI, M. The life story approach: a continental view. In: *Annual Review of Sociology*, n.º 10, London, 1984, p. 215-237.
- BETHENCOURT, Francisco. Novenas. In: MOREIRA, Carlos Azevedo (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000, p. 106-109.
- BRIONES GÓMEZ, Rafael. El recurso al religioso en el itinerario terapêutico. In: GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel (Coord.). *Medicina popular e antropoloxía da saúde: actas do Simposio Internacional en homenaxe a D. Antonio Fraguas*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, Ponencia de Antropoloxía Cultural, 1997, p. 197-219.
- BROWN, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- CABRAL, João de Pina. *Filhos de Adão, filhas de Eva: a visão do mundo camponesa no Alto Minho*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- CABRAL, João de Pina. O pagamento do santo: uma tipologia interpretativa dos ex-votos no contexto sócio-cultural do Noroeste português. In: *Milagre que fez*. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1997a, p. 79-104.
- CABRAL, João de Pina. Quinze anos depois. In: *Milagre que fez*. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1997b, p. 107-120.
- DAVIS, John. The social division of religious labour in Mediterranean. In: WOLF, Eric (Org.). *Religion, power and protest in local communities*. Berlin: Mouton, 1984, p. 17-50.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totémico na Austrália*. Oeiras: Celta, 2002.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés. *A religião popular portuguesa*. 2.^a ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990.
- FERNANDES, António Teixeira. *Formas de vida religiosa nas sociedades contemporâneas*. Oeiras: Celta, 2001.

- FORTUNA, Carlos; FERREIRA, Claudino. Estradas e santuários: percursos sócio-religiosos e motivações dos peregrinos-caminhantes a Fátima. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 36, Coimbra, 1993, p. 55-79.
- HERRERO PÉREZ, Nieves. A religiosidade cotiã: Deus e os santos. In: GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel (Coord.). *Galicia: Antropoloxía*. A Coruña: Hércules, 1997, p. 21-65. Tomo XXVII.
- LIMA, José da Silva. *“Deus, não tenho nada contra...”: socialidades e eclesialidade no destino do Alto Minho*. Porto: Universidade Católica Portuguesa, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1994.
- LIMA, José da Silva. *A peregrinação: percursos e palavra*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2007.
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón. *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia, 1987.
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón. *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos. Las romerías: ritos e símbolos*. [Salamanca]: Instituto de las Identidades - Deputación de Salamanca, 2009, p. 53-81.
- MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- NUNES, João Sedas. Perfis sociais juvenis. In: CABRAL, Manuel Villaverde; PAIS, José Machado (Coord.). *Jovens portugueses de hoje: resultados do inquérito de 1997*. Oeiras: Celta, 1998, p. 1-51.
- PAIS, José Machado. O que explica a religiosidade dos portugueses? Um estudo de análise tipológica. In: PAIS, José Machado; CABRAL, Manuel Villaverde; VALA, Jorge (Org.). *Religião e bioética*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2001, p. 185-235.
- PEREIRA, José Carlos. *“Sacra Facere”: expressões corporais no catolicismo de folk*. São Paulo: Arte & Ciência, 2004.
- PEREIRA, José Carlos. *A eficácia simbólica do sacrifício: estudos das devoções populares*. 2.ª ed. Porto Alegre: Zouk, 2005.
- PEREIRA, José Carlos. *Porto do milagre: religião e magia nas representações coletivas do catolicismo popular luso-brasileiro*. Porto Alegre: Zouk, 2006.
- PEREIRA, Pedro. *Peregrinos: um estudo antropológico das peregrinações a pé a Fátima*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- PINTO, José. *“Os santos esperam, mas não perdoam...”: um estudo sobre a romaria da Peneda*. [S.l.]: Edição do Autor, 2002.
- PINTO, José. *Rituais funerários na Gavireira: uma etnografia da morte numa microssociedade serrana do concelho de Arcos de Valdevez*. Arcos de Valdevez: Câmara Municipal de Arcos de Valdevez, 2005.

- PINTOR, Manuel António Bernardo. *Santuário de Nossa Senhora da Peneda: uma joia do Alto Minho*. [S.l.: s.n.], 1976.
- PORTO, Nuno Manuel de Azevedo Andrade. *Imagens fiéis: pessoa e representação na experiência religiosa*. Coimbra: [s.n.], 1994. Trabalho síntese, apresentado ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra como Prova de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica.
- RAPOSO, Paulo Jorge Pinto. *Ritual: uma expressão performativa da experiência social: diálogos com os santos e com os mortos*. Lisboa: [s.n.], 1994. Trabalho síntese, apresentado ao Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa como Prova de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica.
- SANCHIS, Pierre. *Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas*. 2.^a ed. Lisboa: Dom Quixote, 1992.
- SANTOS, Maria da Graça Mouga Poças. *Espiritualidade e território: estudo geográfico de Fátima*. São João do Estoril: Principia, 2006.
- SANTOS, Maria da Graça Mouga Poças. *Perfil do visitante de Fátima: contributo para uma ação promocional em comum da rede COESIMA*. Porto: Afrontamento, 2008.
- SILVA, Augusto da. A religião dos jovens. In: *Brotéria*, vol. 151, Lisboa, 2000, p. 495-510.
- SILVA, Augusto Santos. *Tempos cruzados: um estudo interpretativo da cultura popular*. Porto: Afrontamento, 1994.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- TURNER, Victor; TURNER, Edith. *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978.
- VILAÇA, Helena. Identidades, práticas e crenças religiosas. In: PAIS, José Machado; CABRAL, Manuel Villaverde; VALA, Jorge (Org.). *Religião e bioética*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2001, p. 73-128.