

QUANDO A TRANSGRESSÃO É NORMA A RELIGIÃO GREGA EM PROGRESSO

Este trabalho é o resultado de uma reflexão sobre a relação entre homem e divindade e as questões que a partir desta se levantam, nomeadamente a relação tomada quer de um ponto de vista individual, quer de um ponto de vista de grupo.

Dentro das possibilidades que esta equação permite, interessa-me sobretudo a relação que o homem estabelece com o divino através de rituais de iniciação que, por sua vez, implicam a participação colectiva. Esta forma de relacionamento homem/divindade ultrapassa (apesar das necessárias coincidências) as aventuras dos deuses que as histórias da mitologia nos trouxeram. A ênfase deste artigo será dada aos aspectos transgressores dos cultos. Isto é, o que devia ser considerado como transgressão é norma em determinadas e delimitadas circunstâncias¹.

Esse tipo de transgressão acontece também nas sociedades contemporâneas. A observação de festividades actualmente realizadas em honra de diversos santos², em Portugal, e os frequentes pontos de contacto entre

¹ Essas circunstâncias são o espaço do culto e o momento em que se faz. Por exemplo, ir ao S. Mateus com coisas roubadas (tratarei disto mais adiante neste artigo), só naquele dia e naquela capela (Soure).

² Realço que as relações aqui apresentadas são, de facto, com santos e não com Deus, pois os santos, como seres humanos que foram, estão mais próximos dos homens, assemelhando-se a estes nas suas histórias de vida. Além disso, há uma relação de posse por parte dos crentes relativamente ao santo da sua devoção. Muitos têm a sua imagem no quarto, põe-lhe flores e uma lamparina acesa, falam com ele, beijam-no, abraçam-no. A relação com Deus é

o que se fazia na Grécia, na antiguidade, levaram a este subtítulo, “religião grega em progresso”, revelando como as formas exteriores dos cultos pouca diferença têm, apesar de nos estarmos a reportar a duas regiões temporal e geograficamente tão distantes.

Na Grécia, e em Atenas concretamente, paralelamente à existência de religiões místicas (participadas apenas pelos *mystes*, os iniciados, sendo a parte visível e partilhável muito pequena), existia a religião do Estado, expressa pelas festividades públicas acessíveis a todos. Naturalmente, as práticas públicas seriam diferentes das privadas.

Públicas ou privadas, as manifestações religiosas assumem a existência de deuses como entidades criadoras da humanidade, tendo para com ela relações de diversa natureza: construtivas, punitivas, educativas. Essa assunção foi sendo questionada por diversos pensadores, que arriscaram consequências como acusações de ateísmo. Posições como a do sofista Antifonte, que defendia que as leis eram para ser obedecidas apenas quando se estivesse na presença de testemunhas e que, *se um indivíduo, ao transgredir as normas, passar despercebido aos que estabelecem as leis, escapará à desonra e ao castigo, mas, se não passar despercebido, não escapará*³, são o reflexo de uma forma de pensar revertida, isto é, considerando que são os deuses uma criação humana e não os homens uma criação divina. A esse propósito disse Hipócrates (*De vetusta medicina*, 15.1.): *os primeiros investigadores descobriram estas coisas da natureza humana e pensaram que valia a pena atribuir esta arte a um deus, como é de norma*⁴. Críton, frequentador do ciclo de Sócrates (ainda parente de Platão e personalidade que veio a fazer parte do chamado governo dos Trinta Tiranos), terá escrito, numa sátira:

diferente, pois passa pelo seu filho Jesus, o Cristo encarnado, que é apresentado normalmente na cruz, em sofrimento.

³ DK 87B 44A. Para estes textos, usei a tradução da INCM.

⁴ Tradução minha.

“(...) os homens instituíram leis
 punitivas a fim de que a justiça fosse soberana
 (...)
 Se alguém cometesse uma falta seria penalizado.
 Em seguida, uma vez que as leis os impediam
 de praticar manifestos actos de violência
 e eles os praticavam às ocultas, parece-me que nesta altura
 [pela primeira vez] um certo homem, ousado e sábio na maneira de pensar,
 inventou o receio [dos deuses] para os mortais, para que
 os malvados tivessem receio de fazer
 ou dizer ou pensar [algo] às ocultas.
 Por isso introduziu o divino”⁵

E continua a explicação do receio que os homens teriam dos deuses devido ao enquadramento que a estes teria sido dado: *Defendia que os deuses habitavam num lugar que, só de o mencionar, assustava imenso os homens*⁶. Também a satisfação da nossa necessidade de consolo⁷ é indicada como um dos factores que determinou a aceitação das divindades por parte dos homens.

Nestes conceitos ateístas está patente a rejeição de uma religiosidade necessária ao Estado para controlar os cidadãos quando colocados perante um poder que se pretende incontestado: o poder divino. Esse controlo pode ser feito de várias maneiras, recorrendo aqueles que estão no poder a tudo o que possa fortalecer o Estado. Seguindo este raciocínio, as tragédias podem ser olhadas como instrumentos de educação popular, contrariando visões mais modernas, como as bem explanadas em *A Tragédia Grega*, de Lesky (1996: 21-56), no capítulo intitulado “Do problema trágico”, preenchendo, na época, um lugar hoje ocupado pela televisão (ultrapassando a catequese e

⁵ DK88B25.

⁶ Ibidem.

⁷ Glosando o título do livro de Stig Dagerman (2000), *A nossa necessidade de consolo é impossível de satisfazer*.

a escola), principalmente por algumas telenovelas⁸ que pretendem, estas assumidamente, transmitir valores comportamentais e ter a sua quota-parte na educação de um povo, em grande medida, analfabeto funcional. Veja-se o muito citado exemplo da tragédia *Euménides*, de Ésquilo, em que Atena institui o Areópago como tribunal para evitar que os homens continuassem ininterruptamente as vinganças familiares devido a crimes de sangue, ou a *Antígona*, de Sófocles, encarada como elemento perpetuador do valor da norma divina, não transgredível, contra os excessos da norma humana, transgredível.

A procura da norma instituída, que se pretende que coincida com o *nomos*, para que este tenha força de lei, não seria a busca principal dos participantes dos cultos mistéricos. A norma aí era outra, transmitida de um modo secreto apenas a iniciados, que sobre ela não podiam falar para nada revelar. No entanto, alguns momentos partilhados com todos davam a conhecer algumas particularidades do ritual exotérico (dado que ao esotérico só os *mystes* tinham acesso) no qual a transgressão era norma.

Muitos dos rituais cristãos praticados nas nossas comunidades têm elementos recognoscíveis de religiões antigas, mormente associados ao trabalho da terra, pois era daí que vinha a sobrevivência e a incompreensível maravilha da renovação cíclica da Natureza: as épocas das sementeiras e as das colheitas eram momentos em que se louvavam os deuses protectores dessas actividades. A semente que se deita à terra, que aí permanece e que depois desponta, revelando-se aos homens, está na origem de um dos cultos mais conhecidos e respeitados da Grécia Antiga: os Mistérios de Elêusis. Este culto, como muitos outros, foi, em vários aspectos, apropriado pelo cristianismo, que dele retirou o que melhor lhe servia para a manutenção e permanência dos seus fiéis ou que dele herdou formas cultuais e de

⁸ A novela *Páginas de Vida*, de Manoel Carlos, na Rede Globo, em 2007, fazia a trama ser acompanhada de testemunhos reais de pessoas que teriam lidado com os mesmos problemas abordados pela ficção (a síndrome de Down, nomeadamente), transmitindo valores como a tolerância. Também o livro de M. Aparecida Baccega (2000), apesar de se centrar no Brasil, pode ser facilmente adaptável à nossa realidade, pela implantação que estes produtos televisivos brasileiros têm no nosso país. Ver também o curto artigo de Marcio Ruiz Shiavo (2005).

crença.⁹ E é precisamente da exteriorização deste culto que vou extrapolar para a realidade repetida ainda hoje nas manifestações da religiosidade mais popular em Portugal.¹⁰

Uma explicação política como a sugerida por Parke (1977: 59) daria conta da saída dos objectos sagrados do santuário de Elêusis para um espaço expressamente construído para o efeito na acrópole de Atenas, onde a visita que antecedia a grande procissão que os levaria de novo a “casa” era vista, politicamente, como uma “admissão da importância da cidade que detinha o poder”.¹¹ Conjecturam-se que esses objectos seriam relíquias provenientes da época micénica (cf. Milonas 1961), de uma antiguidade de difícil – já na época – compreensão. Ora esta saída de elementos sagrados (relíquias, neste caso, estátuas dos santos, no caso português) é frequente. Os pontos de contacto entre o que se sabe dos mistérios eleusinos pode ser reconhecido nos rituais profanos e, mais provocadoramente, nos sagrados, da religião cristã. A festa da Mãe Soberana, em Loulé, celebra a visita que a santa faz a um outro templo e a procissão que a leva, de novo, à sua ermida, por uma ladeira íngreme, de difícil escalada. A estátua é transportada por homens, que, quais iniciados, são acompanhados por uns e observados por outros, que se mantêm nos caminhos por onde eles têm de passar. A visita da santa propicia uma maior actividade nos templos, quer no visitado, quer no seu próprio. Também o S. João que se celebra no concelho de Idanha-a-Nova sai durante uns dias e depois volta, sendo esta visita propícia a milagres, como forma de agradecimento pela recepção que lhe fizeram. A Nossa Senhora da Azenha é disputada pelos Monsantinos e pelos de Penha Garcia. A estátua da santa desloca-se anualmente para um local chamado Azenha ou Azinhal, onde fica de Maio a Setembro. E de Setembro a Maio vai para

⁹ Carl Kerény (1991) faz uma excelente análise das semelhanças entre o cristianismo e o culto a Deméter e Perséfone. Para uma abordagem mística e esotérica, vide G. Sietos (1993).

¹⁰ Buscar nas festas religiosas portuguesas uma continuidade ou uma permanência destas devoções parece-me um pouco excessivo. O meu objectivo é mostrar como o povo resiste às normas e impõe ele o seu gosto.

¹¹ “admission of the importance of the ruling city”.

Monsanto. Para fazer esta mudança era imprescindível a presença de uma mulher, numa clara alusão a resquícios de cultos femininos.

Não é fácil hoje saber o porquê de certos rituais, servindo os mitos de referências já pouco compreendidas, dando conta da dificuldade que os humanos têm em entender os deuses. Essa é a grande falha dos mortais, que não conseguem distinguir quando estão perante o bem ou o mal, como se diz no *Hino Homérico a Deméter*, v.256. Se Metanira tivesse percebido os gestos mágicos de Deméter (quando a recebeu durante a busca da deusa da agricultura por sua filha Perséfone, então desaparecida), a deusa tê-la-ia recompensado, tornando o seu filho imortal. Mas esta falta de entendimento acontece porque as acções divinas não são fáceis de reconhecer. Aquilo que uma divindade faz, exigindo dos mortais aceitação sem compreensão (o bíblico “felizes os que acreditam sem ver” — Jo 20, 29 — ou a acção de Deméter no exemplo apresentado), não é de fácil compreensão para os homens, que o podem perceber como transgressões: o que Metanira vê é o seu filho a ser queimado no fogo por uma estrangeira e não um processo de imortalização pelo qual a deusa estaria a fazer a criança passar.

As divindades têm gostos e vontades que nem sempre coincidem com as dos que as louvam. Se idas e vindas de santos e divindades não parecem posturas muito transgressoras, já a fuga de uns locais de culto para outros talvez o seja. No entanto, esta é uma atitude comum a algumas imagens que aparecem em sítios diferentes daqueles onde os querem colocar para veneração. Isso acontecia na ilha de Samos, onde se perpetuava, com uma procissão anual, a saída de Hera do templo para a praia, onde foi encontrada depois de terem dado conta do seu desaparecimento do seu santuário. Ateneu¹² justifica esta prática com a ignorância e superstição dos Cários, pois o que terá acontecido foi que uns piratas tentaram roubar a estátua, mas como esta ficou com um peso incompreensível, aqueles, julgando tratar-se de um milagre, devolveram-na às areias e fugiram. Semelhante

¹² *Deipnosofistas*, 15, 672.

atitude tem a Nossa Senhora da Nazaré, que foge da Igreja Matriz para a sua pequena capelinha quase na escarpa.

No culto eleusino temos um outro exemplo interessante de transgressão: a indecência, o palavrão e o riso. Tudo isto se torna possível porque reproduz o mito naquilo em que ele é conhecido: no mesmo *Hino Homérico*, Iambe, a criada que aconchega a deusa sentada por muito tempo, mantendo-se quase imóvel, sem comer nem beber, é quem procura - e consegue - animá-la e fazê-la rir. Kerény (1991: 39-40) chama a atenção para o facto da obscenidade dos gestos da serva serem tais que o poeta se inibe de os especificar. Este autor refere outra versão do mito, em que Deméter teria sido recebida em Elêusis por um camponês pobre (e não por um rei) cuja mulher tinha conseguido fazer a deusa rir através de danças obscenas que fizera à sua frente, acabando mesmo por se lançar às suas cavalitas. Este tipo de riso seria considerado ritual¹³ e levou a uma mudança (favorável) do espírito da deusa, mantendo-se a pedra onde esteve sentada com o nome memorativo de *agelaston*, “sem sorriso”¹⁴. Esta ideia do riso como transgressão ritual aparece reforçada em outras manifestações do culto: aquando da procissão que vinha de Atenas para devolver os objectos sagrados a Elêusis, algo semelhante acontecia aos iniciados. Quando passavam pela segunda ponte da sua caminhada, que ficava por cima do rio Cefiso, eram insultados por homens que aí estavam sentados, de cara tapada, que acompanhavam os palavrões com gestos e palavras obscenas. Crê-se que as mulheres da assistência exibiam as suas partes pudendas, como acto mágico¹⁵, atitude reportada noutras situações da história antiga¹⁶. Os insultos e as obscenidades

¹³ S. Reinach (1996). Com as devidas cedências que um século nos permitem em relação a opiniões mais personalizadas deste autor, entre as pp. 145-158 encontra-se uma interessante análise sobre “le rire rituel”.

¹⁴ Apolodoro, *Biblioteca*, 1,5,1.

¹⁵ Acto que permite uma alteração, uma transformação.

¹⁶ A nudez das mulheres da Lícia faz recuar Belerofonte: “Então as mulheres despojaram-se das suas túnicas e foram ao seu encontro. Quando ele, então, por pudor, recuou em direcção ao mar, diz-se que a onda retrocedeu com ele”. Plutarco, *A Coragem das Mulheres*. Para outros exemplos, vide nota 3, p. 151, de Salomon Reinach, op.cit.

rituais existiriam na festa das Tesmofórias¹⁷, como nos diz Apolodoro, na sua *Biblioteca*.

Herdeiros de formas pagãs de relacionamento com as divindades, em que as transgressões seriam formas de apotropismo, os rituais a alguns santos, em alguns lugares, tomam formas não aceites pela igreja dominante. Perdida nos tempos estará a razão que leva às práticas ainda hoje realizadas nas festas de S. Mateus que se celebram em Soure. A tradição diz que o santo gosta que lhe levem presentes¹⁸, tal como os deuses. Sobre o deus dos cristãos, pode-se ouvir nas representações natalícias:

Perguntam uns pastores:

“— Que havemos de levar a um deus que tanto tem?”

Respondem outros:

“— Ainda que muito tenha, sempre gosta que lhe dêem.”

Acontece que a S. Mateus, para não se ir sem nada e nada tendo para oferecer, passou-se a levar coisas roubadas, que se pensava serem do agrado do santo¹⁹. A oferenda é entregue ou não (“Querias? Ora toma, que não te dou!”), com falas e gestos brejeiros, num jogo de enganos com o santo, que parece regozijar-se com isso²⁰. Esta forma de transgressão é hábito refutado pela Igreja, que tenta impor a sua norma, usando a linguagem que sabe que o povo entende. Não podendo impedir, mas aceitando a continuidade

¹⁷ Encontra-se uma curta descrição deste festival religioso na nota nº 31 da tradução que Maria de Fátima Silva fez do texto de Aristófanes, *As mulheres que celebram as Tesmofórias* (2001).

¹⁸ “São Mateus: «Não vás lá de mãos vazias»” é o título de um capítulo do livro de Moisés Espírito Santo (1988: 166). Nessa página e na seguinte há uma descrição do ritual que justifica as estranhas ofertas ao santo com preceitos bíblicos (p.167).

¹⁹ Teresa Perdigão (1999: 366-371). Ver este artigo para a exemplificação destas práticas nas festividades de S. Mateus aqui citadas.

²⁰ A antropóloga Teresa Perdigão, com quem discuti este trabalho, elucidou-me: “É de realçar este jogo: «Querias? Ora toma!» Eu vi isto, por exemplo, com um prato de filhós. A mulher que fazia a promessa, veio cumpri-la, trazendo os filhós, mas como se trata de um santo brincalhão (apesar de ser feio e estar de cara zangada...), as pessoas gozam com ele, o que contribui para o satisfazer!! Também lhe ofereciam pulgas (dentro de umas caninhas tapadas com uma rolha de cortiça). Também vi um rapaz entrar na capela, embrulhado num lençol e, diante do santo abrir o lençol e mostrar-se em *lingerie* feminina. Tinha sido uma promessa, mas uma promessa que só a este santo se faz!”

da prática das oferendas, recusa a licenciosidade e o costume dos furtos (mesmo de pouca monta, como molhos de espigas, abóboras e telhas, que são os mais frequentes):

259

Nunca vás ao São Mateus
De saco ou de mãos vazias
Pouco ou muito que lhe leves
Dá-lho sem grandes folias

Quando fores ao S. Mateus
P'la ocasião da sua festa
Não leves coisa roubada
Ou para que nada presta

Estes versos distribuídos pelos peregrinos (aqui incompletos e retirados de uma pajela a que tive acesso²¹), são uma forma de levar as pessoas a lerem o anúncio que se encontra na sacristia:

“Se prometeste a São Mateus qualquer coisa indecorosa, desonesta, inútil ou ridícula e que não terias coragem de levar ao teu amigo, por mais humilde que ele fosse, porque te envergonharias diante dele, não ofereças, apesar de teres prometido, mas pára um pouco e medita: ou a religião que proferes é falsa e portanto tudo isto é inútil ou é verdadeira e neste caso não deve sair das normas da educação, do bom senso e da moral, mas obedecer às determinações que me derem pensando que na minha própria promessa que eu julgo muito sagrada, bem pode andar a mão do demónio para me enganar e em vez de honrar a Deus eu ponho a ridículo a sua santa religião.”

Outro santo que também tem uma forma curiosa de estimular a transgressão (mostrando o seu agrado ao continuar a fazer milagres) é o S. Gonçalo de Aveiro, o casamenteiro das velhas. Sexualidade e reprodução poderão não ter estado sempre associadas, mas no santuário de Afrodite,

²¹ Gentilmente oferecida por Teresa Perdigão, bem como o texto da sacristia, referido a seguir.

no caminho sagrado para Elêusis, ainda hoje se vêem nichos cavados na pedra onde estariam falos oferecidos para estimular a fertilidade. Esta associação e a própria natureza dos pedidos a S. Gonçalo (ternamente chamado de S. Gonçalinho) de casamento e fertilidade fazem com que as danças e os cantares que acompanham as festas revelem a forma popular de lidar com estes assuntos. Não será por acaso que dois dos gestos populares obscenos mais comuns sejam o espetar do dedo médio e o manguito que, com o cruzar dos braços, fazendo com que um se levante em erecção, retratam o falo. Ambos são reproduzidos, dentro da igreja, durante a festa dos mancos.

Nas cantigas, dizem-se coisas como:

Oh meu rico S. Gonçalinho
Casai-me que bem podeis
Que já tenho teias de aranha
No sitio que vós sabeis

O atirar das cavacas que serviram de oferenda é outro dos rituais. Quem está em baixo procura apanhar o maior número destas cavacas duras, redondas, símbolo feminino²². Em Amarante, nas festas de S. Gonçalo, as cavacas têm a forma fálica, assumindo a função promotora da fertilidade que a oferta de doces às divindades caracteriza.²³

O último culto que vou mencionar, também ele com perfil iniciático, é o que se celebra em honra de Dioniso: os Mistérios Báquicos, que tinham alguns pontos de contacto com os Mistérios Eleusinos, dado que ambos pressupunham idas e vindas aos infernos e uma felicidade após a morte. No entanto, o que se exteriorizava deste culto eram rituais que realçavam a licenciosidade que o deus do vinho e do delírio místico

²² Cavaca vem do adjectivo latino *cauus, caua, cauum* – côncavo, buraco.

²³ Para Moisés Espírito Santo, a palavra “cavaca” significava o doce ou bolo que se ofereciam aos deuses. Este autor associa ainda o nome a *kavvanim* (cananeu; em hebraico *kavouch*), que terá a mesma raiz e também significava um tipo específico de “bolos que as mulheres judias ofereciam à Rainha dos Céus”. Cf. Moisés Espírito Santo 1988: 88-89.

provocava nos seus seguidores. Em Portugal²⁴, as festividades em honra de São Martinho assumem um carácter que o aproximam do despudor aqui referido.

É frequente em festas de Novembro (como a de Todos os Santos, no dia 1, ou a do Dia de Finados, no dia 2) a cozedura de um bolo em forma de ferradura ou de cornos, como é chamado em algumas localidades (como em Penude, freguesia de Lamego, que o manufacturam por altura de diversas celebrações). Ora pelo S. Martinho (comemorado naquele mês, tal como as festas gregas das Tesmofórias) eram deixados cornos “à porta de algum beberrão emérito, pelos espirituosos da localidade”, como escrevia, em 1889, Cecília Schmidt Branco, na *Revista Lusitana*. Acrescenta: “aludimos ao emprego do chifre como símbolo da embriaguez (...) o símbolo é levado em triunfal procissão, pelos “irmãos de S. Martinho”. (...) O simbolismo atribuído ao chifre naquelas cerimónias grotescas é tanto mais curioso por ser, segundo parece, exclusivo delas. Este costume, tal como hoje o pratica o povo, é não somente grosseiro e indecoroso, mas chega por vezes a tocar a raia do sacrilégio” (C. Schmidt Branco 1889: 291). Mais à frente, identifica perfeitamente o santo com Dioniso: “Para o povo, S. Martinho é não já um santo cristão, porém um verdadeiro Baco” (C. Schmidt Branco 1889: 293)²⁵.

A verdade é que a força do culto popular sobrepôs-se ao decoro desejado pela Igreja católica, havendo muitos provérbios populares a ligar o santo ao vinho:

²⁴ E não só. O culto de S. Martinho está espalhado: “Por toda a Europa os festejos em honra de São Martinho estão relacionados com cultos da terra, das previsões do ano agrícola, com festas e canções desejando abundância e, nos países vinícolas, do Sul da Europa, com o vinho novo e a água-pé”, diz Maria L. Paiva Boléo (2004).

²⁵ Neste artigo, Cecília Schmidt Branco defende que o corno era o cálice por onde se bebia, visto que S. Martinho é um santo mais celebrado no norte da Europa e esse objecto ser aí comum, vendo nele um carácter hierático e não grosseiro que veio a adquirir entre o povo cultor da vinha e do vinho.

“No dia de S. Martinho, fura o teu pipinho.”

“No dia de S. Martinho, come-se castanhas e bebe-se vinho.”

“No dia de S. Martinho, mata o porquinho, abre o pipinho, põe-te mal com o teu vizinho.”

“Pelo S. Martinho prova o teu vinho; ao cabo de um ano já não te faz dano.”²⁶

A alteração dos estados de consciência era típica de Dioniso, podendo o deus levar os seus seguidores a cometer os maiores crimes sob a sua influência²⁷. S. Martinho é mais modesto na influência que tem, sendo a bebedeira o comportamento que mais foge à norma comportamental. A Procissão dos Bêbados, em sua honra, disso dá conta. Proibida durante séculos, retomou a sua força, por exemplo em Caria (freguesia de Belmonte), depois do 25 de Abril. As ligações místicas deste santo ao culto dos mortos e ao cultivo da terra perderam-se com os séculos. Ernesto Veiga de Oliveira afirma que “*ele é hoje sobretudo a festa do vinho, a data em que se inaugura o vinho novo, se atestam as pipas, celebrada em muitas partes com procissões de bêbados de licenciosidade autorizada, parodiando cortejos religiosos em versão báquica, que entram nas adegas, bebem e brincam livremente e são a glorificação das figuras destacadas da bebedice local constituída em burlescas irmandades*”.²⁸

Se as mulheres foram quem melhor recebeu Dioniso e que mais o seguiram, entre nós, Santa Bebiana²⁹, mártir romana, padroeira dos epiléticos, foi assimilada aos bêbados, parecendo o lado feminino de S. Martinho. Diz o mesmo autor que podia haver duas festas, *Por vezes uma dos homens, outra das mulheres, em alguns casos a celebração fracciona-se em dois dias: o de S. Martinho para os homens e o de Santa Bebiana para as mulheres (Beira Baixa)*. O que acontece ainda hoje é esta festa com as irmandades

²⁶ Entre outros, reunidos no volume de José Pedro Machado (2005).

²⁷ N! *As Bacantes*, de Eurípides, Agave mata o filho, pensando que é uma cria de leão.

²⁸ E. V. Oliveira (1987).

²⁹ Também se encontra como Bibiana ou Vibiana.

invertendo os andores: as mulheres transportam S. Martinho, vindas da freguesia de Inguias, enquanto os homens trazem Santa Bebiana, vindos da freguesia de Caria. Os santos estão paramentados com garrafas e garrações e as irmandades vão distribuindo vinho pela assistência. No final da procissão, há um sermão da Santa, parafraseando ironicamente as orações da Igreja, como O Pai-Nosso do Vinho: *Santa uva que estais na parreira, purificada seiais sem enxofre e sem sulfato. Venha a nós o vosso líquido para ser bebido à nossa vontade tanto na taverna como na nossa casa, livrai-nos de quebrar a cabeça. Ámen!*³⁰

Na vila de Paul, concelho da Covilhã, esta santa viu a sua festa recuperada em 2005, em moldes semelhantes aos de Caria. Consciente de que as origens e as razões para tal festividade se tinham perdido nos tempos, a direcção da Casa do Povo de Paul decidiu voltar a estas festas transgressoras, promovendo a Procissão de Santa Bebiana, vulgo “dos Bêbados”, restaurando as antigas “orações” e os antigos sermões que eram proferidos para divertimento geral.

Termino com a sugestão de passarem pelo site da Beira TV, verem o documentário de José Francisco Pinho³¹, apreciarem uma destas recriações que culmina com adágios sobre a temática vinícola e (porque não?) seguirem o preceito proverbial: “No dia de S. Martinho, vai à adega e prova o vinho”.

Bibliografia

- Apolodoro, *Biblioteca*. Trad. Marina Cavalli (1998). Milano.
- Aristófanés, *As mulheres que celebram as Tesmofórias*. Trad. M. Fátima Silva (2001). Lisboa.
- Maria Aparecida Baccaga (2000), *Televisão e Escola – Uma Mediação Possível*. S. Paulo
- Maria Luísa V. de Paiva Boléo (2008), “Martinho, o santo do Inverno que traz o Verão. <http://www.leme.pt/biografias/m/martinho.html>
- Cecília S. Branco (1889), “De um símbolo popular na festa de S. Martinho”, *Revista Lusitana I*: 291-297.

³⁰ Esta “oração”, bem como o “Credo dos Ébrios” podem ser lidos aqui http://www.kaminhos.com/artigo.asp?id_artigo=5739&id_seccao=6

³¹ <http://www.beiratv.pt/regiao.php?id=1199978033&subaction=showfull&template=default>

- Stig Dagerman (2000), *A nossa necessidade de consolo é impossível de satisfazer*. Lisboa.
- Moisés Espírito Santo (1988), *Origens orientais da religião popular portuguesa: ensaio sobre a toponímia antiga*. Lisboa.
- Carl Kerény (1991) *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter*. Princeton.
- Albin Lesky (1996), *A Tragédia Grega*. S. Paulo.
- José Pedro Machado (2005) *O Grande Livro dos Provérbios*. Lisboa.
- George E. Mylonas (1961), *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton.
- Ernesto Veiga de Oliveira (1987), *As Festas. Passeio pelo calendário*. Lisboa.
- H.W. Parke (1977), *Festivals of the Athenians*, London.
- Teresa Perdigão (1999), *Portugal, Festas e Romarias*. Barcelona.
- Plutarco, *A Coragem das Mulheres*. Trad. Maria do Céu Fialho et al. (2001). Coimbra.
- Marcio Ruiz Shiavo (2005), "Telenovelas brasileiras: suporte eficaz para mensagens sócio-educativas".
http://www.socialtec.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=99:telenovelas-brasileiras-suporte-eficaz-para-mensagens-socio-educativas&catid=14:educacao&Itemid=2
- Georgios Sietos (1993), *Ta Elefsina Mysteria*, Atenas.
- Sofistas. *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. A. Alves de Sousa e M. J. Vaz Pinto (2005). Lisboa.
- Salomon Reinach (1996), *Cultes, Mythes et Religions*. Paris.
- Atheneus, *The Deipnosophists*. Trad. Ch. Burton Gulick (1983). London.