

INSTITUTO DE SINTRA



CUIDAR DOS MORTOS

CARLOS ALBERTO MACHADO



SINTRA—1999

Carlos Alberto Machado

CUIDARDOSMORTOS ©

Sintra, Instituto de Sintra, 1999

ÍNDICE

I. UMA QUESTÃO ANTIGA	3
II. UMA IDEIA DA MORTE	8
III. O JOGO DO MORTO	11
1. O SAGRADO DO MORTO	11
2. REPERTÓRIO DO CADÁVER	12
3. OS NÓS E OS OUTROS	21
IV. DORIDOS E ENOJADOS	24
1. O SAGRADO DOS SOBREVIVENTES	24
2. REPORTÓRIO DO LUTO	26
3. TRISTES E IMPUROS	29
V. ALMAS ERRANTES	32
1. O SAGRADO DO ALÉM	32
2. REPORTÓRIO DA ALMA	34
3. REENCONTROS	42
NOTAS	47
BIBLIOGRAFIA	52

I. UMA QUESTÃO ANTIGA

"Ce n'est pas véritablement la mort, mais le savoir sur la mort qui crée des problèmes à l'homme. Qu'on ne s'y trompe pas: la mouche captive entre les doigts de l'homme s'agite et se débat de la même manière qu'un être humain dans l'entreinte de son mortier, comme si elle savait quel danger la menace, mais les mouvements de désespoir de la mouche en danger de mort font partie de l'héritage inné de son espèce. Une guenon peut porter le cadavre de son petit avec elle un certain temps, et finalement le laisser tomber et le perdre quelque part au bord du chemin. Elle ne sait rien de ce qu'est mourir, ni pour elle, ni pour son petit. Les êtres humains, eux le savent, et c'est pourquoi la mort devient pour eux un problème."

*Norbert Elias, **La Solitude des Mourants. Suivi de vieillir et mourir. Quelques problèmes sociologiques***

Num tempo antigo de que não há memória, num calmo fim de tarde, o momento ideal para todos os desaparecimentos, um homem vê, sem compreender, que o seu companheiro se imobiliza e se cala, estranhamente. O que aconteceu? Será o sono de todos os dias, apenas desta vez mais calmo e prolongado? Mas o corpo torna-se cadáver, primeiro tão parecido com o dos animais que lhes servem de alimento, depois começa a apodrecer e a pouco e pouco desaparece. A analogia com os animais mortos aliada à dolorosa observação do acabamento físico, e à ausência de comunicação, terão incutido no espírito desses homens antigos uma primeira consciência, ainda ténue, da morte.

À perturbação inicial sucedem-se e acumulam-se as perguntas. Porque acabou aquele corpo e o que o fazia falar e mover-se? Será um fim absoluto e sem regresso, ou o nosso semelhante voltará a existir fisicamente? Com a forma que tinha, ou sob a de um animal, ou de um vegetal? E se o corpo perecer mas aquilo que lhe deu uma primeira vida for imortal e, nesse caso, qual será a natureza dessa força ou vontade?

Poderá ela animar também outras formas físicas, pairará no ar, irá para um outro mundo e aí permanecerá eternamente, ou também morrerá tal como o corpo?

Estas questões, ou outras substancialmente análogas, são a consequência da interrogação primordial do homem sobre a sua própria morte. Não apenas sobre o

acabamento físico, mas sobre o seu sentido, sobre tudo o que está para além e aquém desse momento. Tal como para o homem dos nossos dias "a sensação básica de um mistério infinito na raiz de toda a vida terá existido para os nossos antepassados" (1). A morte é apercebida como uma alma fugidia que nos toca ao de leve e se evola, como um suspiro que vem e depois retorna ao que nunca mais será percebido, ao que de tanto se imaginar ganha substância - o incognoscível simultaneamente tentador e temível.

A consciência da finitude de tudo e a percepção de outras realidades para além do imediatamente verificável, exige dos homens e das sociedades formas de lidar com a morte e de a vencer - de idealmente ser anulada. As grandes interrogações que a morte suscita e as respostas que para ela eternamente se buscam são a substância primeira dos sistemas ontológicos que designamos como culturas.

A morte não é apenas o momento único e irrepitível do fim biológico de cada ser humano, mas um processo que se inicia com o nascimento e vai depois condicionar e polarizar as vivências e os comportamentos dos homens em sociedade. A morte individual não é o fim do processo, mas um dos seus momentos centrais: é necessário que o morto siga para o seu mundo próprio para que os vivos, ou melhor, os sobreviventes, reconquistem a paz. Na vida das sociedades lutar contra a morte significa levá-la a bom termo. Assim como não se nasce e se vive de qualquer maneira, também para morrer também existem regras, e é mister cumpri-las a preceito - morrer assassinado, de forma súbita ou violenta é desrespeitar a sociedade, que só com muito esforço repara a falha social de uma morte antecipada, de uma má morte. Por isso, o modo como cada grupo humano lida com a morte traduz ou revela a sua maneira de ser, a sua forma de encarar o devir, o seu universo simbólico, a sua cultura.

A nossa investigação (2) procurou saber como o mundo rural português encara a morte, que sistema simbólico ergueu e manteve para assegurar a continuidade existencial das comunidades, apesar da morte e contra a morte.

Este mundo particular, com as suas discrepâncias regionais e locais, em diferentes graus, parece possuir o mesmo universo simbólico, anterior e estruturante

das outras formas e segmentos constituintes das culturas, com que interiorizam e manipulam o fenómeno complexo da morte. Como se verá, esta hipótese parece confirmar-se, mostrando que essas comunidades aceitam a morte de uma maneira harmoniosa, o que não significa fácil e sem sobressaltos, sem tentar desesperadamente e a todo o custo bani-la do seu seio. Esta situação é tanto mais paradoxal já que ao mesmo tempo, a morte é também recusada enquanto factor que coloca em perigo a sua unidade essencial, a sua identidade, e é um factor de todas as incertezas, temores e perigos. Este aparente paradoxo é ultrapassado ao integrar-se a morte no quotidiano e ritualizando-a. A continuidade existencial deste mundo rural é um todo que mergulha as suas raízes num tempo longínquo, onde todos, mortos e vivos, sem excepção, devem participar, porque a comunidade não se pode pensar enquanto tal se prescindir dos seus mortos, da sua ancestralidade. É também porque a consciência colectiva da finitude não pode suportar que os seus membros não sejam reintegrados no grupo, que todos voltam, pela memória dos vivos, ao seio da comunidade. Esta construção social de um além - garante da sua memória, identidade e continuidade - é garantida e mediatizada por um processo ritual. Os rituais, polarizados em torno do cadáver, dos enlutados e das almas, são o modo da morte ser integrada e simbolicamente vencida. Formam um todo complexo e multifacetado que abarca não apenas os factos do processo da morte mas extravasa esse contexto para se estender a todos os espaços e momentos da vida.

A literatura etnográfica utilizada neste estudo é constituída pelos artigos de publicações periódicas e livros de autores portugueses que desde os finais do século XIX até aos nossos dias, particularmente até à década de sessenta, abordaram todo o conjunto de práticas, costumes e crenças de algum modo relacionados com a morte - o repertório da morte pensada e vivida do mundo rural português. Subsidiariamente utilizaram-se outras fontes - arqueológicas, históricas e literárias - para melhor esclarecer, ou mesmo reforçar a interpretação dos dados da literatura.

Evitámos a multiplicação das referências dos autores estudados sobre práticas descritas e a sua localização. Para cada grupo de factos - corpo morto/cadáver, luto/enlutados, alma/além - basta-nos referir o conjunto dos autores e respectivas

obras. É claro, pensamos, que a nossa abordagem é sobre um tipo de pensamento simbólico e nunca um estudo exaustivo de tipologias de práticas e crenças sobre a morte e sua localização e extensão territoriais. São estudos importantes, mas é um desafio que não se nos coloca.

II. UMA IDEIA DA MORTE

"É possível descobrir os outros em si mesmo, verificar que não somos uma substância homogénea, radicalmente estranha a tudo quanto não é o próprio eu: o eu é também um outro. Mas cada um dos outros é igualmente um eu. Apenas separados pelo meu ponto de vista segundo o qual eles estão todos lá e só eu estou aqui. Posso conceber esses outros com uma abstracção, como uma instância da configuração psíquica de todo o indivíduo, como o Outro, o outro ou outrem em relação a mim; ou então como um grupo social concreto ao qual nós não pertencemos".

Tzvetan Todorov, A Conquista da América. A Questão do Outro

A morte, fisicamente, só atinge o outro, os outros. Mas este facto inexorável e iniludível, esse não sei quê que não tem nome em língua nenhuma, está carregado de significados sociais e culturais. A morte é, então, e antes de mais, um facto cultural, pelas representações que induz, quanto à sua natureza e origem, pelos fantasmas e imagens que suscita, pelos meios que mobiliza para se recusar ou para se ultrapassar. As sociedades querem reencontrar a paz e triunfar, idealmente, sobre a morte. Repousam, por isso, num desejo de imortalidade.

Porque a sociedade se pretende um ser imortal, quando a morte irrompe provoca uma ruptura ontológica. Não é então de ânimo leve que a sociedade pode aceitar que um dos seus, pelo seu desaparecimento não desejado, a ponha em causa. A ultrapassagem desse momento de ruptura é, então, objecto de uma série de ritos ou de atitudes ritualizadas com o fim de tornar a morte suportável e de fazer voltar os vivos ao equilíbrio, introduzindo os mortos no seu mundo. "Os vivos não estão completamente do lado da vida enquanto o morto não está completamente do lado da morte" (3). Apaziguados uns e outros, a vida e a morte seguem então os seus caminhos próprios, embora por vezes se encontrem.

Para o bem estar de todos, os vivos velam constantemente para que os mortos no seu mundo - seja ele qual for - não os atormentem: o sossego dos mortos é a paz dos vivos. Por isso a morte está sempre presente no quotidiano dos vivos. A morte é o que permanece.

O ritual funerário - acompanhamento na agonia, os prantos, a lavagem e o arranjo do corpo, a velada nocturna, o cortejo, o enterro, o luto e a dor, o apaziguamento das almas - este conjunto de actos rituais, permite perceber o envolvimento social de um dado grupo com a morte, para além do que possa ser invariante e universal: "A diferença dos ritos funerários implica uma profunda diferença cultural" (4). Os ritos funerários visam, portanto, conjurar a ruptura que a intrusão da morte provocou. Constituem uma tentativa algo desesperada de a dominar, de a ultrapassar, de a negar.

Interessa-nos detectar no complexo que constitui todo o processo da morte como se organizam os ritos que têm por objectivo repor a ordem, ou seja, que sistemas rituais formam e a partir de que elementos se organizam (5). Para tal torna-se necessário analisar a mudança que a morte introduz nas práticas dos vivos.

A morte é uma manifestação do sagrado, uma hierofania (6) que assim torna sagrados certos seres e coisas, fazendo-os participar noutra esfera ontológica, afastando-os de tudo o que pertença à esfera do profano: torna-os impuros (7). Estes também são perigosos porque ao participarem de uma nova dimensão, a da sacralidade, tornam-se uma alteridade, que é por natureza perigosa (8). Neste contexto do sagrado, os ritos podem assumir, consoante as circunstâncias, uma de duas funções: positiva, introduzindo no mundo do sagrado um ser ou uma coisa, ou restituindo uma pessoa ou um objecto ao mundo profano; negativa, evitando o contacto ou a mistura entre os dois mundos através de diversos interditos (9).

Temos, assim, que a partir do conceito de sagrado podemos estabelecer dois eixos de análise: um que respeita ao mundo do profano, do próximo, do semelhante, do puro (10); o outro, o que abarca o mundo do sagrado, do distante, do diferente, do impuro em suma. Estes dois eixos interdependentes constituem, portanto, um modelo de análise, que se complementa com o estabelecimento de três sistemas rituais, organizados em torno de outros tantos elementos centrais ou focalizadores. Teremos assim esquematicamente: a morte física - o sagrado do cadáver; o luto e a dor: o sagrado dos sobreviventes; a(s) alma(s): o sagrado do além.

Este modelo tentará explicitar os actos rituais aparentemente isolados (pequenos actos, falas, gestos sem um claro e imediato significado), bem como os ritos e sequências rituais que no seu conjunto dão corpo a sistemas que integram o universo simbólico que pensa, manipula e tenta a ultrapassagem da ruptura da morte.

As qualidades que diferenciam o rito de outros gestos simbólicos têm sido habitualmente identificados com repetição, eficácia, pertença à ordem do extra-empírico (11), ilusão e simulação (12). Adoptamos aqui no essencial a síntese de Louis-Vincent Thomas (13) que define o rito como uma repetição de modelos fora do tempo, cujos gestos são carregados de uma potência obscura, possuindo uma eficácia simbólica. A sua estrutura é de natureza teatral, encenando uma situação em que pela mediação do gesto e da palavra se cria uma empatia entre actores e não-actores indispensável para a sua eficácia. Esta teatralidade implica logicamente um espaço cénico com os seus elementos e objectos carregados de simbolismo, além dos actores e respectivos papéis (14).

III. O JOGO DO MORTO

"(...) o corpo, esse 'objecto' que o não é, parece sujeito a uma indeterminação radical logo que se procura a sua definição. Não é no entanto nem um conjunto de órgãos, um organismo, nem uma máquina, nem o corpo próprio que é percebido no outro, nem o corpo vivido, nem o corpo da ciência com a sua objectividade morta. Esse 'objecto' - pelo qual a morte nos acontece - parece prestar-se a diversos tratamentos e sempre com a mesma docilidade".

*José Gil, **Corpo, Espaço e Poder***

"(...) l'une des approches privilégiées du rapport des hommes à leur corps passe par le regard porté sur le cadavre".

*Michel Vovelle, **Introduction a l'Homme et son Corps - de la Biologie à l'Anthropologie***

1. O sagrado do morto

A ruptura máxima que a morte é deve-se antes de mais ao facto de ela deixar um cadáver humilhante e repugnante, simultaneamente símbolo da ausência, porque o defunto é um desaparecido, mas também anunciador do apodrecimento próximo da carne que assinala irrecusavelmente a dissolução do ser, reenvia à imagem insustentável da nulificação da pessoa e da desagregação do grupo.

Segundo Louis-Vincent Thomas há um estreito paralelismo entre o desenrolar do ritual e a evolução real do cadáver (15). A regulação simbólica do devir do morto só acontece quando se ultrapassa a fase traumatizante da presença do corpo. Logo após a agonia, como se ainda não esteja completamente morto, o corpo é objecto de solicitude: a toilette, o velório demonstram o desejo de o reter. Depois, quando os signos da decomposição se precisam, o cadáver provoca o medo, torna-se agressivo : a repulsa que inspira é vivida como o perigo de uma contaminação e as condutas dos vivos tornam-se ambivalentes: é necessário apaziguar o morto com respeito e solicitude mas também tomar medidas de protecção - os ritos purificadores que vão preparar os ritos da passagem do morto para o seu mundo e os de apaziguamento dos

sobreviventes.

O corpo é um significante flutuante (16), é nele e a partir dele que se cruzam os diferentes significados. Nessa qualidade, é susceptível de receber qualquer significado que nele os outros queiram inscrever e tomar, assim, com propriedade, uma determinada função.

No processo que se estende da agonia à sepultura encontram-se os momentos caracterizadores das atitudes dos vivos perante o corpo morto. Estes momentos definem-se tanto pelos sinais emitidos pelo cadáver - rigidez, empalidecimento, cheiros e sons - e nesse sentido facilmente observáveis e manipuláveis, como pelo simbolismo com que os vivos carregam esse significante flutuante. O universo simbólico que assim se ergue é prévio ao acto físico do desaparecimento de cada indivíduo e vai-se formando pela interiorização progressiva e colectiva da ruptura e pela angústia que a morte opera. O indivíduo morto torna-se, momentaneamente, uma alteridade perigosa e com a qual é preciso negociar. Os ritos cumpre, então, o papel apaziguador dos mortos e dos vivos, uma terapia contra o excesso maior que é a morte: se não se pode vencer a morte, pode-se, pelo menos, exorcisá-la manipulando, com cuidado, o corpo morto.

Os materiais analisados a esta luz permitem-nos constituir um repertório das principais atitudes dos vivos perante o corpo morto e fixar os diálogos que através deles se estabelecem.

2. Repertório do cadáver (17)

"Elhe, mãe, bomecêi stá muito mali, se calhar já no tchega ámanhêm, vou-m'a sfragar a casa e árranjar o lórero qu'adepoi no tenh'tempo.

Pei sim, fila, and'árranja lá tudo que Noss'Senhôr to pagará"
(18).

O fim próximo de cada um, quer a morte seja ou não temida, não se oculta aos moribundos que são advertidos de que é chegado o momento de serem sacramentados. Podem mesmo os vivos ajudar a decidir da morte dos que estão muito doentes: "Certas mulheres que vão às casas ajudar a morrer os doentes que estão na agonia, gritando-lhes à cabeceira, para afugentar o diabo: "«Ande, diga comigo do fundo do seu estômago: Ih, Jesus, que morro»" (19); também as despenadeiras "para abreviarem a agonia do moribundo cravavam-lhes os cotovelos sobre o peito, a caixa torácica; às vezes os doentes pediam por misericórdia «que não os despenassem ainda»" (20). As bruxas, ou como tal alcunhadas, não têm nas mesmas circunstâncias, melhor sorte. A uma do concelho de Tondela "nove pancadas capazes de produzirem o milagre [afastar o demónio], lhe eram aplicadas com o pau da cruz, por uma vigorosa pitonisa [análoga às despenadeiras] (...) e passados alguns minutos a pobre sucumbiu, ou vítima da pancadaria ou porque a morte tinha soado!" (21). Também se decide pela vida ou pela morte com a ajuda dos remédios da desempata: "um certo medicamento que os médicos dão decide da vida ou da morte - se ainda tiver um sopro de vida, vive e cura-se, se estiver destinado a morrer isso acontecerá imediatamente" (22).

Logo que o moribundo expira fecham-lhe os olhos "porque, indo para a cova com eles abertos, em breve faleceria uma pessoa de sua casa; fecham-se pondo-lhes vinténs em cima" (23), sendo tal feito normalmente por uma pessoa de família. A boca e as outras entradas do corpo são também por vezes tapadas, "o ânus com uma estriga de linho, cera nos olhos e no umbigo, algodão na boca, nariz e ouvidos" (24).

É retirado da cama o mais depressa possível, e depositado em cima de uma mesa, em cima das grades de arar ou em terra: "Logo que alguém morre coloca-se sobre a grade ou sobre o arado 'para ser bem aceite de Deus o pão que ele comeu em terra' " (25) ou "para não ficar em penas" (26).

De seguida é lavado, por vezes com a ajuda de certas ervas, e barbeado. A cara é coberta com um lenço ou com um pano: "por um lenço de seda, geralmente o que serviu na época do casamento" (27). As pernas e as mãos são atadas, estas com um rosário, um terço ou fita branca. São conhecidos casos de alfinetes nos lábios, nas

roupas ou depositados no caixão. Enquanto o cadáver é vestido vai-se falando com ele: "Levanta o braço F . (nome próprio), levanta a perna F ., etc, à medida que o vai vestindo" (28).

As roupas que leva vestidas são as que habitualmente usa ou, mais frequentemente, com as suas melhores peças, "os melhores fatos de ver a Deus" (29), ou com o fato de casamento, normalmente pretos no caso dos homens, e guardados especialmente para o último passo. Os homens podem ainda levar o seu chapéu e as mulheres os seus brincos, muitas vezes hábitos religiosos (manto de Nossa Senhora das Dores, entre outros). As crianças são vestidas de branco, bem como as mulheres velhas solteiras que também levam um véu da mesma cor. A mortalha com que se embrulha ou cobre o morto é habitualmente branca - lençóis, toalhas de renda com letras bordadas a negro.

A posição do cadáver no caixão é normalmente a seguinte: decúbito dorsal e mãos postas ou atravessadas sobre o peito, os braços "de maneira a que no juízo final possa fazer o sinal da cruz: o braço esquerdo ao longo do corpo e o direito dobrado em ângulo sobre o peito" (30). O fundo do caixão também não é deixado ao acaso: normalmente é coberto com folhas de buxo ou de loureiro, com flores brancas, e sobre elas é colocado um cobertor ou um lençol e um travesseiro. O forro é habitualmente branco. O cadáver no caixão é acompanhado de objectos vários depositados pelos familiares e amigos mais chegados: terços ou rosários, livros de orações, a Bula da Santa Cruzada, contas e agulhas enfiadas com linhas e particularmente alimentos, sobretudo água, vinho e pão. O chamado dinheiro de Caronte, pode estar simplesmente depositado no fundo do caixão, dentro dos bolsos, ou colocado sobre os olhos, e na boca: "No Marco de Canaveses, em algumas freguesias, metem no caixão uma moeda de 5 reis, umas contas e uma agulha enfiada. A moeda é para passar no campo de Josafaz e meter na boca do Diabo, que está lá de guarda; as contas são para o morto se ir encomendando aDeus, e a agulha para se remendar no outro mundo. Para outros, a moeda é para passar na barca de S. Tiago (...). Noutras freguesias do mesmo concelho, lançam igualmente no caixão a moeda de 5 reis, uma côdea de pão, para dar a 1 ou 2 ladrões que estão de guarda à ponte, e atam as mãos ao morto com um rosário (...).

Noutras ainda, metem no caixão uma moeda, uma agulha enfiada, um novelo de linhas, dedal e tesoura. A moeda é para Santo Hilário deixar passar na ponte. Em Valdevez o pão que metem nas algibeiras da mortalha é para a viagem. Nas freguesias de Barcelos é costume meterem uma Bula da Santa Cruzada nas mãos dos defuntos, porque dizem que a pessoa que a dá alcança muitas indulgências (...). Na freguesia de Santa Isabel do Monte, metem no caixão do defunto uma pequena bilha com água, um bocado de pão de milho molhado em vinho e uma moeda de 5 reis e dizem: "Aí vai / vinho e pão / e cinco reis / p'ra passar o rio Jordão" (31).

"Algures no Minho colocam côdea de pão e vinho no caixão (...) O mesmo costume se observa em todas as Terras da Maia. Deve estar relacionado com o dinheiro de Caronte" (32).

"A crença num rio que os mortos tinham de passar quer em ponte quer em barco é antiga e geral. Igualmente o uso do dinheiro de Caronte para passar a barca ou a ponte. Na freguesia de Guifões, perto de Matosinhos, deita-se no caixão dinheiro de cruzes para o morto passar S. Tiago de Galiza, onde há um barco a que toda a gente tem de ir, vivo ou morto (...) O mesmo costume existe em Sinfães, e creio que no Minho. No Porto e em Vila Real espeta-se um alfinete no hábito do morto para este se lembrar dos vivos perante Deus. A Via Láctea é o caminho de S. Tiago por onde as almas vão (Douro, Beira Alta, etc)" (33).

A presença do corpo morto obriga a um certo número de operações dentro da casa onde ele se encontra: "Quando alguém morre, queima-se-lhe a palha do enxergão. Se o fumo sobe a direito, a alma foi para o Céu; se se inclina para a direita, foi para o Purgatório; se para a esquerda, foi para o Inferno (...) (34) ; "Quando morre qualquer pessoa, deve-se virar o colchão e colocá-lo ao alto, dos pés para a cabeça; não o fazendo, morre breve outra pessoa" (35); "Quando morre alguém, desarruma-se a casa, isto é, tiram-se os quadros das paredes, a loiça de vista da estandeira, as cortinas, e põe-se tudo em sítio escondido, debaixo da cama e das mesas" (36). As portas são abertas de par em par (37), e como "o corpo morto em casa é contagiante: o fogo mantém-se apagado e a água é despejada dos recipientes" (38) e "não se frita em casa

durante um ano, porque se frita a alma do morto" (39), não se tece o linho que tenha estado no quarto do falecido e os animais são tirados das cortes.

No velório (ou velada , ou guardar o morto) o cadáver é iluminado por velas ou candeias muitas vezes trazidas pelos amigos e vizinhos que vêm juntar-se à família: "(...) é costume cada vizinho levar uma candeia ou candeeiro cheio de azeite à casa da família do morto, para alumiar a este" (40). Os que entram - embuçados ou vestidos com roupa preta e pesada, mesmo que se esteja em pleno Verão (41) - aspergem o morto com água-benta, para o que se usa um ramo de alecrim ou de oliveira: "Depois de rezar e deitar água-benta beija-se os pés do morto dizendo: «Foste vivo, morto és, p'ra que não me apareças, eu te beijo os pés»" (42). "Ao entrar, ["as pessoas de família, vizinhas e amigas"], fazem, com um ramo de oliveira que se encontra num pequeno vaso de água-benta, uma cruz no ar, aspergindo sobre o defunto" (43).

Os prantos e lamentos são feitos pelos parentes enlutados, com muitos choros e gritos, ou por carpideiras ou choradeiras, prática muito frequente: "As pessoas da família deste [do defunto] permanecem junto do caixão e recebem as condolências com gritos desesperados e patéticos, e, fazendo o pranto , enumeram as virtudes e as bondades do morto, as mulheres com o xale pela cabeça, os homens com o capuz do gabão" (44) ; "(...) quando alguém morre, vai uma pessoa de cada casa dos vizinhos para a do falecido, e, de quarto em quarto de hora ou de meia em meia hora, começam a chorar em altos gritos" (45) "Na freguesia do Soajo (Arcos) costumam ir as Carpideiras, mulheres com saia pela cabeça a chorar ao pé do morto, para o que recebem uma posta de bacalhau, um vintém de pão, e vinho ou dinheiro correspondente a um quartilho" (46). Eis uma versão poética exemplar das choradeiras (e também de outros aspectos da morte):

Marabilhas do meu belho
Que tenho p'ra bos contar,
Que me deu real e meio
P'ra me bestir e calçar;
E disto o que sobejasse
Que lo tornasse a mandar
Para comprar o toucinho
Para fazer um jintar.

Lebantei-me muito cedo,
Bou dar co'o meu belho morto
Antre as pedras do lagar,
Atirei-lhe cum fueiro,
Acabei-o de matar;
Fui chamar as choradeiras
Que o biesse chorar:
Bem chorado ou mal chorado
Bá o belho a enterrar.
Gatos da misericórdia,
Retirai-mo das paredes
Que num salte ele aos quintais,
Que ele era amigo de figos
E de peras carbalhais;
Ele era amigo de grelos,
Desterrou-me os meus nabais;
A coba que le fijeres,
De sete baras de medir,
Olhai que ele é muito fino,
A casa num torne a bir:
A pedra que le botares
De peso de cem quintais,
Olhai que ele é muito fino,
A casa num torne mais" (47)

Os prantos e lamentos podem também ser feitos à janela de casa, junto à igreja ou nos lugares públicos, e isto normalmente para anunciar à comunidade o falecimento: "Dantes, no Barroso, se morria uma mulher casada, o marido ia à janela e gritava, a chorar: «Adeus, F (...) que inda cá deixaste umas tantas ináguas, uns tantos lençóis, umas tantas teias, um par de tamancos»" (48), sendo idêntico costume igual para os homens casados falecidos. "Quando alguém morria, ao outro dia vinham os parentes à igreja embuçados numa capa (...); as mulheres em altas vozes queixam-se do Santo Padroeiro (S.Pedro) por tão cedo lhes tirar deste mundo aquela pessoa falecida" (49).

Durante toda a noite do velório os que guardam o morto rezam orações de mistura com palavras de saudade, acontecendo muitas vezes os homens jogarem as cartas ou contarem-se anedotas: "Por vezes, e com o decorrer das horas, as conversas variam, tomam calor anedótico (...)" (50) ; "Ainda hoje não é raro verem-se os

guardadores, para não dormirem, jogarem à bisca, servindo-se da luz que alumia o cadáver" (51).

Quem vela recebe da família do morto comida e bebida: "(...) os da casa davam um banquete às pessoas que vinham chorar o morto, enquanto estava em casa: pastéis de bacalhau e arroz, que se comiam à mão, porque se fosse com faca e garfo cada garfada corresponderia a uma espetadela dolorosa no cadáver" (52).

No dia seguinte ao velório é frequente realizar-se na igreja uma missa de corpo presente. Quando passa o cortejo fúnebre (saimento) quem estiver deitado (sobretudo se doente) deve erguer-se, e os animais também, indo mesmo por vezes um homem à frente incitando todos a levantarem-se. O caixão vai quase sempre fechado, mas os das crianças em regra vão abertos. A caminho da igreja, se o saimento passa "por uma encruzilhada de três caminhos, deve parar-se aí, abrir o caixão e rezar um responso" (53). Também acontece ser o morto baptizado de cinza: "Quando passava para o cemitério saiu à rua uma mulher trazendo uma porção de cinza, e dizem que misturada com sal torrado, que deitou por cima do morto, dizendo: «Quando esta cinza embarrelar,/ E este sal temperar,/ É que hás-de cá voltar.» A esta cerimónia chama-se propriamente o baptizado de cinza; para semear o morto é preciso ir atrás do caixão até ao cemitério deixando cair sal misturado com cevada" (54). "Em Basto (Minho) quando um defunto tem de atravessar a ponte para ser enterrado na freguesia limítrofe, o seu padre acompanha-o até ao meio da ponte. Aí pouso-se o corpo. Todos os que o acompanham, parentes ou amigos (só do sexo masculino) levam punhados de areia fina, e cada um por sua vez atira a areia ao rio, dizendo: - «F... (nome do morto) tantos anjos te acompanhem para o céu, como areias caem na água» - Ao atirarem as areias tapam os ouvidos de modo que não ouçam o barulho da queda na água. Em seguida o pároco da outra freguesia, que vem do lado oposto da ponte, levanta o cadáver e condu-lo à igreja" (55).

No cemitério, antes do caixão baixar à terra, são ditos resposos pelo padre e todos dizem orações e mesmo palavras laudatórias do morto. Chora-se e grita-se pelo que desaparece: "Aí [no cemitério], todos os acompanhantes pedem ao padre que

response os seus mortos, cerimónia impressionante que leva, por vezes, várias horas. Toda a gente, de luto, aí reza pelos seus, ouvindo-se aqui e além um soluço ou um lamento em voz alta" (56). Depois, todos os presentes pegam em punhados de terra que beijam e que atiram para cima do caixão, dizendo: "que a terra lhe seja leve" (57), embora a terra possa também ser atirada directamente sobre o morto (58). Com o mesmo fim são depositadas côroas de flores sobre o caixão. Os serviços do pároco - missas e resposos são-lhe retribuídos com alimentos e dinheiro: obradórios, obradas ou oblatas (59). Também é frequente a família do morto ou os participantes no funeral distribuírem esmolas em géneros ou dinheiro aos mais pobres, os bodivos (60). Ainda neste período podem ser realizadas refeições para os participantes no velório e no funeral, oferecidas pelos parentes, o chamado agasalho (61). A família do morto pode receber ofertas em dinheiro (62).

Depois de decorrido o prazo legal de enterramento, procede-se à exumação. Os ossos são limpos e depositados no ossário ou, se este não existir, são embrulhados e colocados a um canto da sepultura.

A prática generalizada para o fim de cada um após a morte é a inumação. No entanto, práticas como a incineração ou o abandono dos corpos persistem de algum modo: as cinzas ainda são sinónimo dos despojos mortais de um indivíduo; o abandono foi praticado pelo menos até ao século XVI em estrumeiras e poços e as actuais valas comuns nã são mais que a sua versão moderna (63).

No entanto, e independentemente da exumação, o morto continua ainda em certas situações a estar materialmente presente entre os vivos: são os poderes que demonstram possuir algumas partes do cadáver, e também os corpos incorruptos (64). No primeiro caso, estão as faculdades curativas: os ossos, queimados até às cinzas ou em carvão, curam a gota; dentes e dedos são propícios à fecundidade; a terra de sepultura num copo de vinho cura os bêbedos e pode também ser usada contra moléstias além de livrar de sezões. Quem tem uma ferida livra-se dela facilmente limpando-a e metendo-a debaixo da cabeça de um corpo morto, dizendo: "F., leva-me isto para o outro mundo". Uma criança doente (porque a mãe quando estava grávida

viu um defunto) é curada com terra de sepultura fervida e bebida durante nove dias. As alporcas (escrófulas) curam-se fazendo-as coçar com as unhas de um corpo morto.

Opostas a estas estão as faculdades malélicas: os defuntos não devem passar por campos ou por sítios que não sejam de trilho corrente porque são daninhos às terras, por causa do seu ar . O fel dos defuntos rebenta ao terceiro dia, por isso, quem ajoelhar numa campa antes do fim desse prazo fica com gota ou ictriz (icterícia). Ossos, terra e pregos de sepultura são meios usuais de feitiços (*O Grande Livro de São Cipriano* contém inúmeros exemplos de feitiços e receitas realizadas com as ossadas).

"É muito perigoso tratar com menos respeito um defunto, ou simplesmente uma caveira que se encontre insepulta, ou até mesmo um objecto que pertença ao morto (...). Conta-se que um homem (...) encontrou no adro uma caveira e, dando-lhe um pontapé, convidou-a para ir à noite cear com ele. Efectivamente, à noite, quando estava a cear, apareceu-lhe o defunto à porta, bateu e veio sentar-se à mesa para o convite. Depois de acabar convidou o homem para no outro dia ir cear com ele. O homem muito aflito foi por todos os conventos e encheu-se de relíquias e orações e foi ao tal sítio, onde viu a campa aberta. Só se salvou por lhe ter dito o esqueleto que uma freira tinha estado toda a noite a rezar pelo dele. Mas o homem morreu de susto passado pouco tempo" (65).

Por outro lado, o corpo morto pode emitir sinais e comunicar com os vivos: se um assassino se chega junto do cadáver da pessoa que matou, o nariz deste começa a sangrar (pede vingança); a mão de um cadáver desenterrado por ladrões emite uma luz (denunciando-os); e existem muitas outras formas do cadáver denunciar criminosos (66). Quem morre também pode deitar uma lágrima do olho esquerdo ("é a alma a sair"). E é normal que os mortos se lamentem falando aos vivos: "A caveira de meu pai / Sem ter língua me falou: / Vê, filho, o triste estado / Em que a morte me deixou", ou: "Puz o pé na sepultura, / Uma voz me respondeu: / Olha que estás pisando / Um amor que já foi teu" (67). Embora não se baseando em materiais propriamente etnográficos, Alda e Paulo Soromenho estudam sete casos em que o corpo morto actua como um ser vivo (68).

A segunda intervenção dos cadáveres diz respeito aos chamados corpos incorruptos . A forma mais encontrada é a de um corpo que ao ser exumado se apresenta quase perfeitamente conservado, bem como a sua roupa, ao mesmo tempo que exala um "odor de santidade, como de uma flor" (69). Contudo, o contacto com o ar faz desintegrar a maior parte destes corpos. Alguns dos casos mais conhecidos têm mais de cinco séculos, outros foram exumados durante os séculos XIX e XX. Nos nossos dias é cada vez mais raro o seu aparecimento, mas quando surgem são, como outrora, considerados santos e como tal venerados.

3. Os nós e os outros

Pelo que se expôs podemos ver que estamos claramente em presença de um sistema ritual, perfeitamente adaptado a conjurar o desarranjo e a desordem que a intrusão do corpo morto provocou. Integra, portanto, uma série de acções rituais, um conjunto de actos prescritos por uma liturgia (simultaneamente laica e sagrada) de modo a atingir, pela eficácia simbólica subjacente, os seus objectivos de purificação - a sua função terapêutica. O tratamento do cadáver, lavado, vestido com determinadas roupas e não outras, o seu modo de acomodamento no caixão, a sua posição e os objectos que transporta consigo; os actos de purificação da casa, os actos do velório como chorar e gritar, alumiar o morto, a particular presença das pessoas e a sua roupa escura e pesada, o saímento ordenado, os responsos e orações no cemitério, a terra que cai sobre o caixão (70), indicam que estamos em presença de uma eminente teatralidade: cenários, adereços, guarda-roupa e actores com os seus gestos e falas, a sequência ordenada no tempo e no espaço, eis os elementos constitutivos do ritual, sem os quais seria impensável qualquer eficácia.

Notemos de passagem que estes ritos são estruturalmente homólogos aos que se praticavam no fim da Idade Média e no Renascimento em Portugal, então com maior aparato, maior fulgor, mais exuberância e ruído (71).

Em segundo lugar, verifica-se uma dupla e ambivalente posição simbólica do

cadáver, e a respectiva atitude dos vivos. O cadáver é tratado como um ser vivo: é lavado, vestido, tratado, dão-lhe dinheiro, alimento e os objectos necessários para cumprir a sua viagem com bem estar e alcançar o pleno êxito. Como se fosse um vivo, mas um um-vivo-outro, apesar de tudo um estranho, como um hóspede indesejável de quem se cuida bem para mais depressa partir. Aqui o cadáver é sujeito passivo, mas pode também actuar como um membro interveniente na comunidade: sangra, a sua mão ilumina-se, denuncia, acusa, exige a solidariedade dos vivos. Nesta condição é um-do-grupo e interage com ele. O morto, que assim é tratado e actua com um ser vivente, é simultaneamente, pois, um-de-nós e um-outro. Mas a sua perigosidade é só latente. Porque ainda está perto da forma dos vivos, ainda não foi reduzido a esqueleto, tem carnes, substância: chora e sangra mostrando as suas dores. Por outro lado, o ar (mau ar) que emana dos cadáveres (entenda-se, em estado de putrefacção mais ou menos adiantada) é perigoso e maléfico. É a alteridade mais perigosa. De maneira diferente, os ossos (brancos, puros e duros) marcam o fim da fase traumatizante da putrefacção do corpo e apresentam apenas, por isso, uma face benéfica: curativa ou de feitiço - porque o lado do feitiço só aparentemente é maléfico, já que as várias manipulações não atingem todos os vivos, mas apenas alguns vivos, e porque são naturalmente benéficos para quem os manipula. Finalmente, os corpos incorruptos são claramente um caso de mortos-como-vivos, pela sua evidente semelhança com os vivos, fruto da incorruptibilidade. E como são considerados santos obtêm um sui generis estatuto simbólico: comunicam com os vivos, e como tal são um-nós; mas como essa comunicação se realiza por via transcendental, divina, comungam também de uma alteridade e são por isso mesmo perigosos - o perigo que advém do seu carácter sagrado, são uma hierofania.

Podemos ver então que a atitude dos vivos em relação ao corpo morto se estrutura em função dois dois eixos interdependentes: semelhança - benignidade / alteridade - perigosidade . Estes estabelecem-se numa relação circular e ao mesmo tempo progressiva: o primeiro actua enquanto o corpo morto ainda tem características de vivo; à medida que entra em decomposição vai-se constituindo o segundo; quando a decomposição termina dá lugar de novo ao primeiro, obtendo-se, portanto, uma

relação circular. O corpo incorrupto, enfim, pela sua santidade, prefigura uma condensação ontológica: participa de dois estados de ser.

Um olhar diferente e globalizante sobre a matéria factual apresentada pela literatura etnográfica portuguesa indicia desde logo a existência no mundo rural português do mesmo universo simbólico no que respeita ao fenómeno complexo da morte: o impulso que leva os indivíduos e as colectividades neste contexto etnográfico a praticar os seus rituais funerários, tendo neste caso como elemento central o corpo morto, visa unicamente o homem vivo, a sociedade dos vivos. O ritual da morte será em definitivo um ritual de vida.

IV. DORIDOS E ENOJADOS

"Faire son deuil d'un être cher est en effet une rude épreuve de renoncement et de courage; c'est, en tout cas, la condition requise pour renaitre à la vie".

*Louis-Vincent Thomas, **Rites de Mort - Pour la Paix des Vivants***

1. O sagrado dos sobreviventes

O luto (estar de luto, carregar o luto) assinala socialmente a situação do conjunto daqueles (doridos , enojados) que perderam um dos seus familiares. Designa também o conjunto de estados efectivos que os enlutados vivem (72), aquilo que os psicanalistas chamam o trabalho do luto, no decurso do qual, por etapas sucessivas, os sujeitos acabam por ultrapassar a depressão e reencontram o gosto pela vida. Esta situação é marcada por sinais exteriores, socialmente prescritos e como tal reconhecidos.

O carácter contagioso do morto, a impureza do sagrado que ele assumiu, mancha tudo o que lhe esteve próximo, tudo o que com ele esteve em contacto material ou lhe pertenceu, tudo o que na consciência dos sobreviventes está intimamente ligado à imagem do defunto. Mas, sobretudo, atinge e macula as pessoas que mais perto dele estiverem e estão "no tempo, no espaço e na relação" (73). E estas são quase exclusivamente os seus familiares que com ele coabitam ou a ele ligados por laços de filiação ou de aliança (pais, filhos, irmãos, esposos).

A partilha da impureza da morte por parte dos familiares significa por isso o mesmo tipo de perigo que tinha o morto, isto é, a sua presença enquanto cadáver indesejável. Do mesmo modo que a comunidade se afastou do morto, o rejeitou, cumprindo os ritos da sua integração no seu mundo próprio, assim se comportará com a família enlutada, estabelecendo interditos e prescrições, tornando-a reclusa, afastando-a da vida e dos acontecimentos normais , particularmente aqueles que conotam alegria e contentamento (74). Mas se a comunidade vigia, condena e reprime as atitudes que quebram a regra e misturam perigosamente o sagrado e o profano, ela

é também conivente e solidariamente activa com a prática do luto doméstico, já que o desrespeito pela regra atingiria a comunidade como um todo e não somente o grupo familiar. O luto da família que também a comunidade toma a seu cargo faz parte da sua estratégia ritual de apaziguamento da vida social - a reintegração do defunto no imaginário e a reintegração dos enlutados no seio do grupo.

As marcas do luto assumem diversas formas: na confecção dos alimentos e no regime alimentar, na maneira de vestir e nos ornamentos, nas palavras e nos gestos, na participação nos acontecimentos sociais comunitários: é o conjunto das atitudes que fica marcado com a impureza.

Na opinião de Van Gennep (75) este período de luto é fundamentalmente um estado de margem (ou liminar) para os seus protagonistas, um estado em que, sendo vivos, participam também da condição do morto. Constituem como que uma sociedade especial, situada entre o mundo dos vivos e o dos mortos, e da qual saem mais ou menos rapidamente conforme estejam também mais ou menos aparentados com o morto. Julgamos poder demonstrar que esta teoria de Van Gennep estando provavelmente correcta para os contextos que estudou (Egipto Antigo, tribos da Nigéria e de Madagáscar, entre outros) não tem um completo poder explicativo para o contexto rural português (e provavelmente também para outros contextos rurais e tradicionais, particularmente europeus).

Desde logo não se verifica a constituição de uma sociedade especial dos enlutados nos mesmos moldes em que ele a descreveu; depois, o período de margem dos vivos que este autor faz iniciar com o termo do período de margem do morto e terminar (ou coincidir) com a agregação do morto ao seu mundo não se verifica desta maneira: cumprindo-se os rituais de enterramento do morto este termina o seu período de margem e é de imediato agregado ao seu mundo (como vimos no capítulo anterior); ao contrário de muitas sociedades arcaicas, que Van Gennep toma como exemplos, na nossa sociedade rural não existem as segundas exéquias que nessas sociedades confirmam a integração plena do morto no seu mundo próprio; e a nossa exumação não é um seu equivalente, nem funcional nem simbólico. Contudo, havendo

claramente uma situação de liminaridade para os enlutados, colocam-se legitimamente algumas questões: se o fim do período de margem do morto termina com o enterramento, como explicar o luto dos familiares, o seu período de margem? Se a agregação do morto não termina com o enterramento, e o luto se justificaria então como margem, quando e como terminam um e outro? E são coincidentes no tempo? Cremos existirem respostas para estas questões. Nada obriga as comunidades, do ponto de vista da sua vivência simbólica, a concluir de forma definitiva a reintegração dos seus mortos num mundo separado. Os frequentes rituais de comunhão com as almas no seu mundo e o apaziguamento, ou mais correctamente do confronto com as almas que não podem estar no seu mundo (penadas) (76), parece significar que a comunidade mantém permanentemente um estado liminar entre a vida e a morte.

Isto não significa que o paradigma da recusa ou ultrapassagem da morte eternamente perseguida pelo homem e pela sociedade seja negado. Pelo contrário, ele é reforçado até: as comunidades tentam ultrapassar a morte integrando-a no seu quotidiano, ao manter vivos os laços que a prendem aos seus ancestrais, permitindo que aqueles a quem proporcionou ritualmente a entrada no além continuem em comunhão com ela.

Podemos assim concluir que o morto é agregado ao seu mundo quando se cumprem a preceito os rituais de enterramento, podendo subsistir períodos de liminaridade. O luto enquanto período de margem tem o seu fim definido socialmente pela comunidade (77), como se verá na continuação da nossa análise (78).

2. Repertório do luto

Como se referiu, a família do falecido observa um determinado número de proibições e de prescrições.

O luto é, em regra, simbolizado pela cor negra ou, mais raramente, muito escura ou mesmo de cor indefinida: "Já morreu a minha mãe, / O meu traje é de

baeta; / Trago em meu coração / Dois lenços de fita preta" (79). Alberto Vieira Braga refere que em todo o Barroso é hábito as mulheres usarem meia roxas (80). E o Abade de Baçal refere: "Ando vestido de preto/ Ou de roxo, cor de lírio,/ Mas ninguém me morreu;/ É luto por quem está vivo" (81). As roupas são frequentemente mais pesadas e austeras que as usadas habitualmente. O luto pode obrigar ao uso da cor negra em todas as peças exteriores do vestuário ou ser marcado apenas por um sinal: "Quando no Verão trabalham em mangas de camisa os Rionorenses deitam um peito de pano preto e punhos pretos na camisa; nos lenços de assoar cosem uma fita negra a toda a volta, assim como uma fita preta nos chapéus de palha" (82); "De uma maneira geral pode observar-se o seguinte: traje preto, às vezes até a camisa, ou, no povo, só a camisa; fumo no chapéu, que pode ser de qualquer cor. Há quem use também cadeia preta de relógio. Modernamente, está a usar-se fumo no braço, com traje de cor. Cartões de visita são tarjados de preto" (83).

"O luto atinge sobretudo as mulheres: para «pagarem» a suposição de terem morto os seus maridos" (84). Nelas é negro o lenço ou o xaile a cobrir a cabeça. Para além da cor, do tipo e do número de peças de roupa, podem também cobrir-se com capote (mesmo em pleno Verão) ou capa de burel ou de saragoça. A regra é encobrir o mais possível o corpo, em particular o rosto.

Nas mulheres o luto manifesta-se também retirando os brincos, ou cobrindo-os com fitas negras, as argolas das orelhas e outros objectos de ouro, evitando o uso de qualquer outro tipo de adorno: "As roupas negras [das mulheres] devem ser austeras também no modelo, não sendo permitido qualquer enfeite, objectos de ouro ou quaisquer outros de embelezamento do aspecto" (85). A dor pelo que desapareceu manifesta-se também pela prática de manter vestida a mesma peça de roupa que se tinha na altura da morte do familiar, normalmente a camisa, pelo período de um mês ou mais: "Em Paraduça, ao pé de Leomil, o dorido fica um mês com a camisa suja no corpo. No fim deste tempo vai o povo acompanhá-lo à missa" (86).

O corpo é também objecto da marca do luto: os homens não fazem a barba durante um mês, período este que pode ir até um ano: "Por Celorico da Beira, os

doridos não cortam o cabelo nem fazem a barba e, às vezes, não mudam de camisa; (...); Em Panóias de Ourique e em Fronteira os homens também deixam crescer a barba" (87) . As viúvas chegam a cortar o cabelo: "Em terras do Barroso as mulheres quando estão de luto pelos maridos tiram os brincos e cortam o cabelo, deixando à frente uma pequena cabeleira" (88) . "Já cortei o meu cabelo, / Já lá vai a minha gala, / Agora posso dizer / [Sou] viúva sem ser casada" (89) .

Durante este período são cumpridas determinadas atitudes: falar sempre dos mortos com saudade e respeito, não cantar ou rir, não pronunciar o nome do falecido. As mulheres, particularmente, devem inibir-se de cantar, prolongando o seu estado de tristeza muitas vezes até ao fim da sua vida, invocar pública e continuamente a figura do desaparecido (o marido em especial), rezar em sua intenção e não demonstrar prazer ou alegria nas festas públicas: "Durante todo o período que antecede a missa do 7º dia ninguém pronuncia o nome do falecido (assim designado então). Só os parentes próximos cumprem esta prática durante todo o ano de luto que se segue à morte" (90). "As mulheres devem inibir-se de cantar; exige-se-lhes a duração do seu estado de tristeza até ao fim da sua vida; deve dar prova pública do seu luto através da invocação permanente do desaparecido, das rezas em sua intenção, de profundo recato na altura dos ajuntamentos festivos, se neles já puder comparecer" (91). O luto das mulheres é por vezes levado a casos extremos: "Há tempos, em Vale de Azares (Celorico da Beira), uma mulher, mal o marido cerrou os olhos, ao morrer, foi rebolar-se, desgrenhada, uivando, ferindo-se na cara e, como alguém quizesse obstar a tais desatinos, ela disse que não cessaria até a alma do marido entrar no sete-estrela! Uma vizinha, para pôr termo ao disparate, disse-lhe então que vira essa passagem da alma, e só então a viúva se aquietou (é perfeitamente verídico)" (92).

São respeitadas proibições alimentares, tais como não comer carne nem enchidos, ou não cozinhar em casa do falecido. Em casa do que morreu devem-se voltar para a parede quadros e espelhos, retirar as cortinas das janelas e as flores de cima dos móveis. "No concelho de Vinhais há memória do costume da família se reunir durante nove dias no quarto do falecido em «novena» , de lhe fazer a cama e de deixar comida na mesa onde foi depositado, também durante nove dias" (93).

A duração deste tempo especial de luto é tanto mais prolongada e rigorosa quanto mais próximo é o parentesco do enojado com o falecido. A variância é a seguinte: em relação aos pais, dois a quatro anos; aos filhos, um a dois anos; irmãos, de alguns meses a dois anos; de marido ou mulher, de um ano a toda a vida; avós, de alguns meses a um ano; tios e primos, seis meses a um ano. Isto no que respeita fundamentalmente ao uso de roupa especial de luto. O conjunto das proibições e prescrições observa-se normalmente durante um ano e é neste tempo que têm lugar os vários rituais de comunhão com os mortos: celebração de missas, romagens ao cemitério, refeições e esmolas, entre outros (94).

3. Tristes e impuros

O luto, tal como transparece nas práticas dos vivos, apresenta menos sequências complexas de ritos, manifestando-se mais por um certo número de falas, gestos e atitudes rituais ao longo de um determinado período de tempo. Estes actos e atitudes revelam, contudo, de forma clara e manifesta, a estrutura de natureza teatral do rito. Os sobreviventes enlutados representam para a restante comunidade o espectáculo da dor, da tristeza do afastamento, da saudade. Os elementos dessa manifestação são definidos e codificados pelo grupo social. A sua manipulação pela família enlutada adquire para a comunidade valores e significados bem precisos na exacta medida em que foi ela que os definiu e impôs (95).

A representação manifesta-se tanto pelo tipo de guarda-roupa e adereços, como pelas falas e gestos que em conjunto e de forma harmoniosa lhe conferem sentido e eficácia simbólica. Pudemos assistir aos enojados vestirem os seus fatos negros, escuros, pesados e de uma certa estranheza, ou que se tornam estranhos pelos contextos em que são usados; os homens com a barba por fazer e a camisa com as marcas do tempo passado sem ser lavada, as mulheres sem adornos, com o cabelo estranhamente cortado e a cobrir quase todo o rosto, que o xaile ou o lenço preto por vezes acabam por cobrir (96). São personagens recatadas que usam poucas palavras,

ou mesmo silenciosas e quase mudas; ou então, a cena altera-se e os actores transfiguram-se encarnando personagens que choram, gritam, uivam a sua dor e o seu desespero (97).

Mas o lugar do espectáculo do luto não é apenas a praça pública em que os enlutados, mesmo no meio de um clima festivo, têm de demonstrar a sua dor. O cenário transfere-se para a casa. Então aí são mudados os adereços - o quarto do defunto, a sua cama, as flores, as cortinas das janelas, o fogo e a água, - tudo se modificando para compatibilizar a impureza do lugar com a impureza dos que nele habitam. E aí se desenrolam, resguardadas do olhar público, as pequenas cenas domésticas, os pequenos actos rituais.

Contudo, esta eminente espectacularidade por si só não significa o impuro do luto, o seu carácter sagrado. Contagiados pela sua proximidade com o morto - em sentido físico e afectivo - os enlutados tornam-se substitutos simbólicos do sagrado da morte. Os gestos e falas que repetem são a transfiguração de uma parte da comunidade em elementos estranhos à própria comunidade. Momentaneamente outros, os enlutados, tal como o cadáver do morto, são como hóspedes que se aceitam mas não se desejam.

Apesar disso, a comunidade conserva uma cumplicidade com eles. No espectáculo do luto é mais ténue a barreira que separa actores e espectadores, há entre uns e outros algo que os liga profundamente. Se o grupo social deseja afastar para sempre o cadáver e as almas penadas, já não faz o mesmo com os enlutados e com as almas queridas. Ambos, embora sendo elementos constituintes desse sagrado que intuitivamente se sabe perigoso, são também a matéria da sua existência, os elementos do seu devir material e espiritual. A comunidade perdeu um dos seus, foi literalmente ferida de morte, sabe quanto isso lhe custou, e não quer mais uma vez, agora voluntariamente, ser amputada dos seus iguais - vivos como eles ou mortos como os seus ancestrais.

Os actos rituais do luto organizam-se também sob o signo do puro e do impuro, do próximo e do distante, do semelhante e do diferente, focalizados na pessoa dos

enlutados. A relativa, e perigosa, mistura entre os vivos e os mortos é fruto da comunhão simbólica que os vivos teimam em manter entre uns e outros.

V. ALMAS ERRANTES

"L'individu, une fois la mort franchie, ne retournera pas simplement à la vie qu'il a quittée; la separation a été trop profonde pour pouvoir être aussitôt abolie. Il sera réuni à ceux qui comme lui sont partis de ce monde, aux ancêtres; il entrera dans cette société mythique des âmes que chaque société se construit à l'image d'elle-même."

Robert Hertz, **Sociologie Religieuse et Folklore**

1. O sagrado do além

O além é por excelência o domínio do sagrado. É daí que emana o poder desconhecido que inflige a morte, o poder terrível da cólera divina. Privando as sociedades dos seus membros, o divino do além revela directamente a sua transcendência, a sua força e a sua sacralidade.

Nas crenças escatológicas das comunidades rurais o Inferno, embora muitas vezes referido, é raramente o local para onde vão as almas dos mortos. O elemento central das crenças, cultos e ritos é o Purgatório (98). O Purgatório pertence ao sistema dos lugares do além (a par do Céu e do Inferno), é o lugar do fogo expiador e purificador, o fogo do julgamento probatório, o lugar e o tempo intermediário entre a penitência terrena e a purificação definitiva do Juízo Final ou o fogo punitivo do Inferno. Através do fogo do Purgatório passarão certos defuntos entre a morte e a Ressurreição. Neste espaço intermediário que é o Purgatório as viagens são percursos simbólicos e a prova do fogo é como um ordálio. "As almas separadas foram dotadas de uma materialidade sui generis e as penas do Purgatório puderam assim atormentá-las corporalmente" (99) . As provas do Purgatório podem, contudo, ser abreviadas pelos sufrágios, pela intervenção dos vivos. Os sufrágios supõem a constituição de largas cadeias de solidariedades e de relações estreitas entre os mortos e os vivos o que leva ao reforço da coesão das sociedades (100) .

Nas comunidades rurais há uma distinção entre dois tipos de almas do

Purgatório: as penadas e as outras, as que se purificam. Umas e outras são objecto dos ritos dos vivos, as últimas mais do que as primeiras. A atenção dos vivos pelas almas que se purificam concretiza-se através de ritos comemorativos que englobam o conjunto dos defuntos da comunidade. São também vários os exemplos de associar os mortos queridos à vida quotidiana, de comunicar com eles, de aliviar as suas penas: evocações nas preces matutinas e nocturnas, das refeições e das Trindades, as esmolos e o pão de Deus, entre muitas outras.

O conjunto das práticas rituais tem como fundamento a importância do lugar dos mortos e o carácter vital da relação dos vivos com os seus ancestrais. Há um esforço permanente de reconduzir a ordem tradicional que é o fruto de uma herança para a qual contribuíram decisivamente todas as gerações passadas.

Os ancestrais representam a memória da comunidade, são os garantes do equilíbrio das forças que a sustentam, e o culto de que são objecto serve como mediador entre o passado tranquilizante e seguro e o futuro imprevisível. É sobre eles que se funda a esperança de ultrapassar as contingências que podem comprometer a continuidade da vida social. Tudo se passa, assim, como se a comunidade dos vivos não tivesse outra tarefa que a de reproduzir infinitamente a sociedade sob a égide dos seus ancestrais.

A festa de Cristo, por excelência o ancestral fundador, o culto dos Fiéis Defuntos e a Encomendação das Almas consagram exemplarmente a comunidade dos vivos e dos defuntos.

As almas dos defuntos que intempestivamente quebram as solidariedades e a comunhão entre os dois mundos, quer tenha sido por falha ritual (baptismo) ou por desregulação social (dívidas, assassínios) têm que ser ritualmente exorcizadas. São o lado perigoso e terrificante do sagrado do além.

2. Reportório da alma (101)

"Alerta, alerta! A vida é curta e a morte é certa! Rezai um Padre-Nosso uma Avé -Maria pelas almas que estão no fogo do Purgatório (102)

A certeza de que existe um outro mundo após a morte produz várias práticas entre os sobreviventes. A encomendação das almas do Purgatório é das mais correntes e espalhadas. Verifica-se em regra durante a Quaresma e por vezes nos Fiéis Defuntos. Pede-se para se rezar pelos mortos, para os aliviar das penas do Purgatório. Para tal escolhe-se geralmente um lugar alto para se ouvir melhor e usa-se uma voz lúgubre. Esta voz deve ouvir-se em sete lugares, às vezes três ou nove. Na grande variedade de exemplos verifica-se uma série de elementos comuns a todos: mescla de costumes cristãos e não-cristãos, acontece ao anoitecer, uso de música com cantos ou recitativos e, embora realizado em grupo, é quase sempre uma só pessoa, geralmente um homem, que "faz a voz", o "cantador", o que "encomenda". As variantes principais são: ser uma mulher a cantar, haver mais do que um "encomendador", o local ser uma encruzilhada de caminhos e o carácter da música ser de natureza não religiosa. Uma série de elementos caracterizam também o ritual: Signo-Saimão, lençol, correntes, campainhas, funis (para a voz). Um bom exemplo é o recolhido por Margot e Jorge Dias: "Depois das nove horas, já noite escura, saíam várias pessoas em silêncio e dirigiam-se para qualquer encruzilhada do lugar da Cruz, de Mesquinhata de Cambres, ou de Palhais. Saíam sempre, quer chovesse ou nevasse, mas neste caso íam para a varanda duma casa que ficasse num lugar alto. Quando o tempo permitia ficar ao ar livre, desenhavam um Signo-Saimão no chão, dentro do qual se metiam todos, pois quem ficasse de fora corria o risco de ser perseguido pelos espíritos maus.

Em geral juntavam-se homens e mulheres, seis a sete pessoas, mas mais raparigas do que rapazes. Só um é que encomendava, em geral um homem. Os outros rezavam todos em coro, a que se juntavam outras vozes das varandas. Um homem de

Palhais tinha uma tal voz e cantava tão bem, que ficavam todos a tremer quando o ouviam. Infundia tal terror que um dia os homens e os rapazes correram-no à lapada. As pessoas que íam cantar a encomenda das almas não eram sempre as mesmas todos os anos, mas as que começavam num ano deviam ir até ao fim.

Durante as sete semanas da Quaresma a encomendação fazia-se nas encruzilhadas dos caminhos, mas no sábado de Aleluia iam para a porta do cemitério de Cambres. Desenhavam também aí o Signo- Saimão no chão e todos metidos lá dentro faziam a última encomendação do ano" (103) .

Existe uma multiplicidade de formas dos vivos se relacionarem com as almas "dos que já foram". As mais comuns expressam-se em missas e rezas, refeições, esmolas, procissões, romagens aos cemitérios, epitáfios tumulares, "alminhas" e "cruzeiros". Os elementos edificados mais generalizados (além das igrejas e capelas) são os nichos das "Alminhas" e dos "Cruzeiros", retábulos construídos nas bermas das estradas (lugares de passagem) mas sempre nas fronteiras das zonas habitadas, ou nas encruzilhadas (lugares de passagem por excelência). Estes retábulos têm em comum esta disposição: "em cima, o Cristo crucificado; debaixo dele, a Virgem; à esquerda desta, Santo António; um pouco mais abaixo, e à direita da Virgem, o Arcanjo S. Miguel retirando as Almas das chamas com a balança numa mão e a espada na outra (...). Finalmente os painéis têm uma legenda dizendo: "ó vós que indes passando, / Lembrai-vos de nós, que estamos penando /PN, AM " (104) .

Os "Cruzeiros", ou simples cruces nos caminhos, são também importantes sinais da morte: "Pelos concelhos de Nisa e Tolosa, era costume colocar uma cruz de ferro ou de madeira no lugar onde morria ou matavam alguém, em regra junto dos caminhos. Quem passa reza um padre-nosso e uma ave-maria por alma do morto, e havendo aí giestas dá um nó na ponta de uma delas. Em Tolosa, dizem-me que o nó mágico se deve dar com uma só mão. No Algarve, também se vêem cruces dessas nos caminhos" (105) . Junto destas cruces pelas almas dos que morreram é hábito os que passam deitarem uma pedrinha, recebendo os montículos de pedras assim formados o nome de "Fiéis de Deus": "Ao pé de Rio Tinto, junto à Serra da Mulher Morta, conserva-

se também o costume de deitar uma pedra e rezar um Padre-Nosso, ao pé de uma cruz de pedra que aí há e assinala morte. Ninguém deve tocar nos montículos de pedra (...) chamados Fiéis de Deus (...) (106).

Nas sepulturas, além da identificação do falecido, os epitáfios lembram aos vivos a condição dos mortos: "ó tu mortal, que me vês, / repara bem como eu estou: / eu já fui o que tu és, / tu serás como eu sou!" (107).

A 2 de Novembro, Dia dos Finados ou dos Fiéis Defuntos, agora com mais frequência no dia anterior Dia de Todos os Santos, vai-se em romagem aos cemitérios: "Hoje vai-se cada vez mais aos cemitérios, adornar as sepulturas com flores, coroas e luzes" (108). Aí se reza pelo eterno descanso das almas e dá-se dinheiro e alimentos aos pobres para que rezem pelas almas: "Há também o pão das almas, no dia dos mortos, para alívio e libertação (do Purgatório) das pobres almas, rezando os pobres por elas. Neles existe força santificante, porque são pobres" (109). As esmolas pelas almas também se dão a estranhos. Como se viu atrás, esmolas e ofertas do mesmo tipo são feitas também por ocasião dos enterros (110) . "Os «Santos» e os «Fiéis» (...) compreendem, além dos actos religiosos e profanos relacionados directa e expressamente com o culto dos mortos, importantes celebrações alimentares cerimoniais, que giram à volta de dois manjares específicos fundamentais: por um lado a castanha, e por outro bolos próprios da ocasião, que revestem nomes diferentes, conforme as regiões" (111) . Esta comunhão dos vivos com os mortos através das refeições materializa-se no adro da igreja, e mesmo em cima das campas do cemitério.

"Bodivos, ou refeições que se davam aos pobres pelas almas dos defuntos [Viterbo, "Elucidário", t.I., 139, ed. Innocencio]: «Nas províncias do Minho, Beira a Trás-os-Montes ainda não se esqueceu (...) as ceras e obradas (assim se chamam hoje as oblações e obradas) pois não só quando morre alguém levam de casa do defunto as suas ofertas de cera, pão, vinho e outras cousas aos párocos, segundo os costumes da terra; mas também durante o ano, nos Domingos e dias festivos se oferecem por devoção, pichéis ou frascos de vinho, e certos pães que põem em uma toalha estendida sobre a sepultura do defunto e uma vela acesa. Então reza o pároco um responso pelo

tal defunto, e faz recolher a Obrada. Esta cerimónia chama-se Ementar, talvez pela corrupção da palavra Memento, com que principia o responso.» (112) .

A relação mortos (almas) - alimentos está também presente noutros actos: "Na noite de Natal é costume rezar pelas almas dos antepassados, "para eles não virem comer as migalhas que ficaram na mesa". No Alto Minho nessa mesma noite põe-se sempre um talher a mais para a pessoa da família que ultimamente faltou, e não se levanta a mesa, que fica posta toda a noite [para as almas]" (113) . São ainda lembradas no dia a dia: "Em algumas aldeias, um pequeno, de campainha na mão vai convidando à prece pelas almas, percorrendo o povoado que começa a adormecer, e, depois de ter percorrido todas as ruas e recantos, entrega-a na casa do vizinho para, no dia seguinte, outro com ela fazer o mesmo" (114) ; nas "refeições, no jantar da matança e ao fazer o pão, são ainda lembrados, bem como, até, ao deitar o sal na comida, e contam as mulheres de cerca de cinquenta anos que no tempo da sua mocidade passavam os domingos tirando almas do Purgatório: arranjavam sete pauzinhos pouco maiores que paus de fósforos, envolviam-nos num pedacinho de pano, separando-os uns dos outros por dobras do mesmo pano, abarcavam-nos na mão e rezavam sete padres-nossos, sete ave-marias e sete glórias. No fim, os pauzinhos estavam desembrulhados, sem que a rezadora o tivesse feito, sinal de que as almas tinham sido salvas" (115) .

"As almas sobem para Deus, fugidas na hora da morte, encarnadas em pombinhas brancas, ou saem da bôca do morto na forma de uma borboleta branca, e no céu se inscrevem nas constelações brilhantes que de noite nos espreitam" (116) .

Quem está no lado de lá pode receber mensagens do lado dos vivos: "Quando o cadáver se vai a retirar, ou mesmo no cemitério, as mulheres despedem-se dele mandando visitas aos seus mortos:« Se por lá vires F. [...] (ou F. [...]), dá-lhe visitas»; isto ainda em 1933.

Deste pranto dá notícia a quadra ouvida algures:

O mê amor morrê unte,
Hoje é que se faz o pranto:
Na beira da sepultura
Nascê-l'um cravêro branco (117).

"Em Vila Boa, Quadraxis, e outras povoações, os que chegam dirigem-se ao defunto e encarregam-no de dar visitas aos pais, irmãos ou outros parentes falecidos, mandando-lhes abraços!" (118). Por outro lado, devem os vivos evitar lembrar as acções censuráveis dos que há pouco morreram: "Quando morre uma pessoa e se fala nela recordando factos desagradáveis para o morto, por tê-los cometido em vida, agravam-se-lhe as penas" (119).

No que até aqui descrevemos a alma tem um papel relativamente passivo, não constituindo para os vivos um perigo imediato. Mas existe também o outro lado da moeda. As almas manifestam-se e intrometem-se no mundo dos vivos, em todas as horas do seu quotidiano: são os "espíritos" ou "almas penadas", isto é, as almas que não têm as suas "penas" no Purgatório, nem tão pouco lugar no Céu nem no Inferno; são as almas das pessoas a quem faltaram palavras no baptismo, que deixaram promessas por cumprir, dívidas por saldar, e também dos que morreram de morte súbita e violenta ou assassinados. Podem, assim, vaguear por qualquer lado, gemendo de noite pelos cemitérios e em encruzilhadas, nas soleiras das portas, por cima dos telhados; introduzindo-se em animais (ou tomando a sua forma): aves, borboletas brancas da traça, borboletas pretas, cabras. Ou se transformam em "corrilários" ou lobisomens: "Quando uma pessoa morre de morte violenta, por exemplo, numa desordem, sem ter os seus dias cheios, transforma-se em corrilário, em figura de cão (o povo não sabe bem explicar se é a alma que transmigra para um cão, diz só: «Anda cá em corrilairo, a corrilar o mundo»), e anda tanto tempo como Deus tinha determinado que ele ainda vivesse, se o não matassem. Tanto anda por caminhos direitos, como por atalhos; nisto se diferencia dos lobisomens que só andam por caminhos direitos. Isto não é fado: anda a cumprir os dias que havia de viver. Não pode deixar a forma de cão. Não tem salvação, nem Céu nem Purgatório, nem Inferno, durante esse tempo. Depois de completar o tempo, vai para o Céu, para o Inferno ou para o Purgatório, conforme os seus merecimentos (...). A um ouvi que o lobisomem que morre antes de concluir o tempo do fado, o conclui como corrilário, depois da morte. O lobisomem tem de cumprir o fado durante sete anos. Se morre ou lhe quebram o fado (fazendo-lhe sangue com uma vara de ferrão, um zarrolheiro - árvore de espinho), antes de terminar esse

prazo, tem de cumprir depois de morto o fado durante o tempo que falta: é então que anda de corrilário (...). Quando faltam certas palavras no baptismo de uma pessoa, esta muda-se em cão, gato ou cabra, e segue fado, vivendo por caminhos ou atalhos (...). Tem de andar certo número de anos, dizem que trinta (...). Se o picarem e lhe quebrarem o fado, fica homem. Tanto o corrilário como o lobisomem vão despir-se a uma encruzilhada. Quando o corrilário morre tem de viver o mesmo fado, tantos anos quantos lhe faltarem para completar os trinta (...). (120).

Muito temido é também o "balborinho" ou "barborinho" (redemoinho de vento). São as almas perdidas que não puderam entrar no Céu. O povo foge de ser apanhado por ele, mas vai seguindo-o e gritando sempre. O grito mais preferido é "Vai-te para quem te comeu as leiras!". Quando o redemoinho se desfaz e começam a cair as palhas que ele sorveu para o alto, seguem-nas com muita atenção e onde elas caem sabe-se logo que uma das almas perdidas fez em vida roubo naquele campo (121). Também a nuvem que passa muito carregada leva excomungados: "Acredita-se que o excomungado não vai para o Céu, nem para o Inferno, mas vai viver numa nuvem, tolhendo todo o mundo. Muita gente, ao ver uma nuvem, sente de repente uma dor de cabeça: é o ar ruim do excomungado. Para nos livrarmos de ar de excomungado e de outras cousas más, é bom rezar 3 vezes (fazendo 3 cruces da testa ao ventre, e de ombro a ombro), esta oração, que termina com uma Salve Rainha:

J. Cristo nasceu,
J. Cristo morreu,
J. C. ressuscitou:
E assim como é verdade
O Sr. me tire esta dor,
Este mau olhar
De vivo, de morto
Ou de excomungado:
Pelo poder de Deus
E do Sr. Santiago" (122)

Mas as almas também aparecem "organizadas": são as "procissões das almas" (ou "dos defuntos"): " É uso antiquíssimo na diocese de Braga fazer-se , aos domingos, antes da missa, a procissão dos defuntos. É crença em muitas freguesias que se o pároco a não fizer a farão, de noite, os defuntos, levando no esquife a pessoa viva que

primeiro tiver de morrer. Se algum vivo por acaso encontrar essa procissão, tem de virar a cara para o lado, porque se quiser ver quem vai no esquife apanha um bofetão, que o deixa sem poder ver" (123) . As almas fazem esta procissão à noite ou ao anoitecer, pelas Trindades; andam com luzes, que podem ser ossos acesos (124) e entre elas vai sempre um vivo, que é a pessoa que primeiro tem de ser sentenciada à morte; só podem ver estas almas quem tem uma palavra a menos no baptismo; quem pede lume às almas ou olha para trás morre (125).

As aparições das almas ou espíritos dos defuntos que são mais temidas, são aquelas que se introduzem no corpo das pessoas: "Os espíritos, quando querem meter-se numa pessoa começam a anunciar-se; são sombras que passam por diante da pessoa (...). As sombras dos espíritos bons são esbranquiçadas; as dos espíritos maus são negras. O espírito mete-se no corpo pelos dedos das mãos e dos pés; ou também, segundo outra versão, pelo dedo mindinho e pelo dedo grande. O corpo da pessoa que tem o espírito bom não sente nada; os segundos dão cabo dela e matam-na" (126).

A alma penada manifesta-se (quase sempre nas mulheres) falando através da pessoa (ouvem-se vozes), ou dentro dela (ela ouve uma voz dentro de si): " (...) Há cinco anos [a descrição é de 1931], morreu, nesta freguesia [Santa Cruz de Almodôvar] uma mulher, que em vida fez várias picardias a um genro, Domingos Patricio, casado com sua filha Joana Maria, e que aos santos da sua maior devoção prometera trigo, azeite e orações.

Foi-se a mulher desta vida sem ter tempo de pagar as dívidas aos santos e de pedir perdão ao genro. Quis entrar no Céu e não pôde, resolvendo, por isso, pedir à neta, Maria Joana, de 20 anos, solteira, filha daqueles, para que a ajudasse um tão difícil assunto.

Mal o «espírito» da avó lhe entrou no corpo, a Maria Joana, que era uma rapariga sossegada e bem comportada, começou a dizer que vira o vulto da morta. A principio era uma sombra; depois era uma figura completa. Por fim já falavam com a maior naturalidade, explicando o «espírito», detalhadamente, o mal que tinha feito e as promessas que deixara de cumprir, acrescentando que as gentes da povoação eram

uma cambada de herejes, que não iam à missa nem se benziavam, sendo necessário que o seu «espírito» voltasse para lhes servir de exemplo.

Por causa destes coloquios, a rapariga começou a ter ataques nervosos, sendo necessários três e quatro homens para a sujeitarem. O Domingos Patricio, vendo a filha em tal estado, resolveu pedir ao «espírito» da sogra que lhe dissesse também a ele o que pretendia. O «espírito» não se fez rogado e contou as picardias que lhe fizera, e que o Domingos perdoou, não voltando a ouvir a sogra.

Em conselho de família foi resolvido pagar as promessas, para que a alma da morta pudesse entrar no Céu.

Ante-ontem, a Maria Joana, acompanhada pelos pais e levando à cabeça trinta e quatro quilos e meio de trigo, dirigiu-se para a igreja, sendo o trigo posto em praça e arrematado por varios individuos.

Com o produto da venda, a rapariga comprou azeite, para alumiar o altar do Santissimo, mas, na altura em que fazia a oferta, teve um novo ataque, «ouvindo então uma voz, que dizia: Agora já posso sossegar. Estão pagas as promessas» (...)» (127).

As almas malévolas podem também estragar e fazer desaparecer objectos, ou causar doenças e desarranjos vários (128), até que a pessoa em quem a alma se manifesta ou em cuja casa resolveu habitar, cumpra o que ela lhe diz (mandar rezar missas ou ir em peregrinação a algum lugar santo, pagar dívidas). Mas isto só se sabe depois da alma ser "requerida", e cuja fórmula mais generalizada é: "Das partes de Deus omnipotente te requeiro que me digas se és coisa boa, e o que queres, que eu to farei, se puder, e, se és má, vai para o teu lugar" (129). Existem pessoas cujos corpos são mais susceptíveis de receberem as almas vagueantes dos defuntos: são as que têm os "corpos abertos", geralmente uma mulher que ou deixou por cumprir uma promessa que fez à pessoa falecida ou em cujo baptismo o padre deixou por dizer algumas palavras. As feiticeiras são quase sempre corpos abertos. A pessoa que tem o corpo aberto, a "morada aberta", tem que ir a uma benzedeira, a uma bruxa, ou a uma mulher ou homem de "virtude" que têm poder para expulsar o "sprito"; mas este, para não voltar à morada aberta tem que ser mantido afastado com amuletos, que a pessoa deve

sempre manter.

Os padres também podem fechar a morada: "(...) foram a um padre de longe, que a mandou ir à meia noite, a uma capela onde, depois de lhe ler os santos exorcismos, caíu a rapariga com um acidente, e o padre pôs-lhe então, um pé no pescoço e bateu-lhe com umas estolas, parecendo que rompeu três, de tanto que lhe bateu, e pôs-lhe coisas benzidas e fechou-a com a chave do sacrário, dizendo certas palavras e pondo-lhe a chave no peito: e só então ficou curada!". Ou então: "O padre exorcisma a pessoa e ela mais estrebucha, quando vê o crucifixo: é necessário segurá-la muito (...). Ao mesmo tempo está o Diabo, que é quem faz estrebuchar a mulher, em frente do crucifixo. O Diabo acompanha a alma até saber o destino que ela há-de ter, depois de cumpridas as promessas: ou ir para o Céu, ou ir para o Inferno. (...) «Tudo pelo amor de Deus»" (130).

Além das requerições e exorcismos, as almas indesejáveis podem ser afastadas de muitas outras maneiras. São vários os conjuros e receitas, sendo a do milho painço uma das mais utilizadas: "A pessoa que se julga perseguida por uma alma penada (...) vai a um sítio deserto ou a uma bouça sua, tapa em volta um pouquinho de terreno e deita-lhe em volta um alqueire de painço, dizendo: «Alma penada, eu te desterro aqui e te deixo sustento para que não nos impeças». A alma fica ali e come um grão em cada ano e não sai dali enquanto não gasta o alqueire. E ninguém corta nada do que naquele sítio nasce (...). Também se desterravam as almas para as "areias gordas", lançando ao mar o alqueire de painço (...) ou degredadas para as "Pedras Negras" com um alqueire de milho miúdo (painço)" (131).

3. Reencontros

É necessário que se faça aqui uma separação entre os dois tipos de almas, entre as que os vivos desejam ter junto de si ou em paz no seu mundo, e as que não são desejadas e deveriam estar para todo o sempre lá onde é o seu lugar. Portanto, e desde já, se constata de um modo muito claro o que temos vindo a verificar: os ritos da morte

organizam-se a partir das noções de puro/impuro, benignidade/perigosidade, semelhança/alteridade, centrando-as em grandes pólos do sagrado. Neste domínio do sagrado do além é ainda mais clara a natureza eminentemente teatral dos ritos.

Por outro lado, observa-se que os ritos apresentam aqui duas formas diferentes: os que respeitam às "boas almas" são fundamentalmente de natureza colectiva e os das "almas penadas" de intervenção mais do foro individual. Não são formas estanques mas sim traços característicos.

O rito mais importante do primeiro grupo é sem dúvida o da "encomendação das almas". As muitas descrições que dele temos (como o que apresentamos atrás) demonstram de uma forma exemplar a sua natureza teatral. Analisar esses factos quase se torna redundante, tal é a sua coerência interna e riqueza de pormenores e de construção.

Do ponto de vista que agora nos conduz interessa mesmo assim salientar algumas das suas características principais. É em primeiro lugar, uma grande representação, não tanto pelo número de participantes directos e pela grandeza e espectacularidade em si mesmas mas, fundamentalmente, pelo impacto que suscita nas comunidades. Com efeito, o facto de o "encomendador" ser normalmente pessoa com voz potente, e ainda por cima amplificada de forma artificial (com o funil), aliado à circunstância de se praticar num lugar alto, faz participar no acto ritual um grande número de pessoas e grupos comunitários, motivados pelo mesmo desejo de comungar com as almas. Este facto em si mesmo demonstra quanto é importante e tão enraizada está a vontade de comunhão. O segundo aspecto que nos parece mais importante salientar é sobre o modo como é veículado o apelo à comunicação com as almas. Aqui o carácter teatral é grandemente potenciado: são usados lençóis e correntes, campainhas e funis, a voz do "encomendador" deve ser lúgubre, a música solene e realizar-se ao escurecer ou de noite - com estes elementos não se pode duvidar da natureza, alcance e eficácia do ritual. Por fim, o facto de por vezes se realizar numa encruzilhada demonstra o seu carácter liminar: as encruzilhadas são os lugares de margem por excelência. Ainda neste capítulo das "boas almas" se apresentam uma série de

pequenos actos rituais, estes de natureza tanto individual como colectiva, ora abarcando o conjunto de uma comunidade, ora apenas o grupo familiar. Referimo-nos às preces e rezas diárias pelas "almas do Purgatório" (às refeições, pelas Trindades, entre outras), as esmolas aos pobres (132), as missas, as romagens aos cemitérios, as refeições (133). Estes actos demonstram a presença quotidiana dos mortos entre os vivos, uma via de comunicação (134) permanentemente aberta com o além (135).

Igualmente bem definido está o pólo negativo do sagrado do além, a sua manifestação de impureza que são as "almas penadas". As diversas fórmulas e o conjunto de actos rituais para as exorcisar e afastar contêm o mesmo tipo de características de natureza teatral que evidenciámos para os ritos do sagrado do cadáver e do luto. Desde logo, enquanto acções do foro individual, temos as diversas fórmulas para afastar os "espíritos dos mortos" - para afastar os "balborinhos", quando se utiliza o milho painço. São "falas decoradas" que em si mesmo nada significam devendo a sua eficácia ao carácter simbólico de que são investidas.

A "requerição das almas" tem na sua fórmula as mesmas características que assinalámos atrás para as do afastamento dos "espíritos". Contudo, esta acção de "requerer" tem uma continuidade que a complexifica e lhe dá outra dimensão teatral: são, por exemplo, os actos de cumprir a promessa - depôr uma vela no altar dedicada a um santo, uma missa em falta pela alma que anda perdida: as vozes que se ouvem, as sombras ou as pombas brancas que se evolvem na igreja dão-lhe esse carácter e asseguram a sua eficácia aos olhos de todos.

Os actos de "fechar a morada", também de carácter individual, são mais complexos exigindo já acessórios, ambientes e protagonistas especiais. A feiticeira, a bruxa, o homem e a mulher de virtude e o padre utilizam, além das fórmulas mágicas (santos exorcismos, etc), amuletos, bebidas, adereços da religião (estola do padre, chave do sacrário) que também são carregadas de simbolismo. Os actos rituais de que atrás demos exemplo são actos de violência ritual que atestam bem o carácter perigoso de "espíritos" e almas indesejáveis.

Nas "procissões dos defuntos", por excelência a manifestação da impureza que

emana do além, detecta-se também o modo como é atribuída simbolicamente a natureza impura dos indivíduos: só alguém impuro pode ter contacto com o impuro da morte, isto é, aqueles a quem "faltaram certas palavras [rituais] no baptismo" (do mesmo modo, aliás, que algumas "almas penadas" e alguns "corpos abertos"). E o perigo deste contacto não é o menor: quem pede lume a estas almas ou olha para trás morre.

A separação do puro/impuro das almas manifesta-se do mesmo modo na atribuição simbólica das cores e dos seres que as encarnam ou manifestam: são sombras brancas, pombas e borboletas brancas as "boas almas", sombras negras, cães negros, cabras (associados ao diabo - o bode) e borboletas da traça (símbolo de destruição): as almas e os espíritos que por alguma razão carregam uma marca negativa.

Todas as almas são seres que existem na liminaridade, entre o estar e não estar, o ser e não ser de um ou outro mundo. Por isso os locais dos vivos que preferencialmente partilham são lugares com essa mesma característica: as soleiras das portas e os telhados - as soleiras são o limiar físico entre o fora e o dentro apesar de serem parte integrante da casa; do mesmo modo os telhados são a casa mas também o seu exterior. As encruzilhadas e pontes - locais de passagem, sítios de indefinição.

Todos os reencontros são possíveis, uns são desejados, outros não. Aqueles que os vivos desejam podem acontecer no dia a dia: através deles partilham com os mortos os mesmos mundos.

CARLOS ALBERTO MACHADO, poeta, dramaturgo e ensaísta

<http://bloguecam.wordpress.com/>

<http://machadoalbertocarlos.wordpress.com/>

camlisbon@yahoo.com

NOTAS

*As citações bibliográficas completas que constam destas **Notas** dizem apenas respeito às obras que não constam da **Bibliografia**. As que dela constam aparecem aqui abreviadas.*

- (1) Bancroft, Anne, *As Origens do Sagrado*, Lisboa, Estampa, 1991:15.
- (2) O presente texto continua o trabalho apresentado em 1990 como Dissertação do Autor para o obtenção do Grau de Licenciatura em Antropologia pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- (3) Thomas, Louis-Vincent, *Le Cadavre. De la Biologie à l'Anthropologie*, Bruxelas, Complexe, 1980:11.
- (4) Durand, Gilbert, *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*, Lisboa, Presença, 1989:165.
- (5) Smith, Pierre, et alii, *La Fonction Symbolique*, Paris, Gallimard, 1979:139 ss.
- (6) Caillois, Roger, *O Homem e o Sagrado*, Lisboa, ed. 70, s.d. (1950): 125 ss.; Eliade, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.: 35 ss.
- (7) Eliade, Mircea, *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Cosmos, s.d. (1970): 37-39.
- (8) Eliade, s.d. (1970), op. cit.: 39.
- (9) Caillois, s.d. (1950), op. cit.: 23.
- (10) Puro apenas por oposição ao sagrado tornado impuro, já que noutros contextos o que agora é sagrado pode deixar de o ser e inversamente.
- (11) Cazeneuve, Jean, *Sociologia do Rito*, Porto, Rés, s.d.: 14.
- (12) Smith, 1979.. op. cit.: 139 ss.
- (13) Thomas, Louis-Vincent, *Rites de Mort - Pour la Paix des Vivants*, Paris, Fayard, 1985: 7 ss.
- (14) As três grandes categorias de ritos de passagem definidas por Arnold Van Gennep [*Os Ritos de Passagem*, Petrópolis, Vozes,(1977 (1908): 126-140)] e aplicadas às cerimónias funerárias - separação, margem e agregação - poderão ser detectadas na exposição e análise das práticas que faremos, mas não da mesma forma que este Autor propôs, já que os vários ritos ou acções rituais em que se subdividem essas três categorias se interpenetram e possuem contornos e limites pouco precisos - por exemplo, o período de margem pode ser muito prolongado e coexistir com o de agregação, subsistindo ainda ritos de separação (V. IV, 1. O Sagrado dos Sobreviventes).
- (15) Thomas, 1985, op. cit.: 121 ss.
- (16) Gil, José, *Corpo, Espaço e Poder*, Lisboa, Litoral,1988: 123 ss.
- (17) Nestes Repertórios optamos por não apresentar todas as referências bibliográficas possíveis mas apenas as mais importantes ou significativas. Todos os aspectos apresentados são referenciados ou tratados na maioria das obras da nossa Bibliografia.
- (18) Buescu, s.d. (1958): 42.
- (19) Braga, 1985 (1885), Vol. I: 151.
- (20) Braga, *ibidem*.
- (21) Braga, op. cit. 179.
- (22) Pina Cabral, 1985: 65-87.
- (23) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. X:323.
- (24) Fontes, in Fontes, Machado, Barroso da Fonte, 1972: 167-168.
- (25) Pedroso, 1988 (1872-1902): 283.
- (26) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. IX: 129.
- (27) Buescu, *ibidem*.
- (28) Vasconcelos, 1986: 270.
- (29) Braga, 1943: 43.
- (30) Buescu, *ibidem*.

- (31) Braga, op. cit. 88-91.
- (32) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. IX: 125.
- (33) Vasconcelos, 1880: 81.
- (34) Vasconcelos, 1986: 74.
- (35) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. VII: 471.
- (36) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. VII: 458.
- (37) Pina Cabral, op. cit. 68.
- (38) Espirito Santo, s.d.: 181.
- (39) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. VII: 458.
- (40) Vasconcelos, 1986: 76.
- (41) Pina Cabral, op. cit. 68.
- (42) Fontes, op. cit. 168.
- (43) Buescu, ibidem.
- (44) Buescu, ibidem.
- (45) Vasconcelos, 1980-1988, Vol X: 309.
- (46) Braga, 1985 (1885): 164.
- (47) Pires, 1902; Vasconcelos, 1986: 275.
- (48) Vasconcelos, 1980 -1988, Vol. X: 309.
- (49) Braga, 1985 (1885): 164.
- (50) Braga, 1943: 44.
- (51) Pires, op. cit.; Vasconcelos, 1986: 275.
- (52) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. X: 309.(53) Braga, 1985 (1885): 164.
- (54) Braga, 1943: 44.
- (55) Guimarães, 1903.
- (56) Vasconcelos, 1980-1988: 310.
- (57) Pedroso, op. cit.: 283.
- (58) Braga, 1985 (1885): 175-76; Pedroso, op.cit.: 286.
- (59) Vasconcelos, 1986: 273; Pedroso, ibidem.
- (60) Buescu, op. cit.: 42.
- (61) Dias, s. d. (1953): 187; Braga, 1943: 45.
- (62) Fontes, op. cit.: 170; Vasconcelos, 1880. Esta prática antiga está muito ligada à existência das Confrarias e Irmandades. Cf. em especial Braga, 1942:190-96.
- (63) Braga, 1985 (1885): 153; Marques, 1974: 213.
- (64) Fontes, 1972: 170; Braga, 1985 (1885): 167-69; Vasconcelos, 1880; Guimarães, 1903; Dias, 1983 (1948):185; Braga, 1942:157; Dias, s.d. (1953): 187.
- (65) Pedroso, op. cit. : 280-81.
- (66) D'Azevedo, 1899:86.
- (67) Alves, 1934-1938, Vol. X: 352-585 (nº 1055).
- (68) Soromenho, 1981: 145-148.
- (69) Thomas, 1980, op. cit.: 41 - sobre o odôr de santidade da Santa Teresa de Ávila: violeta, lírio, lilaz.
- (70) O lançamento de terra (ou o seu substituto de flores) é a simbolização pelos vivos da rejeição do morto e da sua simultânea integração no mundo dos mortos.

- (71) Marques, 1974: 209-18.
- (72) Para Freud o luto é a "ofensa narcisíca irreparável", complicado com um sentimento de culpa porque o enlutado se sente sempre mais ou menos culpado da morte do que lhe era muito próximo. Nesta perspectiva, o ritual funerário será como que uma absolvição.
- (73) Thomas, 1985: 71.
- (74) Ausência de distinção entre infelicidade e impureza. Cf. Hertz, 1970, op. cit.(1928): 35.
- (75) Van Gennep, op. cit.: 127 ss.
- (76) Cf. V. Almas Errantes.
- (77) Este arbítrio do social foi evidenciado por HERTZ (op. cit.) a propósito da cerimónia final TIWAH (dos Dayaks do Bornéu), ligada às segundas exéquias que marcam a separação definitiva do defunto. O período de espera para esta festa cerimonial podia ir de 7 meses a 10 anos, isto por causa dos seus complicados e altamente dispendiosos preparativos a que a família do defunto nem sempre conseguia corresponder no tempo certo, e também pela dificuldade em ter uma cabeça humana recentemente cortada.
- (78) Com este parentese a propósito de VAN GENNEP queremos também sugerir que são possíveis outras leituras dos factos da morte (ao contrário do que por vezes se diz no nosso país).
- (79) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. X: 321.
- (80) Braga, 1943: 92.
- (81) Alves, 1934-1938, Vol. X: 438.
- (82) Dias, s. d. (1953): 187.
- (83) Vasconcelos. ibidem.
- (84) Espírito Santo, op. cit.: 184.
- (85) Geraldès, 1979: 52.
- (86) Vasconcelos, 1986: 169.
- (87) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. X: 320.
- (88) Braga, 1943: 92.
- (89) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. X: 321.
- (90) Pina Cabral, 1985.
- (91) Geraldès, op. cit.: 54.
- (92) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. VII: 458.
- (93) Braga, 1943: 91.
- (94) Estas atitudes dependem menos da marca social de impureza e mais do respeito e veneração pelo sagrado da alma. (Cf.V.Almas Errantes).
- (95) Isto é válido, naturalmente, para todo o processo ritual da morte.
- (96) A viúva tem um estatuto particularmente impuro: supõe-se que ela está profundamente implicada na morte do esposo por ter falhado a sua missão de fêmea nutrizante que entretece a vida (Cfr. THOMAS,1985: 226).
- (97) Sabemos como eram os antigos espectáculos medievais e renascentistas da dor do luto: além dos altos e lancinantes gritos e choros eram indispensáveis os ferimentos no corpo, os cabelos arrancados. E isto era tanto costume geral que foi por diversas vezes objecto de proibições e repressão, sobretudo por parte da Igreja Católica. Cf. Marques, 1974 e Braga, 1985 (1885).
- (98) Para os conceitos de além, purgatório e salvação das almas seguimos de perto as teorias de Le Goff (1981), op. cit. e Vovelle (1983), op. cit.
- (99) S. Tomás de Aquino, "Suma teológica", citado por Le Goff, 1981, op. cit.: 16.
- (100) Sendo para a igreja um instrumento de poder enquanto detentora da justiça no além (Cf. Le Goff, 1981. op. cit.: 23 ss.).
- (101) Principais autores e obras: Vasconcelos, 1980-1988; Braga, 1942 e 1943; Buescu, 1984 (1958); Dias, s.d. (1953) e 1983 (1948); Pedroso, 1988; Braga, 1985 (1885); Dias, Jorge e Margot, 1953; Pereira, 1916; Leça, s.d.; Sampaio, 1944;

Lima; Carneiro, 1951; Martins, 1928 e 1939; Dias, 1937-48; Pires, 1903-10; Correia, 1916; Chaves, 1943; Rebelo, 1978; Nunes, 1901; Loubet, 1946; Vilarés, 1950; Cortês-Rodrigues, 1942 e 1952; Pina Cabral, 1985; Fazenda Junior, 1900; Fernandes, 1951; Piçarra, 1900-02; Fontes, 1972; Mourinho, 1947 e 1956; Vasconcelos, 1899; Vasconcelos, 1986; Alves, 1934 -1938).

(102) Lima; Carneiro, 1951: 10.

(103) Dias, Margot e Jorge, 1953: 12-13.

(104) Pina Cabral, op. cit.: 75.

(105) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. X: 321.

(106) Vasconcelos, 1986: 129.

(107) Vasconcelos, 1980-1988, Vol.X: 313.

(108) Fernandes, 1951: 3.

(109) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. X: 325.

(110) Já praticamente inexistentes nos nossos dias, as Irmandades e Confrarias desempenham desde o século XVI um papel fundamental na organização dos funerais e das diversas formas de apaziguamento das almas e conforto dos vivos enlutados e dos agonizantes: "Confrarias: de Sob-signo, Sub-signo ou Su-signo - o título da corporação encarregada em cada freguesia dos negócios religiosos-administrativos, e, que, assim, fornecia a cera para arder junto do cadáver até que fosse sepultado; o mordomo da mesma avisava o povo da paróquia para comparecer à hora designada para o saimento. Era obrigatório ir uma pessoa de cada casa, distinguindo entre casados, solteiros e viúvos; quem faltava era multado." (Guimarães, op. cit.). "Os banquetes funerários no cemitério eram ainda usados em 1872 em Lisboa. VITERBO, no "Elucidário" (T. I; 140), descreve estes banquetes, que se usam nas Festas dos Santos com o nome de Bodos: «O juiz e irmãos de muitas Irmandades e Confrarias se ajuntavam em certo dia do ano, e à custa do rendimento destas sociedades santas, davam aos pobres um abastado jantar de carnes e outras coisas comestíveis, de que eles mesmos e outros seus amigos participavam. Muitos em seus testamentos deixaram grossos legados para instituir ou manter esses bodos»" (Braga, 1985 (1885): 174). (Cf. em especial Braga, 1943; Beirante, 1982 e Tavares, 1989).

(111) Oliveira, 1989: 179 e ss. e tb. 203-06 e 207-10.

(112) Braga, 1985 (1885): 168.

(113) Pedroso, op. cit.: 283.

(114) Fernandes, 1951.

(115) Buescu, op. cit.: 61.

(116) Braga, 1942: 156-157.

(117) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. X: 309.

(118) Braga, 1943: 96.

(119) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. IX: 126, Vol. X: 325.

(120) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. VII: 213-14.

(121) Pedroso, op. cit.: 280.

(122) Vasconcelos, 1986: 89.

(123) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. X: 326.

(124) Pedroso, op. cit. : 283; Vasconcelos (C.M.), 1899: 161-62; Fontes, op. cit.: 171.

(125) Pedroso, op. cit.: 282-83; Vasconcelos, 1980-1988, Vol. VII: 42; Vasconcelos (C.M.), *ibidem*.

(126) Pedroso, op. cit.: 278.

(127) Vasconcelos, 1980-1988, Vol.VII: 43-44.

(128) Pedroso, op. cit.: 275-277; Vasconcelos, 1980-1988, Vol. VII: 40-56.

(129) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. VII: 40.

(130) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. VII: 204.

(131) Vasconcelos, 1980-1988, Vol. X: 325.

(132) Os pobres estão mais perto de Deus, são os seus interlocutores privilegiados.

(133) As "refeições fúnebres" são uma forma de ligação aos mortos, uma forma de comunhão pelo alimento.

(134) Essa comunicação também se verifica nos actos de enviar recados para os mortos, etc.

(135) Numa estadia na região do Barroso, nomeadamente em Covelães, Pitões das Júnias e Tourém, durante o mês de Dezembro de 1989, embora o nosso objectivo não fosse o de realizar um trabalho de campo intensivo mas tão só uma prospecção, tivemos ocasião de observar que algumas destas formas de comunhão com as almas se mantêm ainda entre as populações.

BIBLIOGRAFIA

A - Literatura Etnográfica

- 1940: "Alminhas e oratórios", Douro Litoral, II: 20-21.
- ALVES (A. Alfredo), 1894-95: "Algumas tradições populares: recolhidas em aldeia de Santa Margarida, concelho de Idanha-a-Nova", Revista Lusitana, 74-79.
- ALVES (Carlos), 1910: "O culto dos mortos entre os mirandeses", Ilustração Transmontana, 3.
- ALVES (Pe Francisco Manuel (Abade de Baçal)), 1934-38: Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança, Porto, 10 vols.
- AMORIM (Norberta Bettencourt), 1982: Os homens e a morte na freguesia de Oliveira em Guimarães através dos seus registos de óbitos (sécs. XVII e XVIII), Guimarães, ed. autor.
- ANSELMO (António), 1916: "Costumes religiosos populares: os antigos 'autos e procissões'", A Terra Portuguesa, 3.
- ARAÚJO (José Rosa), 1939: "A serra desconhecida", Viagem, 9.
- ARAÚJO (José Rosa), 1957: "A serra de Arga", Arquivo do Alto Minho, VII: 89-110.
- AREDE (João Domingos), 1919: Estudos sobre antiguidades dos povos da terra de Santa Maria da Feira e etnologia e etiologia da região do Caramulo, Coimbra.
- AZEVEDO (Pedro A. D'), 1899: "Superstições dos criminosos", A Tradição, I, 6:86.
- BABO (Pe Francisco de), 1954: Alminhas, Porto.
- BARÃO (José), 1929: "O culto dos mortos", Magazine Bertrand, 2ª Série, III, 25 Jan., 17-23.
- BASTO (Cláudio), 1917-18: "Arquivo etnográfico", Lusa, I.
- BRAGA (Alberto Vieira), 1924: De Guimarães, tradições e usanças populares, Esposende.
- BRAGA (Alberto Vieira), 1925: "Nichos de 'Alminhas'", Gil Vicente, I: 307-322.
- BRAGA (Alberto Vieira), 1942-43: "Curiosidades de Guimarães", Revista de Guimarães, 1942, LII; 1943, LIII.
- BRAGA (Teófilo), 1986: O povo português nas suas crenças, costumes e tradições, Lisboa, D. Quixote.
- BRITO (Raquel Soeiro de), ---- : "Uma aldeia da montanha do Minho: o Soajo: estudo de geografia humana", Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- BUESCU (Maria Leonor Carvalhão), 1984: Monsanto: etnografia e linguagem, Lisboa, Presença.
- C. (C. da), 1953: "Pães bentos em S. Miguel", Revista Insulana, IX: 199-201.
- CARNEIRO (E. Lapa), 1961: "Umas alminhas", O Fangueiro, IV, 76.
- CASTRO (José de), s.d.: Estudos etnográficos: Aveiro: culto religioso: usos e costumes - VI, Lisboa (Ed. do I.A.C.).
- CERCA (António), ---- : "Ritos de morte em Casal de Cinza", Cadernos Jogo, Tradição, Cultura, Col. Tradições Oraís, Guarda.
- CHAVES (Luís), ---- : "Etnografia Portuguesa", Brotéria, ?.
- CHAVES (Luís), 1932: Portugal além: notas etnográficas, Gaia.
- CHAVES (Luís), 1937-39: "Na quaresma: os cantos populares na celebração litúrgica", Revista Portugal, V: 329-337.
- CHAVES (Luís), 1939-40: "Nos domínios da etnografia e do folclore", Revista Ocidente, 1939, VII, LX; 1940, XI.
- CHAVES (Luís), 1943: A arte popular, aspectos do problema, Porto, Portucalense.
- CHAVES (Luís), 1961: "O culto Mariano em Lisboa", Revista de Guimarães, LXXI: 115-134.
- COELHO (Adolfo), 1880-81: "Materiais para o estudo das festas, crenças e costumes populares portugueses", Revista de etnologia e glotologia, I, 1880; II-III, 1881.
- COELHO (Adolfo), 1899: "A morte e o Inverno", A Tradição, I.
- CORREIA (J. Diogo), 1953: Apontamentos para a monografia de Malpica do Tejo, Lisboa.
- CORREIA (João Manuel), 1911: "Costumes do concelho de Sabugal", Revista Lusitana, XIV: 247-250.
- CORREIA (Vergílio), 1913: "Ciência, filosofia e critica social: as alminhas", A Águia, (2ª Série), 146-155.
- CORREIA (Vergílio), 1916: Etnografia artística, Porto.

- CORREIA (Vergílio), 1918: “Cabeceiras de sepulturas medievais”, *A Terra Portuguesa*, 4.
- CORTES-RODRIGUES (Armando), 1942: “Cantar às almas”, *Revista Açoreana*, III: 17-35.
- CORTES-RODRIGUES (Armando), 1952: “O pão das almas”, *Revista Insulana*, VIII: 433-434.
- COSTA (Alexandre de Carvalho), 1949: “Alagoa, freguesia do concelho de Portalegre: nótulas etnográficas alagoenses”, *Mensário das Casas do Povo*, III, 36, 37.
- COSTA (Maria de Lurdes de O. M. dos Santos), 1947-49: “Porto Santo: monografia linguística, etnográfica e folclórica”, *Revista Portuguesa de Filologia*.
- COSTA (Maria Rosa Lila Dias), 1961: *Murteira: uma povoação do concelho de Loures: etnografia, linguagem, folclore*, Lisboa.
- CUNHA (Fernando de Matos), 1932: *Notas etnográficas sobre Barcelos*, Porto.
- CUTILEIRO (José), 1977: *Ricos e pobres no Alentejo: uma sociedade rural portuguesa*, Lisboa, Sá da Costa.
- DACIANO (Bertino), GUIMARÃES (R. S.), 1954: *Cinfães: subsídio para uma monografia do concelho*, Porto.
- DIAS (Jaime Lopes), 1926: “Distrito etnográfico: crenças, costumes e superstições”, *Arqueologia*, II, 67.
- DIAS (Jaime Lopes), 1955: *Etnografia da Beira*, Lisboa, III.
- DIAS (Jorge), s.d.: *Rio de Onor: comunitarismo agro-pastoril*, Lisboa, Presença.
- DIAS (Jorge), DIAS (Margot), 1956: “A ‘recomenda das almas’ como elemento cultural da área luso-brasileira”, *Douro Litoral (7ª Série)*, III-IV: 265-272.
- DIAS (Jorge), 1981: *Vilarinho das Furnas: uma aldeia comunitária*, Lisboa, IN-CN (2ª reimp.).
- DIAS (Margot), 1953: *A encomendação das almas*, Porto, Imprensa Portuguesa.
- ESPANCA (Pe Joaquim José da Rocha), 1971: “Memórias de Vila Viçosa”, *A Cidade de Évora*, XXIX, 55: 277-334.
- ESPANCA (Túlio), 1943: “Cruzeiros, alminhas e memórias de Évora”, *A Cidade de Évora*, I, 2: 36-40.
- ESPIRITO SANTO (Moisés), 1980: *Comunidade rural ao Norte do Tejo: estudo de sociologia rural*, Lisboa, I.E.P.
- ESPIRITO SANTO (Moisés), 1986: “Rituais de morte pelo repouso eterno”, *O Jornal-Revista*, 2. XI: 16-19.
- FAZENDA JUNIOR, 1899-1900: “Crenças e superstições: penitências nocturnas”, *A Tradição*, 1899, I, 11: 187-88; 1900, II, 11: 172.
- FELGUEIRAS (Guilherme), 1938: “Os Cruzeiros”, *Viagem*, 5: 14.
- FELGUEIRAS (Guilherme), 1966: “Cancioneiro popular transmontano e alto duriense”, *Revista Ocidente*.
- FERNANDES (Pe Baptista), 1951: “Os povos e as tradições”, *Mensário das Casas do Povo*, V, 58: 6-7; V, 59: 12, 13, 18.
- FERNANDES (Pe Baptista), 1951: “Etnografia religiosa: o culto dos mortos”, *Mensário das Casas do Povo*, VI, 65.
- FERREIRA (Simão Rodrigues), 1880-81: “Memória histórica sobre o destino que desde a mais remota antiguidade deram os homens aos cadáveres”, *O Pantheon*, 44-46, 70-71, 114-115.
- FONTES (Joaquim), 1943: “Mem Martins: notas históricas e etnográficas”, *Estremadura: Bol. Junta de Província*, 3: 291-312.
- FONTES (António Lourenço), 1972: “O culto dos mortos”, MACHADO (A.), FONTE (Barroso da): *Usos e costumes do Barroso*, Edição da Gutunberg, Chaves, Vol. III.
- FONTES (António Lourenço), 1974: *Etnografia transmontana, vol. I: crenças e tradições do Barroso, Montalegre*.
- FONTES (Lourenço), MACHADO (Alberto), FONTE (Barroso da), 1972: *Usos e costumes do Barroso*, Edição da Gutunberg, Chaves.
- FRANKOWSKY (Eugenius), 1918: “As cabeceiras de sepulturas e as suas transformações”, *A Terra Portuguesa*, 4, LX.
- GARRIDO (M^ª Teresa Santiago), 1984: *A romaria de S. João de Arga*, Caminha, Câmara Municipal.
- GESTA (Serafim), 1980: *O culto dos mortos em S. Pedro da Cova*, Porto, ed. autor.
- GONÇALVES (Flávio), ----: “Os painéis do purgatório e as origens das ‘alminhas’ populares”, *Boletim da Biblioteca Pública Municipal de Matosinhos*.
- GRAÇA (A. Santos), 1932: *O poveiro, Póvoa do Varzim*.
- GUERREIRO (Manuel Viegas), 1981: *Pitões das Júnias*, Lisboa.
- GUIMARÃES (Alfredo), 1916: “As vias sacras”, *A Terra Portuguesa*, 3: 65-73.

- GUIMARÃES (Abade Oliveira), 1903: "Usos e costumes religiosos: óbitos", Portugália, 1.
- LEÇA (Armando), s.d.: Música popular portuguesa, Porto.
- LEMOS (Álvaro V.), 1951: A Lousã e o seu concelho: monographia, Coimbra.
- LEMOS (Júlio de), 1903: "Paredes de Coura", A Tradição, V: 153-159.
- LIMA (Augusto César Pires de), 1914-15: "Tradições populares de Santo Tirso", Revista Lusitana, 1914, XVII: 17-54; 282-337; 1915, XVIII: 183-204.
- LIMA (Augusto César Pires de), 1940: "Cabeceiras de sepultura", Douro Litoral, I: 63-67.
- LIMA (Augusto César Pires de), 1948: Estudos: etnográficos, filológicos e históricos, vol. III: tradições populares de Santo Tirso, Porto, Junta da Província do Douro Litoral.
- LIMA (A. César Pires de), CARNEIRO (Alexandre), 1951: "A encomendação das almas", Douro Litoral, (4ª Série), III-IV: 3-21.
- LIMA (Fernando de Castro Pires de), 1969: Ensaios etnográficos, Lisboa, FNAT, I-II.
- LIMA (J. A. Pires de), LIMA (F. C. Pires), ---- : "Os fiéis de Deus", Madrid, Homenagem a D. Luís de Hoyos Sainz.
- LIMA (J. Pires), LIMA (F. de Castro Pires de), 1938: Tradições populares de Entre-Douro e Minho, Barcelos.
- LOUBET (Emílio), 1946: "Às almas", Douro Litoral, (2ª Série), V: 66-67.
- LOURO (M. F. de Estanco), 1929: O livro de Alportel II, Lisboa.
- M. (A. de), 1941, 1943: "Alminhas e oratórios", Douro Litoral, IV, 1941: 16-17; VI, 1943: 74-75.
- MACHADO (Carolino Augusto), 1886: "Tradições populares", Revista do Minho, I: 45-48.
- MACHADO (Casimiro de Morais), 1956: "Subsídios para a história do Mogadouro: o culto das almas: usos e crenças", Douro Litoral, (7ª Série), V: 501-502.
- MAGALHÃES (Jacinto de), 1913: Pincães: seu povo, seus costumes, Braga, Imprensa Bracarense.
- MARÇAL (Horácio), 1950: Vilar do Pinheiro: concelho de Vila do Conde: subsídios para a sua monografia, Porto.
- MARQUES (Monsenhor Pinheiro), 1938: Terras de Algodres: concelho de Fornos, Lisboa.
- MARTA (Cardoso), MULLER (A. Simões), 1947: Monsanto, Lisboa.
- MARTINS (Pe Firmino), 1928: Folklore do concelho de Vinhais - I, Coimbra.
- MARTINS (Pe Firmino), 1939: Folklore do concelho de Vinhais - II, Lisboa.
- MATOS (António de Oliveira), 1947: Monografia do concelho de Mação, Mação.
- MATTOS (Armando de), 1945: "O calvário de Caramos", Douro Litoral, 2ª Série, III: 6-11.
- MEIRA (Avelino Ramos), 1945: Afife: síntese monográfica, Porto.
- MIRANDA (Abilio), 1941: "Rogar", Douro Litoral, III: 47-50.
- MIRANDA (Abilio), 1942: "Os 'Marmorais'", Douro Litoral, V: 3-19.
- MIRANDA (Abilio), 1942: As superstições ligadas a S. Tiago, Penafiel.
- MOURINHO (Pe António), 1947: "O culto dos mortos no Nordeste Português", Revista Ocidente.
- MOURINHO (Pe António), 1956: "O culto dos mortos", Mensário das Casas do Povo, XI, 23: 7-9.
- NETO (Maria Teresa de M. Lino), 1947: "A linguagem dos pescadores e lavradores do concelho de Vila do Conde", Revista Portuguesa de Filologia, I: 60-152.
- NUNES (M. Dias), 1901: "O canto das almas", A Tradição, III, 2: 26-27.
- PAÇO (Afonso do), 1921-22: "O Têno", Revista Lusitana, XXIV: 296-297.
- PAGO (António), 1979: Etnografia do Alto Minho: distrito de Viana do Castelo, Viana do Castelo, Centro de Estudos Regionais.
- PEDROSO (Consiglieri), 1988: Contribuições para uma mitologia popular portuguesa e outros escritos etnográficos, Lisboa, D. Quixote.
- PEREIRA (António Gomes), 1916: Tradições populares de Barcelos, Esposende.
- PEREIRA (Benjamin Enes), 1959: "Notas etnográficas de Caíde", Douro Litoral, (9ª Série), III: 571-584.
- PEREIRA (Benjamin Enes), 1962: Vestígios do culto das pedras no Norte de Portugal, Sep. Actas XXVI Congresso Luso-

Espanhol para o Progresso, Porto, APPC.

PEREIRA (Eduardo C. N.), 1957: *Ilhas de Zargo II*, Funchal (2ª Ed.).

PEREIRA (Félix Alves), 1918: "Colheitas etnográficas em Valdevez", *Estudos do Alto Minho*, XX.

PEREIRA (Félix Alves), 1941: "Notícia sumária acerca do Soajo", *Estudos do Alto Minho*, XV-XVI.

PESSANHA (D. Sebastião), 1918: "Um enterro em Portalegre", *A Terra Portuguesa*, 4: 42.

PICÃO (José da Silva), 1947: *Através dos campos*, Lisboa (2ª ed.).

PIÇARRA (Ladislau), 1899: "Superstições", *A Tradição*, I, 1: 15.

PIÇARRA (Ladislau), 1900, 1902: "Aparições", *A Tradição*, 1900, II, 1: 9-12; 1902, IV, 7: 104-107.

PIMENTEL (Alberto), 1905: *As alegres canções do Norte*, Porto, Lello e Irmão (1ª ed.).

PINTO (Manuel), 1983: *Bugios e mourisqueiros: a festa de S. João de Sobrado: Valongo, Valongo*, ADEPAVAL.

PIRES (A. Thomaz), 1897-99, 1900: "Tradições e costumes populares", *Revista Lusitana*, 1897-99, V: 300-302; 1900, VI: 233-240.

PIRES (A. Thomaz), 1902: "Lendas e romances", *A Tradição*, IV, 7: 110-112.

PIRES (A. Thomaz), 1903-05, 1909: "Investigações ethnográficas", *Revista Lusitana*, 1903-05, VIII: 263-269; 1909, XII: 61-92; 1906.

PIRES (A. Thomaz), 1907: "Usos e costumes minhotos: concelho de terras de Bouro, comarca de Amares", *Revista Lusitana*, X: 326-328.

PIRES (A. Thomaz), 1927: *Tradições populares transtaganas*, Elvas.

REBELO (Joaquim Manuel), 1967: *O culto dos mortos no Nordeste de Trás-os-Montes e Alto Douro*, Torre de Moncorvo.

REBELO (Joaquim Manuel), 1978: "A encomendação das almas nos concelhos de Moncorvo e Freixo de Espada-à-Cinta", *Vila Real, Cadernos Culturais*, (Maio), 3.

REBELO (Pe Joaquim Manuel), 1957: "Pequeno subsídio para uma paramiologia teológica (...)", *Douro Litoral*, 8ª Série, V-VI: 559-564.

REZENDE (Pe João Vieira), 1944: *Monografia de Gadanha*, Coimbra.

RIBEIRO (José Diogo), 1917: "Turquel folklórico", *Revista Lusitana*, 1, XX: 54-80; XXI: 280-315; XXII: 115-137.

RIBEIRO (Luís), 1952: "Velórios", *BIHIT*, 10: 274-277.

ROQUE (Joaquim), 1940: *Alentejo cem por cento*, Beja.

SALAZAR (Abel), 1930: *Recordações do Minho arcaico*, Porto.

SAMPAIO (Gonçalo), 1944: *Cancioneiro minhoto*, Porto, ed. Liv. Educ. Nacional, 2ª ed., B, 214 pp.

SANTOS JUNIOR, 1924: "Estudo antropológico e etnográfico da população de S. Pedro: Mogadouro", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, II, 2: 85-186.

SARMENTO (F. Martins), 1887-89: "Duas tradições populares", *Revista Lusitana*, I: 275-276.

SILVA (Domingos da), 1978: *Entre Homem e Cávado*, Amares.

SILVA (Domingos M. da), 1985: "Entre Homem e Cávado em meados do séc. XVIII", *Memórias Paroquiais*, Braga, Gráfica Cruz.

SOROMENHO (Alda e Paulo), 1981: "Lendas de cadáveres, que actuam como corpos vivos", *Revista Lusitana (NS)*, 1: 145-148.

SOUSA (Ana Emília de Andrade e), 1958: "Linguagem popular e etnográfica de Escarigo", *BAAP*, XVII; 221.

SOUSA (Maria Peregrina de), 1900: "Tradições populares do Minho: (cartas)", *Revista Lusitana*, VI: 129-151.

SOUSA (Tude de), 1922: "Serra do Gerez: tradições e usos religiosos: cercos e clamores", *A Terra Portuguesa*, I.

SOUSA (Tude M. de), 1922: "Serra do Gerez: cruzeiros e alminhas", *A Terra Portuguesa*, II.

SOUSA (Tude de), 1927: *Gerez: notas etnográficas, arqueológicas e históricas*, Coimbra.

VASCONCELOS (Carolina Michaelis de), 1899: "Estatinga Estantiga ?", *A Tradição*, I, 11: 161-173.

VASCONCELOS (João de), 1899: "Folklore: tradições populares", *Revista de Guimarães*, XVII: 44-47.

- VASCONCELOS (João de), 1923-25: "Tradições populares", Revista Lusitana, XXV: 49-56.
- VASCONCELOS (José Leite de), 1880-81: "Notas sobre os funerais: as choradeiras", O Pantheon, 1.
- VASCONCELOS (José Leite de), 1895: "Pedra com sino-saimão", AP, I: 260.
- VASCONCELOS (José Leite de), 1900: "Apresentação de 'cartas', de Maria Peregrina de Sousa", Revista Lusitana, VI: 129.
- VASCONCELOS (José Leite de), 1903: Ensaios ethnográficos II, Esposende, 389 pp.
- VASCONCELOS (José Leite de), 1918-19: "Nótulas ethnográficas", L, II: 1-2 e 57-58.
- VASCONCELOS (José Leite de), 1924: "Alminhas do Minho", Boletim de Etnografia, III: 38-39.
- VASCONCELOS (José Leite de), 1929: "Os 'Fiéis de Deus'", ALP, I: 155-157.
- VASCONCELOS (José Leite de), 1933: Etnografia portuguesa: tentame de sistematização, Lisboa, IN-CM, vol. I.
- VASCONCELOS (José Leite de), 1986 (reed.): Tradições populares de Portugal, Lisboa, IN-CM.
- VAZ (A. Luís), 1971: O cabido de Braga (1071 a 1971), Braga, José Dias de Castro.
- VIANA (Abel), 1948: "Provável cemitério de escravos de Loulé", Et, III: 1-14.
- VIANA (Abel), 1953: "Cruzeiros", Mensário das Casas do Povo, VII, 83: 12-13.
- VIANA (Mário Gonçalves), 1937: "Nótulas ethnográficas: a 'rifomania', os casamentos 'à moda de Esposende', e vivos e mortos", Gil Vicente, XIII: 173-177.
- VIEIRA (Augusto José), 1884: "A incineração de cadáveres", REL.
- VILARES (João), 1950: "Encomendar as almas", Mensário das Casas do Povo, IV, 44: 20-21.
- VITORINO (Pedro), 1941: "Cruzeiros portugueses", Douro Litoral, IV: 3-15.
- VITORINO (Pedro), 1943: "Acerca de os 'Marmorais'", Douro Litoral, VI: 10-11.

B - Teoria e História (Morte e Religião em Portugal)

- ASSOCIAÇÃO MÉDICOS CATÓLICOS PORTUGUESES, 1988: Da vida à morte, Coimbra.
- BÁRCIA (Paula), 1982: As 'religiões da Lusitania' de J. Leite de Vasconcelos: algumas contribuições para o seu estudo: alguns comentários, Lisboa, IN-CM.
- BEIRANTE (Maria Angela), 1982: Para o estudo da morte em Portugal (séculos XII-XIV), Lx, Est. Hist. Port. - Hom. a Oliveira Marques, Estampa.
- BEIRANTE (Maria Angela), 1982-83: "Capelas de Évora", A Cidade de Évora, 65-66: 21-50.
- BRANDÃO (Maria de Fátima), 1985: "A morte e a sobrevivência da casa rural num concelho do Noroeste", FEIJÓ, MARTINS, CABRAL (orgs.), A morte no Portugal contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas, Lisboa, Quercos, 147-161.
- CATROGA (Fernando), 1986: "A cremação na época contemporânea e a dessacralização da morte: o caso português", Revista de História das Ideias.
- CATROGA (Fernando), 1988: A militância laica e a descristianização da morte em Portugal (1965-1911), Coimbra, Universidade.
- CRESPO (Jorge), 1984: A economia do corpo em Portugal nos finais do antigo regime, Lisboa, Universidade Técnica de Lisboa, ISEF.
- DIAS (Graça Silva), 1980: De Gil Vicente a Camões: culturas e mentalidades, Coimbra, CHSC da Universidade.
- DIAS (Jorge), DIAS (Margot), 1956: Contribuições para o estudo do 'culto dos mortos', Coimbra, A.P. Progresso Ciências, 22^o Cong. Luso-Espanhol.
- DURÃES (Margarida), 1985: "Uma primeira aproximação aos testamentos: Venade e a prática de testar da população", FEIJÓ, MARTINS, CABRAL (orgs.), A morte no Portugal contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas, Lisboa, Quercos, 175-208.
- EARLE (Tom F.), 1985: "Morte e imaginação no 'Eurico' de Alexandre Herculano", FEIJÓ, MARTINS, CABRAL (orgs.), A morte no Portugal contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas, Lisboa, Quercos, 47-63.
- ESPIRITO SANTO (Moisés), ---- : "A religião popular portuguesa", Lisboa, A Regra do Jogo.

- ESPIRITO SANTO (Moisés), 1988: Origens orientais da religião popular portuguesa, seguido de ensaio sobre toponímia antiga, Lisboa, Assírio & Alvim.
- FEIJÓ (Rui), MARTINS (Hermínio), PINA CABRAL (orgs.), 1985: A morte no Portugal contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas, Lisboa, Querco.
- FERREIRA (Octávio da Veiga), ---- : Portugal pré-histórico, Mem Martins. PEA.
- FIGUEIRA (Maria Luisa), 1987: "Vida e morte na criação artística", *Psicologia*, V: 151-157.
- GOLDEY (Patricia), 1985: "A boa morte: salvação pessoal e identidade comunitária", FEIJÓ, MARTINS, PINA CABRAL (orgs.), A morte no Portugal contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas, Lisboa, Querco, 89-109.
- IGREJA CATÓLICA, s.d.: Pastoral da morte: liturgia e ritual, Torres Vedras, Gráfica Torriana.
- LEAL (João), 1981: "As 'fontes' da obra etnográfica de Consiglieri Pedroso", *Revista Lusitana (NS)*, 2, 129-163.
- MACHADO DE SOUSA (Maria Leonor), 1979: O 'horror' na literatura portuguesa, Lisboa, Inst. de Cultura Portuguesa, col. Bibl. Breve.
- MARQUES (A.H. de Oliveira), 1974: A sociedade medieval portuguesa, Lisboa, Livraria Sá da Costa.
- MARTINS (Hermínio), 1985: "Tristes durées", FEIJÓ, MARTINS, PINA CABRAL (orgs.), A morte no Portugal contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas, Lisboa, Querco, 11-36.
- MARTINS (Mário S.J.), 1956: Estudos de literatura medieval, Braga, Livraria Cruz.
- MARTINS (Mário S.J.), 1969: Introdução histórica à vidência do tempo e da morte, Braga, Livraria Cruz.
- MARTINS (Mário S.J.), 1975: "Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa", Lisboa, Brotéria.
- MATTOSO (José), 1982: "O ideal de pobreza e as ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI-XIII", *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, IN-CM.
- MATTOSO (José), 1984: "Liturgia monástica e religiosidade popular na Idade Média", *Estudos Contemporâneos*, 11-20.
- MATTOSO (José), 1985: Identificação de um país: ensaio sobre as origens de Portugal: 1096-1325, Lisboa, Estampa.
- MELO (Fernando Ribeiro de), (ed.), 1971: Grande livro de São Cipriano ou tesouros do feiticeiro, Lisboa, Afrodite.
- MUSEU NACIONAL DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA, 1989: Portugal: das origens à época romana, Lisboa, MNAE/IPPC.
- NUNES (Isabel Alice Radburn), 1988: A expressão material de culto nos cemitérios e a sua relação com a cultura e a sociedade, Lisboa, FCSH/UNL.
- OLIVEIRA (Ernesto Veiga de), 1984: Festividades cíclicas em Portugal, Lisboa, D. Quixote.
- O'NEILL (Brian Juan), 1985: "Morrer e herdar no Trás-os-Montes rural", FEIJÓ, MARTINS, PINA CABRAL (orgs.), A morte no Portugal contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas, Lisboa, Querco, 111-146.
- PINA CABRAL (João de), 1985: "Os cultos da morte no NO português", FEIJÓ, MARTINS, CABRAL (orgs.), A morte no Portugal contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas, Lisboa, Querco, 65-87.
- PINA CABRAL (João de), FEIJÓ (Rui G.), 1985: "Um conflito de atitudes perante a morte: a questão dos cemitérios no Portugal contemporâneo", FEIJÓ, MARTINS, CABRAL (orgs.), A morte no Portugal contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas, Lisboa, Querco, 175-208.
- PINA CABRAL (João de), 1989: Filhos de Adão, filhas de Eva: a visão do mundo camponesa no Alto Minho, Lisboa, D. Quixote.
- PINTO (José Madureira), 1981: Estruturas sociais e práticas simbólico-ideológicas nos campos: elementos de teoria e de pesquisa, Porto, Afrontamento.
- RAMOS (Manuel João), 1987: "A morte, categoria lógica do pensamento simbólico", *Psicologia*, V, 2: 163-167.
- ROQUE (João Lourenço), 1982: Atitudes perante a morte na região de Coimbra de meados do séc. XVIII a meados do séc. XIX: notas para uma investigação, Coimbra, (policopiado).

- RÊGO (Yvonne Cunha), 1981: Feiticeiros, profetas e visionários: textos antigos portugueses, Lisboa, IN-
CM/Biblioteca Nacional.
- SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, 1988 (imp.): Directório litúrgico, Coimbra, Gráfica de Coimbra, Nov.
- SILVA (Augusto Santos), 1985: "Oliveira Martins: a morte na história", FEIJÓ, MARTINS, PINA CABRAL (orgs.), A
morte no Portugal contemporâneo: aproximações sociológicas, literárias e históricas, Lisboa, Quercus, 37-45.
- SOUSA (José M. Cardoso), 1935: Inscrições sepulcrais da Sé de Lisboa, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade.
- SOUSA (José M. Cardoso), 1937: Apontamentos de epigrafia portuguesa, Lisboa, Empresa Nacional de
Publicidade.
- SOUSA (José M. Cardoso), 1940: Inscrições portuguesas de Lisboa: séculos XII a XIX, Lisboa, Academia
Portuguesa de História.
- TAVARES (Maria José Pimenta Ferro), 1989: Pobreza e morte em Portugal na Idade Média, Lisboa, Presença.
- VASCONCELOS (José Leite de), 1991 (reed.): Religiões da Lusitânia, Lisboa, Imprensa Nacional.
- VERDELHO DA COSTA (Lucília da Glória), 1983: "Morte e espaço funerário na arquitectura religiosa do século
XV", Jornadas sobre Portugal Medieval, Leiria, 225-272.