

AS VOZES DOS MORTOS EM GUIMARÃES (SÉCULO XIV): A POSSESSÃO COMO UM PROBLEMA HISTÓRICO

THE VOICES OF THE DEAD IN GUIMARÃES (14TH CENTURY): POSSESSION AS A HISTORICAL PROBLEM

Philippe Sartin

Universidade de São Paulo
philippesartin@gmail.com

Resumo: Trata-se de analisar casos de possessão pelos espíritos dos mortos a partir de um livro de milagres na Idade Média em Portugal com o objetivo de desconstruir as práticas de interpretação consolidadas pela historiografia, visando a compreensão mais adequada e desencantada de rituais do cristianismo medieval.

Palavras-chaves: Possessão por espírito; morte; Portugal; Ernesto de Martino

Abstract: The aim is to analyze cases of possession by the spirits of the dead based on a book of miracles in the Middle Ages in Portugal, with the aim of deconstructing the interpretation practices consolidated by historiography, aiming at a more adequate and disenchanting understanding of rituals of medieval Christianity.

Keywords: Spirit possession; death; Portugal; Ernesto de Martino

Introdução

Guimarães, norte de Portugal, fevereiro de 1343. Uma jovem chamada Maria, filha de Martinho Miguéis e Maria Frutuosa, apresentou-se aos pés da cruz da Igreja de Nossa Senhora da Oliveira como “Estevão Domingues”, tabelião de Baião, já falecido. Dizia “andar em pecado” desde que, antes de morrer, invadira as terras de seus vizinhos, “arrancando os marcos”. Pedia a seus filhos que as devolvessem aos seus donos e que encomendassem trinta missas na Igreja de Santa Marinha, onde estava enterrado. Metade das missas seriam em louvor do orago; a outra metade, dedicadas à Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães. Aos padres que as celebrassem, além de comida e bebida, deveriam ser pagos dois soldos e meio. Fazendo isso, sairia ele “desta peã em que anda” e seu corpo seria purificado, pois, até o momento, “não o queria a terra comer”. Concluiu seu discurso, deitando “pela garganta” de Maria um “dinheiro novo” – isto é, uma moeda.¹

¹ A narrativa dos milagres em Guimarães foi publicada, a partir cópias diferentes de manuscritos em MARTINS, Mário. “O livro dos milagres de Nossa Senhora de Oliveira” de Afonso Peres. Século XIV.

Abrantes, na região central do país, agosto de 1681. Após uma missa na Igreja de Santa Margarida, Maria Ferreira, filha de Manuel Simões, alegou que a alma de sua falecida avó falava pela sua boca, pedindo a seus tios João Ferreira e Maria Rodrigues que deixassem para seu pai um “casal” (um tipo de propriedade rural) e uma horta, acerca dos quais havia demanda na justiça (tratava-se de heranças da falecida). Dias antes, no fim de julho, sua prima Domingas Ferreira, filha de Francisco Fernandes e Catarina Ferreira, aos pés da cruz da mesma igreja, dissera ser a alma de Isabel Rodrigues, uma vizinha. Pedira que o seu viúvo, Manuel Fernandes, devolvesse umas peças de roupa e alguns objetos de ouro a uma sobrinha e que encomendasse uma série de missas. Diante de “mais de cinquenta pessoas”, deitou pela boca “uma conta” – como de rosário – em sinal de que deixava aquele corpo.²

Mais de três séculos separam tais episódios. Mas é impossível não notar suas semelhanças: a alma de um morto que “fala” pela boca de um vivo (uma mulher, nos três casos), os pedidos de restituição ou as disputas pela posse dos bens dos mortos (terras e objetos), o ambiente sagrado (uma igreja, ou mais especificamente, o cruzeiro) e o vômito de objetos sobrenaturais (uma moeda e uma conta). Trata-se de realidades meramente análogas, às quais subjaz uma lógica social semelhante? Ou o espaço de três séculos indica, ao contrário, um fenômeno de longa duração?

As diferenças entre tais episódios, por outro lado, são igualmente evidentes. Em primeiro lugar, o modo como foram registrados: o primeiro integra o “Livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães”, anotado por um tabelião, no século XIV; o segundo foi extraído de um processo inquisitorial, tendo sido registrado, como convinha, por um notário do Santo Ofício, no século XVII. Em segundo lugar, tais episódios foram compreendidos de modo distinto pelos poderes eclesiásticos em cada época: falava-se em milagre na Guimarães medieval e o episódio referido contribuiu para afirmação de uma devoção local; em Abrantes, muito ao contrário, a Inquisição entendia extirpar comportamentos abusivos e supersticiosos (isto é, o fingimento de favores sobrenaturais).

Introdução e texto. Separata do volume LXIII da *Revista de Guimarães*. Guimarães: 1953, p. 35 e FERNANDES, Cristina Célia Oliveira. O livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães. *Revista de Guimarães*, Guimarães, 109, p. 217-298, 1999, p. 250.

² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo 6306, fl. 8-24v.

O presente artigo, embora se ocupe, preferencialmente, dos episódios medievais, recorre à comparação com um propósito muito simples. Por um lado, o paralelo verificado em outros lugares da Europa medieval e em Portugal da Época Moderna tem o condão heurístico de ressaltar os contornos do que se pode denominar uma *instituição religiosa eficaz* (como o entende o antropólogo e historiador das religiões Ernesto de Martino³). Por outro, o de expressá-la em nível teórico, questionando, por exemplo, a validade de conceitos como transe, possessão ou xamanismo. O foco deste estudo incide, portanto, num aspecto muito específico da relação entre os vivos e os mortos no Portugal medieval (território ainda por explorar, dada a timidez dos estudos mais antigos): a existência de uma técnica de comunicação com/possessão pelos espíritos dos mortos. O recorte deixará de lado, necessariamente, aspectos sociais e institucionais já conhecidos pela historiografia.⁴

As vozes dos mortos

O “Livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães”, escrito pelo tabelião Afonso Perez, é bem conhecido da historiografia. Para detalhes sobre as cópias manuscritas, ou para uma análise pormenorizada de seu conteúdo (que não constituem o escopo deste artigo), consultem-se os trabalhos de Mário Martins,⁵

³ No sentido de *criação cultural*, e não segundo uma institucionalidade estatal ou eclesiástica. A expressão literal é minha, mas se baseia integralmente em De Martino. Cf., deste autor, p. ex., MARTINO, Ernesto de. Crise da presença e reintegração religiosa. Tradução de Daniel A. R. Pereira. *Campos*, v. 24, n. 1/2, p. 180-197, jan./dez. 2023; MARTINO, Ernesto de. Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 28, n. 1, p. 89-107, 1957. MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*. Contributo a una storia religiosa del Sud. Milano: Il Saggiatore, 1976, p. 194-195; MARTINO, Ernesto de. *La fine del mondo*. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali. Torino: Einaudi, 2019, p. 401-404.

⁴ Tais aspectos, no entanto, merecem ser aprofundados em estudos futuros. Cf. para tanto, MARQUES, A. H. de Oliveira. *Daily life in Portugal in the Middle Ages*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1971, p. 269-282; TAVARES, Maria José P. F. Pobreza e morte em Portugal na Idade Média. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 63-100; BEIRANTE, Maria Ângela. *Territórios do sagrado*. Crenças e comportamentos na Idade Média em Portugal. Lisboa: Edições Colibri, 2011, p. 9-84.

⁵ MARTINS, Mário. “O livro dos milagres de Nossa Senhora de Oliveira” de Afonso Peres. Século XIV. Introdução e texto. Separata do volume LXIII da *Revista de Guimarães*. Guimarães: 1953, p. 5-26; MARTINS, Mário. *Peregrinações e livros de milagres da nossa Idade Média*. Lisboa: Edições Brotéria, 1957, p. 173-175.

José Mattoso,⁶ Cristina Fernandes,⁷ Maria de Lurdes Rosa⁸ e, em menor medida, Nancy Caciola⁹ (e, mais recentemente, Arthur Gonçalves).¹⁰ Trata-se de um conjunto de quarenta e cinco milagres que teriam ocorrido entre dezembro de 1342 e março de 1343. Tudo começou em setembro, quando Pero Estevez, um comerciante local, resolveu colocar na ‘alcaçaria’ de Guimarães – isto é, num espaço da vila dedicado ao artesanato e ao comércio – uma cruz de madeira, seguindo o que seria uma inspiração divina. Ao lado da cruz recém implantada, havia uma oliveira seca, que reverdeceu três dias depois. Tal sucesso atraiu dezenas de peregrinos – oriundos, sobretudo, do norte do país – em busca de milagres: o livro registra a presença de “cegos”, “mudos”, um homem com um problema no braço e onze casos do que poderíamos chamar – ao menos por enquanto – de “possessão”. Em todos os milagres registrados, os membros da Colegiada de Guimarães fizeram procissões após a cura do mal, atribuída à Virgem Maria.

O episódio narrado no início deste artigo não foi, portanto, um evento isolado. No universo dos milagres de Guimarães, precisamente entre 4 de janeiro e 27 de março de 1343, registraram-se outros dez episódios do que foi chamado, na ocasião, de “doença do demônio”. As vozes que se manifestaram tinham identidades mais ou menos precisas (mas, em todo caso, quase sempre humanas): além do mencionado Estevão Domingues, apareceram Vasco Pato, de Lamego, filho de Martin Domingues; Fagundo, de Ribadouro; um certo Deleugara (ou Alcuguara), cujo primeiro nome se perdeu; Afonso Garcia, clérigo; um certo Pedro, sem sobrenome; André Domingues, filho do “Redondo” e, por fim, outro Pedro, também sem sobrenome. O menos humano e, certamente, mais demoníaco de todos foi um tal Fargalho¹¹ e, nos dois

⁶ MATTOSO, José. “Saúde corporal e saúde mental na Idade Média portuguesa”. In: *Fragmentos de uma composição medieval*. Lisboa: Estampa, 1987, p. 233-252.

⁷ FERNANDES, Cristina Célia Oliveira. O livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães. *Revista de Guimarães*, Guimarães, 109, p. 217-231, 1999.

⁸ ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 107-158.

⁹ CACIOLA, Nancy Mandeville. *Afterlives*. The return of the dead in Middle Ages. Ithaca: Cornell University Press, 2016, p. 330-345.

¹⁰ GONÇALVES, Arthur Filipe dos Santos. *Pandemónios: Casos de Possessão demoníaca no Portugal Medieval*. 2019. 129 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, p. 45-93.

¹¹ FERNANDES, Cristina Célia Oliveira. O livro dos milagres..., respectivamente, p. 242; 248; 266; 269; 279; 282; 289; 274.

casos restantes, a identidade não foi revelada.

No estudo mais completo que se fez desse documento, Maria de Lurdes Rosa apresenta, corretamente, os elementos estruturantes de tais episódios. A cena inicial é a crise de possessão junto ao pé da cruz: o exorcista interpela o espírito que fala pela boca de sua vítima, questionando sua identidade e o motivo pelo qual a atormentava; o demônio (ou algo que o valha) “identifica-se, dando nome, filiação e local de origem”, lamentando o poder de Nossa Senhora da Oliveira, que o aprisiona e derrota. Após ser-lhe ordenado que deixe a possessa, indica a hora de partida e emite um sinal, vomitando uma moeda, ou uma pedra, ou ainda um pedaço de cera. Em vários casos – e aqui está o foco do referido estudo – o demônio precisa localizar o sinal de sua saída, indo buscá-lo em locais afastados, traçando no território uma série de *roteiros diabólicos*.¹²

Diante de relatos estereotipados – como os que se colhem na documentação em análise – a pergunta mais legítima a se fazer é se eles descrevem realidades igualmente uniformes e repetitivas ou se tratar-se-ia, tão somente, de um modelo de registro tradicional (presente nos muitos livros de milagres medievais, ou nas hagiografias). Esse é, com efeito, um problema concreto na interpretação de tais episódios, uma vez que se deseja, no presente artigo, delinear os contornos de um “rito em funcionamento”¹³ – um tipo bastante tradicional (e, portanto, repetitivo) de instituição. Aqui, uma particularidade do documento torna-se mais relevante: quem o redigiu foi um notário público, que o conservou num cartório; a interferência dos clérigos da Colegiada de Guimarães é posterior à sua confecção e mesmo a apropriação dos eventos pela igreja só se dá após os episódios, por meio das referidas procissões.¹⁴ Assim sendo, não é ilegítimo considerar que a estrutura uniforme de tais narrativas corresponda menos a *topoi* literários e mais à uniformidade concreta das práticas narradas.

Dentre as onze narrativas registradas pelo documento, duas se destacam pela sua riqueza de detalhes: a primeira já se acompanhou, no início deste artigo. A

¹² ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios*, p. 112-113.

¹³ Originalmente, “il rito in azione”, cf. DE MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*, p. 162-171.

¹⁴ ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios*, p. 108-109.

segunda traz eventos sucedidos dois meses depois, ao que parece na mesma família, com uma irmã da primeira possessa, chamada de “Maria Pequena”. Ao pé da cruz, de estola ao pescoço, relatou que sofria a “doença de demônio” havia oito anos e que, na ocasião, trazia em seu corpo André Domingues, que lhe falava “pela orelha”. Trata-se, como se vê, de uma fenomenologia bastante complexa. Mas não é tudo. Tomava seu corpo porque sua mãe lhe entregara a ele André Domingues e a outros sete companheiros (citando seis): Estêvão Domingues de Paços, Estêvão Perez de Santa Marinha, Giraldo de Paços (juiz em Carvalho), Rodrigo Aires (abade em Sedielos), Domingos Gonçalves (tabelião) e, destoando dos demais, um porco (o “*cochom*” de São Pedro).¹⁵

Segundo Maria de Lurdes Rosa, esse é o episódio paradigmático da série de onze relatos de possessão. As pessoas apontadas pela “Maria Pequena” – dois mortos, quatro vivos e um animal (tradicionalmente relacionado ao diabo) – constituem uma teia de relações a envolver pelo menos mais oito narrativas, demarcando, inclusive, um núcleo geográfico a partir do qual as possessões tomaram forma. A autora vai além ao afirmar, com base na “diabolização” dos elementos sobrenaturais presentes no relato, que haveria, na Guimarães do século XIV, a acusação de participações num *sabá*, verificando-se, em Portugal, portanto, “uma manifestação muito precoce” – ao menos um século antes da cronologia histórica mais aceita – “desta apropriação clerical das relações entre os vivos e a variável mistura de almas penadas/seres maléficos/ mortos”.¹⁶

O que se busca evidenciar no presente artigo vai numa direção diferente. Embora a hipótese sabática seja interessante e bastante arrazoada pela “descrição densa”¹⁷ promovida pela autora, há pelo menos dois elementos para os quais o seu estudo – o mais pormenorizado e rigoroso, repita-se – não deu a devida atenção. O primeiro é o aspecto técnico da instituição religiosa que dá azo aos episódios: trata-

¹⁵ FERNANDES, Cristina Célia Oliveira. O livro dos milagres, p. 282. Sobre as maldições do mundo rural europeu e sua relação com a possessão, cf. BOUREAU, Alain. *Satã herético*. O nascimento da demonologia na Europa Medieval (1280-1330). São Paulo: Editora UNICAMP, 2016, p. 143-145.

¹⁶ ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios*, p. 126.

¹⁷ Sobre o conceito de descrição densa e sua utilização nas ciências humanas, a referência clássica é GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 3-24.

se de uma prática ritualizada, operante a partir de elementos formais passíveis de aprendizado. O segundo é a tipologia de tal instituição religiosa (que, em História, tem apenas um caráter heurístico): trata-se de possessão demoníaca, de uma prática alternativa de transe ou ainda de alguma forma de xamanismo?

Começando pelo segundo elemento, a presença de tantos nomes próprios, atribuídos a pessoas concretas da comunidade (ou de comunidades vizinhas) parece encerrar de antemão o assunto. Pode-se afirmar dos eventos em Guimarães o que Nancy Caciola concluiu ao tratar de um caso semelhante acontecido na Suíça, no início do século XV: “as categorias da cultura dominante (anjos e demônios) são reconhecidas, ainda que, ao cabo, uma terceira categoria (a dos “fantasmas errantes”) domine o esquema interpretativo da comunidade”.¹⁸ Em outras palavras, embora o documento categorize os eventos como “doença do demônio” e o cenário ritual seja construído com a presença de exorcistas, não há uma demonologia subjacente aos episódios capaz de dominar o horizonte ritual em que estes se reproduzem. Os diabos são todos “meio-fantasmas”, embora se possa afirmar, igualmente, que as almas dos mortos são mais ou menos endiabradas. E este é um ponto importante.

Retorne-se ao caso da Maria Pequena e ao problema dos conceitos. Trata-se de uma possessão demoníaca? Embora o registro vocabular não seja onipotente, fato é que os tais demônios têm nomes humanos e origens (sociais e geográficas) próximas ao epicentro dos milagres. Está-se diante, com efeito, de uma realidade bastante familiar (ainda que tingida com as cores do sobrenatural) e que poderia ser mais adequadamente descrita como “possessão espectral”, ou “possessão por fantasmas”, nas expressões de Nancy Caciola. Segundo a autora, analisando episódios dessa possessão espectral na Itália do século XIV – um paralelo interessante para os episódios portugueses – percebe-se a maior atenção dada pelas comunidades e pelos documentos às almas dos mortos em relação aos demônios.¹⁹

¹⁸ CACIOLA, Nancy. “Spirits seeking bodies: death, possession and comunal memory in the Middle Ages”. In: GORDON, Bruce; MARSHALL, Peter (Org.). *The place of the dead. Death and remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 73. Tradução minha.

¹⁹ CACIOLA, Nancy Mandeville. *Afterlives*, p. 319.

“Exorcizar um fantasma”, continua, “é uma operação emocionalmente diferente de exorcizar um demônio [...]. O exorcismo de um fantasma é uma operação inerentemente social, e o de um demônio não”.²⁰ O fantasma é sempre o filho de alguém, o irmão de alguém, o vizinho de alguém. A possessão espectral desperta uma série de conflitos mal resolvidos, traumas e horrores vivenciados no passado recente da comunidade – nos casos italianos analisados pela autora, a possessão esteve relacionada com a morte violenta e repentina dos atuais fantasmas.²¹

A verdade, entretanto, é que a palavra “espectro” pode ser utilizada aqui em outro sentido: a possessão constitui-se a partir de um *continuum* de possibilidades, ou seja, um *espectro* no qual se encontra, em um dos extremos, a possessão demoníaca tradicional, de origens bíblicas e que, na Época Moderna – e não na Idade Média – ganharia os contornos pelos quais é reconhecida ainda hoje, a partir de uma profusão de narrativas impressas e da ampla circulação de manuais de exorcismos.²² No outro extremo desse espectro, acha-se a possessão por espíritos dos mortos, amplamente presente em sociedades por todo o mundo, mas, para o que interessa neste estudo, suficientemente documentada na Europa de fins da Idade Média. Os episódios de Guimarães – assim como os suíços e italianos estudados por Caciola, no mesmo período – compunham-se de duas tradições distintas de possessão: a *demonológica*, como propunham as instituições eclesiásticas e as *populares*, que envolviam sistemas de crenças locais. Tais tradições “não eram vistas como opostas”, ou excludentes, como escreve a autora, “mas como mutuamente estruturantes em construtos sincréticos que, literalmente, dividiam espaço no corpo possuído”.²³

²⁰ *Ibidem*, p. 320. Observações parecidas colhem-se em BOUREAU, Alain. *Satã herético*. O nascimento da demonologia na Europa Medieval (1280-1330). São Paulo: Editora UNICAMP, 2016, p. 155.

²¹ CACIOLA, Nancy Mandeville. *Afterlives*, p. 321.

²² A bibliografia é extensa. Cf., para a Idade Média, CHAVE-MAHIR, Florence. *L'Exorcisme des Possédés dans l'Eglise d'Occident (Xe-XIVe siècle)*, Turnhout: Brepols, 2011. Para a Época Moderna, cf. LEVACK, Brian. *The devil within*. Possession and exorcism in Christian West. Yale University Press: New haven and London, 2013; SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: The University of Chicago Press, 2007; e de Vincenzo Lavenia, os vocábulo “Esorcismo” e “Possessione” em LAVENIA, Vincenzo; PROSPERI, Adriano; TEDESCHI, John. (Dir.) *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa: Edizioni della Normale, 2010, vol. II, p. 549-554; p. 1245.

²³ CACIOLA, Nancy Mandeville. *Afterlives*, p. 321.

Ainda de acordo com Caciola, os episódios de Guimarães reforçam essa indeterminação, ou esse sincretismo. No primeiro caso apresentado neste artigo, Estêvão Domingues, que fala pela boca de Maria, “permanece um morto errante e uma presença demoníaca”, sem que haja uma solução definitiva: é, a um só tempo, “um penitente suplicante e um algoz”, um “cadáver incorrupto e um espírito impuro”.²⁴ Em outras palavras – e adiantando a discussão do tópico seguinte – determinar a origem demoníaca do espírito não era essencial para que a possessão e o exorcismo funcionassem. Essa constatação aponta para a centralidade prática (ou técnica) da instituição religiosa em detrimento das crenças e de sua origem.

Durante a Época Moderna, essa indeterminação metafísica pode ser acompanhada em alguns casos de possessão. Na França da segunda metade do século XVI, na cidade de Laon, a jovem Nicole Obry ficou possuída pelo espírito de seu avô, após avistá-lo numa visita ao cemitério da cidade. Depois de uma série de exorcismos, constatou-se que a alma do parente falecido era, na realidade, o demônio Belzebu, o qual, com mais 29 demônios, tomariam o corpo da jovem até transformá-la num verdadeiro espetáculo.²⁵ Em Portugal, já no século XVII, o caso de possessão melhor documentado tem seu início num processo parecido. Após avistar o que julgou ser um fantasma, a também jovem Mariana das Chagas, de Vila Soeiro, termo da Guarda, começou a ter desmaios e a alma de sua mãe recém-falecida passou a pedir missas pela sua boca.²⁶ Tempos depois, após muitos exorcismos, concluiu que essa alma não era sua mãe, mas um dos sete demônios que trazia em seu corpo.²⁷

Esvaziando a possessão

A ideia de possessão demoníaca, como se conclui dessas breves incursões,

²⁴ *Ibidem*, p. 334.

²⁵ BOULAËSE, Jean. “L’abregée histoire du grand Miracle par Nostre Seigneur Jesu Christe en la sainte Hostie du Sacrement de l’Autel, fait a Laon, 1566”, In: _____. *Le Thresor et entiere histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l’esprit maling Beelzebub, obtenuë a Laon l’an mil cinq cens soixante six*, Paris: Nicolas Chesneau, 1578, pp. 2-8.

²⁶ Inquirição de Lisboa, processo 6101, fl. 6v.

²⁷ Uma análise minuciosa deste caso de possessão encontra-se em SARTIN, Philippe Delfino. *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690-1760)*, Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, 2019, p. 23-107.

representa uma realidade muito instável. Quanto mais se investiga, sobretudo em contextos historicamente delimitados, menos é encontrada. As pistas, no entanto, indicam dois tipos de consideração histórica. A primeira delas diz respeito à existência de sistemas de crenças e de práticas de possessão na Europa Medieval e Moderna sem relação necessária com a possessão demoníaca. A segunda, como já se está concluindo, caminha na direção do esvaziamento do próprio conceito de possessão. Examinem-se separadamente tais problemas, a começar pelo primeiro.

Desde a publicação, em 1989, de *Storia Notturna* – um livro singular de Carlo Ginzburg²⁸ – que as pesquisas na Europa sobre as práticas tradicionais de contato com o mundo dos mortos floresceram e uma série de trabalhos veio à luz. Uma das principais autoras, a folclorista Eva Pócs, tem enfatizado em suas pesquisas a existência de “sistemas de possessão” pré-cristãos em toda a Europa – com destaque para a região oriental do continente – “cuja principal característica e objetivo principal era a comunicação” com o mundo dos mortos.²⁹ A possessão pelos mortos, pelas fadas e pelo demônio (e seu inverso, a possessão divina ou união mística) constituiriam diferentes sistemas de comunicação com o sobrenatural que, durante a Idade Média, sobrepuseram-se ou interconectaram-se. Todavia, acrescenta a autora, outras formas de contato participam daquilo que aqui se denomina um espectro: “sistemas de possessão, xamanismo, sistemas de moras/lobisomens e, possivelmente, de mediunidade”.³⁰

O caso do xamanismo é exemplar, e constitui o núcleo investigações de Ginzburg. Segundo o historiador italiano, haveria, por trás das acusações de bruxaria e de participação no sabá sofridas por indivíduos na Europa desde fins da Idade Média, um “substrato xamânico” baseado em antigas crenças de fertilidade e no *topos* da viagem ao mundo dos mortos. Quando tais indivíduos foram pressionados

²⁸ GINZBURG, Carlo, *História noturna. Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 (sobretudo a segunda parte do livro). A melhor análise da recepção ao livro, até o momento, é de ERMACORA, Davide. “Invariant cultural forms in Carlo Ginzburg’s «Ecstasies»: A thirty-year retrospective”, *Historia religionum* 9 (2007): 69-94. O melhor debate está em PRESEZZI, Cora. (Org.) *Streghe, sciamani, visionari. In margine a Storia Notturna di Carlo Ginzburg*. (Roma: Viella, 2020).

²⁹ PÓCS, Eva. “Possession Phenomena, Possession-systems. Some East-Central European Examples”. In: KLANICZAY, Gábor; PÓCS, Eva. (Org.) *Communicating with Spirits. Demons, Spirits, Witches*, v. 1. Budapest: Central European University Press, 2005, p. 109-110.

³⁰ *Ibidem*, p. 132.

pelos juízes e inquisidores – com seus esquemas demonológicos rígidos e estereotipados – esse substrato emergiu de modo fragmentado, ligando-se a outros indícios presentes em sonhos, visões e narrativas orais (ou mesmo escritas). Tal quadro compósito de crenças xamânicas – o método de organização do material se chama *classificação politética* – teria sido, segundo seu esquema explicativo, progressivamente demonizado pela cultura dominante – das igrejas e dos Estados Nacionais – durante a caça-às-bruxas na Europa Moderna.³¹ Essa já era, aliás, a sua tese num livro anterior, igualmente memorável: os *benandanti* friulanos eram esses privilegiados que, à noite, entrariam em transe e viajariam em espírito para combater as feiticeiras que buscavam destruir as colheitas. Com o passar do tempo, graças à pressão inquisitorial, a estrutura mítica dos *benandanti* transformou-se numa estrutura sabática.³²

Em outras palavras, teria ocorrido na longa duração histórica, numa geografia relativamente extensa, e com um grande número de indivíduos, um processo semelhante ao produzido pelos ritos de exorcismo, de maneira muito mais eficaz e rápida, nos casos mencionados de Nicole Obry e Mariana das Chagas: o contato com o mundo dos mortos – possessão ou xamanismo – tornou-se uma realidade diabólica com passar do tempo. Como observa Pócs, ainda para a Idade Média, “o indício de um morto perigoso ‘por trás’ de um demônio” nos casos de possessão – mas não apenas neles – foi “um fenômeno geral na Europa”.³³ Analisando realidades semelhantes na Época Moderna, em Portugal, José Pedro Paiva chega numa conclusão parecida. Segundo o historiador, alcança-se a lenta mais decisiva penetração do discurso e das práticas dos letrados e representantes da cultura católica oficial no interior do país a partir da documentação inquisitorial e episcopal (isto é, processos e livros de visitas) e um bom indício de sua vitória

³¹ Uma análise dos argumentos e do método de Ginzburg, assim como da validade do conceito de xamanismo na cultura popular portuguesa da Época Moderna, cf. SARTIN, Philippe Delfino. “Um xamã no Santo Ofício português? Revisitando o processo de Amaro Fernandes (1659-1660).” In: Angelo Adriano Faria de Assis; Bruno Feitler; Daniela Bueno Calainho; Ronaldo Vainfas; Susana Bastos Mateus; Yllan de Mattos.. (Org.). *A Inquisição Portuguesa: 200 anos depois*. 1ed. Lisboa: Edições da Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, 2023, v. 1, p. 197-214.

³² GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

³³ PÓCS, Eva. “Possession Phenomena, p. 112.

sobre as culturas populares foi “a transformação dos espíritos dos mortos em diabos”,³⁴ seja em casos de invocação – nas práticas mágicas – seja em eventos de possessão.

A mistura de almas penadas e demônios nos corpos dos indivíduos em Guimarães, em 1343, corresponderia a esse processo de demonização do contato com o mundo dos mortos? Seriam os fantasmas os resquícios de um processo inacabado que deveria – se houvesse sido totalmente eficaz – tê-los eliminado por completo? Está-se diante de um *sabá avant la lettre*, mediado por associações demoníacas e pactos entre os indivíduos nomeados? Embora não se possa responder tais perguntas apenas com a documentação em análise, é preciso ter em mente que o seu caráter teleológico acaba por invalidar as experiências concretas descritas pela fonte. A semelhança, evocada no início deste artigo, entre o caso vimaranense e aquele sucedido em Abrantes, mais de três séculos depois, basta para afirmar que esse processo de demonização não foi, nem de longe, bem-sucedido. Ao contrário: a ocorrência de um episódio análogo distante no tempo e (em menor medida) no espaço, testemunha a sua funcionalidade nas comunidades de outrora.

Do que é que se está falando afinal? Possessão espectral, possessão demoníaca, xamanismo, transe, mediunidade? Como foi dito acima, quanto mais se investigam tais realidades, mais fugazes elas se tornam. O xamanismo, por exemplo, origina-se da compreensão, feita desde fora, de experiências mágico-religiosas na Ásia Central e na Sibéria e foi de tal modo estendido a realidades culturais diferentes – na Europa, no Leste Asiático, nas Américas e, ultimamente, até na África – que o conceito perdeu grande parte de sua ancoragem inicial.³⁵ Algo semelhante acontece, atualmente, com o conceito de possessão. Antes de tudo é preciso referir que o vocábulo não ocorre nem na fonte medieval em análise, nem no processo inquisitorial realizado em Abrantes. Quem fala de possessão, muitas vezes, são os

³⁴ PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002, p. 140.

³⁵ A obra que melhor vulgarizou a ideia de xamanismo no Ocidente foi, sem dúvida, ELIADE, Mircea. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1968. Para uma análise histórico-religiosa do conceito, cf. o ótimo livro de BOTTA, Sérgio. *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*. Roma: Carocci Editore, 2018.

historiadores e não as fontes. Durante a Época Moderna em Portugal – quando, a se crer na grande narrativa da demonização, tais realidades teriam sido transformadas pelas culturas dominantes – as pesquisas têm revelado que, a nível local e na zona rural, não apenas os exorcismos não eram usados para casos de possessão (mas antes como método de combate à feitiçaria) como o vocábulo não era empregado, senão em circunstâncias excepcionais.³⁶

É possível ir além. Sabe-se atualmente, graças a pesquisas de fôlego, que a palavra possessão não era originalmente a preferida dos autores cristãos na Antiguidade ou na Idade Média, sendo as mais usadas *daemonicus* e *obsessus*.³⁷ O *Ritual Romano* da Igreja Católica – publicado em 1614 e que apresentou, de modo canônico, o rito de exorcismo pela primeira vez – utiliza a palavra *obsessus*, e não *possessus*.³⁸ É apenas a partir dos casos de possessão e exorcismo nos conventos franceses que a palavra *possessus* (*possédée*) irá se impor no vocabulário europeu.³⁹ Tal imposição se dará, entretanto – a se crer na hipótese de Paul Christopher Johnson – a partir de um longo processo que envolveu a afirmação de uma visão de mundo e de estratégias civis para relacionar indivíduos e propriedades na Europa da Época Moderna, incluindo as relações entre a liberdade dos agentes individuais e a submissão dos corpos escravizados (tornados “posse” de alguém) no universo atlântico e que se consolidou a partir dos encontros entre os europeus e as religiões baseadas na “ação loquaz de agentes invisíveis” em situação colonial.⁴⁰

O passo seguinte, que ainda não foi dado pela Antropologia e pela História das Religiões – e que não será tentado aqui, por óbvio – é desconstruir o conceito de possessão por espírito no discurso das ciências humanas. O conceito tem sido

³⁶ SARTIN, Philippe Delfino. E indo a Carvalho, de la veyo boa: os exorcismos numa paróquia portuguesa durante o século XVIII. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, v. 32, p. 35-58, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.14195/2182-7974_32_2_2

³⁷ CHAVE-MAHIR, Florence. *L'Exorcisme des Possédés*, p. 35-39; NICOLOTTI, Andrea. *Esorcismo Cristiano e Possessione Diabolica tra II e III Secolo*. Turnhout: Brepols, 2011, p. 31-38.

³⁸ RITUALE ROMANUM. Pauliu Pont. Max. Editio novissima. Paris: Societatem Typographicam Librorum Officis Ecclesiastic., 1623, p. 334-374. Sobre os ritos de exorcismo e o seu vocabulário, cf. YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave MacMillan, 2016.

³⁹ Cf. o excelente artigo de RENOUX, Christian. “Du statut de l'obsession chez les démonologues (XVe-XVIIe siècles)”. In: BAGLIANI, Agostino P. et. alii. *Sorcières et démons (15e-17e s.)*. Firenze: SISMELE 2016, mas também SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, p. 233-264.

⁴⁰ JOHNSON, Paul Christopher. “An Atlantic Genealogy of ‘Spirit Possession’”. *Comparative Studies in Society and History* 53, no. 2 (2011): 393-425.

empregado de diversos modos, embora pesquisas recentes demonstrem a sua inadequação durante os trabalhos de campo e ressaltem o modo como os praticantes das religiões ou dos cultos ditos “de possessão” recusam-se a utilizá-lo.⁴¹ Por outro lado, os trabalhos de síntese bibliográfica encontram sérias dificuldades para ir além de um uso pragmático do vocábulo.⁴²

Sintetizem-se os resultados parciais deste estudo. Os episódios descritos pela fonte medieval como “doença de demônio”, ocorridos em 1343 na vila de Guimarães, em Portugal, trazem à tona um problema metodológico bastante delicado. A mistura entre mortos, vivos e demônios a falar pelas bocas dos “possessos” – para usar uma palavra que sequer ocorre nos documentos – oferece diferentes possibilidades de interpretação. A análise de tais possibilidades constatou que o conceito de possessão demoníaca é bastante frágil e que a própria ideia de possessão pode ser repensada, ou, quanto menos, utilizada de um modo crítico pela historiografia. Para avançar na análise, contudo, é preciso abordar frontalmente um aspecto que tem sido, até o momento, mais sugerido que explicado. Trata-se da centralidade técnica da instituição religiosa que, por falta de melhor palavra, tem-se chamado pelo nome comum de “possessão” e que talvez seja mais adequadamente designada pela expressão “comunicação com os mortos”.

Um rito eficaz

O antropólogo e historiador das religiões Ernesto de Martino (1908-1965) produziu uma obra teórica e etnográfica de imenso valor para as ciências humanas e sociais e que, apenas recentemente, vem sendo estudada de modo sistemático no Brasil.⁴³ Preocupado em compreender o papel da religião nas sociedades humanas,

⁴¹ Cf. sobre as religiões afrobrasileiras, SCHMIDT, Bettina. “Spirit Possession in Brazil: The Perception of the (Possessed) Body”. *Anthropos*, 2014, Bd. 109, H. 1. (2014), pp. 135-147.

⁴² BENEDEUCE, Roberto. *L'histoire au corps*. Mémoires indociles et archives du désordre dans les cultes de possession en Afrique. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2016; BODDY, Janice. Spirit possession beyond strumentality. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23 (1994), pp. 407-434; BOURGUIGNON, Erika. “World distribution and patterns of possession states”, In: PRINCE, Raymond (Org.) *Trance and possession states*. Canada: R. M. Bucke Memorial Society, 1968, pp. 3-34. CRAPANZANO, Vincent. “Introduction”, In: CRAPANZANO, Vincent; GARRISON, Vivian (Org.) *Case studies in spirit possession*. New York: Wiley, 1977, pp. 1-40.

⁴³ Cf. por exemplo, AGNOLIN, Adone. *História das religiões*, p. 68-77; POMPA, Cristina. Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 28(62), p. 317-349, 2022.

De Martino elaborou uma teoria que pode ser resumida – de um modo bastante simplificado – da seguinte maneira. Qualquer sociedade humana é constituída a partir de um esforço especificamente cultural de se afastar da naturalidade puramente animal, que se sofre, e “agir segundo valores”, isto é, fazer história. Entretanto, como o demonstram as situações de crise em sociedades não-ocidentais ou pré-industriais – o luto, a possessão, o enfeitiçamento –, ou ainda como se verifica em diversas psicopatologias, a “presença” dos seres humanos num mundo mediado por valores não é uma realidade para sempre assegurada. Em determinados momentos de “crise da presença”, os indivíduos perdem a capacidade de “fazer passar” mediante valores culturais as contingências do devir – a morte é um exemplo limite – e correm o risco de “passar com aquilo que passa”, isto é, correm o risco de perder a sua capacidade de agir historicamente.⁴⁴

O rito – ou, como ele prefere chamar – o “nexo mítico-ritual”, serve ao propósito de resgatar a presença em crise mediante o expediente técnico do que De Martino denomina “de-historificação institucional”. O rito atua sobre os momentos críticos da existência através de uma ficção: tais momentos são mascarados e protegidos “na repetição do idêntico [...] como se eles não fossem novos (ou históricos), mas como se estivessem repetindo uma situação arquetípica, que já ocorreu na meta-história”, isto é, no tempo do mito. Deste modo, “através da *pia fraus* [a mentira piedosa] deste ‘já’ garantido no plano meta-histórico”, escreve De Martino, “o ‘aqui’ e o ‘agora’ da história são reabertos, e a presença recupera – em vários graus de consciência e de potência cultural – a plenitude de seus próprios horizontes formais”.⁴⁵

É desnecessário dizer que se trata de um pensamento bastante elaborado e que teorias, por mais interessantes que sejam, não podem ser simplesmente aplicadas no registro histórico. Algumas de suas implicações, no entanto, são

<https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000100010>; cf. recentemente, o dossiê *Entre prantos, possessões e mordidas: a questão religiosa em Ernesto de Martino*, organizado por Marcus Barreto e Cristina Pompa na revista *Campos*, v. 24, n. 1/2, jan./dez. 2023. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.92178>

⁴⁴ MARTINO, Ernesto de. *Morte e pianto rituale*, p. 99-134.

⁴⁵ MARTINO, Ernesto de. *Crise da presença e reintegração religiosa*, p. 189.

bastante úteis na interpretação que se tem formulado, no presente artigo, sobre os episódios de Guimarães. Ao analisar as instituições religiosas, como o tarantismo italiano, ou o vodu haitiano, De Martino critica as investigações históricas que se preocupam, preferencialmente, com “as origens e o desenvolvimento dos símbolos mítico-rituais”, descuidando dos “conteúdos críticos conflituais” – isto é, as tensões sociais e psicológicas às quais os indivíduos estão submetidos – e perdem de vista, por consequência, o que é fundamental ao se estudarem tais realidades, ou seja, “estabelecer o modo pelo qual tal instituição ‘funciona’ ou ‘funcionou’ no passado”.⁴⁶

Pensar a religião a partir de seu funcionamento é promover um hiato, possivelmente escandaloso, entre o discurso da história enquanto ciência e o passado que se busca reconstruir. Significa descolar-se, definitivamente, de qualquer resquício de pudor ou de encanto pela religião que pode levar os historiadores a simplesmente reproduzir – talvez inconscientemente – a visão de mundo presente nas fontes. Escrevendo a partir da obra de De Martino, Silvia Mancini cunha a expressão “religião como técnica” para afastar a análise crítica das ciências humanas “das problemáticas teológicas, filosóficas e científicas”. Trata-se de pensar a ação religiosa a partir da “produção de um simulacro ou de um artefato que se autonomiza de seu criador, com uma vida própria e uma eficácia específica”. O problema passa a ser o da “eficácia ritual” ou do funcionamento da instituição religiosa.⁴⁷

Que a comunicação com os mortos em Guimarães funcionava, não há dúvida – do contrário, não teria produzido onze relatos uniformes num espaço de três meses. Mas será que podemos considerá-la um rito, ou uma instituição técnica, autônoma e eficaz? A documentação oferece numerosas pistas para uma resposta positiva. A primeira delas é a própria uniformidade dos episódios, analisada acima. Tal uniformidade indica que as ações dos indivíduos seguiam protocolos específicos ou modelos de ação codificados em diversos níveis (verbal, gestual, interpessoal). Pode-se verificar tal uniformidade, como se viu, até mesmo numa época histórica

⁴⁶ MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*, p. 195.

⁴⁷ MANCINI, Silvia. La religione come “tecnica”. Riflessioni storico-religiose sull’efficacia di alcune pratiche psicocorporee che utilizzano la dissociazione psichica in situazione rituale. *Studi e Materiali di Storia Religiosa*, n. 84, v. 1, p. 269, 2018.

distinta (já no século XVII), o que atesta a favor do caráter conservador das ações rituais. É possível justificar esse critério a partir de uma definição clássica do ritual. Segundo Stanley J. Tambiah, o ritual – um “sistema de comunicação simbólica construído culturalmente” – é constituído por sequências de “palavras e atos padronizadas e ordenadas”, expressas de diversas formas e por diversos meios, cujo conteúdo é reconhecido pela “formalidade (convencionalidade), estereotipagem (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição)”.⁴⁸

A segunda pista é o surgimento de novas crises de possessão, ou como se propôs acima, de episódios de comunicação com os mortos, após os primeiros casos. O episódio que melhor ilustra esta realidade é o de Maria Anes, esposa de João Perez, da freguesia de Vila Fria, aos 15 de março de 1343. Segundo o seu marido, ela estaria com a “doença de demônio” desde a sexta-feira passada (ou seja, havia apenas oito dias). Dito de outro modo, o demônio, ou o espírito de um morto que falava pela sua boca, era uma realidade muito recente. Não é ilegítimo supor que, sem a existência concreta, verificada publicamente, dos seis episódios ocorridos entre janeiro e março, dificilmente a realidade – interior e para sempre incógnita – de Maria encontraria expressão na forma pela qual registrada. Aqui, antes que se passe para as outras pistas, outro parêntese teórico se faz necessário.

Segundo Vincent Crapanzano, a possessão oferece um “idioma capaz de articular” a experiência dos indivíduos. “Por articulação”, escreve o antropólogo, deve-se entender não apenas “a representação passiva do evento”, mas, no limite, a sua criação. Um idioma cultural é capaz de transformar as experiências dos indivíduos em *eventos* relacionados aos demais eventos da vida cultural em que estão imersos, dotando tais experiências de sentido.⁴⁹ O que Crapanzano denomina “idioma cultural” De Martino chama de técnica religiosa, ou “de-historificação institucional”, cujo caráter fundamental consiste em opor a uma “de-historificação irrelativa” – isto é, à dificuldade encontrada pela pessoa que vive uma crise de agir concretamente, a partir da própria cultura (como em estados psicopatológicos

⁴⁸ TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Cultura, pensamento e ação social*. Uma perspectiva antropológica. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 138.

⁴⁹ CRAPANZANO, Vincent. “Introduction”, p. 10.

maníacos ou depressivos, ou ainda do que hoje se conhece como despersonalização ou dissociação) – uma “de-historificação institucional do devir”, baseada numa “ordem meta-histórica (mito) com a qual se entra em relação mediante uma ordem meta-histórica de comportamentos (rito)”.⁵⁰

No rito em funcionamento, uma “presença ritual” é instituída, com um caráter “reiterativo, impessoal e onírico”, bem como “estereotipado e tradicional”.⁵¹ Significa afirmar que os episódios de “doença de demônio” verificados em Guimarães já são uma institucionalização (segundo De Martino) ou uma tradução (segundo Crapanzano) de realidades inacessíveis senão por meio do modo pelo qual se expressaram. A sua explicação não deve ser buscada em genealogias de crenças e em incursões filológicas – almas dos mortos versus demônios – mas na operatividade do rito em funcionamento. Assim sendo, se não houvesse uma instituição capaz de produzir, de modo eficaz, a comunicação com os mortos, ela não se daria, não importando a demanda dos indivíduos.

A terceira pista é o conjunto de elementos técnicos presentes nas narrativas vimaranenses. Segundo Tambiah, um ritual é um tipo de performance cuja eficácia reside em sua capacidade técnica de “reestruturar e integrar as mentes e as emoções dos atores”. Por meio da linguagem, é possível representar imagens, eventos e relações artificiais; por meio do comportamento não verbal – gestos, manipulação de objetos – é possível “imitar eventos reais”. Em suma, “as palavras se notabilizam pela amplificação expressiva e as ações físicas pela apresentação realística”.⁵² O aspecto verbal estruturante dos eventos analisados neste artigo já ficou evidente e possui uma dupla face: por um lado é o diálogo estabelecido entre as “possessas” e os exorcistas e, por outro, a nomeação dos demônios. É no comportamento não-verbal, contudo, que reside a chave para a compreensão dos eventos analisados.

Dois elementos não-verbais são fundamentais no cenário da comunicação com os mortos: o uso da estola e a emissão de “sinais” da partida dos espíritos (o vômito de objetos específicos). Na maioria dos episódios, a fala dos “possessos” se

⁵⁰ MARTINO, Ernesto de. *Morte e pianto rituale*. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria. Torino: Einaudi, 2021, p. 119.

⁵¹ MARTINO, Ernesto de. Crise da presença e reintegração religiosa, p. 189.

⁵² TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Cultura, pensamento e ação social*, p. 64.

dá aos pés da cruz depois que o exorcista lhes colocou a estola ao pescoço. Esse gesto é bastante tradicional, sendo verificado na hagiografia medieval desde, pelo menos, o século XI⁵³ e, na iconografia, desde o século XIV.⁵⁴ A materialidade do gesto parecia funcionar, no interior do protocolo ritual, como uma espécie de gatilho para as vozes dos mortos, ou dos demônios. Esse era um gesto tipicamente exorcístico, que seria incorporado na tradição católica da Época Moderna.⁵⁵

O vômito de objetos é o aspecto mais interessante da ritualidade da comunicação com os mortos, embora a sua interpretação seja um desafio. Como prova de que haviam deixado os corpos de suas vítimas, os demônios ou almas penadas de Guimarães vomitaram moedas em nove ocasiões; o Fargalho deitou uma pedrinha branca e o Fagundo “um pedaço de cera pequeno quadrado pela garganta” de sua hospedeira, “com figura de rosto de homem”.⁵⁶ José Mattoso enxerga nas moedas um resquício do óbulo de Caronte,⁵⁷ enquanto Maria de Lurdes Rosa levanta hipóteses as mais fascinantes: desde a associação entre o dinheiro, o pecado e a danação das almas penadas, passando pelo uso de moedas e de imagens como amuletos ou objetos manipulados para fins de magia maleficial.⁵⁸ Mas há outro aspecto, mais simples, e igualmente revelador da função desses objetos rituais.

Se os indivíduos cospem moedas, ou assim o alegam, é porque as trouxeram para o contexto ritual – fazem parte da cena do rito. Ou isto, ou seria necessário crer que as moedas apareceram do nada em suas bocas (como alegam alguns exorcistas em nossos dias). A moeda, ou ainda a pedrinha branca, ou a imagem de tecido (ou cera) são metonímias da possessão pelos/comunicação com os espíritos dos mortos. O seu significado, reconstruído ou fabricado no presente (óbulo de Caronte, dinheiro amaldiçoado) não determina a sua função no horizonte ritual da possessão. É preciso interpretar tais elementos a partir da desconstrução de uma ideologia e uma prática intelectual que relacionou símbolos a significados no Ocidente, como sugere

⁵³ CHAVE-MAHIR, Florence. *L'Exorcisme des Possédés*, p. 155.

⁵⁴ LEVACK, Brian. *The devil within*, p. xv.

⁵⁵ SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, p. 90.

⁵⁶ FERNANDES, Cristina Célia Oliveira. O livro dos milagres, p. 248.

⁵⁷ MATTOSO, José. “Saúde corporal e saúde mental, p. 247.

⁵⁸ ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios*, p. 128-129.

Dan Sperber:⁵⁹ os materiais, aqui, importam pela sua materialidade. Num volume recente, dedicado a debater a categoria da “eficácia simbólica”, oriundas das páginas memoráveis de Claude Lévi-Strauss, Fátima Tavares e Francesca Bassi (dialogando com os escritos de Carlo Severi e Michael Houseman) concluem que “a noção de eficácia” não se baseia em cosmologias, visões de mundo ou “sistemas prévios de representações”, mas a “atuações de relações” mediante um “uso *ad hoc* dos símbolos” que possibilitam, durante a performance, “a criação de uma certa verdade”.⁶⁰ As moedas, a pedrinha e a imagem de cera não são provas que o espírito foi embora, mas evidências de que ele estivera aí. Elas materializam a presença do demônio-espírito.

Considerações finais

Ao fim desta breve incursão num território ainda pouco explorado, alguns pontos precisam ser sintetizados. Em primeiro lugar, a necessidade de focar nas práticas ao invés de investir nas crenças. Em segundo lugar, a indeterminação categorial e filológica à qual está submetida a série de episódios presentes no Livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães. Em terceiro lugar, a fragilidade da tese sobre a demonização. Este ponto é importante: se o que conta, num caso como o analisado, é a eficácia ritual, ou seja, capacidade técnica do rito de produzir realidades, a hipótese pode ser invertida – isto é, talvez seja o caso de se investigar se a difusão, em fins da Idade Média, de modelos associados à possessão demoníaca – como lembra *Alain Boureau* em seu *Satã Herético*⁶¹ – é que terão sido apropriados por uma população que os utilizara não em função da adesão à sua ideologia, mas a partir de sua eficiência técnica.

Artigo recebido em 30/10/2024

Artigo aceito em 19/01/2025

⁵⁹ SPERBER, Dan. *O simbolismo em geral*. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 13-57.

⁶⁰ BASSI, Francesca; TAVARES, Fátima. “Efeitos, símbolos e crenças. Considerações para um começo de conversa”. In: BASSI, Francesca; TAVARES, Fátima (Org.), *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: EDUFBA, 2013, p. 23.

⁶¹ 2016, p. 143-168. Sobre a ideia de maior presença dos demônios na vida cotidiana, a partir do século XIV, e uma nova antropologia influenciada pela medicina e suas relações com a possessão e o misticismo, vejam-se os três últimos capítulos deste livro, p. 143-228.