

O sagrado e o drama

Como prancha de lançamento para estas breves considerações sobre a noção de sagrado escolhi uma citação das palavras finais de um discurso proferido por Max Weber em Viena, em 1909:

Não conhecemos nenhuma ideia que seja cientificamente demonstrável. É claro que isso torna os nossos esforços mais árduos que os do passado, pois espera-se de nós que criemos os nossos ideais de dentro dos nossos peitos na própria era da cultura subjectivista; mas não devemos nem podemos prometer um paraíso néscio ou uma estrada fácil, nem aqui e agora nem no além, nem em pensamentos nem em acções. O estigma da nossa condição humana é que a paz das nossas almas nunca poderá ser tão grande como a dos que sonham com um tal paraíso¹.

Quis iniciar com estas palavras porque sinto que — para além das profundas alterações que entretanto ocorreram — a condição que elas demarcam continua a ser a nossa: ainda fazemos parte dessa cultura subjectivista de que falava Weber quando, no início do nosso século, lançava as bases da sociologia moderna. Ao procurarmos o sentido do *sagrado*, hoje, procuramo-lo sem fronteiras predefinidas, sem limites à nossa curiosidade; somos sujeitos da dúvida; e só nessa dúvida, nessa inquietação da alma, podemos encontrar a nossa dignidade.

Que melhor exemplo do que o confronto entre Salman Rushdie e o *ayatollah* Khomeiny? O escritor que constrói a sua verdade «dentro do seu peito», num constante questionar de princípios e de tradições — entre o Ocidente e o Oriente, entre a cultura moderna e o islamismo —, é confrontado com o homem da palavra divina, para quem questionar é destruir a verdade.

Ora, como dizia Weber, enquanto cientistas sociais que somos, não podemos presumir a existência de qualquer «ideia que seja cientificamente demonstrável». Portanto, não basta procurarmos o significado do *sagrado* em cada uma das realidades sociais que estudamos, já que os próprios ter-

¹ Citado por Lawrence A. Scaff, «Weber, Simmel, and the Sociology of Culture», in *The Sociological Review*, vol. 36, n.º 1, 1988, p. 12.

mos da nossa procura também estão em causa. Não se trata de saber se o sagrado existe ou não existe; trata-se, sim, de saber em que medida e de que forma o termo é útil para a prossecução do nosso projecto intelectual.

Como tantos dos conceitos que a antropologia moderna herdou dos seus antepassados imediatos — noções como magia, totemismo, parentesco ou sacrifício —, a de *sagrado* foi perdendo, no decorrer do nosso século, a sua primacidade teórica e muito do seu valor comparativo. Em particular, as tendências cognitivistas na antropologia da segunda metade do século e a influência do estruturalismo vieram empurrar o ónus explicativo para uma visão da cultura como forma de comunicação. As práticas tradicionalmente descritas por termos como magia, totemismo ou sagrado passaram, por conseguinte, a ser vistas como meras instâncias do pensamento simbólico que, em contextos socioculturais diferentes, apresentam manifestações diferenciadas, e já não como constantes do pensamento humano.

No entanto, nem por isso perderam estes termos a sua utilidade. Como David Parkin sugere em relação à noção de «mal», apesar de serem *odd-job words*, eles continuam a ser úteis para a criatividade antropológica². A palavra-chave aqui é *odd-job word* — uma expressão de facto intraduzível. Wittgenstein define-a através de uma metáfora:

Imagine-se uma instituição: a maioria dos seus membros têm funções regulares, funções que podem facilmente ser descritas, por exemplo, nos termos dos estatutos da instituição. Há ainda outros membros que são empregados para tarefas as mais variadas (*odd jobs*) e que, no entanto, podem ser muito importantes. O que causa maiores problemas na filosofia é que somos tentados a descrever o uso de palavras importantes deste tipo como se fossem palavras com funções regulares³.

A utilidade de termos como o que nos ocupa é que eles acumulam em si mesmos todo um peso de referências e sugestões teóricas e empíricas da história do discurso antropológico. São noções que deixaram uma forte marca no processo de «desetnocentrificação» — para utilizar uma expressão feia, mas útil, de Pitt-Rivers⁴. Para me explicar melhor, permitam-me que recorra a um exemplo que está perto de nós em mais de um sentido. Hoje, a noção de sagrado é como um riquíssimo santuário em que se foram acumulando, através dos séculos, ricas ofertas votivas e valiosas relíquias. O católico dos nossos dias pode já não acreditar nos milagres que levaram à oferta dessas riquezas, pode já não acreditar na Santa Filomena, na veracidade do santo sudário ou das ossadas de Sant'Iago ou ainda nas florestas inteiras de Santos Lenhos que existem por esse mundo fora, mas, apesar disso, o santuá-

² David Parkin, «Introduction» in Parkin (org.), *The Anthropology of Evil*, Oxford, Blackwell, 1985, p. 23. Estou grato a Paulo Jorge Valverde pelo seu apoio.

³ Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1969 [1958], p. 44.

⁴ Julian Pitt-Rivers, «La Personalità del Ricercatore», in *L'Uomo*, vol. iv, n.º 2, 1980, p.

rio continua a ser para ele um lugar numinoso, em que sente a presença de todo um passado de culto que o leva a um contacto mais íntimo com a sua divindade.

Da mesma forma, para o antropólogo dos finais do nosso século, a noção de sagrado tem inscrita em si toda uma história de argumentação valiosíssima — ela sugere passos brilhantes das obras de Robertson Smith, Durkheim, Weber, Mauss, Éliade, Lienhardt ou, mais recentemente, Geertz. Nesta nossa época de pós-estruturalismo pode-se facilmente escrever uma monografia etnográfica sem sequer recorrer à noção de sagrado — ela já não é indispensável como era ainda há trinta anos, e, no entanto, ao discutirem as implicações desta noção, os antropólogos de hoje ainda se sentem em casa, por assim dizer.

Mas, ao aproximarmo-nos da noção de «sagrado», não devemos esquecer-nos do aviso de Wittgenstein: partimos, desde logo, da certeza de que não encontraremos uma definição monotética⁵, teoricamente coerente, e que nos limitaremos, necessariamente, a uma aproximação impressionista da coerência dos vários *odd-jobs* para os quais o termo pode ser utilizado — já que essa coerência não é de natureza teórica, mas sim de natureza histórica⁶.

Antes do mais, convém insistir em que o sagrado tem um irmão gémeo, do qual é indissociável — o profano. Ora esta distinção é frequentemente mal compreendida; o preço que a antropologia teve de pagar para tornar esta distinção comparativa e teoricamente mais útil foi um crescente distanciamento por referência à teologia cristã, onde os termos encontram a sua origem imediata. Assim, Durkheim já nos ensinava que «A distinção das coisas em sagradas e profanas é muito frequentemente independente de toda a ideia de Deus»⁷. Uma vez efectuado o distanciamento por referência à noção de divindade, torna-se necessário procurar algures o significado da diferença entre sagrado e profano. Para a escola da *Année Sociologique*, é na relação entre a sociedade e o indivíduo que a vamos encontrar. Assim, mais uma vez para Durkheim,

As coisas sagradas são aquelas para as quais a própria sociedade elaborou a representação: entram aí todo o tipo de estados colectivos, de tradições e de emoções conjuntas que se ligam a objectos de interesse geral, etc., e todos esses elementos são combinados segundo as leis próprias à mentalidade social. As coisas profanas, pelo contrário, são aquelas que cada um de nós constrói com os dados dos seus sentidos e da sua experiência⁸.

⁵ Cf. Rodney Needham, «Polythetic Classification: Convergence and Consequences», in *Man*, n. s., n.º 10, 1975, pp. 349-369.

⁶ «Ce qui conditionne notre approche du sacré, c'est que le discours le plus courant le donne comme une notion première, trans-historique et trans-culturelle et que nos *a priori* épistémologiques nous imposent, au contraire, d'en examiner l'histoire.» (François-André Isambert, *Le sens do sacré: Fête et religion populaire*, Paris, Minuit, 1982, p. 215.)

⁷ Citado em Isambert, *op. cit.*, p. 220.

⁸ Id., *ibid.*, pp. 220-221.

A grande maioria das definições antropológicas modernas do sagrado integra, de uma forma ou outra, algo desta radicação do sagrado no colectivo. Existe, no entanto, uma corrente alternativa cuja raiz se encontra na obra de Mircea Éliade, e em particular em *O Mito do Eterno Retorno*, e que define o sagrado por referência à negação que este efectua do tempo e do espaço. Nas suas próprias palavras,

Através do paradoxo do rito, todo o espaço consagrado coincide com o Centro do Mundo, tal como o tempo de qualquer ritual coincide com o tempo mítico do «princípio». [...] Assim ficam asseguradas a *realidade* e a *duração* de uma construção, não só pela transformação de um espaço profano num espaço transcendente («o Centro»), mas também pela transformação do tempo concreto em tempo mítico⁹.

Dentre as definições mais recentes do sagrado, a que mais me satisfaz é a de Geertz, que, no seu famoso livro *A Interpretação das Culturas*, define o sagrado como «uma aura de profunda seriedade moral»¹⁰. Para os desprevenidos, esta definição poderá parecer excessivamente genérica ou até pouco clara. No entanto, para quem leve em conta a longa história da argumentação antropológica sobre o tema, o seu aparente singelismo não esconde a beleza do seu sincretismo — a capacidade de sumariar todo um mundo de debates.

Para este autor, o que distingue os símbolos sagrados é o facto de eles combinarem o *ethos* — isto é, o que «deve ser» segundo uma cultura particular — com a «visão do mundo» — o que «é» segundo essa mesma cultura. Assim, os símbolos sagrados estão associados a «um sentido de obrigação profunda». Eles «armazenam» — já que é essa a expressão a que Geertz recorre — «os significados gerais em torno dos quais cada indivíduo interpreta a sua existência e organiza a sua conduta»¹¹.

Geertz demonstra o seu argumento por referência ao teatro de sombras do Bali, onde se encontram simbolizados os valores mais profundos da cultura balinesa. Acontece que, na Península Ibérica e nas áreas de expansão civilizacional que lhe estão ligadas — e ressalvadas, é claro, as diferenças — existe também toda uma tradição teatral e cerimonial cujo peso simbólico é por vezes tão marcado para as populações que a encenam, que ela pode

⁹ Edições 70, Lisboa, 1981 [1969], p. 35. Ver R. L. Stirrat, «Sacred Models», in *Man*, n. s., n.º 19, 1989, pp. 199-215. Se bem que a distinção entre uma experiência do sagrado radicada na vivência individual e uma experiência radicada na vivência comunitária, que Stirrat advoga, me pareça potencialmente interessante, a leitura redutiva que este autor faz da concepção de Durkheim parece-me injustificada. Stirrat foge ainda ao problema central que Durkheim pretendia solucionar, o da origem lógica do sagrado.

¹⁰ Clifford Geertz, *A Interpretação das Culturas*, Zahar, Rio de Janeiro, especialmente «Ethos, visão do mundo e a análise de símbolos sagrados», 1978 [1973], pp. 142-143.

¹¹ Geertz, *op. cit.*, pp. 143-146.

ser vista como imbuída de todo o peso do sagrado¹². Para exemplificar o meu argumento, referir-me-ei ao fascinante caso do *Auto da Floripes*, ou *Auto de São Lourenço*, representado na ilha do Príncipe. Infelizmente, só o conheço por via de referências secundárias, que, se bem que válidas, são etnograficamente muito pobres¹³. Escolho-o por duas razões: em primeiro lugar, por se tratar de um exemplo de uma região onde nunca houve mouros nem uma penetração muçulmana — desta forma, o significado das celebrações não pode ser procurado num rememorar de uma história distante; em segundo lugar, por se tratar de um bom exemplo da situação em que uma representação teatral, aparentemente independente da religião instituída, resultante de uma tradição de literatura popular laica e praticada espontaneamente por uma população inculta e isolada, acaba por assumir uma tão «profunda aura de seriedade moral», que, para o antropólogo, ela está a meio caminho entre o teatro e o ritual e, definitivamente, dentro do âmbito do sagrado.

Tal como se encontrava na ilha do Príncipe nos anos 60 — hoje, que lhe terá acontecido? —, o *Auto da Floripes* encontrava as suas raízes numa longa e confusa história, que integra o popular com a influência da Igreja e a oralidade com a cultura letrada¹⁴. Dois temas de grande antiguidade parecem interpenetrar-se: a «História do Imperador Carlos Magno e os Doze Pares de França» e o «Conto de Brancaflor», cuja primeira versão conhecida é dos finais do século XII¹⁵, mas que é provavelmente derivado de um conto popular grego, vindo do levante. Representações deste tipo encontram-se um pouco por toda a parte na área de influência cultural portuguesa — desde o Minho ao Brasil. Em S. Tomé — no *Tchiloli*, ou *Tragédia do Marquês de Mântua e do Imperador Carloto Magno* — e no Príncipe, a influência africana, assim como a peculiar importância que estas celebrações adquirem num contexto cultural insular crioulo, são particularmente interessantes.

O auto é celebrado no dia de São Lourenço (10 de Agosto) e as gentes do Príncipe dizem que «brincam ao São Lourenço». O enredo opõe Carlos Magno e os Doze Pares de França ao imperador turco, o almirante Balão. Os filhos deste convertem-se ao catolicismo. Floripes, a filha, enamora-se de um dos Pares, Guy de Borgonha. Por fim, os cristãos ganham, concluindo-se que Mafoma é um deus «falso, enganador e embusteiro» — a antiga escultura de madeira que o representa é insultada durante a peça.

¹² João de Pina Cabral, «Paved Roads and Enchanted Mooreesses: The Perception of the Past among the Peasant Population of the Alto Minho», in *Man*, n. s., n.º 22, 1986, pp. 715-735. Ver também «Epílogo» em João de Pina Cabral, *Filhos de Adão, Filhos de Eva*, Lisboa, Dom Quixote.

¹³ A descrição mais completa que conheço é de Fernando Reis, *Pôvô Flogá. Folclore de São Tomé e Príncipe*, Câmara Municipal de São Tomé, 1969. Estou grato a Nelson Lourenço por me ter chamado a atenção para esta valiosa fonte.

¹⁴ Ver Fernando Reis, *op. cit.*, e A. Machado Guerreiro, in José Leite de Vasconcelos, *Teatro Popular Português*, Universidade de Lisboa, 1979, pp. 4-5.

¹⁵ Margaret Pelan (org.), *Floris et Blanchefleur*, Paris, Les Belles Lettres, 1937.

¹⁶ A. Bell, *Portuguese Literature*, p. 339.

A acção passa-se na rua, no meio de grande algazarra e pantomima, em que participam bobos, e é acompanhada de cornetas, tambores e buzinas e de vestidos cómicos e berrantes. Nas fotografias dos anos 60 vemos que os principais personagens estão todos de óculos escuros.

Como diz Fernando Reis, «A verdade é que a gente do Príncipe mantém acesa a devoção, não sabemos se pelo santo, se pelo *Auto da Floripes*, a que chamam *São Lourenço...*»¹⁷. Vários aspectos apontam para o facto de estas celebrações não terem sido um simples divertimento, mas serem tratadas com rigores cerimoniais e simbólicos que demonstram bem a natureza sagrada destas festividades cíclicas anuais para os habitantes da ilha. A determinação dos actores era sujeita a regras que não se limitavam às capacidades cénicas. Assim, os principais papéis eram hereditariamente transmitidos sempre que possível. Em particular, a figura de Floripes, a jovem turca que, ao converter-se ao cristianismo, representa a apropriação da fertilidade natural por parte da sociedade cristã, era escolhida com cuidados que superam de longe as necessidades teatrais. O papel desta jovem é o único que é representado por um membro do sexo feminino e a sua escolha depende da sua beleza e virgindade. Nas palavras do etnógrafo:

Enquanto a Floripes minhota é um rapagão, a do Príncipe é escolhida entre as moças mais belas da terra e tem de ser forçosamente virgem. O escrúpulo é tal que a donzela, ao que consta, é observada ginecologicamente por duas velhas, e mesmo assim, mantendo dúvidas ou se discordarem, já têm, em desespero de causa, pedido a opinião do delegado de Saúde. É crença geral que, se a moça não for donzela e desempenhar o papel de Floripes, morrerá antes da próxima representação... Por isso é uma honra para a eleita, de que se orgulhará pela sua vida fora...¹⁸

A Floripes do Príncipe era mais uma vestal que uma actriz — ora, como dizia Hocart, «a castidade ritual não é, na realidade, mais do que matrimónio sagrado»¹⁹. Aliás, estes temas da consagração e da ciclicidade anual reflectem-se noutras das práticas ligadas ao auto. Por exemplo, os numerosos porcos que iam ser mortos e comidos durante as festividades, assim como as vestimentas e apetrechos a utilizar, eram levados com antecedência à capela de Nossa Senhora do Rosário, para serem benzidos pelo capelão. Sobre as roupas, em particular, incidia uma proibição ritual — só podiam ser utilizadas uma vez. Infelizmente, não sabemos quais as penalidades a que era sujeito quem infringisse esta regra e usasse roupagens do ano anterior.

A vitória dos cristãos sobre os Mouros era levada muito a sério — toda uma série de laços eram estabelecidos entre a vida espiritual dos habitantes e a celebração. Assim, o «Embaixador» cristão, que é quem anuncia a festa,

¹⁷ Reis, *op. cit.*, p. 125.

¹⁸ Id., *ibid.*, p. 130.

¹⁹ Arthur M. Hocart, *Mito, Ritual y Costumbre: Ensayos Heterodoxos* (versão espanhola de *The Life-giving Myth*, editado por Rodney Needham), Siglo XXI, Madrid, 1975 [1952], p. 195.

não principia o dia sem antes ter rezado no cemitério e na Praia Grande pelas almas dos antigos componentes do auto. O «castelo» dos cristãos é erigido em frente à igreja matriz, enquanto o dos Mouros, do outro lado da ponte em torno da qual ocorrem as principais batalhas, recebe o nome de «Águas Mortas» — expressão que, em Portugal pelo menos, é sinónimo de «mar coalhado», o local para onde são enviadas as almas penadas que não podem ser libertadas da sua terrível condição.

Ao celebrar a vitória do verdadeiro Deus sobre a falsidade e o erro — dos cristãos sobre os Mouros —, a gente do Príncipe dava, ao mesmo tempo, uma resposta a dois penosos dilemas: o das origens naturais da fertilidade social e o da ambiguidade de origens da sociedade crioula.

Floripes paga duas vezes para satisfazer o seu amor: traindo o seu pai natural e sujeitando o seu amor às limitações do cristianismo — à verdadeira ordem social. Depois de Guy de Borgonha a aceitar como mulher, Roldão sobrepõe a mão do cavaleiro à da donzela e diz, fazendo cruzeiros sobre elas: «Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, a consumação do matrimónio só será feita quando a senhora Floripes for cristã.»²⁰ A insistência sobre a *real* virgindade da atriz simboliza, por um lado, que se trata de uma consagração bem mais do que de um mero acto cénico e, por outro lado, que a fertilidade de que a ordem social se apropria é natural, mas não impura, é um potencial de fertilidade, e não um acto de fertilidade perpetrado já no contexto caótico e impuro da ordem natural. Assim percebemos a justiça da terrível sanção que impende sobre a atriz que minta sobre a sua virgindade — morrerá no decorrer do ciclo anual ao qual a sua fertilidade preside.

O segundo dilema é o da ambiguidade de origens da sociedade crioula. Na década de 60, diz-nos Fernando Reis, as celebrações eram terminadas com um empolgante discurso patriótico referindo a batalha de Aljubarrota e as heróicas proezas desses cavaleiros «nossos antepassados» — noção cuja ironia o etnógrafo sublinha discretamente²¹. Ora essa ironia situa-se não só na hipocrisia da ideologia oficial de então, mas também, e principalmente, na própria ambiguidade da situação em que se encontra um grupo social crioulo por referência à tradição hegemónica da qual ele se apropria sem que possa, no entanto, esquecer as suas raízes alternativas. Ao celebrar a vitória dos cristãos sobre os Mouros, eles tanto reforçavam a sua qualidade de cristãos, como exorcizavam o que os distanciava do grupo social culturalmente hegemónico, nomeadamente a evidência prestada pela cor da sua pele.

Contudo, esta ambiguidade é essencialmente irresolúvel. O *Auto da Floripes* do Príncipe faz parte de todo um complexo de representações teatrais de cerimónias político-sociais que é da maior importância para a tradição

²⁰ Fernando Reis, *op. cit.*, p. 185. Chama-se a atenção para o facto de o valor etnográfico deste texto ser bastante limitado, tratando-se de uma versão depurada e em português estandardizado, recolhida por Fernando Reis de um funcionário administrativo natural do Príncipe, mas residente em Angola, e não de uma versão recolhida *in loco* da boca dos participantes hereditários, como seria desejável.

²¹ Fernando Reis, *op. cit.*, p. 131.

afro-portuguesa e deve ser visto neste contexto. Percorrendo a literatura sobre o tema, podemos encontrar outros exemplos de tentativas de associar uma representação teatral a uma nobreza verdadeira, adquirida através da hereditariedade. Um destes, em particular, participando das características principais da celebração da ilha do Príncipe, opta por uma solução que, em certos aspectos, lhe é oposta: aqui, os antepassados não são os cristãos de Aljubarrota, mas o rei cristão do Congo.

O critério da hereditariedade era central às teatralizações da coroação do rei do Congo — o chamado «Reino do Império do Congo» —, que eram levadas a cabo ainda nos meados do século passado pelos membros da Confraria dos Negros da Senhora do Rosário da Igreja de Santa Joana de Lisboa. Em 1857, o «marquês de Revivento», um descendente de escravos do Congo que possuía o cargo de «procurador-geral da coroa» nestas celebrações, protestava a Ribeiro Guimarães que a rainha então vigente, D. Joana Inácia da Conceição, não tinha direito a sê-lo, já que «há sucessão em linha descendente, mas na linha do Congo»²².

Tal como no Príncipe, também aí encontramos a representação teatral por pessoas das classes menos privilegiadas dos cargos mais elevados da sociedade (imperador, rainha, conde, marquês). O que torna particularmente interessante esta imagem de espelho da hierarquia política é que a transmissão dos cargos seja efectuada pelo mesmo princípio que, no Antigo Regime, assegurava o acesso aos cargos mais prestigiados: a hereditariedade. Assim, ultrapassamos o nível da representação, entrando num outro mundo de verdade — *beyond the looking glass*, «no outro lado do espelho» que é a representação teatral, encontramos uma verdadeira nobreza escondida entre a miséria e a pobreza que afligiam estas gentes dominadas.

Assim, pela sua relação com a hereditariedade, a componente de dominação sexual (e muito particularmente no contexto da sociedade crioula do Príncipe) não pode ser esquecida. O confronto entre mouros e cristãos, aliás, é uma área simbólica onde a inocência é particularmente suspeita. Infelizmente, a pobreza do depoimento etnográfico não nos permite questionar sobre este tema os habitantes do Príncipe, mas possuímos documentos válidos sobre a atitude da *élite* colonial por referência à qual eles definiam a sua condição cultural e política. O seguinte extracto de um texto supostamente científico dará, sem dúvida, uma impressão do tipo de atitudes então tão difundidas:

Nós chegávamos às terras exóticas com o subconsciente étnico já cheio de histórias de mulheres de cor (como as das mouras encantadas), fabulosas pela sua beleza e pelo seu ardor, e não escondíamos o ardor com que nós próprios as procurávamos sob todos os climas [...]²³

²² Citado por José Ramos Tinhorão, *Os Negros em Portugal*, Lisboa, Caminho, 1988, p. 144.

²³ Almerindo Lessa, 1974, *L'Histoire et les Hommes de la Première République Démocratique de l'Orient*, Monographies du Centre D'Hématypologie, CNRS, Paris, 1974, p. 17. Chama-se a atenção para o facto de este estranho texto ser aqui utilizado unicamente com o estatuto de um depoimento de informante.

Esta citação chama a nossa atenção para algo que porventura não é tão geralmente reconhecido como deveria ser: nem só para os habitantes do Príncipe existem relações simbólicas profundas entre a cor, a ordem moral, a dominação e a sexualidade. James Clifford afirmava recentemente que hoje somos todos crioulos nos nossos arquipélagos urbanos²⁴. Em Portugal, como demonstrou irrefutavelmente Tinhorão, esta observação é particularmente relevante. Não haverá, portanto, também algo de irónico quando o aparecimento publicitário estatal organiza mais uma vez, a grandes custos, todo o género de celebrações, reivindicando Vasco da Gama e Afonso de Albuquerque como «os nossos antepassados»? Não estaremos a esquecer-nos nós também — e perdoem-me a liberdade poética — da nossa linha materna?

Voltemos então à noção de sagrado. Se é verdade que ela perdeu muito do seu valor explicativo em termos teóricos, em que medida é que, através dela, compreendemos melhor os factos acima narrados? Ela permite-nos associar as práticas que estudamos a toda uma série de descobertas que a antropologia, através do longo e sempre inacabado processo de desetnocentrificação, tem vindo a efectuar. Vimos como as celebrações da ilha do Príncipe, à primeira vista lúdicas, têm realmente um importante significado como reprodutoras da visão do mundo na qual se integram. Assim, elas presumem uma ciclicidade cosmogónica, implicam um processo de apropriação da fertilidade feminina, reforçam os valores centrais à ordem social, reflectem uma relação com os mortos e com o poder, etc. A noção de sagrado ajudou-nos a penetrar a barreira de não-significado que qualquer prática simbólica oferece a quem não se identifique imediatamente com ela.

Por fim perguntamo-nos: em que medida o *Auto da Floripes* do Príncipe é uma prática estranha a nós próprios, Portugueses? Se, por um lado, ao tentarmos interpretar estas cerimónias, somos confrontados com o que parece ser um Outro, por outro lado, e vistas melhor as coisas, trata-se de uma tradição cerimonial e cénica em relação orgânica directa com a nossa vivência histórica enquanto portugueses. Por conseguinte, o *Auto da Floripes* do Príncipe não nos apresenta algo de absolutamente diferente, mas antes algo de só vagamente diferente. O sagrado permitiu-nos, assim, efectuar, *ao mesmo tempo*, os dois lados da tarefa de desetnocentrificação: vermo-nos no Outro e vermo-nos como Outro.

²⁴ *The Predicament of Culture*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1988, p. 173.