

O PROBLEMA DO ALEATÓRIO: DA COERÇÃO DOS SANTOS AO IDIOMA DA INVEJA ¹

Francisco Oneto Nunes

Vários tipos de relatos registam práticas de “coerção e humilhação dos santos” em comunidades piscatórias portuguesas, até data relativamente recente. As indicações disponíveis mostram como os pescadores e/ou as suas famílias, vendo-se em apuros, não hesitavam em apedrejar a sua capela, enterrar o santo na areia, insultá-lo, etc. Faziam-no, nomeadamente, quando as suas vidas se encontravam em risco ou quando o mar nem sequer consentia que dele se retirasse a subsistência, por não permitir a navegação – em situações ameaçadoras, portanto, para a reprodução social, para a continuidade da própria vida e que, inequivocamente, apelam para a consideração das estratégias cognitivas implícitas nestas práticas. De modo idêntico, também o “idioma da inveja” traduz os modos sociais de lidar com as flutuações e as rupturas do equilíbrio periódico na pesca. As expectativas de abundância e o desejo de um futuro melhor – entre a memória e a intenção – evocam a experiência vivida da repetição, da regularidade e dos possíveis padrões de ordem emergentes na captação dos recursos haliêuticos.

«La magie a bien l’air d’être une gigantesque variation sur le thème du principe de causalité»

(Mauss 1983: 56)

Na pesquisa que tenho vindo a desenvolver em torno das comunidades piscatórias da zona da xávega ², optei por me centrar naquela que considero ser a característica mais interessante deste universo: a aleatoriedade que preside à captação dos recursos haliêuticos de que dependem estas comunidades e os modos pelos quais ela é pensada, e agida, nas práticas quotidianas dos pescadores. As situações de infortúnio de que tive conhecimento directo através dos meus interlocutores no terreno suscitaram os termos gerais da questão: de que forma se exprime socialmente a experiência

¹ O presente trabalho não teria sido possível sem as Bolsas FMRH/BD/757 e Praxis XXI/BD/11175, da Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.

² A zona da xávega (denominação que fica a dever-se ao principal tipo de pesca aí praticado) é a faixa arenosa do interface litoral português compreendido entre Espinho e Vieira de Leiria, com cerca de 100 km de extensão (Galhano 1963, Oliveira e Galhano 1964, Oliveira 1965, Oliveira, Galhano e Pereira 1988, 1990). Para além das referências pioneiras dos citados etnógrafos do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular, veja-se também Affreixo (1902-1903), que foi o primeiro a identificar sociologicamente o infortúnio na pesca da xávega e, ainda, a excelente síntese fotograficamente ilustrada de Lopes (1995). A arte xávega classifica-se no grupo das “pescas locais” e tem

intersubjectiva do acaso, da incerteza, da aleatoriedade implícita na vida da pesca? E que estratégias cognitivas específicas emergem das actividades piscatórias próprias deste contexto?

Na tentativa de esboçar respostas para estas questões, começarei por apresentar um conjunto de referências relativas a práticas de coerção dos santos – um fenómeno cuja incidência histórica e geográfica excede largamente o universo de que me ocupo mas que, pela semelhança de características, permitirá situar comparativamente os materiais em face do enquadramento teórico proposto. Num segundo momento, tentarei sintetizar os meus próprios dados etnográficos acerca do idioma da inveja nas comunidades piscatórias da zona da xávega. No final, tenciono problematizar ambos os exemplos no âmbito de uma proposta interpretativa centrada nos processos de “domesticação do aleatório” (cf. Nunes 1996a) – processos estes que, biológica e culturalmente, dizem respeito a todos os seres humanos, cabendo à antropologia o testemunho da sua diversidade.

A coerção dos santos

Vários tipos de relatos registam práticas de “coerção e humilhação dos santos” em território português, desde o século XVI até aos nossos dias. Tendo encontrado algumas referências relativas a comunidades piscatórias, despertou-me a atenção o facto de existirem, em localidades da zona da xávega, alusões recentes à ocorrência de fenómenos deste tipo. No entanto, as fontes disponíveis são vagamente imprecisas, por se tratar de informações indirectas, desligadas dos seus contextos e, nalguns casos, sujeitas a veementes desmentidos – como veremos adiante.

regulamentação específica atribuída pela Portaria nº 488/96, de 13 de Setembro, do Ministério da Agricultura, do Desenvolvimento Rural e das Pescas. A laboração faz-se sazonalmente (entre Abril e Setembro) em unidades denominadas “companhas”, constituídas por homens e mulheres. A embarcação é de fundo chato, perfil luniforme e propelida a dois ou quatro remos e, também, a motor; a rede, aberta, mede cerca de 600 metros de comprimento (de uma a outra extremidade das mangas) e o saco pode medir até 50 metros de comprimento. Ainda que seja corrente entre pescadores e curiosos – desde o século XVIII, ou mesmo antes, até aos dias de hoje – aludir à arte xávega através da expressão “arrasto” (“artes de arrastar”), o facto é que esta forma de pesca não tem rigorosamente nada em comum com os arrastos modernos praticados pelas grandes embarcações (arrastões) da pesca industrial, que “rapam” o peixe dos fundos. A xávega, é – tecnicamente – uma rede envolvente, de geometria variável, cujas capturas não dependem tanto do facto de arrastar pelos fundos arenosos, como, justamente, da possibilidade (não há sondas nem radares) de interceptar cardumes de pelágicos no seu percurso, à medida que as mangas se vão fechando à aproximação da praia, obrigando o peixe a encaminhar-se para o saco. Por mais perícia que tenham os pescadores, um lanço (assim se denomina uma ida e vinda da rede que, em dias bons, pode ser repetido até às oito ou mais vezes) bem sucedido depende, fundamentalmente, da sorte, já que nada pode fazer prever a existência de cardumes no local em que se lançam as redes, bem como no seu trajecto até à praia. Sem perícia, contudo, muito dificilmente se poderá ser bafejado pela sorte.

Numa óptica que perspetive historicamente o problema da persistência da magia pagã (de *pagus*, camponês) nas práticas cristãs³, é possível detectar semelhanças e continuidades entre a coerção dos santos e os cultos de Cibele e suas expressões no mundo grego e romano (Maury 1972: 123)⁴ – cultos orgiásticos associados à renovação anual da natureza depois da longa e fria noite do Inverno, às árvores e à floração, à Primavera e aos Maios (Choisy 1970: 105): estátuas de Cibele, Afrodite ou Atena eram levadas a banhos nos rios e nos lagos (Eliade 1977: 239), o que poderá ser associado com os períodos de seca e esterilidade em que se roga aos santos por chuva, aspergindo as imagens ou, então – como no caso de Santo António – mergulhando-as nos poços⁵ ou em copos de água⁶. Tratando-se de um santo que goza de enorme popularidade, práticas como estas – relativas à fertilidade da terra, às chuvas e à fecundidade humana – deveriam estar bastante distribuídas pelo país; a mim, disse-me uma camponesa da Vieira de Leiria conhecer uma mulher que, por ter ficado solteira, resolvera um dia castigar o Santo António que tinha em casa, emborcando-lhe um penico na cabeça. Escreveu também um folclorista inglês, em obra consagrada às superstições dos marinheiros e publicada nos anos vinte, que uns mareantes portugueses, para propiciar os ventos, haviam pendurado a imagem de Santo António de um mastro do navio, insultando-a (Rappoport 1995).

A despeito da interdição decretada pelas autoridades eclesiais reunidas no segundo Concílio Ecuménico de Lyon, em 1274, a coerção dos santos é ainda mencionada na legislação religiosa portuguesa dos séculos XVI e XVII, existindo, também, referências relativas a outros locais da Europa. Adolfo Coelho cita as “Constituições” dos bispados e refere práticas como: mergulhar os santos na água dos poços, tanques e fontes para obter chuva, voltá-los com a face para a parede ou pendurá-los de um barco no mar para propiciar os ventos (Coelho 1993: 336); retirar as imagens da igreja

³ A coerção dos santos parece constituir uma boa ilustração dos argumentos expostos por João de Pina Cabral em “The Gods of the Gentiles are Demons. The Problem of Pagan Survivals in European Culture”, onde se conclui que “pagan survivals are the products of a struggle for power between the religious creativity of the masses and the Church’s need for control” (Pina-Cabral 1992: 59).

⁴ Clodio González Pérez, num pequeno volume consagrado às festas de Maio na Galiza, cita o *De Correctione Rusticorum* de São Martinho de Dume (séc. VI), onde se refere o costume de colocar pão nas fontes (González Pérez 1988: 38); referência análoga (oferendas alimentares e vestuário) é feita por Gregório de Tours no mesmo período (Maury 1972: 123; Eliade 1977: 245). Tal como os folcloristas portugueses de oitocentos, tanto M. Eliade como A. Maury, nos seus estudos de história das religiões, registam a persistência destas práticas no século XIX.

⁵ Leite de Vasconcelos registou que “em Lisboa, e decerto por outras bandas, castigava-se Santo António, quando demorava a atender os pedidos, metendo-o, preso por uma corda, num poço” (Vasconcelos 1985: 390).

⁶ Num texto de 1879/80, Consiglieri Pedroso cita documentos eclesiásticos dos séculos XVI e XVII em que se interditam estas práticas, (Pedroso 1988: 87, 90); mas, assegurando-nos da sua sobrevivência, esclarece o autor: “Temos visto mais de uma vez as raparigas dos nossos campos deitarem nos poços ou afogarem em um còpo de água, o seu Santo António favorito, despeitadas por não as ter casado naquele ano, etc.” (Pedroso 1988: 88).

e levá-las para casa até à obtenção de cura para uma enfermidade, ou até ao aparecimento de um objecto perdido; ameaçar as imagens, etc. (Coelho 1993: 407). Teófilo Braga, finalmente, referiu-se ao apedrejamento de Santo Eliseu pelas moças que desejam casar, no Minho (Braga 1994: 87).

Fora do contexto nacional, e em referência a um período mais remoto, disponho de uma interessante referência ao País Basco, onde desde o século XV, na localidade de Bermeo, os pescadores tinham o seguinte costume: lançavam à água, como “talisman propiciatório” uma figura de pedra representando São Lázaro e, em caso de insucesso nas suas actividades, punham-no por terra, agredindo-o com paus e pontapés (Cabantous 1990: 133)⁷. Jean Delumeau cita uma fonte impressa por um padre que oficiava na Bretanha no século XVII afirmando que as mulheres dos pescadores e marinheiros ameaçavam maus-tratos aos santos quando os seus homens não regressavam do mar, não hesitando depois em executar as suas ameaças (Delumeau 1971: 248). Inversamente, era corrente a crença na vingança dos santos, nomeadamente, sob a forma de doenças e epidemias (Delumeau 1978: 86)⁸. Para o Ocidente medieval, o prof. José Mattoso (1984) consagrou um texto às maldições e à humilhação dos santos – tidos como elementos específicos da “religião popular” assimilados pela liturgia monástica. Perante violações de propriedade eclesiástica e outros abusos da parte dos barões e príncipes, os monges suspendiam o culto, fechavam as igrejas e depunham as imagens sacras ou as relíquias no solo, rodeando-as de silvas e urtigas, enquanto gritavam improperios e ameaças, clamando por justiça (Geary 1979: 153).

Voltando aos materiais portugueses, uma das mais interessantes referências de que disponho surge num texto de Alfredo Guimarães consagrado aos sargaceiros do litoral minhoto e datado de 1916 – texto este no qual, explicitamente, o autor alude às práticas de coerção dos santos para ilustrar a sua convicção de que “o nosso pescador, (...) é o tipo popular da pior fé que conheço, ou seja aquele cuja crença mantém o exclusivo equilíbrio da sua conveniencia economica” (Guimarães 1916: 17)⁹. O caso mais referido em Portugal, contudo, diz respeito ao apedrejamento de S. José pelas mulheres dos pescadores da Póvoa de Varzim, quando os maridos estavam em perigo no mar. A informação surgiu numa publicação de meados

⁷ Alain Cabantous no seu magnífico livro de 1990 consagrado às práticas religiosas entre as populações marítimas da Europa (*Le Ciel dans la Mer, Christianisme et civilisation maritime, XVI – XIX siècle*) regista apenas este caso, a par com ritos propiciatórios tais como benzer redes e barcos, cantar orações, benzer o mar, etc.

⁸ Sobre o culto medieval das relíquias e sua especialização na cura de determinadas enfermidades veja-se o magnífico texto de Luís Krus “Celeiros e Relíquias: o Culto Quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a Devoção dos Nus” (Krus 1984).

⁹ Trevor Lummis, tendo como ponto de partida a teoria da magia de Malinowski (cf. Malinowski 1988: 32), sublinhou que entre os pescadores de três diferentes géneros de pesca, em Inglaterra, a “superstição” encontra-se correlacionada com o risco económico, ou com o que designa por “*economic anxiety*”, e não com o risco pessoal (Lummis 1983; 1985).

do século XIX, foi desmentida alguns anos mais tarde¹⁰ e citada, posteriormente, por Leite de Vasconcelos, António Santos Graça e Moisés Espírito Santo. O autor de *O Poveiro*, reafirma convictamente a falsidade destas ocorrências¹¹ e remata dizendo que “Atirar pedras aos santos é, para o Poveiro, um grande pecado mortal que lhe valeria constantes penitências” (Graça 1992: 106).

Passando agora para sul da linha do Douro, há apenas vinte anos, o *Boletim Cultural de Espinho*¹² publicava um excerto do livro *Fora da Terra*, de Júlio César Machado e Pinheiro Chagas – obra de 1878 onde, a dado passo, se descrevem alguns aspectos pitorescos da actividade das companhias de arte xávega. Logo no número seguinte do dito Boletim Cultural pode ler-se uma carta de um leitor indignado com estas descrições, reagindo como se aquelas palavras, escritas cem anos antes, tivessem sido impressas no mês anterior por um qualquer jornalista ou polemista local. Na sua indignação, o leitor insurge-se também contra o escritor espanhol Miguel de Unamuno, por este ter escrito num dos seus livros que as mulheres dos pescadores apedrejavam a capela quando os homens estavam em perigo no mar.

¹⁰ Nas *Memorias Historico-Estatisticas de Algumas Villas e Povoações de Portugal*, de P. W. de Brito Aranha (1871), dá-se conta do seguinte:

“Suppoz-se por muito tempo no Minho, e appareceu algures impresso, que os pescadores da Povoia de Varzim eram tão supersticiosos, que as mulheres nas occasiões de temporal, querendo implorar o auxilio do santo ou dos santos de suas devoções, para livrar os barcos dos maridos da voragem do Oceano, dirigiam imprecações absurdas e extravagantes, como um povo selvagem poderia fazel-o ante os mais ridiculos idolos.

Por esta razão se contava que as mulheres do povo, em taes apuros, se encaminhavam para a capella de S. José, e ahi, apedrejando ao mesmo tempo este santo, de tanta devoção para ellas, diziam: ‘Acorda, S. José acorda! Santo de... Dá-me conta do meu homem, ou do meu filho, S. José!’” (Aranha 1871: 46-47).

Logo de seguida, o autor diz que “não é assim, todavia”, e é corroborado pelas informações de uma carta que diz ter recebido de um leitor, de que transcreve excertos. O desmentido deste leitor encontra-se no “documento nº 4”, juntamente com a fonte de P. W. de Brito Aranha – uma citação da página 145 do *Almanach de Lembranças* de 1857: “Na Povoia de Varzim, comarca de Villa do Conde, quando o mar se encapella de repente e pilha em si os pescadores, as mulheres d’estes vão, in-continente, á capella de S. José, e começam a atirar pedras á porta, dizendo em altas vozes: – ACORDA S. JOSÉ! – Se o mar não amaina, então vão a ter com o capellão e o obrigam a vir com o santo para a praia, e ahi principiam a dar com areia no pobre do santo, repetindo: – ACORDA S. JOSÉ! – Às vezes parece que o santo, para se ver livre de taes endiabradas, cede aos rogos, e o mar acalma; porém outras vezes, ou para melhor dizer, quasi sempre, faz ouvidos de mercador. Providencias (Santo Thyroso)”.

O desmentido – proveniente do “secretário da administração do Concelho” – reafirma a pureza da devoção das poveiras, que fazem as suas súplicas aos santos “com toda a fé christã (...) mas nunca a ponto de os apedrejarem” (Aranha 1871: 73). Logo em 1876, contudo, Ramalho Ortigão – no seu livro *As Praias de Portugal* – reafirma estes costumes: “...se os santos se não apressam a salvar os maridos, os paes e os irmãos d’aquellas boas mulheres, ellas accordam os santos que estão em capella proxima, partindo-lhes as vidraças e enchendo de pedradas o templo” (Ortigão 1876: 55).

¹¹ Pensa ele tratar-se de uma confusão com o “clamor da pescadeira quando batia à porta da capela de S. José, erecta junto ao paredão da praia: ‘S. José, acorda!, acode ao nosso barco!, põe-te ao leme!’” (Graça 1992: 106). É de sublinhar, também, que Santos Graça menciona a crença no poder de vingança dos santos, dizendo que “pelo menos as promessas à Senhora da Abadia e S. Bento da Porta Aberta têm de ser feitas no mesmo ano e cumpridas rigorosamente, porque estes santos não esperam e são vingativos” (Graça 1992: 92).

¹² *Boletim Cultural de Espinho*, 1979, vol. I (1), 76-79.

Um pouco mais a sul, em Ovar, comecei por ficar intrigado com o sentido de uma expressão registada por um etnógrafo local mas que, pela ausência de uma explicação, não é mais do que uma mera sugestão, sem confirmação etnográfica: refere-se o autor à desconfiança que as populações do interior sentiam outrora face às gentes da beira-mar, dizendo que “os vareiros até tinham enterrado o Senhor na areia” (Laranjeira 1984: 420), o que não está longe da descrição relativa à Póvoa de Varzim, em que o santo era levado para a praia e lhe atiravam areia (cf. *supra*, nota 10). Uma outra alusão mais clara à coerção dos santos surge na descrição do Furadouro feita pelo padre A. Pinho Nunes – descrição que começa nos anos setenta e recua depois trinta anos para afirmar o seguinte:

contaram-me que as peixeiras, quando o mar estava bravo e havia barcos em perigo, iam para a capela rezar e gritar aos santos e cá fora, se o perigo aumentava, rogavam pragas, atiravam pedras à capela e diziam imprecações até que passasse o perigo (Nunes 1988: 20).

Finalmente, ainda na zona da xávega, existe uma referência que, a despeito de me parecer bastante esclarecedora, resulta também de uma informação indirecta cuja fiabilidade se desconhece: pode ler-se num trabalho de fim de curso do Instituto de Serviço Social, datado de 1957, que os pescadores da Praia da Vieira

tinham o hábito de fazer promessas sempre que as coisas corriam mal mas se não eram atendidos nas suas súplicas tornavam-se irreverentes. Prova-o o caso de uns pescadores que, porque o mar estivesse bravo e não permitisse a faina da pesca, fizeram promessas aos santos. Passaram-se quatro dias e como o mar não acalmasse foram-se até junto dele, tiraram os carapuços, fizeram menção de chamar para dentro deles os santos que os não tinham escutado e zurziram-nos com um pau (Pernão 1957: 37).

Penso que basta, por agora, de exemplos. Os diversos relatos apresentados têm um elo de semelhança óbvio no que concerne ao tipo de situações que desencadeiam a acção. Em todos os casos nos encontramos perante situações de risco (cf. Cashdan 1990): risco de vida, ou de perda de integridade física de pessoas ou bens, risco de escassez, risco de não contrair matrimónio...; situações, portanto, potencialmente ameaçadoras para a continuidade de uma dada ordem social materializada nas suas forças produtivas e na permanente expectativa que alimenta a sua prossecução cíclica regular, por forma a satisfazer as necessidades básicas dos agentes envolvidos. Nesta perspectiva, as práticas de coerção dos santos podem ser comparadas com um outro tipo de fenómenos sobre os quais tenho vindo a trabalhar nos últimos anos e a que me referirei seguidamente.

“Hoje por ti, amanhã por mim...”

Um dos motivos que mais despertou o meu interesse na vida das companhas da arte xávega, foi a situação de infortúnio a que chamam de “má-roda” – fenómeno que confere grande visibilidade ao “idioma da inveja” constitutivo das relações sociais: se uma companha tem o azar de, ao longo de vários dias ou semanas sucessivas, não ver recompensados os seus esforços na pesca, porque as suas redes não trazem peixe, então, a justificação avançada, por grande parte dos homens e mulheres envolvidos, situa-se na esfera do sobrenatural. Pois se uns trazem sempre peixe e os outros não trazem, pescando lado a lado, é porque há “invejas, invejice, raivas”, alguém lhes quer “mal”, foi “praga”, ou é “bruxedo”¹³.

Frequentemente, estas causas sobrenaturais tidas como responsáveis pelo infortúnio só são conhecidas *a posteriori*, quando o recurso a uma médium, cartomante – ou, genericamente, “bruxa” – conduz à identificação de um eventual “culpado”¹⁴. Em muitas outras situações as suspeitas permanecem vagas e o discurso da inveja, dirigindo-se a todos indiscriminadamente, não se dirige a ninguém em particular, havendo casos em que as “bruxas” se limitam à prescrição de orações, defumadouros, benzeduras com sal, etc., sem que haja a determinação de um responsável. De uma maneira geral, existe sempre alguém numa companha, ou um seu familiar, que vela, preventivamente, pela protecção mágica da embarcação e dos tripulantes, rezando responsos, colocando uma imagem de Nossa Senhora, um crucifixo ou um “sino-saimão” na bica da proa do barco ou, ainda, em local oculto, debaixo do painel da proa, por exemplo.

Muitos pescadores parecem recusar-se – aparentemente, pelo menos – a acreditar neste tipo de explicações e justificam-se dizendo que a pesca “é uma questão de sorte” e que os bons ou maus resultados se devem às “rodas de mar”¹⁵, sendo corrente, nalguns locais, exprimir a incerteza

¹³ A má-roda, ou o “andar mal-rodado”, é também designada por expressões como “andar encanhado”, em Esmoriz, e “andar com falta de ensejo” ou “andar mal ensejado”, na Vieira.

¹⁴ Referindo-se aos oráculos praticados pelos Tallensi e pelos Yoruba da África ocidental, afirmou Meyer Fortes que: “*fate, like witchcraft, is an involuntary force and can, in the last resort, only be known in retrospect. (...) As with witchcraft, [oracles] they merely help to reconcile men to its ineluctability*” (Fortes 1983: 5).

¹⁵ A ideia de roda exprime a concepção de uma oposição (bem e mal, por exemplo) e, exprime também, a ciclicidade periódica dos seus termos, à semelhança do fluxo e do refluxo das águas, da lua, das marés vivas (no dizer dos pescadores, “purgas de mar”, “lançamentos de mar”...), etc.; Keith Thomas, referindo-se a um género de práticas divinatórias em que se utilizam valores numéricos para as letras do nome de uma pessoa, diz: “*...it was derived from the Spheres of Life and Death, a genre which went back to the ancient world. These Spheres or “wheels” were usually attributed to Plato or Pythagoras or some early christian saint. Normally they consisted of a circle divided up into compartments containing different fortunes (...). They survive plentifully in medieval manuscripts and appeared in print in the later sixteenth century. Their arbitrariness resembled that of the medieval Books of Fate, from which the reader chose his fortune by throwing dice*” (Thomas 1985: 284).

e a irregularidade dos proventos com o mote “hoje por ti, amanhã por mim...”; alguns, no entanto, levam a dúvida até à elisão do sentido da própria sorte, colocando-se a questão: “porque é que a sorte calha sempre aos mesmos?”. Assim, vários dos meus interlocutores manifestaram o seu cepticismo face ao papel das “bruxas”, apontando a sua descrença no diagnóstico e nas propostas terapêuticas para combater a má-rodas, mas não na sua etiologia (a inveja); afirmam, então, não acreditar em pragas, bruxedos, etc., pela simples razão de que, tendo noutros momentos recorrido aos serviços de “bruxas” para tentar sanar a má-rodas, os efeitos produzidos pelos conselhos destas foram no sentido inverso ao esperado, vindo a revelar-se ainda mais gravosos, provocando acidentes e azares de todo o tipo.

A arte xávega é uma modalidade de pesca sazonal cujo exercício e respectivos resultados são imprevisíveis, visto depender de uma multiplicidade de factores que escapam ao controlo dos pescadores: condições meteorológicas, estado do mar, haver peixe no percurso da rede, etc., impossibilitando-os, portanto, de controlar objectivamente o processo produtivo. A exploração dos recursos haliêuticos pela parte das companhas obedece a uma lógica de competição que se traduz pelo mais puro comportamento agonístico, pois a propriedade dos recursos é comum, posicionando-os a todos em pé de igualdade face à sorte e à administração central encarregada da gestão desses mesmos recursos. Quando o azar – uma conjugação aleatória, imprevisível, de factores – impede a participação de uma companha na consumação agonística da produção em que todas estão envolvidas surge, então, o discurso da *má-rodas*, exprimindo de forma dramática a impossibilidade de umnexo causal fiável entre o trabalho e o rendimento.

As “raivas” e a inveja não emergem apenas por via do sobrenatural nas situações de má-rodas, mas também através da componente mimética envolvida no reconhecimento dos signos visíveis do bem-estar material e, correlativamente, do prestígio que lhe está associado. O “idioma da inveja” opera igualmente na frequência de lugares públicos – a rua, a lota, o café – e naquilo que é a face visível da intersociabilidade, ou seja: no próprio corpo e no vestuário, bem como no lar e no que dele se dá à vista de quem passa ou de quem é convidado a entrar. Em alguns locais, as pessoas protegem-se da ostentação e coíbem-se de se exporem a si próprios e aos seus haveres. Noutros contextos, inversamente, exibem ostensivamente o seu património doméstico, ou os sinais do poder de compra que o possibilitou. As tensões próprias de cada contexto manifestam-se de formas diversas, mas reduzem-se sempre a uma ou outra forma de contenção ou ostentação, evidenciando-se em qualquer dos casos uma forte componente de características

miméticas e agonísticas, onde o controlo exercido visualmente sobre o meio envolvente se insinua nas relações sociais ¹⁶.

A incerteza na captação dos recursos facilmente cede lugar a um desejo desenfreado de tentar obter mais ganhos, arriscando constantemente e capitalizando, em caso de sucesso, o prestígio conferido pelos riscos e pelos esforços que se enfrentam na vida da pesca. Revelam-se, assim, os conflitos decorrentes do desfasamento entre as expectativas criadas pelas necessidades (que são muitas, visto tratar-se de meios onde impera a pobreza e a exclusão) e os meios de as realizar. Este desfasamento – a ausência de uma relação causal estável entre o trabalho e o rendimento – sugeriu-me o desencadear de uma “pulsão de ordem escópica” (Cartry 1978) emergindo conjunturalmente nas ocasiões em que o desejo é confrontado com os seus próprios limites ¹⁷.

Não poderei deixar de referir, por último, uma outra vertente etnográfica do fenómeno da inveja: no extremo sul da zona da xávega, tive oportunidade de analisar um conjunto de materiais relativos ao chamado “mal-de-inveja” e ao poder atribuído ao olhar como fonte de perturbações somáticas – o “quebranto” transmitido voluntária ou involuntariamente por pessoas a quem é atribuída, grande parte das vezes, a designação popular de “bruxa” ¹⁸. Não sendo exclusiva da beira-mar, esta crença evidencia que os alvos preferenciais do “mal-de-inveja” encontram-se, quase sempre, relacionados com a abundância e a fertilidade – sexual ou alimentar; com a capacidade de produzir, gerar e manipular os recursos essenciais do processo de reprodução social. Por exemplo: repetida abundância de peixe na rede, gado forte e bem tratado, mulheres jovens e bonitas, crianças, ou até mesmo pessoas idosas com aptidões especiais e capacidade de trabalho invulgares

¹⁶ “Formé et formant, le regard, excédant largement l’organicité de la vision, structure la relation qu’entretient toute société avec son milieu, à l’intérieur de l’écosystème qui est le sien” (Sauvageot 1994: 11). Diz Alain Cabantous a propósito da importância da visão entre os pescadores e marinheiros: “Instigatrice d’une autre perception du temps chez les marins, la mer suggère évidemment une autre perception de l’espace”; “...tout ce qui peut être utile pour devancer le danger, prévoir les manoeuvres, préparer la pêche, a probablement développé parmi cette population un grand sens de l’acuité visuelle, moins bien servie dans les sociétés traditionnelles de la première modernité dont les limites de la paroisse, du quartier, de la rue bornent souvent les horizons. À la primauté de l’ouïe et du toucher, les gens de mer substituent celle de la vue” (Cabantous 1990: 118). Em Esmoriz, dizem os velhos que “as redes não são cegas”, isto é, que são “pescarejas”; se, ao invés, as redes tiverem defeitos e estiverem mal preparadas, então “já não cegam o peixe”, ou seja, já não o apanham. O infortúnio, tal como as explicações da sorte de uns ou de outros na pesca, surge, frequentemente, associado a metáforas relativas aos sentidos (cf. van Ginkel 1994). Michael K. Orbach (1977: 80-86), E. Paul Durrenberger e Gísli Pálsson (1986: 213), e Gísli Pálsson (1991: 61-62), sublinharam a acuidade visual necessária a certas formas de pesca e a “invisibilidade” do peixe num meio cujas propriedades diferem substancialmente do meio “terrestre”...

¹⁷ Jerome Bruner utilizou a grande aptidão dos bebés para mamar como base de uma interessante experiência a partir da qual é possível evidenciar esta ideia do *regime escópico das pulsões* (cf. Miller 1989: 39). Num outro texto deste autor, refere-se a actualização das experiências sobre a percepção do belga Baron Michotte, retomadas por Alan Leslie: “By cinematic means, he demonstrated that when objects move with respect to one another within highly limited constraints, we see causality” (Bruner 1986: 17); (cf. Toren 1990: 18).

¹⁸ Cf. Nunes 1993, capítulo VII.

são, em resumo, as vítimas recorrentes, havendo que considerar, também, as próprias situações em que tem lugar a actuação do olhar maléfico (situações que, se conhecidas, são sempre relevantes para a análise)¹⁹.

*Order from noise*²⁰

Para muitos dos meus interlocutores no terreno a inveja é, portanto, a causa que explica os porquês da má-roda e das tensões que, a partir da esfera laboral, atravessam toda a interacção social. Mas se esta categoria serve de justificação entre aqueles que vivem da pesca, ela revela-se insuficiente, contudo, para a explicação antropológica²¹. Vejamos de seguida algumas pistas problematizantes para a análise dos materiais que apresentei.

Importa, primeiramente, introduzir uma referência que considero absolutamente incontornável: Carmelo Lisón Tolosana debruçou-se sobre um vasto *corpus* de materiais etnográficos que lhe permitiram identificar os traços essenciais do que denominou “síndrome etnográfico bruxa/olho//inveja” (1987), recorrendo a numerosos exemplos do contexto marítimo da Galiza. A semelhança destes com os materiais que possuo acerca da zona da xávega é surpreendente, o que, por si só, justificaria tratar o idioma da inveja, a má-roda e o quebranto como parte integrante deste complexo de fenómenos²². A interpretação de Carmelo Lisón, com a qual me identifico parcialmente²³, aponta para a “*realidad del cotidiano vivir salpicada de*

¹⁹ Contrariamente às propostas metodológicas dos antropólogos, os folcloristas contemporâneos insistem na elisão dos contextos materiais e intersubjectivos onde têm lugar os fenómenos que resolveram “explicar”. Um exemplo que, do meu ponto de vista, mostra bem a falácia deste comparativismo mistificador é a teoria hidráulica de Alan Dundes sobre o mau-olhado e a inveja, onde “*in symbolic terms a pair of eyes may be equivalent to breasts or testicles. A single eye may be a phallus (especially the glans), the vulva, or occasionally the anus*” (Dundes 1992: 267). Pretende o autor que – entre semitas e indo-europeus – estas associações são “*structural principles of thought*” (Dundes 1992: 267). A ilustração do argumento passa por um mosaico de citações dos autores mais diversos recortadas de áreas do saber e da literatura absolutamente distintas – abrangendo períodos históricos separados por séculos, e mesmo milénios –, anedotas, e até banalidades acerca de gorjetas em restaurantes do sul de França e Espanha...

²⁰ A expressão é de Heinz Von Foerster (cf. Jorge 1995: 309); cf. também Von Foerster (1998).

²¹ Vide o exemplo de Claude Lévi-Strauss quando diz que “*le savoir ne progresse désormais qu'en s'élargissant pour comprendre d'autres savoirs; (...) Adopter les perspectives du savoir scientifique ne revient donc pas à réintégrer subrepticement des cadres épistémologiques propres à une société pour expliquer les autres; c'est, au contraire, constater (...) que les formes les plus neuves de la pensée scientifique peuvent se sentir de plain-pied avec les démarches intellectuelles de sauvages...*” (Lévi-Strauss 1971: 569).

²² Veja-se um exemplo: a situação denominada por “má-roda” entre os pescadores da xávega suscita, na Galiza, a suspeita de que “*algún ollo nos veu*” (Lisón Tolosana 1987: 158) – o olhar de uma *meiga* (bruxa), bem entendido; entre os pescadores da xávega, sempre que algo corre mal no trabalho da pesca, utiliza-se a expressão “isto foi bruxa que nos viu!”, ou “foi alguma puta que nos viu!”. Ora, na Galiza, falar de mulheres ou falar de prostitutas a bordo é considerado benéfico para a pesca (e quanto mais escabrosa a conversa, melhor!...).

²³ No que concerne aos meus próprios materiais, demarco-me da vertente psicanalítica da interpretação de Carmelo Lisón, nomeadamente, quando regista a conotação fortíssima entre a mulher e a desordem, o caos, a incerteza, atribuindo-lhe a condição paradoxal de manipular os símbolos da virilidade masculina, os símbolos fálicos com os quais se combate o infortúnio (Lisón Tolosana 1987: 201-207)... Mais interessante parece-me a possibilidade de associar os efeitos do “mal d’ollo”, tal como surgem no “quebranto”, com períodos de transição na vida social ou biológica feminina (Lisón Tolosana 1987: 311)...

inquietante azar y gestando incertidumbre futura", sendo a síndrome etnográfica bruxa/olho/inveja "*una cruzada imaginativa por entender el desorden y dominar, aun parcialmente, sectores de la impotencia radical humana*" (Lisón Tolosana 1987: 316). Maria Catedra Tomás, por seu turno – entre os "vaqueiros de Alzada", nas Astúrias Ocidentais – interpretou a inveja como um "*elemento regulador de la estratificación social*" (Catedra Tomás 1976: 6), isto é: tratando-se de um "fenómeno sociofuncional", a inveja seria um meio de resolver as contradições entre as tensões e os conflitos decorrentes da escassez de recursos e a necessidade de cooperação imposta pelas circunstâncias ambientais (Catedra Tomás 1976: 43)²⁴.

Saindo do Noroeste ibérico para a África austral, consideremos a descrição das práticas de feitiçaria entre os Cewa da ex-Rodésia (Marwick 1965) para fazer duas observações: a primeira – que é de ordem meramente etnográfica – prende-se com o facto de que os bens materiais obtidos pelos Cewa, como resultado do seu trabalho nas minas, possam constituir motivo de acusações de feitiçaria, obrigando-os a regressar das minas às aldeias durante a noite, ocultando desse modo os bens recém-adquiridos e impedindo, portanto, que estes sejam vistos; a segunda, decorre da constatação de que há uma relação directa entre o exercício da justiça tribal (a manutenção da ordem) e o sobrenatural: onde a máquina judicial falha na resolução dos conflitos, as tensões surgem então através das acusações de feitiçaria (Marwick 1965: 210). O prefácio a este estudo, escrito por Max Gluckman, propõe que as "*accusations of sorcery are but one among many forms of reaction to man's lot in a society where comparatively poor technology leads to constant illness, death, disaster*" (Marwick 1965: VII).

O mesmo argumento da insuficiência tecnológica foi retomado pelo britânico C. R. Hallpike que, baseando-se na Psicologia Cognitiva de Piaget, pôde defender que o pensamento dos "povos primitivos" é pré-operatório. Segundo este autor, entre os ditos primitivos "*the more intelligent persons, or those who have been exposed to more cognitively demanding situations will very probably be able to transcend some of the collective representations of their society*" (Hallpike 1979: 58). As situações cognitivamente exigentes a que se referem estas linhas prendem-se com as tecnologias utilizadas, pelo que "*the range of problem solving in primitive technology is very narrow compared with ours*" (Hallpike 1979: 101). O preconceito etnocêntrico parece-me excessivo.

Uma nota mais, para citar novamente os historiadores. Começando pela análise de Keith Thomas sobre a magia em Inglaterra nos séculos XVI e XVII, registo a afirmação de que "*helplessness in the face of disease was*

²⁴ Num exemplo proveniente de outro contexto etnográfico é de assinalar a leitura feita por Pierre Clastres de um mito ameríndio sobre os "guerreiros cegos", em que a cegueira evidencia "uma espécie de advertência contra a falta de igualdade" (Clastres 1980: 157).

an essential element in the background to the beliefs” (Thomas 1985: 17). Sensivelmente para o mesmo período, em Portugal, Francisco Bethencourt referiu-se às práticas mágicas “no quadro de uma estreita dependência do homem em relação à natureza” (Bethencourt 1987: 255), apresentando-nos os seus agentes como capazes de estabelecer “correspondências entre os signos produzidos aleatoriamente e as situações possíveis do destino individual” (Bethencourt 1987: 37). Ainda um outro estudo, localizado na diocese de Coimbra entre 1650 e 1740, se refere aos mecanismos de culpabilização de mágicos e feiticeiras pela origem do infortúnio, reconhecendo-lhes poderes capazes de provocar “a doença ou a morte, de destruir colheitas, de limitar a produção de caça e pesca, de através dos seus extraordinários poderes interferirem no curso regular da natureza” (Paiva 1992: 142). Por último, no já mencionado texto de José Mattoso consagrado às maldições e à coerção dos santos na Idade Média, a maldição é considerada “o ritual inverso das práticas mágicas que asseguram a fecundidade” (Mattoso 1984: 18).

Passámos em revista diversas aproximações ao desafio de interpretar as práticas mágicas associadas ao infortúnio e à explicação das suas causas. As respostas vão desde a inveja (que é a explicação elaborada pelas próprias vítimas da má-roda e do quebranto), a um pretenso atraso tecnológico (Gluckman), médico-sanitário (Thomas) ou cognitivo (Hallpike); desde um *pathos* específico da condição humana (Lison Tolosana)²⁵, à escassez de recursos (Catedra Tomás). Considero que nenhuma destas perspectivas é inteiramente satisfatória, a despeito da qualidade analítica da generalidade dos seus contributos e de vários dos autores citados terem reconhecido, explícita ou implicitamente, que os aspectos ecológicos constituem uma dimensão relevante para a compreensão dos fenómenos nos contextos de sentido que lhes são próprios. No que concerne aos materiais que apresentei, o enquadramento proposto procura equacionar a ideia de Abraham Moles de que “o acaso aparece como o dado epistemológico fundamental do mundo” (Moles 1995: 200).

Os seres humanos procuraram desde sempre conhecer e dominar o acaso, tirando partido dele – reconhecendo padrões de ordem nas estrelas, no vôo das aves, nas entranhas dos animais ou nas linhas e nos sinais do seu próprio corpo²⁶. Mas a convicção de que o acaso está sujeito ao rigor das leis matemáticas é um produto da história europeia que remonta apenas

²⁵ Juan Oliver Sánchez Fernández (1992: 175) numa monografia sobre um grupo piscatório das Astúrias, defende que o “trabalho” e a “inveja” constituem os elementos chave do sistema de valores (*ethos*) dos pescadores; a “sorte” define o conjunto de conhecimentos e crenças (*eidós*) sobre a vida social. Trata-se também de um “*complejo ideológico o sistema de creencias y valores*”, cujos conceitos são – do ponto de vista do autor – como “*una noción mental, una idea o juicio a través del cual se interpreta la realidad*” (Sánchez Fernández 1992: 193)...

²⁶ Ver o capítulo relativo à “pré-história da aleatoriedade” em Ian Hacking (1975).

ao século XVII²⁷. Para determinar a existência de padrões de regularidade em séries de acontecimentos aleatórios (o lançamento de um dado, por exemplo), os matemáticos tiveram que conceptualizar e operacionalizar provas de aleatoriedade²⁸. No entanto, até mesmo ao nível estatístico mais elementar parece existir uma contradição entre a ideia de aleatoriedade, como ausência de um padrão de regularidade numa sequência, e o tipo de meios de prova de que se dispõe para o reconhecimento dessa ausência²⁹.

Voltando ao idioma da inveja, quero destacar duas questões que, nesta perspectiva, podem articular a análise etnográfica com alguns instrumentos conceptuais susceptíveis de produzirem alguns ganhos para a reflexão. A primeira questão relevante é a dos aspectos escópicos da inveja e dos demais fenómenos que lhe estão associados, evidenciando não só a importância da visão no desenvolvimento das capacidades cognitivas³⁰ mas, também, a sua variabilidade histórica e cultural³¹. Esta ênfase no sentido da vista é, aliás, bem patente em muitas das propostas de trabalho das ciências cognitivas, uma vez que a neurofisiologia da visão, os estudos sobre a percepção visual e, muito em particular, sobre a percepção das cores, constituem uma zona de fronteira das “ciências e tecnologias da cognição” (Varela s/d), onde se cruzam os contributos da filosofia, da linguística, das neurociências, da inteligência artificial e, também, da antropologia (Varela 1992: 157 e segs.)³². Nas ciências sociais e humanas, a arqueologia do

²⁷ “Europe began to understand concepts of randomness, probability, chance, and expectation precisely at that point in History when theological views of divine foreknowledge were being reinforced by the amazing success of mechanistic models” (Hacking 1975: 2); Veja-se também, do mesmo autor, *The Taming of Chance* (1990).

²⁸ Cf. Heinz Pagels (1982, cap. 6).

²⁹ “A essência do acaso – como afirma Paul Watzlawick, citando G. Spencer Brown – tem sido interpretada como a ausência de padrão. Mas aquilo que a partir daí não foi considerado foi que a ausência de um padrão exige logicamente a presença de outro. É uma contradição matemática afirmar que uma sequência não tem padrão; o máximo que podemos afirmar é que não tem um padrão que seja provável que alguém reconheça. O conceito de aleatório apenas faz sentido em relação ao observador; se dois observadores procurarem habitualmente diferentes tipos de padrão, com certeza irão discordar em relação às sequências que cada um considera aleatórias” (Watzlawick 1991: 58). Pondo a questão de outro modo, dir-se-ia que “em parte, o problema de definir precisamente o acaso, ou, mais especificamente, uma sucessão aleatória de números inteiros, reside em que, se conseguirmos dar uma definição exacta da sucessão, ela deixará de ser aleatória. Ser capaz de dizer precisamente o que é o acaso nega a natureza íntima do acaso, que é o caos total – como se pode ser preciso em relação ao caos?” (Pagels 1982: 125).

³⁰ Sobre a atenção da neurobiologia a esta questão veja-se Francisco Varela (1992: 157 e segs.); Filipe Arriaga e Elsa Lara (1981), e Maria Manuel Araújo Jorge (1995: 425 e segs.).

³¹ Vide, por exemplo, Walter J. Ong (1967), Michel Foucault (1968, 1991), Martin Jay (1988); Hal Foster (1988), Timothy Mitchell (1989), Nélia Dias (1994), Chris Jenks (1995), Anne Sauvageot (1994), Alain Gauthier (1996). Vide, também, as propostas de Donald M. Lowe (1982) no sentido da classificação da cultura em termos dos seus meios de comunicação, implicando diferentes formas de organização hierárquica dos sentidos.

³² A alternativa epistemológica trazida pelas *behavioural sciences* a que aludia C. Lévi-Strauss num texto de meados dos anos 60 (Lévi-Strauss 1976), nasceu no pós-guerra com a emergência da cibernética. A influência da nova escola sobre a antropologia fez-se sentir em Gregory Bateson e Margaret Mead, entre outros (cf. Dupuy 1994). A “segunda cibernética”, segundo expressão de Heinz Von Foerster (cf. Dupuy 1994), abrange trabalhos tão fascinantes como os de Henri Atlan em torno do “caso organizacional” (cf. Atlan 1979) e, em especial, os da escola chilena da *autopoiese*, de Humberto Maturana e Francisco Varela – cujos desenvolvimentos mais recentes anunciam a emergência de um paradigma não-representacionista (Varela 1992; cf. outras referências bibliográficas no final).

visualismo (Fabian 1983) na constituição dos saberes e da cultura ocidental tem vindo a revelar-se um domínio de pesquisa extremamente interessante e produtivo³³, seja nas análises em torno do espaço geográfico e da paisagem (Gregory 1994), da literatura de viagens (Pratt 1992), da história da arte (Foster 1988, Latour 1988) ou das próprias técnicas e tecnologias da visão (Crary 1988, 1990, Bertetto 1996), incluindo a fotografia (Slater 1995, Poole 1997).

A segunda questão, prende-se com o problema do determinismo e da causalidade, integrando igualmente aspectos de ordem escópica³⁴. Para o contexto da zona da xávega, o argumento sobre o qual tenho vindo a trabalhar mostra de que modo a problemática do acaso, da incerteza, da aleatoriedade, se encontra indissolúvelmente ligada a uma série de questões relacionadas com o olhar, ou que evocam uma dada ordem de visualidade, e em que medida essas questões se prendem com a dependência do trabalho da pesca face às condições do meio e com as consequências que essa dependência imprime nas relações sociais (cf. Nunes 1995, 1996a, 1996b, 1997). No que concerne à coerção dos santos, não há evidência de metáforas de ordem escópica mas é possível verificar a dramatização de um princípio de determinismo causal idêntico ao que surpreendemos na má-roda.

O que emerge, então, da análise do conjunto de materiais expostos? Em primeiro lugar, os fenómenos descritos – a coerção dos santos, a má-roda, o idioma da inveja e o quebranto – revelam procedimentos cognitivos profundamente enraizados no envolvimento activo das pessoas com o meio físico e social em que decorre a sua existência, na sua história e no seu quotidiano vivido. De acordo com as condicionantes ambientais, as

³³ Na sociologia, tornou-se notada a ausência de interesse pela dimensão visual das relações sociais: *“Le regard est au cœur de toutes nos activités. Il s’inscrit en effet dans toute relation avec autrui (...). La vue s’ancre dans l’action en même temps qu’elle la commande et en fixe l’expérience. (...) la vision est donc un fait social majeur et il est étonnant que les sociologues ne s’y soient pas intéressés à la mesure de son importance, laissant aux psychologues et cognitivistes le champ de la perception visuelle, sans jamais mettre suffisamment en relief sa dimension socioculturelle”* (Sauvageot 1994: 7); *“The modern world is very much a ‘seen’ phenomenon. Sociology however, itself in many senses the emergent discourse of modernity, has been rather neglectful of addressing cultural ocular conventions and has subsequently become somewhat inarticulate in relation to the visual dimension of social relations”* (Jenks 1995: 2). Este estatuto privilegiado da visão parece não ser exclusivo do ocidente: por exemplo, entre os pukapukans estudados por Robert Borofsky, *“kite”* significa *ver, observar, testemunhar*, e também *conhecer ou possuir conhecimento*. Diz o autor – de acordo com um estudo de Aarne Koskinen, de 1968 – que *“most polynesian cultures have a visual orientation toward knowledge”* (Borofsky 1990: 82)...

³⁴ Veja-se a análise do “fantástico” enquanto género literário: admitindo o pressuposto animista, o dualismo espírito / matéria surge sob a forma de uma permanente transgressão dos limites implícitos em ambos os termos – e daí a processualidade cíclica, ou periódica, que inverte e reverte os valores opostos, como na “roda-da-fortuna”... Louis Vax propõe, assim, os “jogos do visível e do invisível” (Vax 1972: 40) como um dos principais motivos fantásticos; T. Todorov, por seu turno, identifica os “temas do olhar” (Todorov 1977: 138), baseando-se em idêntico pressuposto; “No mundo sobrenatural [diz Todorov] não existe o acaso, reina ao contrário o que podemos chamar o ‘pandeterminismo’” (Todorov 1977: 44). A “pansignificação” é, então, uma consequência necessária da recusa do acaso e da conceptualização de uma rede de correspondências entre acontecimentos unidos por uma “causalidade generalizada” (Todorov 1977: 99) – empreendimento este que, para além do género narrativo, pode ter expressão simultaneamente discursiva e performativa. Cf. o tratamento destas questões em Bruner (1986).

circunstâncias aleatórias, conjunturais, que impedem a produção e ameaçam pessoas e bens são, assim, associadas a causas morais, procurando determinar-se as evidências sensíveis capazes de lhes conferir visibilidade.

Entendendo a cognição como um processo micro-histórico (Toren 1993), sugiro que os supramencionados fenômenos possam ser interpretados como processos de “reconhecimento de formas no interior de um campo de percepção aleatório” (Moles 1995: 201). De um *continuum* de ruído, ou do fluxo da experiência, emergem “configurações intuitivas e hipotéticas do pensamento” (Lyotard 1989: 23) assentes em padrões de recorrências indissociáveis do corpo e da percepção do movimento; dos sentimentos, emoções e ideias partilhadas na experiência intersubjectiva do mundo, do quotidiano vivido³⁵. Os exemplos que apresentei, envolvendo sempre situações ameaçadoras, de grande incerteza e risco, podem ser contextualizados no âmbito do problema do aleatório³⁶, admitindo que “a mente humana elabora, sobre um fundo de acaso, *estruturas de necessidade* assentes sobre os conceitos de regularidade, periodicidade, predizibilidade” (Moles 1995: 201)³⁷.

Considerando que os mecanismos cognitivos não são meros processos de representação de uma realidade externa independente e que, portanto, não podem ser reduzidos a uma descrição em termos informacionais³⁸, as “estruturas de necessidade” a que se refere Moles prendem-se, primeiramente, com os “estados historicamente estruturados dos nossos próprios

³⁵ Para explicitar estas “configurações intuitivas e hipotéticas”, Lyotard invoca “um pensamento que se processa analogicamente, e não logicamente, nada mais. Onde os processos do tipo: “assim como...; do mesmo modo...”; ou: “como se..., então...”, ou ainda: “como o p está para o q, o r está para o s” são privilegiados relativamente aos processos digitais do tipo “se..., então” e “p não é não-p”. Estas são as operações paradoxais que constituem a experiência do corpo...” (Lyotard 1989: 24). Vide o que escreveu Leroi-Gourhan no capítulo XI de *O Gesto e a Palavra*, acerca da percepção e domesticação dos ritmos (do sono, da digestão, da alternância dos dias e das noites, das mutações meteorológicas sazonais...), assinalando o papel importante das “rupturas do equilíbrio rítmico” (Leroi-Gourhan 1987: 88); vide, também, o recente número “hors série” da *Science & Vie* – “Le Cerveau et le Mouvement” (204, Septembre 1998) e, sobretudo, F. Varela (1992). A característica fundamental da noção de *embodiment* – que Varela retoma de M. Merleau-Ponty – é, de acordo com Csordas (1996: xi), a “indeterminação existencial”.

³⁶ Michael Jackson, ao abordar os métodos divinatórios dos kuranko da Serra Leoa, procurou situar o seu trabalho “in terms of an existential issue – the problem of the aleatory – that is of concern to all human beings” (Jackson 1989: 66).

³⁷ Gostaria de sublinhar que vários dos aspectos integrantes dos exemplos que apresentei foram igualmente identificados noutros contextos etnográficos, abrindo-nos a possibilidade de pensar comparativamente a questão do aleatório. Os pescadores bretões do Morbihan, por exemplo, revelam “une certaine sensibilité aux récurrences, une mémoire des conjonctions favorables”... (Jorion 1976: 98); e na Martinica (Antilhas), “durant l’année, tout pêcheur connaît des succès imprévus ou des échecs répétés qui viennent rompre brusquement le rythme monotone des prises moyennes assurant sa subsistance quotidienne. Dans de telles éventualités, ses rapports avec ses camarades se trouvent compromis sur le plan social aussi bien que psychologique” (Price 1964: 101). Numa aldeia de pescadores do estado de Alagoas, no Nordeste do Brasil, Antonius Robben reconhece que “what sets fishing apart from other professions in Camurim is the uncertainty of production efforts and the fluctuations in earnings” (1989: 145). Quanto à sorte, “it is striking that in many places throughout the world, this concept is the core of the weltanschauung of fishermen” (Van Ginkel 1994). E poder-se-iam suceder os exemplos...

³⁸ Esta questão é amplamente discutida no livro de Maria Manuel Araújo Jorge (1995).

sistemas nervosos” (Toren 1993: 468), assentes em complexos processos de reconhecimento de padrões³⁹ através dos quais o mundo adquire significado. Estes processos são indissociáveis da acção em que se produzem e da qual são produto, e é nesta circularidade que se define uma forma de auto-organização que os neurofisiólogos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela designaram por *autopoiese*⁴⁰.

Retomemos, agora, o fio condutor entre os exemplos apresentados. No que concerne à coerção dos santos, a situação parece-me clara: na impossibilidade de manter um padrão de regularidade na produção e não se cumprindo a tão desejada fecundidade da terra, do mar, ou das mulheres, os santos são então responsabilizados pelo não cumprimento das expectativas face à obtenção de recursos e coagidos, suspendendo-se temporariamente o seu culto em moldes normais – apedrejando-os, mergulhando-os na água, etc. Assim, confrontados com um destino que não desejavam, que não podem controlar e que os coloca em posição de risco – aproximando-os dos seus limites mínimos de sobrevivência, do perigo e da morte – os actores envolvidos nestas situações invertem a ordem institucionalizada do culto dos santos, substituindo a devoção submissa, acompanhada de dádivas e orações, por verdadeiros actos de violência. Escusado será dizer que, pelo seu carácter subversivo, estas práticas foram, com toda a certeza, fortemente reprimidas não só pela igreja mas, também, pelas autoridades locais – como se depreende, aliás, dos exemplos de Espinho e da Póvoa.

Poder-se-ia constatar a presença de um mesmo tipo de mecanismo vitimizador em muitos casos de má-roda. Não podendo justificar como tal as conjugações aleatórias de factores implícitas no modo de vida que lhes dá a identidade, os pescadores e suas famílias domesticam a aleatoriedade com que se confrontam dando-lhe expressão através do “idioma da inveja”: estabelecendo relações de causa-efeito arbitrárias entre diferentes tipos de ocorrências; entre o infortúnio que os atinge e um qualquer bode expiatório supostamente animado de más intenções, por “invejição”, “raivas”, etc.

³⁹ Eis como Varela, Rosch e Thompson definem *enaction*: “In a nutshell, the enactive approach consists of two points: (1) perception consists in perceptually guided action and (2) cognitive structures emerge from the recurrent sensorimotor patterns that enable action to be perceptually guided. (...) the point of departure for the enactive approach is the study of how the perceiver can guide his actions in his local situation. Since this local situations constantly change as a result of the perceiver’s activity, the reference point for understanding perception is no longer a pre-given, perceiver-independent world but rather the sensorimotor structure of the perceiver (the way in which the nervous system links sensory and motor surfaces). This structure - the manner in which the perceiver is embodied - rather than some pre-given world determines how the perceiver can act and be modulated by environmental events” (Varela 1992: 173).

⁴⁰ Vide Francisco Varela (1988a). Na antropologia inglesa, os trabalhos de Christina Toren, Maurice Bloch e Tim Ingold, entre outros, têm reflectido em torno das questões também colocadas pelo denominado *enactive program* de Varela, Rosch e Thompson (1992). Ingold, em termos idênticos aos que servem de ponto de partida a *The Embodied Mind*, encontra inspiração na abordagem da “psicologia ecológica” à percepção visual (1990, 1993) e, também, na biologia e na tradição fenomenológica em Filosofia (1995, 1996); cf. Bloch (1985, 1992, 1995) e Toren (1993) que, no texto mencionado, adopta a perspectiva da biologia da cognição de Maturana e Varela.

O mecanismo vitimizador, no entanto, é apenas uma modalidade expressiva, entre várias possíveis, tendo em vista arrancar ao mundo um excedente, ou uma mais-valia de sentido; tornar viável uma interpretação partilhada da indeterminação é, também, metaforizar complexos de relações enraizadas na experiência intersubjectiva do mundo, entre a memória e a intenção ⁴¹; encenando dramaticamente a coerção dos santos, ou dando rédea solta ao idioma da inveja, procurando explicar o insucesso na pesca e a má-roda, ou diagnosticando o quebranto...

Em qualquer dos três exemplos (coerção dos santos, má-roda, quebranto), existe uma ameaça ao que se espera ser o curso normal das actividades produtivas, de acordo com as expectativas quanto à sua regularidade. Os obstáculos não controláveis – como os ventos, a chuva, a doença, etc. – constituem não só um impedimento à obtenção de ganhos, mas podem, também, fazer surgir o espectro da morte – como no caso da iminência de um naufrágio ⁴². Esta ausência de segurança face ao devir torna-se particularmente dramática na vida das gentes do mar, pois ser pescador, trabalhar numa companhia, é desempenhar uma actividade qualificada como profissão de alto risco, onde o número de acidentes mortais é francamente superior ao dos outros sectores produtivos.

Nos casos que apresentei, as situações que desencadeiam os referidos fenómenos evidenciam a impossibilidade de confiar na prodigalidade da natureza ou na intercessão dos santos para a propiciar. Não podendo, portanto, dominar a regularidade causal entre a captação de recursos e a respectiva obtenção de ganhos, a necessidade de controlo – que é, basicamente, a necessidade de assegurar um futuro melhor – revela, então, o potencial criativo intrínseco à condição humana no sentido de “transformar fragmentos de acaso em necessidades da evidência” (Moles 1995: 203).

BIBLIOGRAFIA

- ARANHA, P. W. de Brito, 1871, *Memórias Histórico-Estatísticas de algumas Villas e Povoações de Portugal*, Lisboa, A. M. Pereira.
- AFFREIXO, Jayme, 1902-1903, “Pescas Nacionais. A Região de Aveiro”, *A Tradição – Revista Mensal d’Ethnographia Portugueza, Illustrada*, IV e V, Serpa.
- ARRIAGA, Filipe, e Elsa LARA, 1981, “Especialização Neuronal e Aprendizagem”, *Filosofia e Epistemologia III*, Lisboa, A Regra do Jogo, 367-392.
- ATLAN, Henri, 1979, *Entre le Cristal et la Fumée. Essai sur l’Organisation du Vivant*, Paris, Éditions du Seuil.

⁴¹ “Culture changes as it is enacted, in practice. As every present act incorporates the past and anticipates the future, temporality is built into our descriptive accounts” (Bruner 1984: 10). A sensibilidade fenomenológica do *enactive program* proposto por F. Varela (1992), na sequência de M. Merleau-Ponty, encontramos-na na sociologia de Alfred Schutz (cf. referências bibliográficas, no final) e, também, nas teorias dos *tropos* – nas “metáforas da vida quotidiana” de G. Lakoff e M. Johnson (1985); cf. Fernandez (1991).

⁴² Num saboroso ensaio em torno dos ex-votos, Luis Quintais (1997) propõe-nos considerar estes objectos como “memoriais da indeterminação do mundo”...; cf. Blumenberg (s/d).

- BERTETTO, Paolo, 1996, "A Magia da Imagem", *A Magia da Imagem. A Arqueologia do Cinema através das Coleções do Museu Nacional do Cinema de Turim*, Lisboa, Galeria das Caravelas do Centro Cultural de Belém, catálogo da exposição, 33-45.
- BETHENCOURT, Francisco, 1987, *O Imaginário da Magia. Feiticeiras, Saludadores e Nigromantes no Século XVI*, Lisboa, Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, Projecto Universidade Aberta.
- BLOCH, Maurice, 1985, "From Cognition to Ideology", FARDON, Richard (ed.), *Power and Knowledge: Anthropological and Sociological Approaches*, Edimburgo, Scottish Academic Press, 21-48.
- , 1992, "Language, Anthropology and Cognitive Science", *Man* (n.s.), 26, 183-198.
- , 1995, "Le Cognitif et l'Ethnographique", *Gradhiva*, 17, 45-54.
- BLUMENBERG, Hans, s/d, *Naufrágio com Espectador*, Lisboa, Editorial Vega.
- BOROFSKY, Robert, 1990 [1987], *Making History. Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BRAGA, Teófilo, 1994 [1885], *O Povo Português nos seus Costumes Crenças e Tradições*, vol. II, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- BRUNER, Edward, 1984, "Introduction: the opening up of Anthropology", BRUNER, Edward (ed.), *Text, Play and Story. The Construction and Reconstruction of Self and Society*, Illinois, Waveland Press, 1-16.
- BRUNER, Jerome, 1986, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- CABANTOUS, Alan, 1990, *Le Ciel dans la Mer. Christianisme et civilization maritime, XVI-XIX siècle*, Paris, Fayard.
- CATEDRA TOMÁS, Maria, 1976, "Notas sobre la 'Envidia': los 'Ojos Malos' entre los Vaqueiros de Alzada", LISÓN TOLOSANA, Carmelo (ed.), *Temas de Antropología Española*, Madrid, Ediciones Akal.
- CARTRY, Michel, 1978, "Les Yeux Captifs", *Systèmes de Signes. Textes en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, 79-110.
- CASHDAN, Elizabeth, 1990, "Introduction", CASHDAN, Elizabeth (ed.), *Risk and Uncertainty in Tribal and Peasant Economies*, Boulder, S. Francisco e Londres, Westview Press, 1-16.
- CHOISY, Maryse, 1970, *La Guerre des Sexes*, Paris, Éditions Publications Premières.
- CLASTRES, Pierre, 1980 [1977], "Infortúnio do Guerreiro Selvagem", CLASTRES, Pierre, et al., *Guerra, Religião, Poder*, Lisboa, Edições 70, 117-151.
- COELHO, Adolfo, 1993 [1873-1918], *Obra Etnográfica*, vol. I, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- CRARY, Jonathan, 1988, "Modernizing Vision", FOSTER, Hal (ed.), *Vision and Visuality*, Seattle, Bay Press, 29-44.
- , 1990, *Techniques of the Observer. On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, Cambridge, MIT.
- CSORDAS, Thomas (ed.), 1996 [1994], *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DELUMEAU, Jean, 1971, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF.
- , 1978, *La Peur en Occident*, Paris, Fayard.
- DIAS, Nélia, 1994, "Looking at Objects: Memory, Knowledge in Nineteenth-Century Ethnographic Displays", ROBERTSON, George, et al. (eds.), *Traveller's Tales, Narratives of Home and Displacement*, Londres, Nova Iorque, Routledge.
- DUNDES, Alan, 1992 [1981], *The Evil Eye. A Casebook*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press.
- DUPUY, Jean-Pierre, 1994, *Aux Origines des Sciences Cognitives*, Paris, Éditions La Découverte.
- DURRENBERGER, E. Paul, and Gísli PÁLSSON, 1986, "Finding Fish: the Tactics of Icelandic Skippers", *American Ethnologist*, 13 (2), 213-229.
- ELIADE, Mircea, 1977 [1970], *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Edições Cosmos.
- FABIAN, Johannes, 1983, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- FERNANDEZ, James W. (ed.), 1991, *The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford, Stanford University Press.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Juan Oliver, 1992, *Ecología y Estrategias Sociales de los Pescadores de Cudillero*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- FOSTER, Hal (ed.), 1988, *Vision and Visuality*, Seattle, Bay Press.
- FORTES, Meyer, 1983 [1959], *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FOUCAULT, Michel, 1968 [1966], *As Palavras e as Coisas, uma Arqueologia das Ciências Humanas*, Lisboa, Portugalia Editora.
- , 1991 [1975], *Discipline and Punish, The Birth of the Prison*, Londres, Penguin Books.

- GALHANO, Fernando, 1963, "Notas sobre a Pesca da Xávega em Mira", *Actas do Congresso Internacional de Etnografia promovido pela Câmara Municipal de Santo Tirso de 10 a 18 de Julho de 1963*, vol. V, Santo Tirso, 199-205.
- GAUTHIER, Alain, 1996, *Du Visible au Visuel. Anthropologie du regard*, Paris, PUF.
- GEARY, Patrick J., 1979, "La Coercition des Saints dans la Pratique Religieuse Médiévale", BOGLIONI, Pierre (ed.), *La Culture Populaire au Moyen Âge*, Montréal, Éditions L'Aurore, 145-161.
- GLUCKMAN, Max, 1965 [1964], "Foreword", MARWICK, Max G., 1965, *Sorcery in it's Social Setting (a Study of the Northern Rhodesian Cewa)*, Manchester, Manchester University Press, v-viii.
- GONZÁLEZ PÉREZ, Clodio, 1988, *A Festa dos Maios*, Vigo, Ir Indo Edicions.
- GRAÇA, A. Santos, 1992 [1932], *O Poveiro*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- GREGORY, Derek, 1994, *Geographical Imaginations*, Cambridge, Massachusetts, Blackwell Publishers.
- GUIMARÃES, Alfredo, 1916, "Os Sargaceiros (litoral minhoto)", *Terra Portuguesa*, Anno 1 (1).
- HACKING, Ian, 1975, *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1990, *The Taming of Chance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HALLPIKE, C. R., 1979, *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford, Clarendon Press.
- INGOLD, Tim, 1993, "The Art of Translation in a Continuous World", PÁLSSON, Gísli (ed.), *Beyond Boundaries. Understanding Translation and Anthropological Discourse*, Berg, Oxford/Providence, 210-230.
- , 1995, "Building, Dwelling, Living: how Animals and People Make Themselves at Home in the World", STRATHERN, Marilyn (ed.), *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 57-80.
- , 1996, "Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment", ELLEN, Roy, and Katsuyashi Fukui, *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*, Oxford and Washington DC, Berg, 117-155.
- , 1998 [1996], "1990 Debate: Human Worlds are Culturally Constructed, Against the Motion (1)", INGOLD, Tim (ed.), *Key Debates in Anthropology*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 112-118.
- JACKSON, Michael, 1989, *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington, Indiana University Press.
- JAY, Martin, 1988, "Scopic Regimes of Modernity", FOSTER, Hal (ed.), *Vision and Visuality*, Seattle, Bay Press, 3-23.
- JENKS, Chris, 1995, "The Centrality of the Eye in Western Culture: an Introduction", JENKS, Chris (ed.), *Visual Culture*, Londres, Routledge, 1-25.
- JORION, Paul, 1976, "Adjuration du Hasard et Maîtrise du Destin. Éléments de l'idéologie d'une vie hasardeuse: la pêche artisanale dans l'île de Houat (Morbihan) en 1973-1974", *L'Homme*, XVI (4), 95-104.
- JORGE, Maria Manuel Araújo, 1995, *Biologia, Informação e Conhecimento*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.
- KRUS, Luís, 1984, "Celeiro e Relíquias: o Culto Quatrocentista dos Mártires de Marrocos e a Devoção dos Nus", *Estudos Contemporâneos*, 6, Religiosidade Popular, 21-42.
- LAKOFF, Georges, e Mark JOHNSON, 1985 [1980], *Les Métaphores dans la Vie Quotidienne*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- LARANJEIRA, Lamy, 1984, *O Furadouro. O Povoado, o Homem e o Mar*, Ovar, Câmara Municipal de Ovar.
- LATOUR, Bruno, 1988, "Opening one Eye while Closing the Other... A Note on Some Religious Paintings", FYFE, Gordon, and John LAW (eds.), *Picturing Power. Visual Depictions and Social Relations, Sociological Review Monograph*, 35, Londres, Routledge, 15-38.
- LEROI-GOURHAN, André, 1987 [1965], *O Gesto e a Palavra. 2. Memória e Ritmos*, Lisboa, Edições 70.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1971, "Finale", *L'Homme Nu*, Paris, Plon, 559-621.
- , 1976 [1964], "Critérios Científicos nas Disciplinas Sociais e Humanas", *Antropologia Estrutural Dois*, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 294-316.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo, 1987 [1979], *Brujería, Estructura Social y Simbolismo en Galicia*, Madrid, Ediciones Akal.
- LOPES, Paulo Nuno, e Helena LOPES, 1995, *A Safra*, Lisboa, Livros Horizonte.
- LOWE, Donald M., 1982, *History of Bourgeois Perception*, Brighton, The Harvester Press.
- LUMMIS, Trevor, 1983, "Luck: Longshoremen, Smacksmen and Driftermen", THOMPSON, Paul, Tony WAILEY, and Trevor LUMMIS, *Living the Fishing*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- , 1985, *Occupation and Society. The East Anglian Fishermen 1880-1914*, Cambridge, Cambridge University Press.

- LYOTARD, Jean-François, 1989 [1986] “Se Pudermos Pensar sem Corpo”, *O Inumano. Considerações sobre o Tempo*, Lisboa, Editorial Estampa, 17-31.
- MALINOWSKI, Bronislaw, 1988 [1925], “Magia, Ciência e Religião”, *Magia, Ciência e Religião*, Lisboa, Edições 70, 17-94.
- MARWICK, Max G., 1965, *Sorcery in it's Social Setting (a Study of the Northern Rhodesian Cewa)*, Manchester, Manchester University Press.
- MATTOSO, José, 1984, “Liturgia Monástica e Religiosidade Popular na Idade Média”, *Estudos Contemporâneos*, 6, Religiosidade Popular, 11-20.
- MAURY, Alfred, 1972 [1860], *Magia e Astrologia*, Rio de Janeiro, Editora Artenova.
- MAUSS, Marcel, 1983 [1902-1903], “Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie”, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Quadrigue/PUF, 1-141.
- MILLER, Jonathan, 1989 [1983], “A Evolução da Psicologia Cognitiva: a Psicologia do Desenvolvimento. Diálogo com Jerome Bruner”, MILLER, Jonathan (ed.), *Estados de Espírito, Diálogos com Investigadores de Psicologia*, Lisboa, Editorial Presença, 29-40.
- MITCHELL, Tymothy, 1989, “The World as Exhibition”, *Comparative Studies in Society and History*, 31, 217-236.
- MOLES, Abraham, 1995 [1990], *As Ciências do Impreciso*, Porto, Afrontamento.
- NUNES, Francisco Oneto, 1993, *Vieira de Leiria. A História, o Trabalho, a Cultura*, Vieira de Leiria, Junta de Freguesia de Vieira de Leiria.
- , 1995, “Companhas em Má-Roda: Incerteza e Visualidade na Zona da Xávega”, *Actas do 1º Encontro de História Local de Espinho, 9 e 10 de Março de 1995*, Espinho, Câmara Municipal de Espinho, 133-143.
- , 1996a, “Domesticar o Acaso: o Idioma da Inveja nas Comunidades Piscatórias da Zona da Xávega”, inédito.
- , 1996b, “O Confronto dos Olhares: Notas em torno da Exaltação do Visível na Prosa Vieirense”, *Vidas Passadas, Obras Presentes, um Olhar sobre Estudiosos Locais, no Centenário de Alfredo Gândara*, Marinha Grande, Câmara Municipal da Marinha Grande, catálogo da exposição, 91-102.
- , 1997, “Paixão e Morte: as Estratégias do Olhar e a Génese Histórica da Ocupação do Espaço na Zona da Xávega”, inédito.
- NUNES, Padre A. Pinho, 1988, *Barcos que Morrem, Ovar*, Museu de Ovar.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de, 1965, “Palheiros e Barracos do Litoral”, *Geographica, Revista da Sociedade de Geografia de Lisboa*, ano I (3).
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de, e Fernando GALHANO, 1964, *Palheiros do Litoral Central Português*, Lisboa, IAC/Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de, Fernando GALHANO e Benjamim PEREIRA, 1988 [1969], *Construções Primitivas em Portugal*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- , 1990 [1975], *Actividades Agro-Marítimas em Portugal*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- ONG, Walter J., 1967, *The Presence of the World. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven, Yale University Press.
- ORBACH, Michael K., 1977, *Hunters, Seamen, and Entrepreneurs. The Tuna Seinermen of San Diego*, Berkeley, University of California Press.
- ORTIGÃO, Ramalho, 1876, *As Praias de Portugal – Guia do Banhista e do Viajante*, Porto, Livraria Universal de Magalhães & Moniz Editores.
- PAIVA, José Pedro, 1992, *Práticas e Crenças Mágicas. O Medo e a Necessidade dos Mágicos na Diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coimbra, Livraria Minerva.
- PÁLSSON, Gísli, 1991, *Coastal Economies, Cultural Accounts. Human Ecology and Icelandic Discourse*, Manchester, Manchester University Press.
- PAGELS, Heinz R., 1982, *O Código Cósmico. A Física Quântica como Linguagem da Natureza*, Lisboa, Gradiva.
- PEDROSO, Consiglieri, 1988, *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e outros Escritos Etnográficos (1878-1910)*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- PERNÃO, Maria Manuela Neves, 1957, *A Praia da Vieira. Monografia Social*, trabalho de licenciatura do Instituto Superior de Serviço Social, Lisboa, inédito.
- PINA-CABRAL, João de, 1992, “The Gods of the Gentiles are Demons. The Problem of Pagan Survivals in European Culture”, HASTRUP, Kirsten (ed.), *Other Histories*, Londres, Routledge, 45-61.
- POOLE, Deborah, 1997, *Vision, Race, and Modernity: a Visual Economy of the Andean Image World*, New Jersey, Princeton University Press.
- PRATT, Mary Louise, 1992, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- PRICE, Richard, 1964, “Magie et Pêche a la Martinique”, *L'Homme*, IV (2), 84-113.

- QUINTAIS, Luís, 1997, "Memoriais da Indeterminação do Mundo: a Coleção de Ex-votos do Museu Antropológico de Coimbra", AAVV, *Milagre q Fez*, catálogo da exposição, Coimbra, Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 15-31.
- RAPPOPORT, Angelo S., 1995 [1928], *The Sea, Myths and Legends*, Londres, Senate-Studio Editions.
- ROBBEN, Antonius C. G. M., 1989, *Sons of the Sea Goddess. Economic Practice and Discursive Conflict in Brazil*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- SAUVAGEOT, Anne, 1994, *Voirs et Savoirs. Esquisse d'une Sociologie du Regard*, Paris, PUF.
- SCHUTZ, Alfred, 1979 [1970], *Fenomenologia e Relações Sociais*, Rio de Janeiro, Zahar.
- SLATER, Don, 1995, "Photography and Modern Vision: the Spectacle of Natural Magic", JENKS, Chris (ed.), *Visual Culture*, Londres, Routledge, 218-237.
- THOMAS, Keith, 1985 [1971], *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Harmondsworth, Penguin Books.
- TODOROV, Tzvetan, 1977 [1970], *Introdução à Literatura Fantástica*, Lisboa, Moraes Editores.
- TOREN, Christina, 1990, "The Concept of Society is Theoretically Obsolete, For the Motion (2)", INGOLD, Tim (ed.), *The Concept of Society is Theoretically Obsolete. A Debate Held in the Muriel Statt Centre, John Rylands University Library of Manchester, on 28th October 1989*.
- , 1993, "Making History: the Significance of Childhood Cognition for a Comparative Anthropology of Mind", *Man* (n.s.), 28, 461-478.
- VAN GINKEL, Rob, 1994, "One Drop of Luck Weighs More than a Bucketful of Wisdom: Success and the Idiom and Ideology of Dutch Shellfish Planters", *Ethnologia Europea*, 24 (2), 155-166.
- VARELA, Francisco J., 1988 [1981], "Le Cercle Créatif. Esquisses pour une Histoire Naturelle de la Circularité", WATZLAWICK, Paul (ed.), *L'Invention de la Réalité. Contributions au Constructivisme*, Paris, Éditions du Seuil, 329-345.
- , 1988a [1987], "A Individualidade: a Autonomia do Ser Vivo", VEYNE, P., et al., *Indivíduo e Poder*, Lisboa, Edições 70, 105-112.
- , s/d, *Conhecer as Ciências Cognitivas, Tendências e Perspectivas*, Lisboa, Instituto Piaget.
- VARELA, Francisco, Evan THOMPSON and Eleanor ROSCH, 1992 [1991], *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, Massachusetts, MIT.
- VASCONCELOS, J. Leite de, 1985, *Etnografia Portuguesa*, vol. IX, Lisboa, INCM.
- VAX, Louis, 1972, *A Arte e a Literatura Fantásticas*, Lisboa, Editora Arcádia.
- VON FOERSTER, Heinz, 1988 [1981], "La Construction d'une Réalité", WATZLAWICK, Paul (dir.), *L'Invention de la Réalité. Contributions au Constructivisme*, Paris, Éditions du Seuil, 45-69.
- WATZLAWICK, Paul, 1991, *A Realidade é Real?*, Lisboa, Relógio d'Água.

Francisco Oneto Nunes

THE PROBLEM OF CHANCE: FROM THE COERSION OF SAINTS TO THE IDIOM OF ENVY

Until relatively recently various types of reports registered practices of the "coersion and humiliation of saints" in Portuguese fishing communities. They refer to how, when finding themselves in distress, fishermen and/or their families didn't hesitate to throw pebbles at the chapels of the saints, to bury them in sand, to insult them, etc. They did this when they found themselves in life threatening situations or when bad seas kept them from their boats. Thus, these practices, occurring as they do, in situations where social reproduction is at risk, calls for us to carefully consider the cognitive strategies implicit in the coersion of saints. In exactly the same way, the "idiom of envy" serves as a translation for the social modes for dealing with the fluctuations and periodic ruptures of a fishing life. The possibility of abundance and the desire for a better future – between memory and intention – evoke the experience of repetition, of regularity and of the possible forms of order emergent in the capture of sea life.

