UNIVERSIDADE DO MINHO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

AS LIÇÕES DOS APRENDIZES: AS PRAXES ACADÉMICAS NA UNIVERSIDADE DO MINHO

RITA MARIA RIBEIRO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA

ORIENTADA POR

PROF. DOUTOR ARMANDO MARQUES GUEDES

E

PROF. DOUTOR MOISÉS DE LEMOS MARTINS

BRAGA

MARÇO DE 2000

UNIVERSIDADE DO MINHO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

AS LIÇÕES DOS APRENDIZES: AS PRAXES ACADÉMICAS NA UNIVERSIDADE DO MINHO

RITA MARIA RIBEIRO

Dissertação de Mestrado em Antropologia

BRAGA

MARÇO DE 2000

Esta Dissertação realizou-se graças ao apoio da JNICT recebido no decurso da parte curricular do Mestrado, no âmbito do Programa PRAXIS XXI, de que fui bolseira entre Janeiro e Setembro de 1996.

ÍNDICE

I. 1.Introdução 5

II. Praxe académica: um ritual?

2. Abordagens teóricas do ritual; 16

3. Rituais de passagem:

3.1. A praxe académica como ritual de passagem; 38

3.2. A estrutura trifásica da praxe académica. 52

III. As regras do caos: racionalidades dos ritos e das passagens:

4. Estrutura e *communitas*, hierarquia e igualitarismo; 63

4.1 As acções e os sentidos; 77

4.2 As fissuras da ordem. 90

IV. A solenidade da instituição pacificada.

5. A complexidade das passagens: da integração à separação. 100

6. A tradição inventada. 116

VI. Conclusões.

7. Regras e práticas; 124

8. A eficácia das batalhas simbólicas. 131

Bibliografia 141

Anexos 156

(...) O sentido é a claridade por dentro das palavras.

Manuel Silva Terra,
in Livro da Ignorância

I.
1. INTRODUÇÃO

-O CAMINHO PERCORRIDO

Invejo os investigadores que sabem bem o que querem investigar e para quem o acaso não tem lugar nas suas escolhas. Os meus interesses foram sempre demasiado diversos e dispersos para que pudesse, com convicção, tornar-me monógama nas paixões do conhecimento. Ainda assim, durante o módulo escolar do Mestrado, foi crescendo o meu interesse pelo tema dos rituais. Encontrava-lhes fascínio na capacidade mágica de transformarem a realidade dos homens, nos mais díspares aspectos da sua existência, em acompanharem assiduamente as descontinuidades dos indivíduos e das comunidade; espantava-me ao detectar-lhes uma plataforma estrutural, partilhada pela humanidade, sob a exuberância das formas que assumem em cada contexto. Este fascínio pela ritualidade foi (e continua a ser) o motor da investigação que desenvolvi desde então. A ideia de debruçar-me sobre os rituais académicos na dissertação de Mestrado devo-a à Professora Doutora Alice Geraldes.

Num primeiro momento, os rituais académicos pareceram-me um conglomerado de práticas dispersas, desconexas. Por um lado, deparava-me com a muito visível praxe dos caloiros e com outras ritualizações que tinham os alunos por protagonistas: Imposição de Insígnias, Cortejo do Enterro da Gata, entrega do diploma e de prémios de mérito escolar, etc.; por outro lado, os docentes eram também protagonistas em cerimónias ritualizadas como as

provas académicas (em especial, as provas de doutoramento), desfile do Dia da Universidade, etc. A tarefa de estudar todas estas manifestações só não era megalómana se não fosse, antes de mais, descabida e inexequível no contexto desta investigação, porque há entre estas práticas diferenças que as tornam pouco compatíveis no mesmo quadro de reflexão teórica. Assim, impunha-se uma opção, um afunilamento que permitisse a construção de um objecto empírico coerente. Desse afunilamento, resultou a exclusão dos ritos "cristalizados" do corpo docente e a eleição dos rituais estudantis, particularmente daqueles que se adequam à categoria de ritual de passagem, como tema desta dissertação de mestrado. Uma vez que a Universidade do Minho funciona em dois pólos, nas cidades de Braga e de Guimarães, foi preciso optar entre estudar as práticas em causa nos dois pólos ou num só deles. Porque vivo e trabalho em Braga e porque é neste pólo - com maior população estudantil e mais infraestruturas institucionais - que se desenvolve o grosso dessas práticas, optei por privilegiar o pólo de Braga nas minhas observações.

Diante da interrogação "como estudar os rituais académicos", colocavam-se poucas possibilidades de escolha. O quadro disciplinar e o objecto da investigação restringem, à partida, o campo de escolhas metodológicas. Neste trabalho, não seria razoável outra metodologia que não a observação directa e a entrevista, únicos meios de apreender a riqueza e complexidade da realidade em análise e de captar os sentidos das práticas. O trabalho de campo decorreu entre finais de 1996 e 1999, no *campus* de Gualtar da Universidade do Minho e na cidade de Braga, tendo também procedido a alguma observação, menos regular e sistemática, no *campus* de Azurém, em Guimarães. A observação e as entrevistas aconteceram quase sempre em paralelo porque, mais do que entrevistas - no que estas têm de estruturado e pré-construído - tratou-se de conversas com os intervenientes na praxe académica (estudantes, na

esmagadora maioria). A recolha de informação decorreu sem problemas, sem rejeições e com a satisfação de ter contado com a colaboração de quase todos aqueles com quem contactei, já que a interpelação que lhes fazia propiciava que pensassem mais seriamente acerca daquilo que estavam a fazer e despoletava discussões de pontos de vista acerca da práticas incluídas na praxe académica. Isto não significa, contudo, que não tenham sido frequentes os momentos de esmorecimento e de dúvida, particularmente no início da investigação. Essas dificuldades relacionavam-se com a incapacidade de traçar um rumo que conferisse coerência às minhas obsevações, teorizações e intuições, diante da vastidão e riqueza dos dados a recolher e daquilo que eles sugeriam. As incertezas foram-se esbatendo à medida que a consolidaçõe de um *corpus* teórico me fornecia uma grelha de leitura na análise dos rituais. Sempre presentes nestes momentos de indecisão estiveram os professores que me orientaram e que abstendo-se de me indicar caminhos, incitaram-me nas ânsias teóricas e colmataram as minhas ignorâncias e indecisões, obrigando-me a uma reflexão mais apurada sobre os cruzamentos entre a teoria, o método e os dados etnográficos.

A fase da redacção deste trabalho foi a mais lenta e intensa. Incapaz de definir previamente os trajectos do raciocínio, para mim a argumentação é coeva da escrita; só quando estou a escrever começo a saber o que quero dizer e decido o rumo a tomar diante das encruzilhadas com que vou deparando. Assim, cada folha em branco é um gigante e não apenas um moinho, e a escrita torna-se árdua, arrancada "a ferros"; uma escrita que só se prende ao papel quando se acha na forma definitiva e que teima em renunciar a reformulações ulteriores. Por isso, reconheço, é certamente difícil de ler e compreender, não pela complexidade do conteúdo, mas pelas circunvoluções da forma.

-BREVE REFLEXÃO ACERCA DAS COORDENADAS DA MINHA TORRE

"Uma mãe alimenta a sua criança: nós pensamos que compreendemos a sua acção" (Lewis, 1980: 216). Esta frase é suficiente para fazer ruir muitas certezas e incita qualquer antropólogo, ou outro "cientista social", a pensar naquilo que faz. Podemos descrever, com maior ou menor fidelidade, as acções humanas, mas conseguimos sempre compreender o seu sentido? Haverá um único e autêntico sentido para cada acção social? Dois problemas estão aqui contidos: o da tradução[1] que o observador faz daquilo que observa e o da uni/plurivocidade dos sentidos da acção social. As respostas àquelas perguntas não suscitam sequer o debate; com facilidade, responde-se negativamente às duas depois de alguns anos de formação em "ciências sociais". O que alimenta a reflexão é o facto de muitas vezes não nos apercebermos de quão distante fica a nossa interpretaçãao da realidade da acção e de, ainda assim, irreflectidamente, forçarmos as nossas certezas para lá do que é razoável, construindo grelhas interpretativas coerentes de realidades que são bem mais fluídas e paradoxais do que aquilo que o nosso legado escrito deixa ver.

Lewis continua: "(...) o sentido de compreensão das acções de outras pessoas vale-se continuamente de elementos familiares e subjectivos pelos quais atribuímos aos outros estados de mente, desejos, motivos e intenções que reconhecemos em nós próprios, ou achamos que poderíamos reconhecer. Eles ajudam a tornar inteligíveis as acções das outras pessoas". Esta estratégia de

---

[1] Sobre a "tradução de culturas", ver Tambiah, 1990: 1-15.

tradução, que G. Lewis põe a nu, mostra que o registo e análise da acção social correm, permanentemente, o risco de serem selectivos em função dos elementos que se enquadram no nosso espectro de compreensão. Por duas vias: negligenciando na análise os dados perfeitamente compatíveis com o nosso quadro de percepções e representações e, que são, por isso, normais e naturais (a mãe que alimenta o filho); enfatizando na interpretação dos dados menos claros e explícitos a grelha de leitura da realidade de que dispomos para as interacções ordinárias.

O problema da tradução deriva do próprio modo de ser da Antropologia. Em Antropologia, o momento crucial de tradução e de condensação ocorre na escrita, quando se desenvolve o trabalho de descrição e interpretação das realidades observadas. A escrita antropológica é inerentemente interpretativa, sempre obcecada com a decifração de significados e menos acossada pelos rigores mais ou menos "positivistas" da *objectividade* que, muitas vezes, pesam sobre outras disciplinas, como a Sociologia. Durante o processo de observação participante, mobilizam-se as primeiras filtragens na selecção dos eventos e dos agentes que tomamos por mais importantes. Quando se passa à escrita, evidenciam-se as dificuldades, a que já aludi, no que toca à descrição e à propriedade da interpretação. Diante delas, decidi, em primeiro lugar, não me emaranhar em descrições estéreis[2], visando sempre que fossem, não ilustrações, mas elementos em confluência com a reflexão teórica; em segundo lugar, procurei refrear as elucubrações interpretativas, atendo-me o mais possível à

---

[2] Com frequência recordei, ao longo do trabalho, uma passagem de Tim Ingold: "Na tentativa de dar conta de saberes quotidianos e locais de natureza essencialmente não-proposicional numa linguagem descontextualizante de proposições abstractas, os antropólogos não podem evitar enredar-se em nós. Os estudantes rapidamente compreendem a dificuldade se lhes for pedido que escrevam acerca de uma tarefa de rotina como apertar os atacadores dos sapatos. O simples nó torna-se num labirinto verbal" (1996: 2).

realidade que observava, isto é, ao que me era afirmado ou sugerido pelos intervenientes nos ritos em análise[3].

A questão da polissemia das acções sociais entronca na questão da tradução; a interpretação do que se observa é embaraçada pela opacidade e diversidade de significados postos em jogo nas práticas sociais. Clifford Geertz trata magistralmente esta questão na sua obra. Tomo as suas palavras para sintetizar o muito que é dar à luz uma reflexão em Antropologia: "Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de 'construir uma leitura de') um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado" (Geertz, 1989a: 20).

O problema não reside apenas na (in)capacidade e (in)competência do investigador para dar conta dos sentidos das acções, mas acha-se na complexidade dos fenómenos e na volubilidade dos significados. G. Lewis expõe assim a questão: "É um facto da observação empírica que as pessoas podem fazer interpretações variadas do significado das suas acções; ou podem não ter certezas ou dizer que não encontram nenhum sentido. Podemos dizer que as pessoas concebem ou intentam um sentido, mas não que as coisas, exteriormente às pessoas, têm, em si, significados, independentemente de alguém os compreender. (...) de alguma escrita antropológica parece deduzir-se que os ritos e símbolos contêm um significado em si, objectivamente presente, por vezes mesmo um único significado correcto, à espera de ser detectado. Ou ainda, que

---

[3] Ver Lewis, 1980: 218 e 222, nas quais o autor refere a obsessão de " encontrar um componente intelectual ou cognitivo em tudo o que as pessoas fazem, à custa de negligenciar componentes emocionais, expressivos e funcionais"; isto torna-se um problema na Antropologia a partir do momento em que se "afirma que qualquer coisa tem um significado quando as pessoas não o exprimem ou não o aceitam".

esteve na intenção de alguém estabelecer esse significado nos ritos (...). O argumento pode estar relacionado com a noção de transmissão de mensagens. Tais argumentos sobre a comunicação de mensagens em código parecem-me irrelevantes quando não há evidência de que os actores que realizam os ritos os compreendem e interpretam enquanto tal. Os 'significados' fornecidos podem ser a revelação do antropólogo mais do que das pessoas"[4] (1980: 221).

Deste ângulo de visão, segui o trilho que me pareceu mais consentâneo com o pressuposto da polissemia de significados. Ao longo da observação feita, foi-se firmando a ideia de que, nas várias actividades que os rituais estudantis envolvem, as acções decorrem de um amplo leque de convicções, de intenções e de motivos, ou seja, o modo como estes ritos são vividos cobre um vasto espaço de experiências e de interpretações. Além disto, foi-se tornando muito patente a dinâmica destes rituais, que impedia qualquer tentativa de estabelecer interpretações rígidas, já que o processo ritual se apresentava muito fluído e emaranhado. A título de ilustração, veja-se que, nos ritos da praxe, as duas posições estruturais de neófito e iniciado são mediadas por apenas alguns meses. Os estudantes são caloiros num ano e "doutores" no ano seguinte, praxados num ano e praxantes no ano seguinte; ora isto acarreta, necessariamente, violentas modulações dos discursos e das convicções dos protagonistas da praxe. Assim justifico ter dado primazia, na análise dos ritos, à *performance* em detrimento da comunicação de mensagens fundamentais, e dos símbolos que poderiam sustentá-las.

Importa, também, aclarar alguns pormenores do horizonte que se perfila diante da minha torre de observação. Em primeiro lugar, a estratégia escolhida

---

[4] Esta posição de Lewis opõe-se à de C. Lévi-Strauss, para quem o significado dos actos sociais existe sempre, embora possa permanecer a um nível estrutural e não ser conhecido e reconhecido por aqueles que os executam. Cf. Lévi-Strauss, 1981: 23-24.

foi esboçada para lidar com os escolhos que se avizinhavam no sentido de tomar a posição - discutível, naturalmente - que me pareceu mais adequada à minha condição de principiante. E é uma estratégia que se resume, basicamente, a três propósitos: 1. limitar a tentação de fazer descrições exaustivas dos eventos, sobretudo quando estas não se enquadravam numa reflexão teórica consistente; 2. concentrar os esforços de observação e interpretação num conjunto limitado de questões, por forma a manter um fio condutor na tese (o que levou a que secundarizasse outros elementos - a dimensão histórica, por exemplo); 3. evitar que a dissertação redundasse num extenso debate teórico, procurando fecundar as interrogações empíricas com as contribuições teóricas que se me afiguravam mais interessantes e prolíficas.

Em segundo lugar, é preciso dizer que antes de ter subido à torre estive no terreno como protagonista. Licenciei-me na Universidade do Minho e aí fui praxada em 1990. Nos anos seguintes, sem embarcar na euforia praxista, acompanhei muitas vezes os meus colegas na praxe dos colegas recém-chegados. Participei, igualmente, em vários Cortejos do Enterro da Gata e noutros eventos da Academia. Esta experiência não é, seguramente, despicienda no que toca ao estudo aqui apresentado, já que ela me proporcionou um avanço considerável na *decifração* dos ritos e um conjunto de memórias da vivência desses dias que me auxiliou decisivamente na compreensão das práticas e da vivência dessas práticas por parte dos intervenientes com quem trabalhei.

Resta traçar o esboço das linhas mestras deste trabalho. A ideia que orienta o desenvolvimento da tese está plasmada no conceito vangennepiano de ritual de passagem. É enquanto tal que são vistas as práticas estudantis relacionadas com a recepção dos novos alunos, a celebração da Academia minhota e a consagração dos estudantes mais antigos. Obviamente, o conceito de ritual precede o de ritual de passagem e, por isso, a dissertação inicia-se com uma

breve reflexão teórica a este propósito. De acordo com Van Gennep, a ritualização da passagem é, regra geral, segmentada em três etapas - separação, margem e agregação. O mais interessante neste trabalho foi perceber que, sendo um ritual de passagem trifásico, a praxe académica apresenta uma estrutura bastante complexa e dinâmica das fases de que se compõe. Um segundo eixo orientador da tese prende-se com os processos de legitimação das práticas rituais estudantis, nomeadamente, no que se refere à relação entre oficiantes e neófitos e à relação entre a comunidade de estudantes e o contexto envolvente (a Universidade e os habitantes das cidades que a acolhem). Estas ideias fulcrais entroncam nas interrogações suscitadas pela revitalização, na última década, das *tradições académicas*: o papel que desempenham na transição da condição de jovem para a de adulto e o significado que adquirem na construção da identidade da juventude universitária.

-PARÊNTESIS DE ESCLARECIMENTO

Julgo oportuno fazer um retrato breve da instituição onde foi realizado o trabalho de campo, a Universidade do Minho. Criada por Decreto-Lei em Agosto de 1973, na vigência do Estado Novo e juntamente com outros novos estabelecimentos de Ensino Superior, as actividades lectivas da Universidade do Minho tiveram início em 1975. Em 1999, ministra quarenta e quatro licenciaturas e várias dezenas de Cursos de Pós-Graduação e Mestrado, distribuídos pelas oito Escolas que compõem a Universidade[5]. A Universidade

[5] São elas a Escola de Ciências, a Escola de Engenharia, a Escola de Economia e Gestão, o Instituto de Ciências Sociais, o Instituto de Letras e Ciências Humanas, o Instituto de Educação e Psicologia, o Instituto

do Minho está sediada em duas cidades, Braga e Guimarães, onde dispõe de *campi* com instalações recentes e que continuam em crescimento. A população da Universidade do Minho compõe-se de mais de quinze mil estudantes (incluindo os que frequentam Cursos de Pós-Graduação), cerca de mil docentes e aproximadamente seiscentos funcionários[6].

Importa, por fim, clarificar a utilização feita ao longo do trabalho do conceito de praxe[7]. Em primeiro lugar, a praxe dos caloiros[8] (adiante, apenas praxe) designa o conjunto de actividades que os doutores[9] (estudantes que têm mais do que uma matrícula no ensino superior) levam a cabo junto dos caloiros (estudantes que frequentam pela primeira vez o ensino superior[10]), e em que está explicitamente presente a relação de dominação-submissão entre eles. A praxe dos caloiros concentra-se nas primeiras quatro-cinco semanas de aulas, embora os caloiros possam ser praxados até ao Enterro da Gata, em Maio. Numa segunda acepção, a praxe é tida como o ciclo ritual que vai do início do ano

---

de Estudos da Criança e o Departamento Autónomo de Direito.

[6] Dados fornecidos pela Pró-Reitoria para o Marketing e a Imagem.

[7] Eduarda Cruzeiro assinala que o sentido etimológico de palavra praxe envia para a prática, a execução, a acção. Conotações subsequentes vieram ligar o termo a aspectos de regulamentação e norma: "como se procede" e "como se deve proceder" (1979: 800).

[8] Sobre a praxe coimbrã, diz Manuel Carvalho Prata (1993: 166) que é "o conjunto de relações e procedimentos que se devem estabelecer entre os 'caloiros' e os 'doutores'".

[9] Os estudantes com mais de uma matrícula no ensino superior auto-intitulam-se "Doutores", numa clara apropriação do título dos seus professores. Assim, durante a dissertação será esta a designação utilizada e o termo será grafado com letra minúscula (mas sem aspas) para que não haja qualquer confusão acerca da sua validade objectiva.

[10] Esta definição dos actores da praxe é genérica e não revela, por exemplo, que alguns estudantes que não se enquadram na categoria de caloiro - por terem sido transferidos de outros estabelecimentos de ensino superior ou de outros cursos da Universidade do Minho - optam por ser praxados juntamente com os seus colegas, porque consideram que assim se integrarão mais facilmente no grupo da turma e porque gostam de participar nas actividades da praxe.

lectivo a Maio, da praxe dos caloiros ao Enterro da Gata, da etapa de separação/margem à etapa da agregação (adiante designada por praxe académica/ Praxe). Por fim, na mais ampla acepção, a praxe representa as tradições e usos da Academia.

II. PRAXE ACADÉMICA: UM RITUAL?

2. ABORDAGEM TEÓRICA DO RITUAL

> "Les rites n'ont jamais d'autre but que la différence et l'ordre mais il se déroulent toujours comme si le principe (ré)générateur de l'ordre se trouvait dans le désordre lui-même. Pour assurer le meilleur ordre possible et le plus vigoureux, il faut d'abord suractiver le désordre, il faut passer par un paroxysme de désordre. (...)
> L'épreuve iniciatique est une perte de différence, un véritable bain de désordre conflictuel et il le faut aussi prolongé, aussi pénible que possible, pour assurer la métamorphose adéquate, celle qui correspond au statut recherché par le postulant."
> René Girard *in* Centlivres, 1981: 35.

Nenhuma sociedade se exime à prática ritual. Como outros aspectos da estrutura humana, a ritualidade é uma constante cultural. Mais ou menos frequentes, mais ou menos formais, mais ou menos magnificentes, os rituais encontram-se em todas as sociedades como eventos de reflexão e acção que recobrem variadíssimos contextos da acção social e apresentam-se sob tão diversas formas que aquilo que define uma determinada manifestação ritual não é exactamente o que define uma outra. Sem a pretensão de sequer esboçar uma teoria do ritual, mas atendo-me ao acervo principal de alguma da produção da Antropologia e da Sociologia, julgo pertinente expor o quadro teórico que me parece melhor responder aos conceitos que, dialecticamente, orientam a construção do objecto teórico e que a observação solicita: performatividade, liminaridade, passagem. Naturalmente, daqui resulta um ângulo de visão particular sobre a realidade dos fenómenos em estudo, e que não pretende excluir ou desprezar outros posicionamentos teóricos

reconhecidamente válidos. Trata-se tão-só de um recorte - até certo ponto arbitrário, tanto quanto o é uma omissão por ignorância - que, ao permitir a contenção de interpretações excessivamente especulativas, espero possa lograr três efeitos nodais da teorização: a orientação na explicação dos factos, a propriedade da conceptualização e a inspiração para convocar novas ideias.

Mesmo se excluirmos à partida a utilização dada ao termo pela psicologia e pela psicanálise, resta-nos ainda uma imensidão de fenómenos que ficam, habitualmente, a coberto da noção de rito ou ritual. Não estabeleço entre estes dois termos nenhuma distinção fundamental, excepto a consideração genérica de que o ritual é uma unidade de grandeza superior ao rito, isto é, de que, por regra, um ritual é composto por diversos ritos[11]. Diante da omnipresença do ritual (ritos políticos, religiosos, desportivos, estudantis, de alimentação, de sociabilidade, de lazer, etc.) e da intuição de que há uma apropriação "abusiva" do conceito, colocam-se as seguintes questões: podem todas essas manifestações incluir-se com propriedade no horizonte conceptual que a antropologia desenhou para o ritual? Quais são, desse ponto de vista, os limites que definem o domínio do ritual?

Das inúmeras definições disponíveis na literatura antropológica e sociológica acerca do que é um ritual, tomemos duas. Para Claude Rivière, "os ritos são um conjunto de condutas individuais ou colectivas, relativamente codificadas, tendo um suporte corporal (verbal, gestual, de postura), com um carácter mais ou menos repetitivo, com uma forte carga simbólica para os seus actores e habitualmente também para quem os testemunha, fundados numa

---

[11] Claude Rivière distingue três níveis do processo cerimonial: 1. "o rito sistémico global", ou seja, a cerimónia no seu conjunto (por exemplo, missa, casamento, funeral); 2. "sequências rituais ou ritos sistémicos elementares ", designadamente, purificação, sacrifício, etc.; 3. "ritemas", isto é, operações ou acções rituais "consideradas motivos invariáveis" (Rivière *in* Mesquita, 1993: 623).

adesão mental, eventualmente não consciente, a valores relativos a escolhas sociais importantes, e cuja eficácia esperada não releva de uma lógica puramente empírica que se esgote na instrumentalidade técnica do nexo causa-efeito" (1992: 6). Victor Turner define o ritual como "o comportamento formal que não é dedicado a rotinas tecnológicas e que faz referência a crenças em seres ou poderes místicos"[12] (1990: 21). Tudo querendo detalhar, a primeira, tudo subsumindo numa síntese quintessencial, a segunda, ambas as definições são correctas e operacionais, sendo, contudo, incompletas e destinadas à reformulação, como de resto todas as afirmações no domínio do conhecimento científico.

A especificidade de cada ritual exige que cada um dos tópicos de definição adquira a forma de um *continuum*, desenhando cada ritual, casuisticamente, um arabesco próprio que traduz a sua forma e conteúdo. Porque me parece inapropriado estabelecer uma definição de ritual, ou mesmo escolher de entre as imensas já propostas, opto por enumerar os seus traços nodais, sabendo que estarão presentes com maior ou menor grau de intensidade. Proponho, então, uma sinopse das dimensões do ritual:

1. quadro sequencial de acções, organizado em dois tempos:
   a) periodicidade: ritos cíclicos calendarizados, espontâneos, vinculados a certos contextos e acontecimentos;

[12] A anteceder a noção de V. Turner, encontra-se a de Edmund Leach, para quem "o ritual designa aqueles aspectos de comportamento formal e prescrito que não têm consequências tecnológicas directas" (Leach *in* Lewis, 1980: 10), ainda que com a diferença fundamental de não fazer depender o fenómeno ritual da crença em forças místicas.

b) organização interna do ritual: decomposição em ritos específicos; suspensão temporal plasmada na figura recorrente da repetição de acções e palavras;

2. prescrição e formalização: ênfase nos aspectos formais e no modo de fazer convencional[13], frequentemente sancionados pela tradição; tensão entre a rigidez e a previsibilidade dos actos prescritos e a elasticidade, criatividade e apropriação das regras por parte dos actores na reconstrução e renovação de ritos (cf. Rivière, 1995: 71);

3. trama de significações sociais: sistema codificado de meios simbólicos (palavras, gestos, objectos); sistema de comunicação, negociação e redefinição dos significados em jogo em cada ritual;

4. sistema de papéis, organizado em dois eixos, que vão:
a) da diferenciação de papéis, das assimetrias posicionais, da rigidez hierárquica à fusão de sentimentos, de movimentos, de interesses e à efervescência social;
b) da delegação da condução e execução do ritual em representantes da comunidade à participação e partilha colectivas;

---

[13] "Aquilo que está sempre explícito no ritual, e é reconhecido por quem o desempenha, é o facto de postular quem deve fazer o quê e quando. É prático. Orienta a acção. (...) A orientação acerca do que fazer é explícita, mas a razão para o fazer, o significado, motivo e interpretação da acção podem não sê-lo. As explicações para o que está a ser feito podem ser claras, ou complicadas, incertas, múltiplas, esquecidas: mas o que há a fazer é conhecido" (Lewis, 1980: 11)

5. fundamento transcendente do ritual: escolhas axiológicas primordiais; processos de sacralização (no âmbito do religioso ou do profano); papel legitimador da tradição; processo de naturalização do arbitrário; processo de integração e de construção de identidade grupal;

6. eficácia performativa: definição, reprodução e transformação da realidade (integração individual, negociação de conflitos, construção identitária, cura e resolução de problemas, propiciação, gestão do sagrado, consagração do poder, legitimação e mediação das passagens).

*

Em 1912, Émile Durkheim (1985: 56) definia os ritos como "regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se perante as coisas sagradas", confinando assim a ritualização ao universo mágico-religioso, alicerçado nos interditos entre sagrado e profano. Neste sentido, o ritual funciona como umbral de passagem entre os mundos profano e sagrado, na medida em que a relação entre eles não pode produzir-se sem precauções e é, por isso, rodeada de acções prescritas que reduzem os perigos inerentes ao contacto entre entidades que são incompatíveis, contrárias, separadas por um "vazio lógico"[14]. De acordo com Durkheim, os rituais cumprem uma dupla

[14] Julgo que a importância da influência da obra de E. Durkheim merece algumas palavras - mesmo sob o risco de me afastar do cerne da argumentação - que irão no sentido de assinalar algumas das suas limitações, já que a suas contribuições são sobejamente conhecidas. A teia de conceitos sobre que assenta a análise durkheimiana dos fenómenos religiosos enferma de um movimento auto-referencial ao definir o sagrado e o profano por mútua referência: "As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas aquelas às quais os interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras" (Durkheim, 1985:

função: do mesmo passo, garantem a segurança nas relações entre sagrado e profano, e asseguram a continuidade e coesão das sociedades através da efervescência colectiva que provocam, efervescência essa que propicia a partilha de uma identidade comum e realça a divinização da sociedade - o sagrado é a transfiguração da própria sociedade.

Se E. Durkheim confinou o ritual ao espaço do religioso, há que reconhecer-lhe o mérito de ter aberto caminho à dessacralização dos ritos ao sublinhar a determinação social destes. Os passos seguintes da antropologia e da sociologia foram no sentido de derramar o conceito de ritual sobre uma enorme variedade de comportamentos que, não remetendo para o religioso, mas para o sagrado enquanto fundamento transcendente, possuem as características com que, quase intuitivamente, identificamos o ritual. Trata-se, neste caso, daquilo que podemos designar como rituais profanos ou seculares. Alguns autores destacam-se na fundamentação e validação teórica destes rituais e têm, deste modo, contribuído nas últimas décadas para a renovação, expansão e aprofundamento dos estudos dedicados aos rituais.

Para Claude Rivière, o sagrado extravasa do religioso e deve ser entendido como a crença numa realidade superior que dá sentido à ordem do

---

56). Ora, estas entidades - sagrado e profano - que Durkheim postula como absolutamente heterogéneas - "Não existe na história do pensamento humano outro exemplo de categorias de coisas tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas uma à outra" (1985: 55) - acaba de verificar-se que sendo mutuamente exclusivas são, paradoxalmente, definidas uma pela outra. Daqui decorre, também, que se tornam incomprensíveis, no interior do quadro conceptual estabelecido, as relações de comunicabilidade e mesmo de metamorfose entre sagrado e profano, detalhadas por Durkheim a propósito de eventos rituais que têm por fim a mediação entre os dois domínios, ultrapassando a lógica da sua dualidade. Recusando-se a lidar com a complexidade dos conceitos e dos dados etnográficos disponíveis, Durkheim espartilhou a realidade em moldes teóricos demasiado estreitos e fixistas, de que resultam explicações e interpretações atrofiadas. Ao jeito do pensamento classificatório, Durkheim não pôde perceber a relação de simetria, volubilidade e multiplicidade entre sagrado e profano. Ver a este respeito Cabral, 1991.

mundo, ainda que se ignorem os princípios dessa ordem (cf. Leclercq, 1992: 186). Portanto, o que está em causa nos ritos não-religiosos não é um referente com a forma de *entidade divina,* mas um referente assente em valores ou crenças mundanas da ordem "da valorização social, da ideologia ou da esperança numa satisfação simbólica ou numa eficácia social" (Rivière, 1992: 11-12). Nas palavras do autor, "Sem outro projecto que não a sua realização e sem ligação ao mito, mas somente a valores importantes, o rito profano encontra a sua lógica no seu cumprimento e satisfaz-se com a sua intensidade emocional" (Riviére, 1995: 45)[15].

Não é, porém, consensual que o conceito de ritual possa aplicar-se a todas as situações que a malha larga de Rivière deixa passar[16]. Para alguns autores, é condição *sine qua non* da inclusão de um fenómeno nesta categoria que haja referência manifesta a poderes divinos, que conferem sentido e eficácia às

---

[15] Colocada a hipótese de os rituais profanos constituirem uma forma de compensação ou substituição da ritualidade religiosa em declínio, Cl. Rivière considera que isso pode fazer sentido nas sociedades ocidentais, mas é desmentido pela experiência histórica de outras sociedades, como as islâmicas, onde as liturgias políticas vão a par de uma enorme ebulição religiosa. Respondendo à hipótese que aventara, explica que "Os ritos do quotidiano existem em todas as sociedades, qualquer que seja o seu fervor religioso ou político e a sua multiplicação actual prende-se sobretudo com fenómenos modernos como o consumo de massas (ritos alimentares, de vestuário, do corpo, desportivos, musicais). (...) Nas sociedades onde a democracia tolera a pluralidade de ordens e o pluralismo de valores, as práticas sócio-culturais e os ritos profanos diversificam-se" (Rivière, 1992: 12).

[16] Marc Augé (1987: 74) sugere algumas pistas a este propósito: "Se o termo rito é aplicado a toda a actividade um pouco repetitiva, impedimo-nos de lhe dar um valor operatório. (...) Distingamos, então duas atitudes. Ou se encontra uma definição precisa e completa do rito e se questiona se, com todo o rigor, ela é aplicável a certos aspectos da nossa vida quotdiana; a resposta será negativa, já que faltará sempre um elemento da definição dada. Ou se admite que há dois objectos - o rito, no sentido forte do termo, e uma ritualidade do quotidiano - e pergunta-se o que têm os dois em comum; inclino-me a crer que essa parte comum constitui o essencial do que é o rito. Parece-me, portanto, com prudência, que será mais rico explorar a segunda via, a que tenta responder à questão: em que é que as nossas vidas são hoje ritualizadas?"

práticas rituais. Jack Goody insurge-se contra a utilização abusiva do conceito, isto é, para além do domínio do religioso, e considera que as definições que permitem denominar de ritual quase todos os comportamentos sociais são indesejáveis, porque, ao tudo incluirem, nada definem e não proporcionam as necessárias garantias de utilidade e operacionalidade (cf. Goody, 1977). Para Max e Mary Gluckman é, igualmente, inadequado alargar o conceito de ritual e fazê-lo comportar uma série de fenómenos que não pertencem ao círculo restrito e autêntico do ritual, ainda que possam partilhar com estes alguns aspectos como o formalismo, a repetição e as regras e princípios morais, como acontece com certas cerimónias, jogos e eventos desportivos. Por isso, propõem que se distinga entre cerimónias e rituais, referindo-se as primeiras a "acções e palavras que não envolvem a crença num poder oculto", e os segundos àquelas "que envolvem essa crença e que frequentemente exibem conflitos profundos na estrutura social" (Gluckman, 1977: 233), nomeadamente as que o autor designa de rituais de rebelião (cf. Gluckman, 1963).

Na tentativa de ultrapassar ou, pelo menos, de clarificar os termos da discussão, S. Moore (Moore e Myerhoff, 1977: 12-13) propõe a distinção entre duas formas de eficácia: a eficácia doutrinal, característica dos rituais religiosos, que deriva da lógica interna do sistema religioso e que, como tal, justifica os ritos a partir dos postulados doutrinais, e a eficácia operacional, patente nos efeitos comunicacionais e sócio-psicológicos dos ritos, e que, ao contrário da primeira, encontramos nos rituais seculares. Se é verdade que é possível ritualizar os comportamentos em qualquer área da vida social, é razoável também considerar-se que as ritualizações religiosas têm uma abrangência, legitimidade e consenso intrínsecos, que são deficitários nos rituais profanos, muito mais enraizados em contextos especializados e mais permeáveis a processos dinâmicos de transformação e de ajustamento. Ainda assim, quer se

trate de cerimónias seculares ou de rituais religiosos, a forma estruturada de que se revestem e a repetição que os caracteriza constituem uma mensagem de previsibilidade, estabilidade e inquestionabilidade. Como referem S. Moore e B. Myerhoff, a cerimónia e o ritual são "declarações contra a indeterminação" (1977: 17)[17]. Por isso, a congregar as duas categorias analíticas está o facto de no seu cerne se achar o que não é questionável, o que não é posto em causa, o que não é, sequer, pensado e, enquanto tal, o que legitima e fortifica a ordem do mundo natural, social e religioso.

A discussão em torno dos limites do conceito de ritual não parece próxima de alcançar um consenso mínimo que facilite a sua utilização precisa. Como tal, vejo-me na necessidade de delinear os contornos daquilo que, do meu ponto de vista, é plausível de figurar na categoria de ritual, tendo em conta o estado da discussão e as várias contribuições atrás destacadas - até para que possa fazer a justificação de todo este trabalho, que parte da premissa de que a praxe académica é um ritual. Assim, parece-me, antes de mais, que confinar o ritual aos contextos onde está presente um fundamento da ordem do divino ou do místico, embora possa parecer justificado, acaba por ser uma considerável perda no estudo dos fenómenos que em muito se assemelham aos rituais religiosos - não é necessário, sequer, apontar os inúmeros pontos de intersecção -, mas onde se substitui a crença legitimadora numa entidade mística pela legitimação da crença, mais ou menos evidente e imprescindível, num enunciado social, (in)conscientemente sacralizado. Recusar a aplicabilidade do conceito de ritual ao que habitualmente designamos por ritual profano faz-nos regredir penosamente no campo do conhecimento destes fenómenos, por nos despojar da teorização e de todo o acervo de elementos comparativos

---

[17] V. também Rivière, 1992:10.

disponíveis - e para mim imprescindíveis. Já que um e outro fenómeno estão associados, não será decerto sensato sacrificar esse corpo de instrumentos de interpretação e compreensão a um preciosismo conceptual. Com isto não quero, de forma alguma, dizer que não devamos estabelecer as devidas distinções e os imprescindíveis ajustamentos entre rituais religiosos e profanos; assim, convém que estabeleçamos os limites na aplicação do termo. Essa preocupação é, de facto, já patente, nomeadamente, nas útimas obras de Victor Turner, que assinala o carácter opcional e individual das performances rituais nas sociedades modernas, em contraste com os rituais *compulsivos* das sociedades tradicionais. A esta preocupação de Victor Turner farei referência adiante. Parece-me seguro, em todo o caso, que só haverá a beneficiar destas *nuances* e reformulações, que iluminam tanto os ritos religiosos como os profanos.

Aceitando, portanto, a categoria de ritual profano, não me convencem, contudo, as utilizações pouco precisas e demasiado alargadas. A performance ritual define-se pelo comportamento ostensivo e supérfluo, ou seja, o ritual identificar-se-á por fazer mais do que o estritamente necessário para cumprir com o objectivo. Quando os estudantes do ensino superior gastam as suas energias a praxar afanosamente os seus colegas mais novos, trata-se de um comportamento excessivo relativamente àquilo que parece ser o objectivo da praxe, a saber, integrar os alunos recém-chegados, impor uma hierarquia, revelar os traços fundamentais da realidade quotidiana universitária. O mesmo não se pode dizer do "rito" da maquilhagem matinal, onde os actos levados a cabo, recorrentes e repetidos, não fazem mais do que realizar aquilo que é o seu resultado final. Por isso, a fronteira do ritual parece-me passar pelo comportamento supérfluo, exuberante e simbólico. Não há um ritual de dar à luz nos hospitais, mas Lévi-Strauss (1975) descreve magnificamente a *acção simbólica* de auxiliar por palavras e sem mediação técnica (nem mesmo o uso

das mãos) partos complicados em tribos da América do Sul. A questão que se coloca agora é a de saber o que justifica que certas coisas devam ser feitas segundo esse modo excessivo. Provavelmente, porque essas são coisas, por uma razão ou outra, muito importantes para o grupo que faz delas rituais.

*

O estudo do ritual, que deu os primeiros passos com James Frazer (1890) e Arnold Van Gennep (1909), avançou nas últimas quatro/cinco décadas sob a égide de três perspectivas que, distinguindo-se muito nitidamente, não podem deixar de ser tidas por complementares - embora cada análise específica tenha de ancorar-se predominantemente numa ou noutra. Nicole Sindezingre (1990: 68-71) assinala três tendências teóricas que têm orientado as análises do ritual e que designa por abordagens funcionalista, simbolista e pragmática. A perspectiva funcionalista - de tradição durkheimiana, onde pontuam Bronislaw Malinowski e A. R. Radcliffe-Brown - resume-se na ideia de que o ritual tem uma função normativa, integradora e conciliadora e que serve, pois, os propósitos da coesão e continuidade das sociedades, recorrendo, para isso, à exaltação dos sentimentos e dos valores fundamentais.

A abordagem simbolista é tributária da antropologia estrutural e, portanto, pelo menos em termos "genéticos", também da linguística saussuriana. Deste ponto de vista, o ritual é entendido como um código linguístico, como um "enunciado simbólico sobre a ordem social" (Sindezingre, 1990: 70), organizado num sistema de signos cuja significação reside na estrutura binária. Assim, os rituais têm, antes de mais, uma função informativa e representacionista[18],

[18] G. Lewis insurge-se contra a premissa de que o ritual é, essencialmente, um código que visa a transmissão de uma mensagem e argumenta deste modo: "(...) para aqueles que o desempenham, o ritual é muito claramente

servem para "dizer qualquer coisa", para falar da estrutura profunda da sociedade. Na senda da perspectiva simbolista estiveram Claude Lévi-Strauss, Edmund Leach e Victor Turner - ainda que as análises de Turner não se esgotem neste ponto de vista -, entre outros.

A última das tendências designa-a N. Sindezingre por pragmática e, ao contrário da simbolista, tem por matriz a noção de que o ritual "faz qualquer coisa" e a análise que faz dos rituais não fica encerrada nas "interpretações *ad infinitum*" (Sindezingre, 1990: 70) e de carácter intelectualista de que muitas vezes padecem os estudos simbolistas/estruturalistas, mas ancora-se na "totalidade da situação que [o ritual] instaura e compreende: mensagens, emissores, destinatários, contexto" (Sindezingre, 1990: 70). Esta perspectiva acompanhou igualmente o trajecto efectuado pelos estudos linguísticos, que se desenvolveram no sentido de subordinar a análise dos enunciados aos contextos de enunciação e seus agentes. A perspectiva pragmática corresponde ao que variados autores - designadamente da antropologia - designam por perspectiva performativa, que realça a premissa de que o ritual não é tanto uma declaração sobre o mundo, como uma acção sobre o mundo.

De acordo com a abordagem performativa, o ritual é acima de tudo, "um projecto de modificação da realidade" (Rivière, 1995: 58), "é sobretudo praxis, acção sobre o mundo e sobre os outros homens" (Luc de Heusch *in* Rivière,

---

algo de prático que fornece orientação na forma de lidar com uma situação de dificuldade ou importância, e é correspondentemente valorizado. O ritual oferece uma experiência complexa (...). Limitar o ritual ao seu aspecto comunicativo excluiria e falsificaria a sua significação para os que o desempenham. O ritual não é feito apenas para ser interpretado: é também (e, do ponto de vista de quem o desempenha, isto é o mais importante) para resolver, alterar e demonstrar uma situação" (Lewis, 1980: 34-35). Em resumo, o que Lewis questiona é que o elemento de informação, representação e transmissão de qualquer mensagem possa ser realçado, do ponto de vista da análise, quando a mensagem codificada do ritual não é reconhecida, interpretada e compreendida por quem participa nos actos rituais. V. também Lewis, 1980: 8 e 37.

1995: 68), é uma acção simbólica com eficácia que cria uma *certa* realidade, aquela que enforma os princípios axiológicos e normativos de cada ritual. A noção de performatividade surge associada à análise do ritual porque, originária da linguística pragmática, traduz com bastante fidelidade e operacionalidade traços essenciais do conceito de ritual.

O conceito de performatividade foi introduzido por J. L. Austin, que distinguiu entre enunciados constativos e performativos. Ao contrário dos primeiros, que consistem em declarações descritivas de estados de facto, os enunciados performativos não são a declaração de um facto, mas a sua realização[19]. Trata-se de enunciados em que dizer e fazer se implicam, como demonstram os casos em que concretizar uma acção equivale a pronunciar as palavras adequadas - dizer "Prometo", é fazer uma promessa, dizer "Aceito", materializa um casamento. Porque não são uma representação da realidade, é indiferente que haja, nos enunciados performativos, acordo com a realidade; eles não podem ser verdadeiros ou falsos, mas são, segundo J. L. Austin (1990: 30), felizes ou infelizes, consoante os efeitos pretendidos sejam prosseguidos ou malogrados, isto é, consoante haja ou não sucesso no exercício da sua acção sobre a realidade. Austin define da seguinte forma as condições de felicidade dos enunciados performativos: "Deve existir um procedimento convencionalmente

---

[19] J. L. Austin faz uma outra distinção a recobrir esta: "distinguimos o acto locucionário (...) que tem um *significado*; o acto ilocucionário que tem uma certa *força* ao dizer algo; e o acto perlocucionário que consiste em se obter certos *efeitos* pelo facto de dizer algo" (Austin, 1990: 103). Depreende-se facilmente que os actos locucionários equivalem aos enunciados constativos e os actos ilocucionários aos enunciados performativos. Os actos perlocucionários são, em última instância, também performativos, mas a acção que exercem é indirecta, mediada pela persuasão e coacção - "por dizer tal coisa eu o convenci, ou surpreendi ou o fiz parar" (Austin, 1990: 96). Mais ainda do que os actos ilocucionários, os actos perlocucionários são alvo de interrogações - que se apresentarão de seguida - já que não fica claro onde reside a capacidade de, pelas palavras, constranger alguém à acção.

aceito, que apresente um determinado efeito convencional e inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, e em certas circunstâncias; e além disso, que as pessoas e circunstâncias particulares, em cada caso, devem ser adequadas ao procedimento específico invocado. O procedimento tem de ser executado, por todos os participantes, de modo correcto e completo. Nos casos em que, como ocorre com frequência, o procedimento visa as pessoas com seus pensamentos e sentimentos, ou visa a instauração de uma conduta correspondente por parte de alguns participantes, então aquele que participa do procedimento e o invoca deve ter de facto tais pensamentos ou sentimentos, e os participantes devem ter a intenção de se conduzirem de maneira adequada, e, além disso, devem realmente conduzir-se dessa maneira subsequentemente" (sic) (Austin; 1990: 31).

O texto insinua interessantíssimas interseccções entre os enunciados performativos e os rituais; a enumeração das condições de êxito dos primeiros lembra, sem qualquer esforço, o próprio processo ritual e as condições essenciais da sua realização. A partir daqui parece irrecusável o entrelaçamento da performatividade e do ritual, faltando apenas esclarecer em que consiste a acção do ritual e quais são os mecanismos dessa poderosa capacidade do ritual para transformar a realidade, dizendo-a. Austin proporciona-nos pistas incontornáveis ao realçar, no texto acima, os elementos extra-linguísticos dos enunciados performativos - "certas pessoas em certas circunstâncias", por exemplo -, ou seja, o contexto situacional da comunicação[20].

---

[20] A este propósito , Aunstin coloca a seguinte questão: "até que ponto os actos podem ser unilaterais? (1990: 45-6). Isto é, os enunciados performativos produzem efeitos sobre a realidade das relações sociais porque são actos bi ou multilaterais. Como exemplifica Austin (1990: 45), o performativo "Aposto" só será feliz se a pessoa com quem se aposta aceita apostar. Paul Ricoeur realça a necessidade de introduzir este elemento relacional e usa o termo actos interlocucionários. Segundo o autor, "um aspecto importante do discurso é que ele é dirigido a alguém. Há outro falante que é o endereçado do discurso. A presença do par, locutor e ouvinte,

Se é certa a dívida para com J. L. Austin, é também razoável que, a partir das suas contribuições, se levantem questões novas e se avancem hipóteses noutros sentidos. No âmbito da sociologia, por exemplo, há a assinalar a reflexão de Pierre Bourdieu, para quem a pragmática de Austin padece de uma certa ingenuidade ao pretender "descobrir no próprio discurso, isto é, na substância propriamente linguística (...) da palavra, o princípio de eficácia da palavra" (Bourdieu, 1982a: 105). Para Bourdieu, "a autoridade da linguagem vem-lhe de fora", ou seja, se a eficácia da palavra, os efeitos que produz, pertencem à ordem social, é necessariamente na ordem social que tem de ser procurado o seu poder. A demiurgia dos performativos não pertence, pois, à enunciação, mas aos bastidores da enunciação: quem diz, a quem diz, como diz, por que meios diz, em que situação diz. A força ilocucionária da palavra e a sua magia social residem, do ponto de vista de P. Bourdieu, na legitimidade da sua enunciação; no entanto, a legitimidade não é da palavra, mas de quem a enuncia - "O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras" (Bourdieu, 1989: 15). A capacidade de o discurso exercer uma acção sobre o mundo, de trazer à realidade ao dizer essa realidade, está estreitamente relacionada com a teia de assimetrias sociais e relações de dominação. A produção de efeitos do discurso depende de duas condições: que seja dominante - que seja a palavra de quem ocupa uma posição dominante no espaço social - e que seja legítimo, isto é, que o locutor seja reconhecido como emissor legítimo e que a sua posição dominante seja igualmente reconhecida como tal, ou seja, que a dominação não seja percebida como arbitrária pelos dominados. Daqui se

---

constitui a linguagem como comunicação. (...) Cada acto ilocucionário é uma espécie de pergunta. Asserir alguma coisa é esperar acordo, tal como dar uma ordem é esperar obediência" (Ricoeur, 1987: 26).

conclui que a palavra não é performativa pelo que diz, mas pela crença de quem ouve na legitimidade de quem diz[21].

Tendo por pano de fundo a noção de performatividade, tal como ficou aqui exposta, P. Bourdieu interpreta os rituais como actos performativos, como mecanismos de transformação da realidade, de acordo com um certo desenho que certos grupos desejam que essa realidade configure, e que do mesmo passo garantem o reconhecimento da legitimidade dessa visão - mais ou menos unilateral - da realidade. Por isso, P. Bourdieu diz que os ritos são actos de instituição, porque instituem e consagram diferenças no interior do mundo social que, sendo objectivamente arbitrárias, são legitimadas pelo ritual, tornando-se, assim, eficazes, produtivas e reprodutivas[22].

Maurice Bloch, pelo lado da antropologia, segue também, uma perspectiva performativa na análise de rituais e avança significativamente em relação a outros autores ao desmontar os mecanismos da performatividade dos rituais. Ao invés de Pierre Bourdieu, que procura a força da magia das palavras nos desníveis do espaço social, na distribuição desigualiária dos recursos de poder, M. Bloch detém-se na própria execução processual dos ritos e expõe os modos subtis e *naturalizados* de que dispõe o rito para estabelecer o consenso, o que quer também dizer de que dispõem os que estão em posição de orquestrar e de beneficiar do consenso que o ritual produz. Segundo este autor, os traços distintivos do discurso ritual - formalização, estilização, restrição vocabular e

---

21 Pierre Bourdieu (1982a: 111) resume assim as condições do uso legítimo do discurso: "(...) deve ser pronunciado pela pessoa legitimada para o pronunciar, o detentor do *skeptron*, conhecido e reconhecido como habilitado e preparado para produzir essa classe particular de discurso (...); deve ser pronunciado numa situação legítima, isto é, perante receptores legítimos (...); deve enfim ser enunciado nas formas (sintácticas, fonéticas, etc.) legítimas". A performatividade implica em concomitância a capacidade linguística e a capacidade social do locutor para que se produza a força ilocucionária.

22 Acerca deste assunto ver adiante, pp. 35-37.

sintáctica, repetição de fórmulas prescritas - justificam-se em função da capacidade performativa dos ritos: dizer o mundo de uma certa maneira é trazer esse mundo à realidade.

M. Bloch começa por perguntar: que efeito tem cantar alguma coisa em vez de dizê-la? (1989: 20). O que acontece na canção, ou em qualquer outro meio de expressão formalizado, é que a "formalização restringe dramaticamente aquilo que pode ser dito. (...) em lugar de uma elocução ser seguida de uma infinidade de outras, pode apenas ser seguida de algumas ou, possivelmente, de uma só. (...) se a elocução de um orador prediz o tipo de coisa que ele dirá, prediz também a resposta de uma outra pessoa, contanto que esta aceite também o código " (Bloch, 1989: 27-8). A mais importante das consequências deste facto é a verificação de que as restrições formais que caracterizam a expressão ritual constituem poderosos meios de limitação e constrangimento do conteúdo das mensagens. A formalização do discurso e a sua repetição contínua têm por efeito evitar a contradição entre mensagens e enfatizar o conteúdo dessas mensagens. Ao fazê-lo, encerra o ritual numa mensagem única e incontestável - "O que é dito é coisa certa porque, pela aceitação da formalização da linguagem, se tornou na única coisa" (Bloch, 1989: 32). Por isso, a canção é, para M. Bloch, o exemplo acabado daquilo que a formalização opera no discurso ritual (verbal e não-verbal) - "Numa canção (...) nenhum argumento ou raciocínio pode ser comunicado, nenhuma adaptação à realidade da situação é possível. *Não se pode argumentar com uma canção*" (Bloch, 1989: 37)[23].

---

[23] A propósito desta ideia de Maurice Bloch, tomemos o discurso verbal da praxe. Ele constitui-se, fundamentalmente, de dois tipos de conteúdo: os diálogos cantados entre os diferentes cursos, feitos de insultos e de auto-glorificação e os monólogos cantados pelos caloiros, feitos de auto-humilhação e glorificação dos doutores. Será excessivo concluir que estes refrões repetidos constituem mensagens com força ilocucionária? Avanço com a hipótese de que se trata de enfatizar duas traves-mestras da estrutura da Universidade (mas que não são estranhas fora dela): a competição (e a cooperação) como fonte de inovação e de progresso, a par da ideia de

M. Bloch conclui que a formalização do discurso ritual constitui uma forma de controlo social e um meio de impor significações e representações do mundo e, consequentemente, é uma forma de acção sobre a realidade[24]. Impondo um código restrito e limitando as escolhas, limita-se o que pode ser dito e torna-se difícil ou impossível contestar e pôr em causa o que foi dito. Deste modo, o discurso ritual não serve tanto para "dizer alguma coisa" como para impor, como única, uma mensagem arbitrária que, neste sentido, vai "fazer alguma coisa" sobre a realidade, porque opera sobre a percepção, avaliação e representação desta por parte de uma sociedade. Como resume M. Bloch (1989: 32), "Com o aumento da formalização, a força proposicional diminui e aumenta a força ilocucionária". Neste sentido, os rituais, ao construirem e expressarem uma visão do mundo, e porque são actos que envolvem uma emotividade intensa e partilhada, são exemplos felizes de como a palavra pode ser acção, de como dizer o mundo é instituir o mundo. Os mecanismos postos a nu por M. Bloch comprovam a solidez da abordagem teórica que tem por premissa a performatividade do ritual e que, como tal eleva o ritual à condição de incontornável elemento na construção, na reconstrução, na consolidação e na ruptura das sociedades - o que é tanto mais interessante quanto é desproporcional a aparência inócua dos rituais e a sua real eficácia pragmática, em muitos casos. Pode colocar-se a hipótese de a sageza ritual, que permite aos homens fazerem o que querem através do ritual, residir no facto de o ritual se situar "algures entre a acção e a afirmação" (Bloch, 1986: 10).

---

que entre iguais uns podem ser melhor do que outros. Por outro lado, o reconhecimento das hierarquias de saber (neófitos e estabelecidos) e o facto de que são um freio à dispersão e à desorientação que a absoluta "liberdade de pensamento" pode originar está em consonância com o facto de o saber universitário ser enquadrado institucionalmente.

[24] "É porque a formalização da linguagem é um meio pelo qual o locutor pode coagir a resposta de outro que esta pode ser considerada uma forma de controlo social" (Bloch, 1989:29).

Não é, pois, demais realçar o papel insubstituível do rito na definição da realidade social[25], sobretudo porque, se não tivermos por necessária a sua associação com o mito, o rito é capaz de dar forma ao social, agindo através do simbólico, sem estar obrigado a enunciar as coordenadas da ideologia ou da fé que activa. Neste sentido, a enunciação é dispensável em alguns ritos, em virtude da sua acção pragmática; no ritual, exige-se menos a comunhão de princípios, e menos ainda a sua expressão e comunicação, e mais a participação, a acção, enfim, a *performance*. Isto mesmo nos diz J. Pitt-Rivers (1987: 73): "Mesmo que [os rituais] não *digam* nada que possa constituir uma mensagem, eles *efectuam* qualquer coisa[26]. (...) através de uma acção, [o ritual] garante. O ritual estabelece um consenso sobre o mundo físico e social tal como ele deve ser e tal como ele é e garante assim os fundamentos da sociabilidade, já que toda a sociedade repousa sobre um consenso. Ele coloca o essencial fora da área onde pode ser discutido e posto em questão. Ele consagra, e visto que os fundamentos das sociedades são inconscientes, antes seja *feito* do que *dito*".

*

Lembra G. Balandier (1988: 31) que é dito num texto chinês, o *Livro dos Ritos*, que os ritos "têm um único e mesmo fim, que é o de unir os corações e de estabalecer a ordem". Lapidar e tentadora na sua redução categórica, esta frase parece feita para ser discutida, contrariada, reformulada e, finalmente, também

---

[25] "O rito tem um poder de estruturação dos comportamentos, representações e atitudes. Quem controla o rito controlará o que o rito controla. Daí a sua utilização como instrumento de formação das consciências, nos ritos profanos, como nos religiosos ou políticos" (Rivière, 1995: 69-70).

[26] A ilustrar cabalmente esta afirmação estão os ritos que se desenvolvem em torno das viagens aéreas e que J. Pitt-Rivers analisa com detalhe num curioso artigo (1986) em que mostra, entre outros aspectos, como muitos dos gestos e palavras habituais nos aeroportos e aviões têm por efeito tranquilizar os passageiros.

admitida como aceitável na sua simplicidade sensata. O primeiro comentário que a frase sugere é o funcionalismo (visionário) de que parece imbuída. Se a razão de ser dos rituais se confinasse à sua função de manter a ordem das coisas e dos homens e de falar do fundo de cada sociedade dos valores que servem essa ordem, que respostas seriam dadas a perguntas como: de que modo os rituais logram tal resultado; de onde retiram tal capacidade; de onde surge a desordem que ameaça a ordem que os rituais procuram incansavelmente restaurar; por que é que a função do ritual vai no sentido de garantir a coesão e a ordem, e não o contrário?

Esta frase representa uma das várias armadilhas que a reflexão sobre a ritualidade enfrenta, não tanto porque forneça respostas erradas, mas porque inibe que se ousem outras respostas possivelmente certas. Na tentativa de superar esta armadilha (deixando-me cair, certamente, em muitas outras), proponho interrogar uma dimensão do ritual que vem, muitas vezes, armadilhada de ideias feitas: a união dos corações dos homens e a ordem. A argumentação que apresento resume-se à ideia de que o ritual é um processo de instituição de diferenças no mundo social e não *apenas* um espaço de homogeneização e de comunhão social.

A noção de que o ritual é um mecanismo aglutinador e integrador, ao sugerir implicitamente que é também homogeneizador e igualizador, vem ocultar o facto de o ritual ser um poderoso instrumento de diferenciação. Pierre Bourdieu avança com a ideia de que a instituição e consagração da diferença estão no cerne do ritual - "o rito consagra a diferença, institui-a (...). Instituir (...) é consagrar, ou seja, sancionar e santificar um estado de coisas, uma ordem estabelecida" (1982b: 58-59). A diferença que o ritual consagra - e isso é particularmente visível nos ritos de passagem - corresponde à distinção criada pela linha de divisão que o ritual institui ao canalizar todas as energias e todos

os meios na sua transposição. Deste ponto de vista, o ritual tem a função e a capacidade de legitimar um limite que é arbitrário e que é transponível apenas por via do ritual. Centrando-se na passagem, na transformação, o ritual desvia a atenção do efeito primordial da sua acção que é, de acordo com P. Bourdieu, separar "aqueles que lhe foram sujeitos, não dos que ainda não o foram, mas daqueles que de forma alguma lhe serão sujeitos e instituir assim uma diferença durável entre aqueles a quem o rito diz respeito daqueles a quem não diz" (1982b: 58). Isto significa que o limite arbitrário que o ritual produz não é, por exemplo, o que separa naturalmente o menino do jovem adulto com maturidade sexual, nem o limite - intrinsecamente social na sua arbitrariedade temporal - que separa os rapazes submetidos a ritos de puberdade daqueles que ainda não o foram, mas a fronteira que separa os homens, que assim adquirem um inquestionável direito à pasagem para um patamar superior do espaço social, com uma nova identidade e novos papéis a desempenhar, das mulheres, que vêem erguer-se em barreira social legitimada e intransponível uma diferença que no seu estado natural não seria capaz de produzir tais efeitos de exclusão[27].

Esta perspectiva pode, igualmente, servir de chave no *puzzle* dos ritos da praxe. Se, como defendo, a passagem em causa nestes ritos é a que recobre a entrada do aluno no ensino superior e opera a transformação deste em estudante universitário, membro de pleno direito da sua comunidade, o limite quintessencial do ritual não será o que é encenado entre doutores e caloiros - e que é o *leitmotiv* da praxe - mas o que institui a distinção e separação de todos aqueles a quem o ritual não diz respeito e ao qual não estão sujeitos - os

[27] Esta linha de divisão entre os sexos trabalhada nos ritos de puberdade está frequentemente implícita na análise de vários autores (cf. T. Turner, 1977 e M. Bloch, 1992), mas sem que seja assinalada a sua importância do ponto de vista da legitimação da diferença (e desigualdade) entre os sexos.

professores e, particularmente, os *outros* estudantes, os não universitários. Como se verá nos capítulos subsequentes, a rigidez hierárquica entre doutores e caloiros é, na realidade, muito mais fluída do que parece e a passagem de caloiro a doutor, pela sua exuberância, esconde a fronteira objectiva dos *numeri clausi*, que não é atravessada por quem quer, mas por quem pode.

É, por certo, sedutor este trilho por onde nos leva P. Bourdieu. É-o ao permitir o desenho de novas configurações de interpretação de variadíssimos sistemas rituais, ao quebrar o círculo auto-referencial em que muitas vezes ficam encerradas as análises acerca dos rituais - especialmente quando está em jogo a passagem - e ao impor que seja tido em atenção, chamado mesmo ao centro da análise, o todo social (económico, político, moral, religioso, institucional, ...) em que se inscrevem os rituais. O reconhecimento deste ângulo de enfoque não deve, porém, suster as dúvidas que o modelo nos suscita. Em primeiro lugar, importaria esclarecer a razão pela qual é deslocada, do limite objectivo para o limite transitório, a linha de divisão que funda a diferença encenada nos rituais de passagem. Conviria, em segundo lugar, explicar como funcionam os mecanismos de legitimação e de eficácia dos rituais para que atinjam essa espantosa capacidade de transformar a realidade que efectivamente logram. Por fim, é discutível a ênfase - a hegemonia, mais precisamente - posta nos aspectos sociais, em detrimento dos elementos simbólicos, dos rituais. Quer nos aspectos louváveis, quer nos criticáveis, parece-me que esta perspectiva virá a ser mais bem clarificada em capítulos posteriores.

3. RITUAIS DE PASSAGEM

3.1. A PRAXE ACADÉMICA COMO RITUAL DE PASSAGEM

Os rituais fazem a pontuação da vida social: impõem pausas, suspendem o tempo, compartimentam períodos, dispõem a recomeços. Uma categoria particular de ritos vai ao encontro das necessidades suscitadas pelos momentos de transição na vida dos indivíduos e das comunidades. Arnold Van Gennep designou-os por *ritos de passagem* e definiu-os como "conjuntos cerimoniais que acompanham, facilitam ou condicionam a passagem de um dos estágios da vida a outro ou de uma situação social a outra" (1977: 155). De acordo com Van Gennep, os ritos de passagem obedecem a um esquema tripartido, isto é, no seu decurso são observáveis três sequências, mais ou menos destacadas e separadas: os ritos de separação do estado anterior e inferior; os ritos de margem que constituem um limbo de indefinição, uma "flutuação entre dois mundos" (Van Gennep, 1977: 36), um tempo de espera, de adaptação e de aprendizagem que antecede os ritos de agregação ao novo estado ou estatuto[28].

---

[28] Nas palavras do autor, "(...) acredito ser legítimo distinguir uma categoria especial de *Ritos de Passagem*, que se decompõem, quando submetidos à análise, em *Ritos de separação*, *Ritos de margem* e *Ritos de agregação*. Estas três categorias secundárias não são igualmente desenvolvidas (...) em um mesmo conjunto cerimonial. (...) Se, por conseguinte, o esquema completo dos ritos de passagem admite em teoria ritos *preliminares* (separação), *liminares* (margem) e *pós-liminares* (agregação), na prática estamos longe de encontrar a equivalência dos três grupos, quer no que diz respeito à importância deles quer no grau de elaboração que apresentam" (Van Gennep, 1977: 31).

Os ritos de passagem têm a seu cargo a função de marcar a transição[29] entre estados sociais diferentes, o que implica uma transformação de estatuto, e mesmo de identidade, que muitas vezes é tratada simbolicamente como uma passagem física[30] de um território para outro (daí a presença de túneis, pontes, portas, como cenário simbólico destes rituais).

O aspecto mais interessante destes ritos está no facto de que a passagem não é imediata, mas é geralmente mediada por um espaço e um tempo de ruptura que, ao construir um vazio social, que varia na sua "espessura", "indo de uma simples linha ideal até uma vasta região neutra" (Van Gennep, 1977: 161), realça a diferença entre a condição social a montante e a jusante. Esse período "terra-de-ninguém", em que já não se é o que se era, nem se é ainda o que se vai ser, denominou-o Van Gennep de *margem,* e a partir desta ideia V. Turner elaborou o conceito de *liminaridade.* A margem serve para amortecer os saltos bruscos nos trilhos descontínuos da vida do indivíduo e da sociedade; neste sentido, o período liminar é uma margem de segurança. A margem, enquanto suspensão das regras e condições que estruturam a vida ordinária, constitui um tempo intersticial, de ambiguidades e desordem, e, por isso,

---

[29] Como lembra V. Turner (1980: 106), os termos dedicados a situações de transição e transformação - passagem, neófitos - referem-se, na nossa como noutras culturas, a contextos específicos muito díspares (puberdade, casamento, morte, entronização, iniciação religiosa, etc.), o que confirma que o que está em causa é a transição em si.

[30] Nicole Belmont (1986:16) refere que a passagem material é para Van Gennep mais do que um símbolo, é a materialização de uma experiência universal e recorrente: "cada rito de passagem identifica-se com uma passagem material e toda a passagem material se identifica com o nascimento na sua realidade mais anatómica", "através do orifício materno". Na praxe a passagem é também material: o caloiro torna-se estudante quando passa sob a varanda onde está o Reitor, no Cortejo do Enterro da Gata. " Eles são [os ritos de passagem], graças ao seu carácter duplo, verdadeiramente co-extensivos à natureza humana que se insccreve simultaneamente no tempo e no espaço" (Belmont, 1981: 24).

perigoso e sujeito a cuidados[31]. Daqui decorre o aparato ritual que rodeia os intervenientes - oficiantes e neófitos, muito particularmente estes últimos - que, em virtude da sua inclassificabilidade, são sempre tidos como elementos impuros, a necessitar, pois, de actos ablutores que os restituam à condição normal.

Os ritos de passagem recobrem múltiplas e díspares situações de transição de estado social[32] (nascimento; puberdade; casamento; morte; iniciação religiosa,

---

[31] Como nos revela Mary Douglas (1976), aquilo que é pouco ou nada definido, o que é difícil de classificar é, por isso, sujo, poluído e poluidor, contaminador. Na praxe, os caloiros são frequentemente associados à sujidade e aos excrementos ao serem decorados com papel higiénico, sacos do lixo, pensos higiénicos, etc.

[32] Acerca desta diversidade, vem a propósito sugerir alguma *ordem classificatória* dos ritos. Para isso sigo P. Smith (1979: 145 e ss.), que organiza os sistemas rituais em torno de dois eixos: periódicos - ocasionais e associados à vida da colectividade - associados à vida dos indivíduos, ressalvando que se entretecem em relações muito diversas e complexas. E sigo, com particular atenção, Victor Turner (1974) que distingue fundamentalmente os *ritos de life crisis*, que são tendencialmente individuais, ao pontuarem os momentos críticos da vida do ser humano, de que resulta um elevação irreversível de *status* e que assumem, a maioria das vezes, a forma de ritos de iniciação e passagem; próximos destes, os *ritos de aflição*, que procuram resolver problemas acidentais da vida individual (doença, conflito, etc.) e os *ritos cíclicos*, "marcados no calendário", que são tendencialmente colectivos e que através da inversão de posições e papéis sociais e da encenação do caos, logram o efeito de regenerar a comunidade. É necessário, no entanto, esclarecer que os ritos iniciáticos individuais retiram a sua força e sentido da dimensão colectiva que os enforma. Trata-se, nestes ritos, de construir novas identidades sociais, de consagrar papéis e posições sociais (homem, mulher, rei, sacerdote), de inscrever no vazio que ficou da lavagem liminar, os valores e as regras da comunidadde e de através de um acto, mais ou menos violento para o indivíduo, exorcizar os males que ameaçam o corpo social. Como assinalou Pierre Clastres, a propósito dos ritos de iniciação de jovens índios da América do Sul, que incluem marcas e escoriações sobre o corpo, "*a sociedade dita a sua lei* aos seus membros, ela inscreve o texto da sua lei sobre a superfície dos corpos. Porque a ninguém é permitido esquecer a lei que funda a vida social da tribo "; "A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo transporta impressos sobre si os traços da recordação, *o corpo é uma memória.* (...) A marca assegura que ele pertence ao grupo: 'Tu és um dos nossos e não o esquecerás'" (1979: 180 e 179). É lícito questionar em que categoria se enquadra a praxe académica. Se é, indiscutivelmente, um rito de elevação de *status* que transforma o caloiro em estudante universitário de pleno direito, e num contexto social mais amplo celebra a entrada do jovem no nível superior e de "elite" do ensino, compõe-se também de elementos de inversão e de revivificação do colectivo.

política, militar, profissional; mudanças de lugar, etc.). Nicole Sindzingre (1990: 68) chama a atenção para o risco de o conceito de ritual de passagem sobreviver à custa de analogias formais entre unidades rituais enraízadas em estruturas sociais muito diversas e que assumem, por isso mesmo, funções diferentes, incompatíveis até. Fica a ideia, quando os rituais são descontextualizados, de que os ritos produzem efeitos segundo uma lógica interna, que a sua força performativa emana do acto ritual em si. Uma análise menos apressada revela que nos bastidores da alquimia ritual estão as relações de força e de posição no espaço social e que os rituais são sobretudo actos de confirmação, consagração e naturalização de alguns processos sociais. N. Sindzingre defende esta ideia nestes termos: "um indivíduo não acede através de um rito de passagem a um qualquer lugar social, mas àquele que outras variáveis (...) lhe outorgaram anteriormente na organização social. (...) a fase liminar (...) inscreve desde logo, virtualmente, cada um numa posição social" (1990: 68). O perigo que encerram as analogias morfológicas entre ritos de passagem - tendo a qualidade de revelar traços estruturais e universais das práticas humanas e de proporcionar instrumentos valiosos de análise e de compreensão - está na tentação de os explicar em circuito fechado e de manter na sombra o sistema social que lhes fornece o móbil.

Um esforço significativo de esclarecimento conceptual é feito por Victor Turner, que nas suas últimas obras distingue entre fenómenos liminares e fenómenos liminóides. Os primeiros ocorrem nas sociedades tradicionais[33] e caracterizam-se por serem actos cíclicos, colectivos e que participam do processo social total que constitui a experiência da comunidade. Os fenómenos liminóides pertencem às sociedades modermas e são predominantemente

[33] Trata-se de uma tendência geral, já que para V. Turner há uma "coexistência de fenómenos liminares e liminóides em todas as sociedades" (1977: 46).

individuais e intermitentes, representando aspectos fragmentados da sociedade, à margem do processo político-económico central (Piette,1992: 172). V. Turner clarifica a distinção ao realçar que, nas sociedades tradicionais, os rituais não são separáveis de todos os outros aspectos da vida comunitária e, como tal, "ninguém está isento das obrigações rituais", que são "um dever e não uma opção" (Turner, 1977: 39). Por isso, o ritual e a condição liminar são, nestas sociedades, inerentes ao *trabalho*, ao trabalho dos homens e ao trabalho dos deuses, indissoluvelmente vinculados. Os fenómenos liminóides, "semelhantes , mas não idênticos" (Turner, 1977: 43) aos liminares, pertencem com muita frequência à ordem secular e são *performances* típicas do lazer e do jogo, por isso, opcionais e envolvendo, de modo selectivo, um ou outro dos papéis sociais desempenhados pelo indivíduo, em cerimónias como espectáculos desportivos, festas, representações teatrais, etc.

Naturalmente, este refinamento conceptual de V. Turner leva a questionar acerca da qualidade liminar ou liminóide da praxe académica. Do ponto de vista da classificação turneriana, a praxe, ainda que partilhe do modelo dos ritos de passagem e de iniciação é, certamente, um evento liminóide, dado o seu carácter opcional, a secessão de papéis e desempenhos nos espaços/tempos interior e exterior à praxe, a marginalidade relativamente aos processos sociais e institucionais centrais. Ainda assim, é manifesta na praxe uma significativa dimensão colectiva, de participação e de vivência, que diminui a distância em relação aos fenómenos liminares. Se, a partir deste ponto de reflexão, não me converto à expressão "liminóide" é apenas porque me parece que achou pouco eco na terminologia antropológica e porque não é essencial reter esta distinção na interpretação dos fenómenos rituais em estudo.

*

Porque se considera a praxe um ritual de passagem? A praxe dos caloiros celebra a entrada dos estudantes no grupo restrito daqueles a quem é permitido frequentar o ensino superior, e digo que celebra e não que opera, porque a frequência deste nível de ensino não depende, obviamente, do rito iniciático, mas do cumprimento das metas de conhecimento patenteado nas provas de acesso ao ensino superior. Isto é, quando os estudantes entram no processo ritual da praxe, têm já assegurado na instituição o lugar para onde o ritual pretende fazê-los passar. A verdade é que a passagem objectiva está consumada antes mesmo que se iniciem os actos rituais que têm por fim levá-la a cabo; naturalmente, nenhum estudante universitário deixou de sê-lo por não ter participado na praxe. Estamos, assim, perante dois direitos de entrada sobrepostos: a entrada no ensino superior, que é paga com o esforço demonstrado no percurso do ensino secundário, e a entrada na comunidade e na identidade dos estudantes universitários, que é paga com a sujeição a ordálias impostas pelos colegas mais antigos, e que tem em tudo um carácter simbólico. É precisamente esta segunda *entrada* que abre espaço ao ritual que vai, por sua vez, realçar o significado social da primeira *entrada*, a dos alunos na Universidade. Este efeito de *feedback* resulta do facto de o colorido das formas rituais da praxe dos caloiros - que é em si, como se verá, um proceso de construção da identidade estudantil - operar uma maquilhagem simbólica daquilo que aparentemente não é mais do que a celebração festiva da entrada no ensino superior. De forma mais clara, diria que a praxe, porque se reveste de aspectos rituais, actua em simultâneo ao nível da comunidade de estudantes, integrando-a ao mesmo tempo que a constitui como corpo social separado e sendo o móbil de auto-reflexão, e ao nível do fluxo de passagens biográficas, a que todas as sociedades dão visibilidade e de que cuidam com maior ou menor

enlevo. Na continuação do que havia sido dito, pode-se agora ir em busca de respostas mais específicas acerca da *passagem* da praxe: passa-se de onde para onde; se a praxe, como rito liminar, é um fosso nebuloso, qual a terra firme que procura?

No plano mais imediato, a resposta já foi dada: a praxe académica celebra a passagem para o ensino superior e opera a comunhão na e da comunidade estudantil universitária. Pode, ainda, colocar-se a hipótese de a praxe académica remeter, embora não explícita e linearmente, para a passagem entre a dependência da criança e do jovem em relação aos pais e a autonomia do adulto. A reforçar esta hipótese lembro que nas últimas décadas a revitalização da praxe académica vem a par do definhamento de outros rituais que, particularmente no âmbito da família, marcavam as passagens de idade ao longo da vida - por exemplo, no que concerne à transição para a vida adulta, os que tinham por objecto o casamento e a ida à tropa.

Os ritos da praxe académica são também ritos de elevação de *status*. A entrada no ensino superior é muito valorizada na sociedade portuguesa, porque confirma e premeia a capacidade intelectual e de trabalho do estudante; e, sobretudo, porque se integra nas estratégias de mobilidade social, já que se espera que as qualificações e o diploma conferidos sejam, apesar da explosão dos *numeri clausi* na última década, ainda passaporte para actividades profissionais mais prestigiadas e mais bem remuneradas. Por conseguinte, a licenciatura é vista como um passo decisivo na conquista de uma posição mais elevada no espaço social - embora a realidade dos últimos anos tenha vindo a lançar algumas legítimas dúvidas quanto à sensatez desta ideia. A ascensão social que a praxe académica traduz leva-a ao encontro do rito de passagem: uma mudança irreversível de estatuto que por elevar e realçar os que lhe são sujeitos obriga a que, simbolicamente, sejam rebaixados à mais inferior das condições (cf. V.

Turner, 1974: 202 e 205). Neste sentido, a praxe académica configura-se como um ritual de passagem que acompanha diversas descontinuidades na vida individual e comunitária contemporânea.

Na literatura antropológica, passagem e iniciação são, com muita frequência, associadas como actos gémeos. Não são, porém, indistintos. No que toca à praxe académica, creio que é muito mais adequado falar-se de um rito de passagem do que de um rito de iniciação, mesmo se os dois se confundem e sobrepõem como é natural que aconteça se, como se acredita, o fluxo da vida dos homens rouba em distância para a morte aquilo que acrescenta em segredos e saberes. Em todo o caso, na praxe, a transformação que está associada à iniciação dá ênfase aos processos de igualitarização e homogeneização e evoca menos a ideia de morte simbólica, de renascimento e de transmissão de conhecimentos e práticas secretas. Há na praxe uma iniciação feita de simulacros, na opinião de Claude Rivière (1995: 112): "Sob diferentes ângulos, as praxes modernas não se assemelham às iniciações arcaicas senão como simulacros desvitalizados porque puramente profanos. Elas prescindem de referentes religiosos a um princípio transcendente e não comportam ensinamentos específicos. Não são os adultos que iniciam os jovens, mas os jovens que obrigam os mais jovens a condutas de respeito e de obediência. O novo estatuto autenticado é o estatuto de estudante, transitório, portanto". Por outro lado, e Cl. Rivière admite-o, ouvem-se os ecos da iniciação na praxe: o banho lustral, a simulação da morte e da vida fetal, as interdições, a poluição, a submissão, o auto-controlo, a intensificação da vida colectiva e a reiteração dos valores fundamentais do grupo.

Este último aspecto é de importância crucial na compreensão da performatividade dos rituais. A transmissão dos valores inquestionáveis da comunidade aos que estão em processo de iniciação equivale ao desenho arquetípico de uma identidade, individual e social, em construção. Essa

identidade implica dois traços simétricos: a solidariedade, a comunhão incondicional entre os *insiders* e a fronteira e antagonismo em relação ao mundo exterior. É a partilha de valores e regras que delimita, então, o território da identidade que os ritos iniciáticos ajudam a erguer. No caso da praxe académica, e como se detalhará adiante, é visível o esforço posto na transmissão aos caloiros de um conjunto de valores que deve nortear a sua vida académica (e, presume-se, não só): igualdade (e respeito pelas hierarquias), entreajuda e companheirismo[34]. Mas esta reiteração axiológica deixa-nos uma contradição por resolver: como se compatibilizam estes valores com os valores ferozes da sociedade em geral, onde prevalecem a competição sobre a solidariedade, a acumulação sobre a partilha?

Atente-se agora nos efeitos sociais do ritual, na sua capacidade demiúrgica. A passagem e a iniciação são processos de transformação, "transformação ontológica", na expressão de Victor Turner (1980: 113). A indistinção liminar dos ritos colectivos faculta-nos a imagem perfeita do trabalho de apagamento que precede a construção identitária: a amálgama de indivíduos que compulsivamente se vai tornando homogénea, e, em consequência, o que resulta desta experiência para cada indivíduo é necessariamente a partilha de algo em comum e, portanto, a fundação de uma comunidade, permanente ou transitória. Por isso, através das culturas, os neófitos são sempre tratados como uma massa maleável a que se dará forma[35]; moldá-los é desenhar-lhes no corpo e nos esquemas mentais o "modo de ser" do grupo. Os ritos iniciáticos e de

---

[34] É interessante verificar que estes valores são enfatizados durante a praxe dos caloiros, nos ritos liminares, mas tendem a estar menos presentes nos ritos de agregação. Por exemplo, a Imposição de Insígnias aos finalistas é uma cerimónia de consagração individual.

[35] As metáforas tanto do barro humano que a sociedade trabalha e molda, como da impressão e inscrição dos valores da sociedade no neófito tornado *tabula rasa*, parecem ser as que mais frequentemente e melhor descrevem o *modus operandi* dos ritos de passagem e iniciação - cf. V. Turner, 1974: 127 e P. Clastres, 1979: 173-182.

passagem servem, então, para produzir identidades e, mais ainda, para consagrá-las e legitimá-las socialmente. Como refere Pierre Bourdieu (1982b: 60): "A instituição de uma identidade (...) é a imposição de uma essência social. Instituir, atribuir uma essência, uma competência é impor um direito de ser que é um dever ser". Aquele que mereceu a passagem fica encerrado nas suas fronteiras porque assume o papel de que foi investido pela acção ritual como se fosse a sua natureza e age consequentemente em conformidade com a sua nova condição. Deste modo, a instituição ritual de uma identidade, ao mesmo tempo que impede as entradas abusivas no espaço de consagração, desencoraja a deserção e demissão dos consagrados (*ibidem*). Ao mesmo tempo, a legitimidade dessa "essência social" que o indivíduo incorpora e desempenha é garantida pelo reconhecimento colectivo da identidade que a passagem instituiu.

A demostrá-lo estão as posições convergentes de diversos autores. Para P. Bourdieu (1982b: 63), " a crença de todos, que pré-existe ao ritual, é a condição de eficácia do ritual". No mesmo sentido, e detalhando o processo, diz T. Gerholm (1988: 201) : "O que é que faz com que os ritos de transição resultem? Essencialmente, o que acontece é que o ritual efectua uma redefinição pública do estatuto do iniciado. (...) Isto funciona em todos os presentes: eles vêem o que os outros vêem. Mas, sobretudo, funciona na própria pessoa submetida ao ritual, que sabe que os outros estão a ver. (...) é uma redefinição colectiva e não apenas uma redefinição individual. É, por isso, mais convincente e mais 'real'. Há autoridade no número de participantes observadores de um ritual". No contexto da consagração dos soberanos, Georges Balandier expressa a mesma ideia: "O poder resulta do jogo das diferenças, da sua simbolização e da sua manifestação espectacular (...); o poder separa, isola, fecha (...); ele muda os que a ele têm acesso. A entronização é uma modificação. Os Reis são feitos" (1982: 16).

V. Turner realça que o " o ritual, na verdade, tem o efeito a longo prazo de salientar de maneira mais decisiva as definições sociais do grupo" (1974: 207). Por fim, Cl. Rivière (1995: 24) resume lapidarmente o assunto ao dizer que "o rito institui ao sancionar e santificar uma ordem estabelecida. Ao notificar alguém daquilo que é, o acto solene de investidura (de passagem) produz aquilo que designa ('magia performativa'), tem um efeito de consignação estatutária, encoraja o promovido a viver segundo as expectativas sociais ligadas à sua condição".

*

Parece-me, agora, oportuno desenhar um esboço do vasto quadro de sequências rituais que compõem a praxe académica. Pretendo com isto facultar dados muito concretos acerca do modo como se organizam os ritos da praxe, situando-os no tempo e no espaço e detalhando em que consiste a sua prática. Dado que a recolha etnográfica teve lugar no decorrer de vários anos, o quadro que aqui se apresenta é suficientemente genérico para conter os aspectos recorrentes nesse intervalo de tempo, sendo que não se têm verificado mudanças substanciais na forma destas práticas - já o conteúdo é muito mais aberto às impetuosidades da imaginação e à espontaneidade dos estudantes.

Os ritos da praxe académica ocorrem em dois períodos distintos durante o ano lectivo: a *praxe dos caloiros*, que envolve a academia desde o momento em que são afixadas as listas dos alunos que entram nesse ano para o ensino superior (o que acontece geralmente em finais de Setembro) até à Semana de Recepção ao Caloiro, organizada pela Associação Académica da Universidade do Minho (AAUM), e que ocorre durante a primeira quinzena de Novembro; e os *Festejos do Enterro da Gata*, que ocupam uma das primeiras semanas de Maio e

correspondem à Queima das Fitas realizada nas Universidades clássicas portuguesas. Numa visão geral e superficial, pode considerar-se o primeiro como um rito de margem e o segundo como um rito de agregação. Mas, ver-se-á adiante, o esquema vangennepiano assume formas bem mais complexas neste ritual dos estudantes.

Comecemos, pois, pelo primeiro período do ritual: a praxe dos caloiros. Não é fácil, para quem não tem o dom da narração literária, descrever em poucas páginas a praxe dos caloiros com a intensidade e a densidade com que são vividas estas práticas rituais. A primeira impressão para quem entra no *campus* durante este período é, certamente, o aspecto caótico do que ali se passa, como se a Universidade tivesse sido invadida por bandos em pé de guerra. As primeiras informações chegam violentamente através dos sentidos: o ruído quase ensurdecedor, feito de um cânone desarmónico de melodias várias, de palavras gritadas e do zum-zum da multidão; o movimento constante - em círculos, em linhas rectas, em múltiplas direcções - disperso pelos espaços onde se acumulam os grupos divididos por licenciaturas; a profusão de cores das roupas extravagantes e outras decorações dos caloiros, em contraste com os trajes negros dos doutores[36]. Os grupos de praxantes e praxados de cada uma das licenciaturas espalham-se por todos os cantos das instalações do *campus* de Gualtar[37], preferencialmente nos espaços ao ar livre, mas também nas salas de

---

[36] Embora possam fazê-lo, enquanto permanecem na condição de caloiros os estudantes raramente usam o traje académico. Só quando adquirem o direito de praxar o envergam. Sem dúvida, o traje é um signo de autoridade e legitimidade na praxe académica.

[37] No ano de 1998, por imposição da Reitoria, a praxe só poderia ser levada a cabo nas duas primeiras semanas de aulas; para além deste prazo as actividades de praxe não poderiam ter lugar dentro dos limites do *campus*. Esta condição foi geralmente acatada, mas a praxe tranferiu-se para as imediações da Universidade e para o centro da cidade de Braga. Os doutores discordaram desta decisão, argumentando que, ao pulverizar os grupos de estudantes, doutores e caloiros, se perdia parte do espírito da praxe, e se tornava mais difícil controlar os abusos

aulas vazias, nos corredores, na cantina, sem qualquer ordem pré-fixada. Nos passeios com os caloiros até ao centro da cidade, são vários os trajectos e os espaços de fixação, embora passem quase sempre pela Reitoria e pela Arcada, no coração da cidade. As actividades da praxe não obedecem a um calendário estabelecido - excepto as organizadas pela AAUM (Associação Académica da Universidade do Minho), na Semana de Recepção ao Caloiro - mas desenrolam-se ao sabor dos ímpetos e arranjos de véspera dos doutores, salvo uma ou outra excepção, em que as actividades são planeadas de modo mais meticuloso e sistemático.

O que acontece durante a praxe? A praxe "oficial", organizada pela AAUM na Semana de Recepção ao Caloiro, é composta, salvo algumas variantes, pelas seguintes actividades: Serenata no Largo da Sé, Latada, Baptismo, apresentação do Papa aos caloiros, Julgamento do Caloiro, e ainda concertos musicais, festas em discotecas, torneios desportivos e jogos tradicionais. A praxe feita por cada uma das licenciaturas aos seus caloiros pode incluir Latada, Baptismo e Julgamento próprios, adicionados às ordálias diárias. São exemplos dessas provações, de entre as imensas possibilidades que a imaginação dos doutores permite e que são a todo o momento renovadas para que os caloiros sejam sempre surpreendidos, as seguintes: fazê-los marchar, correr, dançar, saltar; permanecer de pé ou de joelhos e fazer toda a espécie de exercícios físicos; obrigá-los a imitar animais e mimar actos sexuais; sujeitá-los a partidas, algumas sujas, outras assustadoras, outras embaraçosas.

O outro ponto do ciclo da praxe académica ocorre na Semana do Enterro da Gata, em Maio, que se inicia, igualmente com uma Serenata, geralmente num Domingo à noite. Outros eventos que a compõem são a Missa de Bênção

---

que poderiam ser cometidos.

dos Finalistas, a Cerimónia de Imposição de Insígnias aos Finalistas, o Dia de Viana, no final da semana, que consiste na deslocação organizada em comboios e autocarros até à cidade de Viana do Castelo, onde os estudantes assistem e participam numa Garraiada e preenchem a noite num espaço comercial chamado "Santoínho", um arraial minhoto, com gastronomia regional e ambiente verdadeiramente "folclórico". O Cortejo Académico é, para quase todos os estudantes, o ponto alto desta semana. Consiste este Cortejo num desfile de carros pretensamente alegóricos que percorre as ruas da cidade de Braga durante toda a tarde, passa sob a varanda onde se encontra o Reitor, que é saudado por todas as licenciaturas, e termina com o Enterro da Gata, a cerimónia fúnebre de um boneco em forma de gata que simboliza o enterro do chumbo, da reprovação nesse ano lectivo. O Cortejo é uma festa para os sentidos: os carros - alguns há que são realmente elaborados e imaginativos; as cores com que cada licenciatura se faz representar; as camisolas envergadas por cada licenciatura e que contêm desenhos e inscrições, quase sempre com um apontamento de humor; as canções entoadas, os refrões repetidos *ad aeternum* e as coreografias; a alegria e desinibição dos estudantes, em quase todos os casos com forte influência etílica; o orgulho no rosto dos familiares e as flores de congratulação para os finalistas nas suas mãos. É importante referir que a alegria, a energia e a "dependência" alcoólica dos estudantes estão presentes durante toda a Semana Académica, sobretudo nas folias nocturnas - concertos musicais e ambiente de discoteca até ao romper do dia, que têm lugar em espaços especialmente destinados para o efeito, montados pela AAUM. Serve esta brevíssima descrição para desenhar a traço largo o contexto da praxe académica; naturalmente, estes eventos serão adiante analisado com maior detalhe.

3.2. A ESTRUTURA TRIFÁSICA DA PRAXE ACADÉMICA

Os rituais marcam o tempo e o espaço, definem o antes e o depois, o que está dentro e o que está fora. Por regra, estas duas dimensões - tempo e espaço - não são totalmente distintas e os rituais que separam no tempo, separam também, simbólica ou materialmente, no espaço, ou o inverso. Na universidade, os rituais actuam particularmente sobre o tempo, sendo menos significativos os ritos que têm o espaço por objecto. Todavia, mesmo os ritos que operam como marcadores temporais têm na comunidade universitária uma consequência primordial: a inclusão ou exclusão, concreta ou simbólica, no próprio espaço universitário[38]. No que respeita aos estudantes, os seus rituais desenham uma espiral que percorre o ano lectivo e se renova ano após ano, semelhante ao ciclo da sementeira e da colheita. A cada ano chegam novos alunos à universidade destinados a ser praxados pelos que entraram em anos anteriores; nos anos seguintes caber-lhes-á fazer a praxe dos recém-chegados. A espiral do tempo lectivo não é marcada apenas pelos rituais estudantis. O ano escolar é segmentado em paralelo pelos eventos da praxe académica (em Outubro/Novembro e em Maio) e pelas épocas de avaliação (em Janeiro/Fevereiro, Junho/Julho e Setembro). Deste modo, os momentos de boémia, confraternização e festa são curiosamente interpolados com os

---

38 Assim é com os rituais dos alunos, como com os do corpo docente, que vê os degraus da sua carreira assinalados pelas provas e concursos académicos (mestrado, doutoramento, agregação, cátedra), quase sempre acompanhados de cerimónias.

momentos de reclusão, solidão e trabalho, exigidos pela preparação para os exames.

O ritual da praxe obedece à estrutura trifásica que A. Van Gennep descreve a propósito dos rituais de passagem[39]. O ajustamento, à primeira vista, é notável. Separação, margem e agregação compõem a transição que os rituais da praxe académica celebram. Contudo, se tomarmos as sequências rituais da praxe na sua totalidade, verificamos que esta estrutura está presente ao mesmo tempo que é subvertida, como procurarei demonstrar. Em cada ritual de passagem, a relevância dada a cada uma das três fases varia de acordo com o carácter particular desse acontecimento ritualizado.

As variantes do modelo trifásico que se observam nos rituais estudantis revelam um dado interessante: uma conjugação, ou melhor, uma concordância imperfeita entre o que é o objectivo da praxe enunciado pelos seus agentes e aquilo que releva da economia das fases destes rituais. Verifica-se que os ritos de agregação são relativamente secundários face aos ritos liminares; e, no entanto, a integração dos novos membros[40] da comunidade é o móbil manifesto de todas as actividades da praxe. É certo que os ritos que celebram a agregação são mais pomposos, mais codificados e enquadrados na instituição. Os momentos de maior efusão, adesão emotiva e investimento por parte dos alunos situam-se, porém, no período da liminaridade. Esta observação, que será detalhada e ilustrada a propósito deste período intercalar, deixa antever que, por um lado, liminaridade e agregação, como seria de esperar, não são rigidamente separadas - pelo contrário, a agregação é um processo gerado no interior da liminaridade.

---

39 Ver pp. 38-39 deste trabalho.

40 Como me dizia o Papa (veterano) da Universidade do Minho, "a praxe pretende provocar convivências aceleradas. Se não fosse a imposição da praxe, os caloiros, depois das aulas, fugiam logo para casa, que é o espaço que dominam, e demorariam muito mais a travar conhecimento e a frequentar os espaços académicos".

Por outro lado, a observação empírica parece sugerir que a liminaridade contém objectivos intrínsecos que estarão relacionados primordialmente com as relações que a comunidade de estudantes estabelece com o exterior, nomeadamente com a própria instituição universitária e com a cidade, durante a praxe, e que realçam a sua visibilidade, associada ao escândalo e ao conflito. Os ritos de separação *tout court* estão ausentes, parecendo desafiar a estrutura trifásica de Van Gennep; mas, na realidade, permanecem implícitos[41] em algumas sequências da fase liminar, como adiante se verá. Vejamos, então, de que modo *separação, margem* e *agregação* trabalham para a *passagem* protagonizada na praxe.

A separação do estado anterior é para os caloiros, no limite, a ruptura com o mundo familiar, com o grupo de amigos da adolescência, com a cidade onde viviam. Nenhuma destas separações é, todavia, plasmada em ritos específicos. A separação aparece antes no interior dos ritos liminares através de um jogo simbólico entre a distância e a aproximação. Por um lado, o afastamento da casa familiar (que acontece para boa parte dos estudantes) e a liberdade de dispor de si mesmo, que a vida de estudante permite, são traduzidos pelas constantes referências à iniciação sexual e pela iniciação na boémia nocturna, no que os caloiros se vão humildemente aproximando dos "experientes doutores". Por outro lado, faz parte da praxe troçar do velho mundo dos caloiros, que os doutores associam ao rústico, ao tosco, à ignorância e à incompetência, o que exige a depuração e a iniciação dos caloiros, doutro modo indignos de habitar o novo mundo do saber e da audácia que os doutores pretendem encarnar.

---

41 Quando são apagados os sinais dee diferença social entre os caloiros e eles são vestidos e pintados de modo uniforme está-se, na verdade, a retirá-los ao estatuto anterior à entrada na Universidade, a separá-los do seu *velho mundo*.

O facto de a separação se alojar nos ritos liminares relaciona-se, sem dúvida, com a enorme importância que o período liminar ocupa nos ritos da praxe. Mas liga-se também ao facto de os anos passados na instituição universitária constituirem, eles próprios, na história do indivíduo, um extenso período liminar entre a adolescência e a idade adulta, a família na qual se é filho e a família na qual se é pai, a despreocupação do estudante e a responsabilidade do profissional. Pode objectar-se que esta ruptura atinge uma profundidade que exigiria uma ritualização mais específica e visível, cuja ausência fica por explicar. Penso ser legítimo argumentar que a omissão de ritos de separação nítidos tem por fito tornar invísivel o mundo pré-universitário[42] (a terra de origem, a família, a escola secundária), mantê-lo numa nebulosa e remota imagem. E fá-lo por recurso a dois mecanismos. Em primeiro lugar, procurando manter a coerência com os esforços igualitaristas que instituem a *communitas* dos caloiros durante a fase liminar da praxe, e que seriam ameaçados por referências à condição social pré-universitária, carregada de posições e *status*[43]. Em segundo lugar, se a passagem que a praxe celebra é na verdade um rito de elevação de *status*, o facto é que nunca equaciona directamente a família de origem e a universidade: isto é, em termos da vivência e interpretação dos agentes, os lucros sociais da frequência universitária terão lugar num espaço sócio-profissional pós-universitário, e a entrada no campo universitário

[42] Os ritos de agregação, na fase pós-liminar, vêm corroborar esta observação: como se verá adiante em detalhe, durante o Enterro da Gata vários são os eventos onde os familiares estão presentes e visíveis, nomeadamente a Imposição de Insígnias, onde podem mesmo ser protagonistas, e o Cortejo. A invisibilidade do mundo de origem é um contributo para a concretização da liminaridade.

[43] É conveniente realçar que o apagamento das insígnias de posição social é trabalhado e encenado no e para o ritual da praxe. Na realidade, os símbolos de *status* reaparecem, por exemplo, ao fim de um dia de árdua praxe: o caloiro dirige-se para o autocarro ou para o automóvel e regressa ao apartamento, ao quarto alugado ou à residência universitária.

constitui uma ascensão que extravasa da posição detida pelo grupo familiar de origem.

No que respeita aos ritos de margem e de agregação, limitar-me-ei aqui a uma breve descrição, com o intuito de lograr construir, desde já, uma imagem genérica dos rituais da praxe que serão objecto de detalhe no próximo capítulo. Os ritos de margem equivalem à praxe dos caloiros (praxe em sentido restrito), que decorre durante as primeiras quatro/seis semanas de aulas. A praxe dos caloiros é feita por alunos com três ou mais matrículas nas licenciaturas da Universidade do Minho, podendo os alunos com duas matrículas praxar, se e quando autorizados pelos alunos mais antigos. Relativamente às actividades que compõem a praxe, importa referir que algumas são formalmente organizadas pela AAUM e constiuem o programa da "Semana de Recepção ao Caloiro", cabendo o grosso da actividade às Comissões de Praxe (quando existam) de cada curso de licenciatura e à espontaneidade e criatividade dos seus membros. Verifica-se, contudo, em geral, uma homologia entre os eventos organizados pela Associação Académica e os que decorrem sob a alçada de cada curso. Assim, por exemplo, encontramos Julgamentos do Caloiro, Baptismos do Caloiro e Latadas, à escala de toda a academia e à escala de cada licenciatura. O que de mais preenche o programa da AAUM são torneios desportivos e concertos musicais. Durante este período, os caloiros são como que mantidos num limbo: embora os seus documentos de matrícula atestem o contrário, eles não são ainda estudantes universitários (e, de facto, quase não frequentam as aulas, impedidos pelos alunos mais antigos que os arrebanham para as actividades da praxe); necessitam de ser "purificados", mas, mais do que isso, socializados nas regras do espaço universitário. O tratamento humilhante que sofrem não será, pois, senão o pagamento do direito de entrada nesse espaço; e a

submissão não é, assim, desinteressada - ver-se-á quais os lucros e os prejuízos da adesão dos caloiros.

A integração dos caloiros na comunidade universitária ocorre durante a Semana do Enterro da Gata, em Maio. Esta é a semana da celebração, da festa, da boémia. Ao contrário do que acontece nos ritos de margem, os de agregação são organizados apenas à escala da Academia, pela AAUM. A única semi-excepção é o Cortejo, composto por carros alegóricos elaborados por cada curso.

Da observação e da análise do período de agregação emerge um facto interessante: os ritos formais de maior relevância não são os dedicados aos caloiros, mas aqueles detinados aos finalistas, os alunos que concluem a licenciatura (ou a parte escolar dela) no ano lectivo em curso. Refiro-me aos eventos organizados pela AAUM: Missa de Finalistas, Imposição de Insígnias (que actualmente, na Universidade do Minho, respeita apenas aos finalistas), o Baile de Finalistas e o Cortejo (que não é dedicado em exclusivo aos finalistas, mas que tem uma importância particular para esta categoria de estudantes). A ritualização da agregação dos caloiros ao novo estado, que se esperaria depois de tão trabalhosa margem, é relegada para segundo plano, deparando-se-nos outros ritos a fechar o ciclo. Os ritos de separação, notados pela ausência aquando da praxe dos caloiros, surgem agora imiscuídos na própria sequênicia da agregação. Ou seja, se os ritos destinados aos finalistas consagram o grau mais elevado da sua integração na Universidade, eles constituem igualmente o primeiro passo na separação dos estudantes da instituição que os acolheu durante quatro, cinco ou mais anos. E a presença numerosa de familiares e amigos nestes ritos realça, pública e enfaticamente, o facto de que eles estão a ser resgatados para o mundo extra-universitário.

Regressando aos ritos de agregação dos caloiros, há dois dados a referir: em primeiro lugar, a tradição diz que os caloiros passam a Novilhos (grau

imediatamente a seguir na hierarquia da academia minhota, cf. Cap. III), quando durante o Cortejo passam por debaixo da varanda onde se encontra o Reitor da Universidade e lhe é feita a saudação académica tradicional (F-r-á ...) por cada um dos cursos . Não há, porém, neste momento particular, qualquer referência, por gestos ou palavras, à relevância desta *passagem*. Em segundo lugar, há que lembrar que as festas e concertos musicais nocturnos, que enchem as cidades de Braga e Guimarães de som e movimento, desempenham um papel relevante na integração subjectiva dos caloiros na comunidade de estudantes. Passadas as provações da praxe, não são mais fáceis as exigências que se impõem ao boémio que faz a imagem do estudante (pelo menos nesta altura do ano). Por isso, a participação, pela primeira vez, nas festas do Enterro da Gata, tem também um sabor de *passagem* e é importante na consolidação do grupo de amigos. E se o "primeiro Enterro" integra os caloiros, fora dos códigos e das regras, mas com eficácia, o "último Enterro" é para os finalistas um rito subjectivo de separação.

Há neste ciclo ritual um aspecto interessante a analisar: trata-se da distância temporal que medeia ritos de margem e de agregação. O período liminar para os caloiros estende-se desde que ingressam na universidade, em Setembro, até ao Enterro da Gata, em Maio, embora os respectivos ritos terminem em meados de Novembro; desde esta altura até Maio, só excepcionalmente os caloiros são tratados como tal. A posição liminar destes alunos parece então esquecida e no seio das actividades lectivas eles estão quase sempre entre pares. A justificação para os meses de intervalo entre os ritos de margem e os de agregação não pode estar na aprovação institucional dos alunos, visto que a avaliação dos conhecimentos só se conclui após a Semana do Enterro da Gata, em Junho/Julho, além de que a aprovação institucional não é o tipo de sanção que os estudantes esperam para aceitar alguém entre os seus. As hipóteses de resposta que coloco são de duas ordens: por um lado, a

possibilidade de diversificar o calendário do tempo escolar, entrecortando-o com festividades e rituais; por outro, a coincidência dos ritos de agregação dos caloiros com os ritos de separação dos finalistas.

Não querendo aceitar o acaso da coincidência, é meu propósito tentar justificar esta sobreposição através da argumentação (já incipientemente esboçada) segundo a qual o momento dedicado aos ritos de agregação não se destina particularmente aos caloiros, mas é uma celebração que abrange toda a comunidade académica e mobiliza em seu torno os alunos e os professores, os órgãos da Universidade e a Associação Académica, a cidade de Braga e os familiares e amigos dos estudantes. O facto de os caloiros não serem oficial e explicitamente agregados terá então que ver com um aspecto singular dos ritos da praxe académica - os múltiplos níveis em que se desenvolvem. No decurso da fase liminar, os ritos excluem, claramente, a participação de quaisquer elementos estranhos ao grupo dos estudantes, enquanto que a fase de agregação, que neste como noutros aspectos constitui uma inversão da primeira, é vivida pela comunidade académica como um todo - reitor, vice-reitores e outros representantes de órgãos institucionais assistem ao Cortejo do Enterro da Gata e estão presentes na cerimónia de Imposição de Insígnias. Neste momento de comunhão, intersectam-se a competência escolar dos alunos (daqueles que chegam ao fim do percurso universitário e que têm, por isso, a sanção da instituição) e a competência "académica" (daqueles que são reconhecidos como veteranos da "vida académica)". Daqui decorre que o ciclo ritual iniciado pelos caloiros se completa somente quatro ou cinco anos depois, quando, como finalistas, atingem o auge da agregação; uma agregação que é já e simultaneamente o primeiro passo da separação.

Creio que esta argumentação é passível de objecções, se não for aduzido nenhum esclarecimento mais amplo acerca da estrutura trifásica dos ritos em

análise. De facto, em que ficamos: o caloiro transita de estatuto quando passa sob a varanda do Reitor, durante o seu primeiro Enterro da Gata, ou, pelo contrário, transita de estatuto quando lhe são impostas as insígnias de finalista? A condição liminar pertence ao caloiro ou ao estudante universitário?

A resposta que proponho para estas questões - e outras que derivam da mesma lógica de interpretação - é a de que a praxe académica é, de facto, um ritual de passagem estruturado trifasicamente; mas trata-se de uma estrutura complexa, multidimensionada, que se desdobra em múltiplos planos. O que se verifica é que as fases sequenciais de Van Gennep se combinam numa trama inextricável, a ponto de ser muito difícil estabelecer distinções seguras sobre o carácter separador ou integrador de um rito. Mais ainda: numa mesma sequência podem encontrar-se ritos (ou micro-ritos) de separação, margem e agregação.

Por forma a clarificar a complexidade dos segmentos destes ritos, apresenta-se na Fig. 1 uma esquematização dos planos analíticos que penso ser possível e útil distinguir na praxe académica. O plano A representa o meta-segmento em que se encaixam, sucessivamente, todos os outros e corresponde à ideia expressa atrás de que todo o percurso universitário constitui um longo período liminar, na medida em que é o tempo da autonomização do *status* da família de origem e da construção de um *status* próprio[44]. Outros motivos justificam a liminaridade da frequência universitária: para muitos estudantes acarreta sair de casa dos pais e viver (pelo menos, durante os dias de semana)

[44] Não quero com isto dizer que a passagem pelo ensino superior apaga o rasto deixado pela posição social de origem; seria uma ingenuidade sociológica indesculpável acreditar que a posição social dos diplomados é gerada *ex nihilo*, derivada directa e somente do diploma. O que está aqui em causa é que, de facto, a condição de estudante significa uma suspensão estatutária parcial, ao mesmo tempo que é a preparação do estatuto próprio desse indivíduo, quer quando o diploma não é mais do que a confirmação ou legitimação da posição anteriormente detida, quer quando é trampolim de ascensão social.

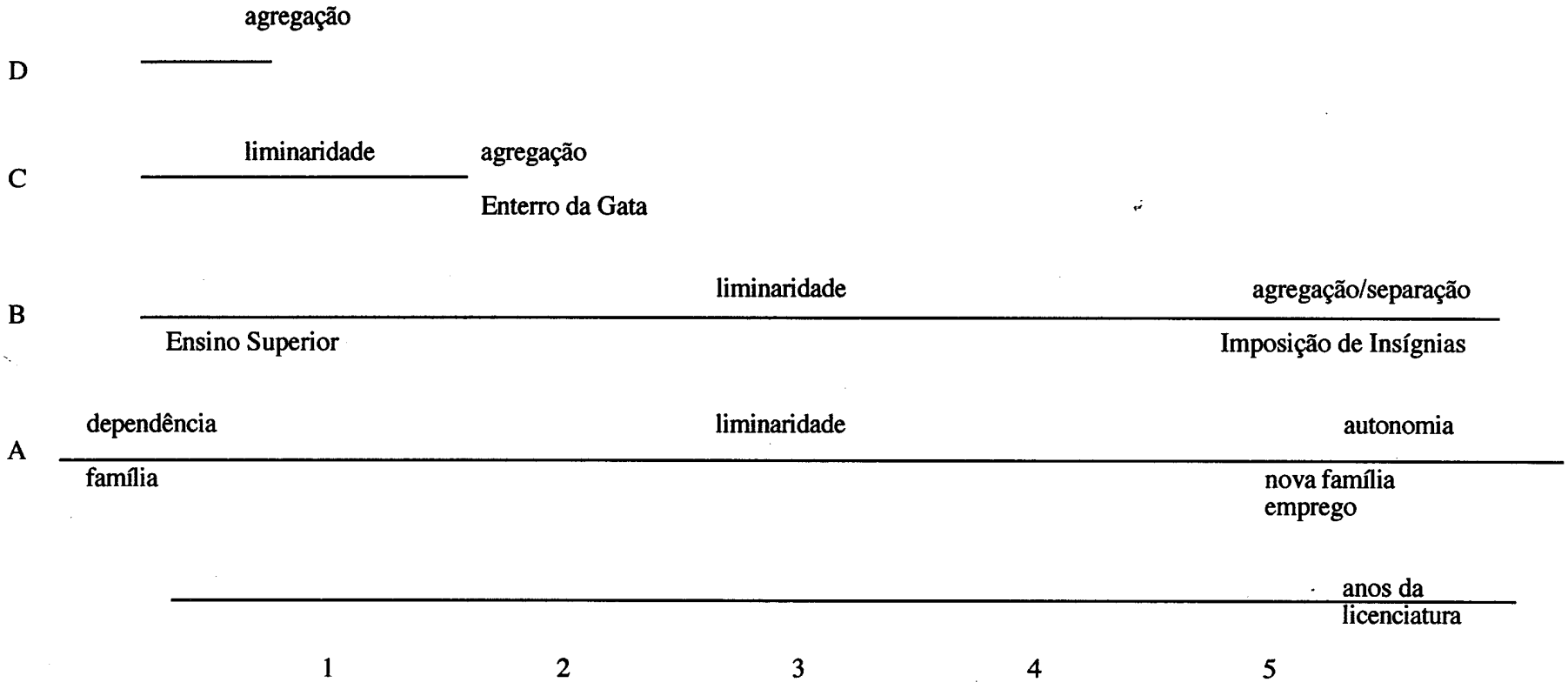


Fig. 1 Planos analíticos da estrutura trifásica da praxe académica.

sozinhos ou com colegas - e este é um marco relevante a fechar a adolescência e a abrir as portas da liberdade, nomeadamente sexual, do jovem adulto.

No interior desta baliza temporal, distingue-se um outro plano (plano B) que tem início com a entrada do aluno no ensino superior (a par da despedida da escola secundária) e que culmina na cerimónia de Imposição de Insígnias no último ano da licenciatura[45], rito de agregação a celebrar o trajecto universitário que se completa, e rito de separação também, já que os finalistas são os que estão prontos a "abandonar" a Universidade. Entre os dois acontecimentos medeiam quatro ou cinco anos, que podem ser definidos como tempo liminar.

O plano C serve para destacar que se observa na praxe académica um outro rito de agregação - o que ocorre durante o Enterro da Gata do primeiro ano de frequência universitária, quando no Cortejo o caloiro passa sob a varanda onde se encontra o Reitor. Por via deste rito, o aluno ultrapassa, a nível simbólico a condição de caloiro e está pronto a acumular os anos, e as respectivas insígnias, que o levarão à condição de finalista.

De uma forma implícita, também no decurso da praxe dos caloiros surgem eventos de agregação (v. plano D). É o caso dos baptismos, da atribuição de Diplomas de Caloiro, dos jantares organizados por cada curso na Semana de Recepção ao Caloiro e o Jantar do Caloiro, organizado pela AAUM, e onde a comensalidade "civilizada" de doutores e caloiros substitui as refeições "bárbaras" na cantina da Universidade durante a praxe, nas quais os caloiros são obrigados a comer sem talheres ou com as mãos amarradas, por exemplo.

---

[45] Em muitas licenciaturas que incluem no último ano um estágio curricular ou pedagógico em instituições fora da Universidade, a Imposição de Insígnias é feita no penúltimo ano lectivo porque o ano que se lhe seguirá associa-se pouco ao "espírito académico" que os ritos exigem, pelo trabalho e seriedade que implicará, e porque, nessa altura, o aluno já estará definitivamente com um pé fora da Universidade.

A sobreposição destes planos, analiticamente distinguíveis, vem confirmar o que havia sido dito acerca da estrutura complexa dos segmentos do ritual académico. Num dado momento, o estudante pode achar-se, em simultâneo, no interior de segmentos de carácter diverso e participar em ritos de agregação quando, num outro plano, se encontra ainda no estado liminar.

A multidimensionalidade das fases deste ritual de passagem entronca na complexidade da própria passagem. Se a passagem que o ritual celebra é sempre uma transição de estado, posição e estatuto, aqui, como eventualmente em muitos outros ritos de passagem, as transformações são múltiplas, encaixadas umas nas outras, como *matrioshkas*, tal como o são também os planos segmentares. No espaço e no tempo universitários cabem os trilhos que levam da adolescência à idade adulta, da família de origem à autonomia, de aluno do ensino secundário a aluno do ensino superior e a diplomado, da aprendizagem ao exercício de uma profissão, de caloiro a doutor, de recém-chegado a membro de um grupo de colegas e amigos. Os cruzamentos desnivelados destas passagens desenham, a traços fortes, a paisagem social irregular que forma o pano de fundo dos ritos da praxe académica.

III. AS REGRAS DO CAOS: RACIONALIDADES DOS RITOS E DAS PASSAGENS

4. ESTRUTURA E *COMMUNITAS*, HIERARQUIA E IGUALITARISMO

Ficou dito no último capítulo que os anos em que os alunos frequentam a universidade constituem um período liminar nas suas vidas, no sentido em que os retiram parcialmente à vida familiar e os preparam para a vida profissional, suspendendo algumas das condições do seu estado pré-universitário. Esta afirmação tem, todavia, de ser cuidadosamente ponderada, em particular visto ser crucial esclarecer que os conceitos próximos de liminaridade e *communitas*, utilizados por Victor Turner, não correspondem completamente um ao outro. E se a Universidade é, de facto, e em diversos contextos, um espaço - tempo liminar, ela não é, claramente, uma *communitas*, mas antes um lugar de contradição, inextricavelmente enredados que estão hierarquia e igualitarismo.

Em *O Processo Ritual*, Victor Turner elabora dois conceitos de utilidade e operacionalidade indiscutíveis no estudo dos fenómenos rituais: estrutura e *communitas*. Estrutura e *communitas* (ou anti-estrutura) definem-se mutuamente, numa simetria de soma nula - onde encontramos a *communitas*, está ausente a estrutura, e vice-versa. A estrutura representa a sociedade organizada normativamente num sistema diferenciado e hierárquico de posições. Neste modelo, os indivíduos são adstritos aos seus papéis e identidades, posicional e funcionalmente, o que associado à forte institucionalização alimenta a rigidez, a previsibilidade e a "racionalidade" da

acção social. A *communitas* é o apagamento de todos estes traços: a erupção de uma identidade comum, de uma comunidade de pares, situada por *debaixo*, nas *margens* e nos *interstícios* da estrutura (Turner, 1974:156). A institucionalização e a diferenciação que asseguram a reprodução da estrutura são na *communitas* substituídas pela comunhão e adesão emotiva, enquanto mecanismos legitimadores e de coesão. A *communitas* é, necessariamente, pela sua natureza, um acontecimento, isto é, balizada no tempo, vivida espontaneamente, mas como uma encenação que suspende a realidade da estrutura, que - todos o sabem - vai posteriormente reaparecer. É possível que a *communitas* perdure no tempo (como é o caso de algumas ordens religiosas) embora perdendo o seu carácter espontâneo e indiferenciado - é a institucionalização da *communitas*, semelhante à rotinização da dominação carismática de que fala Max Weber. A *communitas* pode ainda ser circunscrita a um ou vários grupos e não implicar a sociedade na sua totalidade. Nestes casos, estamos perante uma cisão entre os que permanecem na estrututra e os que aderem à *communitas*; não obstante, a acção dentro da *communitas* é uma acção por referência à estrutura.

O que acontece durante a praxe é um bom exemplo desta particularidade. A *communitas* caracteriza apenas o grupo dos caloiros, que são, no interior do ritual, um verdadeira comunidade homogénea. Mantém-se, porém, a estrutura no que diz respeito à diferenciação e à hierarquia, relativamente ao grupo dos doutores e ao grupo dos docentes. Permitindo um sentido mais lato ao conceito de *communitas*, pode, contudo, considerar-se que os doutores também pertencem à *communitas*. Em primeiro lugar, porque na realidade são alunos e a hierarquia que os separa dos caloiros é uma farsa encenada e reconhecida como tal, como ilustram os momentos de pura festa e divertimento - os encontros em bares e discotecas - onde todos são colegas e amigos. Em segundo lugar, porque a autoridade exercida sobre os caloiros é uma reprodução

caricaturada que, no domínio da estrutura, caracteriza a relação professores-alunos. Conclui-se, portanto, que o modelo da estrutura é uma espécie de *inconsciente* nas actividades da *communitas*, mas, no caso da praxe, a anti-estrutura não representa uma negação simétrica da estrutura, já que a hierarquia e a autoridade da relação professor-aluno é reproduzida na relação doutor-caloiro em vez de ser substituída por uma perfeita igualdade. Por esta razão, incluir os doutores no espaço da *communitas* implica ampliar o âmbito do conceito.

O que de mais importante há a referir acerca destes dois conceitos, e que V. Turner realça claramente, é a sua relação de simetria. Estrutura e *communitas* são como as duas faces de uma moeda - são, portanto, indestrinçáveis e mutuamente imprescindíveis. A *communitas*, enquanto espaço de libertação, individual ou colectiva, funciona como uma "válvula de escape" face aos constrangimentos impostos pela estrutura, pertencendo à mesma categoria analítica dos rituais de rebelião de Max Gluckman (1963) e dos rituais de inversão e irrisão de Georges Balandier (1982). É esta capacidade regenerativa que a torna essencial à reprodução da estrutura; por seu lado, é sempre com o modelo da estrutura que a *communitas* se confronta.

Victor Turner resume assim os conceitos em causa: "Todas as sociedades humanas, implícita ou explicitamente, referem-se a dois modelos sociais contrastantes. Um deles (...) é o da sociedade como estrutura de posições, cargos, 'status' e funções jurídicas, políticas e económicas, na qual o indivíduo só pode ser ambiguamente apreendido atrás da personalidade social. O outro modelo é o da sociedade enquanto 'communitas' formada de indivíduos concretos e idiossincrásicos que, apesar de diferirem quanto aos dotes físicos e morais, são contudo iguais do ponto de vista da humanidade comum a todos. O primeiro modelo é o de um sistema de posições institucionalizadas diferenciado,

culturalmente estruturado, segmentado e frequentemente hierárquico. O segundo apresenta a sociedade como um todo indiferenciado e homogéneo, no qual os indivíduos se defrontam uns com os outros integralmente, e não como 'status' e funções segmentarizados" (Turner, 1974: 214); "Existe, aqui, uma dialéctica, pois a imediatidade da 'communitas' abre caminho para a mediação da estrutura, enquanto nos *rites de passage* os homens são libertados da estrutura e entram na 'communitas' apenas para retornar à estrutura, revitalizados pela experiência da 'communitas'. Certo é que nenhuma sociedade pode funcionar adequadamente sem esta dialéctica (...) A maximização da 'communitas' provoca a maximização da estrutura, a qual por sua vez produz esforços revolucionários pela renovação da 'communitas'" (Turner; 1974: 157).

Comecei por dizer que *communitas* e liminaridade são conceitos que não correspondem com exactidão um ao outro. Embora possam facilmente ser tomados como sinónimos, há alguma utilidade analítica em assinalar entre eles as diferenças mais substantivas . Do ponto de vista do que é relevante para esta investigação, a distinção entre os dois conceitos pode fazer-se da seguinte forma: a *communitas* é o que se opõe directamente à estrutura, enquanto entidade colectiva não-diferenciada, não-hierarquizada, não-institucionalizada; a liminaridade é o estado que caracteriza aqueles que estão transitoriamente fora da estrutura, que se afastam do solo quando dão o salto entre uma condição social e outra. Dito de outro modo, a *communitas* é o simétrico sincrónico e virtual da sociedade, enquanto a liminaridade remete, antes de mais, para a condição subjectiva de suspensão estatutária na história da vida dos indivíduos e das sociedades, e está associada, por isso, ao ciclo infindo de estrutura-liminaridade-estrutura, ou de posição-margem-posição. Será tendo em conta esta distinção que os termos serão usados daqui por diante.

A ideia de liminaridade, central na obra de V. Turner, é fundamental na compreensão dos ritos em estudo, a tal ponto que a descrição dos traços da liminaridade esboçados em *O Processo Ritual* parece ter sido elaborada a partir da imagem dos caloiros praxados: "Os atributos de liminaridade, ou de *personae* liminares, são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. (...) As entidades liminares, como os neófitos nos ritos de iniciação ou de puberdade, podem ser representadas como se nada possuíssem. Podem estar disfarçadas de monstros, usar apenas uma tira de pano como vestimenta ou aparecer simplesmente nuas, para demonstrar que, como seres liminares, não possuem 'status', propriedade, insígnias, roupa mundana indicativa de classe ou papel social, posição num sistema de parentesco, em suma, nada que as possa distinguir de seus colegas neófitos ou em processo de iniciação. O seu comportamento é normalmente passivo e humilde. Devem, implicitamente, obedecer aos instrutores e aceitar punições arbitrárias sem queixa. É como se fossem reduzidas ou oprimidas até uma condição uniforme, para serem modeladas de novo e dotadas de outros poderes, para se capacitarem a enfrentar a sua nova condição de vida. Os neófitos tendem a criar entre si uma intensa camaradagem e igualitarismo. As distinções seculares de classe e posição desaparecem, ou são homogeneizadas" (Turner, 1974: 117-8). Os "seres interestruturais" (Turner, 1990: 103) são sempre conotados com metáforas da ambiguidade e do paradoxo como a morte, a invisibilidade, o eclipse, a bissexualidade, o estar no útero (Turner, 1974: 117).

*

A reacção que suscita ler acerca de ritos de passagem com uma fase liminar relevante é, invariavel e compreensivelmente, de espanto pela semelhança estrutural que existe entre ritos que decorrem em contextos espaciais, temporais e culturais tão diversos. Tentar explicar estes isomorfismos, esta homologia transcultural[46] não cabe neste trabalho, porque se trata de uma discussão teórica de grande fôlego, a que não me atreveria. Assim, resta-me exprimir o meu maravilhamento pelo facto, pormenorizando as sequências liminares da praxe.

A praxe dos caloiros começa quando são publicadas as listas dos alunos candidatos ao ensino superior público, habitualmente afixadas nas instalações da Universidade. Sem qualquer método óbvio, alguns doutores pintam a cara dos alunos admitidos e sujeitam-nos a uma ou outra provação. As listas afixadas referem-se aos alunos com residência no distrito de Braga e que podem, pois, ter ingressado em qualquer Universidade ou Instituto Politécnico do país. Por isso, esta praxe é sempre individual e esporádica, já que boa parte destes caloiros não vai frequentar a Universidade do Minho.

A "verdadeira" praxe inicia-se, portanto, apenas nos primeiros dias de aulas, quando os alunos com direito a praxar surpreendem os caloiros da sua

---

[46] A este propósito, refira-se a relexão de Nicole Belmont (1986:15): "[Van Gennep] pensa que existem na sequência cerimonial dos ritos de passagem elementos comuns que não dependem dos traços específicos desta ou daquela sociedade, mas pertencem aos aspectos fundamentais da psique humana. Roheim encontra a razão profunda dos ritos de passagem na angústia da separação. Toda a angústia é em definitivo uma angústia da separação, cuja experiência primeira é a ausência da mãe para a criança. Toda a mudança gera angústia. O ritual tem por função (...) dramatizar as etapas do desenvolvimento humano. E talvez a razão desta necessidade profunda e universal esteja no modo de crescimento do homem: o animal desenvolve-se de uma vez por todas; no género humano os laços originais jamais são completamente rompidos."

licenciatura no final de uma qualquer aula. Impossibilitados de escapar, os caloiros são aí confrontados com a sua nova condição de seres liminares e, por isso, heterodeterminados. A partir daqui a praxe faz-se em dois contextos: nuns casos, pelos alunos dos segundo (quando autorizados pelos mais antigos, o que vem sendo cada vez mais raro), terceiro, quarto e quinto anos de uma licenciatura aos respectivos caloiros; noutros casos pelos alunos mais graduados (a partir do terceiro ano) a qualquer caloiro, dentro ou fora das instalações da Universidade e, particularmente, no decorrer da Semana de Recepção ao Caloiro. É a estes eventos (à praxe em sentido restrito) que corresponde a fase liminar dos rituais em estudo.

Os símbolos da liminaridade remetem, na praxe como noutros ritos de iniciação, para a ambiguidade do que já não é e ainda não é, e que, por isso, se revela com uma identidade contraditória, paradoxal, como a androginia e a mistura de animalidade e humanidade[47]. Durante a praxe, os caloiros são entidades inclassificáveis no interior da comunidade de estudantes universitários. Se do ponto de vista institucional os recém-chegados são tão-só alunos do primeiro ano, sob a lógica do ritual, eles têm ainda que pagar o direito de entrada nessa comunidade. Esse pagamento traduz-se na aceitação e na interiorização das regras do jogo da instituição e da comunidade. E uma vez que tansmissão das regras do jogo se faz simbólica e metaforicamente, tende a ser muito mais eficaz do que se o fosse através de uma regulamentação. A inclassificabilidade, indefinição e invisibilidade estrutural dos caloiros é assinalada simbolicamente. Os caloiros distinguem-se claramente dos restantes membros da comunidade pelo que usam sobre o corpo. O rosto, lugar da dignidade do ser humano, é pintado, geralmente a vermelho, com traços,

---

[47] "O que não é uma coisa nem outra e ao mesmo tempo é ambas" (Turner, 1990: 110).

manchas, a média de entrada para a Universidade, números e palavras - que servirão para interpelar os caloiros em substituição do nome -, ou então carimbado com expressões como *Bicho* ou *Carne Podre*. Os caloiros são obrigados a vestir a roupa do lado do avesso, a usar pijama ou indumentárias confeccionadas pelos doutores com sacos do lixo ou jornais e adornados com papel higiénico, pensos higiénicos ou preservativos. São também obrigados a ingerir substâncias de sabor desagradável, como óleo de fígado de bacalhau, alho, biscoitos para cão, ou a untar as mãos com banha de porco. Usam, igualmente, roupas velhas e fora de moda, sapatos trocados, e os rapazes vestem roupas femininas. Estes exemplos enquadram-se nos traços da liminaridade atrás referidos: a inversão, a infantilização, a sujidade, o estar fora do tempo, a androginia. Aos caloiros é atribuído um novo nome, na maioria das vezes bastante obsceno, que costumam transportar ao pescoço em cartões identificativos. Esse será o nome por que serão tratados durante a praxe e que algumas vezes permanece como alcunha. Recordo o caso do caloiro a quem foi dado o nome de Espermatozóide e que até ao final da licenciatura foi conhecido e tratado pelos colegas por Zóide.

Os caloiros são também forçados a assumir uma identidade animal. Por diversas vezes, observei caloiros a imitar cães: mordiam-se uns aos outros, ladravam a quem passava, uivavam, "urinavam" como os cães, com a língua de fora, pediam ossos nos talhos quando se dirigiam para o centro da cidade. Independentemente da forma que assume, a animalidade dos caloiros é um tema recorrente. "Caloiro é bicho!" é das frases que mais se ouvem aos doutores, mas os caloiros são também vermes e bestas. A confirmar a sua animalidade, os caloiros permanecem, por vezes, por consideráveis períodos de tempo "de quatro", isto é, de gatas, posição típica dos mamíferos não humanos. Estes exemplos ilustram a suspensão de estado por que passam os caloiros, quando

são despojados dos signos de posição social. Um outro traço da liminaridade em ritos colectivos é observável na praxe: a homogeneização do grupo dos caloiros e a igualdade e camaradagem que daí decorrem. O facto de os caloiros de cada licenciatura (e é à escala da licenciatura que acontece a maior parte da praxe e a mais significativa na vivência que dela têm os caloiros) serem decorados com máscaras e roupagens iguais, de a todos ser dispensado o mesmo tratamento e de todos se sujeitarem a provações e humilhações muito semelhantes, conduz a que se crie um certo *esprit de corps* entre os caloiros. Dito de outro modo, o objectivo manifesto da praxe, a integração dos caloiros, é atingido por via sinuosa, já que a convivialidade e a cooperação decorrem de uma imposição - a de estarem todos juntos, na mesma situação, cumprindo as mesmas ordens -, que progressivamente vai dando lugar ao companheirismo e à amizade.

Mas o efeito mais importante da praxe conjunta é a metamorfose que opera no modo como os caloiros encaram o facto de serem praxados e no sentido que adquirem as ordens mais humilhantes e embaraçosas dos doutores. Não é difícil perceber que, no contexto da praxe, quando se é obrigado a relatar com pormenores "O dia em que perdi a virgindade" e outros colegas tiveram de imitar, com exigida fidelidade dramática, um acto sexual, tudo se resume a soltar um pouco as amarras do pudor e desempenhar um papel no cenário já montado de uma comédia grosseira. Isto é confirmado pela maioria esmagadora dos caloiros com quem falei, que realça a importância de a praxe ser feita colectiva e não individualmente - desse modo, sim, seria humilhante. A este propósito foi-me dito: "Todos fazemos a mesma coisa; nisto somos todos iguais"; as brincadeiras mais ousadas "têm de ser vistas com à vontade, de modo natural e sem levar a peito". Quando mais tarde recordam a praxe a que foram sujeitos, lembram que "foram as dificuldades que enfrentamos em conjunto que nos tornaram solidários na turma". Todos iguais na submissão e na

humilhação; sentida deste modo, a praxe é para os caloiros um divertimento e, por regra, dizem que vão guardar uma boa memória desses dias. A confirmá-lo está o facto de, em algumas licenciaturas, os caloiros poderem voluntariamente aderir ou rejeitar a praxe - sem recurso à figura do Objector de Praxe, de que se falará adiante - e a esmagadora maioria escolher participar. Mais, participam alegremente, com prazer, e partilham a ousadia, a timidez, o embaraço, o ridículo e a vontade de se rirem de si próprios e dos outros. Mas muitos são também os que se dizem humilhados, fatigados, angustiados e receosos no decurso das actividades da praxe, e todos realçam a necessidade se refrearem e punirem os excessos e abusos por parte dos praxantes.

*

Quando, algumas páginas atrás, tentei caracterizar o binómio estrutura-*communitas*, creio que ficou claro que ele fica bem traduzido num outro: hierarquia-igualitarismo. Esta especificação torna-se necessária para reduzir o ângulo de visão e permitir detalhar alguns aspectos da praxe ainda não focados, mas que se enquadram na configuração de diferenças que este binómio mapeia.

Mesmo uma análise pouco sistematizada da praxe revela, de imediato, que em causa está uma relação de dominação entre dois grupos rigidamente hierarquizados. Na realidade, a praxe é um exercício de poder arbitrário dos estudantes mais antigos sobre os colegas que frequentam pela primeira vez a Universidade - o que não significa que estejam ausentes mecanismos de justificação e legitimação, como se verá. Entre os dois grupos é criada e encenada uma grande distância, que se pretende não de grau mas de natureza, e a propósito da qual se estabelecem regras e interditos próprios das relações entre neófitos e oficiantes.

As regras que constrangem a relação entre doutores e caloiros constituem-se ao longo de dois planos: o do corpo e o da palavra. A heterodeterminação dos caloiros joga-se na forma como são dominados naquilo que dizem e naquilo que fazem. E é em torno desta relação de dominação que se desenvolvem as prescrições e codificações que conferem o carácter ritual à praxe. Os interditos e as regras que regulam a relação doutor-caloiro ilustram com clareza a hierarquia que se desenha entre os actores envolvidos. À excepção dos momentos em que tal é autorizado ou em que as proibições são temporária e informalmente suspensas, é vedado aos caloiros olhar directamente os doutores, tocar-lhes, dirigir-lhes a palavra sem que sejam interpelados (os praxantes deverão em todas as circunstâncias ser tratados por "Senhor Doutor"), bem como, simplesmente falar, sorrir ou rir. De igual modo, os movimentos corporais são controlados e formalizados: os caloiros permanecem inertes, atentos e respeitosos ou movimentam-se de acordo com a "coreografia" imposta. Manifestam-se em todas as sequências da praxe exemplos das interdições referidas[48] : os caloiros permanecem por longos períodos de tempo de pé, "em sentido", de joelhos ou sobre as quatro "patas"; fazem vénias e outros actos de

[48] Como se depreende do que ficou dito, as interdições respeitam aos caloiros quando se relacionam com os doutores. Todavia, não deve pensar-se que os cuidados estão ausentes na relação dos doutores com os caloiros. Para além das regras da praxe que condicionam esta relação, e que tratarei de seguida, importa lembrar que os doutores quase não tocam nos caloiros, não falam com eles excepto para lhes dar ordens, não os olham senão com sobranceria e troça. Obviamente, de um lado e do outro, estas formas de agir confluem nos bastidores: a hierarquia entre caloiros e doutores é análoga à que ocorre entre coisas sagradas e coisas profanas, sempre mediada por regras e ritualizações, como assinala E. Durkheim (1985: 56). É porque os doutores são superiores que não podem ser tocados, olhados e interpelados; é porque os caloiros são inferiores e impuros que o mesmo se lhes aplica. É, porém, muito curioso verificar que há nas relações proibidas entre doutores e caloiros um velado jogo de sedução e desejo: os doutores que comentam entre si os atributos físicos dos recém-chegados ou a escolha de padrinhos e afilhados, que encaminham o estabelecimento posterior de relações pessoais "intergeracionais".

reverência aos doutores; mantêm, quase sempre, a cabeça baixa e os olhos no chão; imitam animais; são vestidos de modo ridículo e transexuado; são reduzidos ao silêncio, por vezes coercivamente (com fita adesiva na boca, por exemplo).

Nos eventos da praxe, os doutores devem cumprir um conjunto de regras, muitas fixadas por escrito no *Código da Praxe*. Essas regras pretendem orientar as práticas no que diz respeito a quem tem o direito de praxar, a quem, de que modo e em que circunstâncias[49]. É curioso verificar que a hierarquia de posições e competências preside à organização das regras acerca de quem pode praxar, enquanto os alvos da intervenção ritual se acham, homogéneos e iguais, na massa dos caloiros. Assim, são necessários três anos de frequência na Universidade do Minho para que se possa, com propriedade, praxar; só com a autorização de estudantes mais antigos é possível aos alunos com duas inscrições praxar; só pode praxar quem estiver trajado de acordo com as regras da Academia Minhota, excepção feita aos Cardeais, etc. Quanto aos caloiros, qualquer deles pode ser praxado, dentro e fora das instalações da universidade,

---

[49] A título de exmplo, aqui se transcrevem algumas regras dispostas pelo *Código da Praxe* (ver Anexo 1) em vigor na Universidade do Minho: "Praxantes poderão ser todos os que hajam vivido dois anos académicos mais que o faltoso, dito Praxado, excepção feita apenas aos Cardeais. Poderá haver, no entanto, a criação de Trupes, em que é apenas necessário que os membros mais novos tenham mais um ano que o Praxado.

Para que algum membro da Universidade possa punir (também dito Praxar) outro é necessário que:

1) O Praxado tenha cometido uma falta às regras da Praxe e essa falta tenha sido vista ou ouvida pelo praxante, ou então que lhe tenha sido comunicada por outro membro.

2) O Praxante se encontre correctamente trajado (ou seja, correctamente vestido com o Traje académico, com a excepção única dos Cardeais, que podem praxar sem estarem trajados (ver capítulo V).

3) O Praxado não esteja protegido da Praxe (ver capítulo IV)" (Cap. II, Parte 1, pp. 13-14).

"Nenhum membro desta Academia pode desrespeitar as regras aqui referidas, sob Pena de ser acusado de falta à Praxe.(...) De todas as possíveis faltas à Praxe, a maior atrocidade que pode ser cometida é a de ser caloiro" (Cap. III, Parte I e V).

desde que o seja por um doutor adequado às circunstâncias e não esteja a coberto das protecções da praxe[50]. Isto conduz-nos directamente ao seguinte argumento: hierarquia e igualitarismo é uma oposição que emerge recorrentemente, em vários níveis das sequências dos ritos, ordenada num jogo de simetrias. Em primeiro lugar, a oposição básica é a que distingue o grupo dos caloiros como espaço de igualitarismo e o grupo dos doutores como espaço de hierarquia. Os caloiros são, na sua aparência e na sua experiência, um grupo homogéneo, sem uma estrutura posicional, e onde é patente a igualdade de estatuto e de vivência da praxe. Independentemente das diferenças superficiais que cada licenciatura improvisa para os seus caloiros (uso de pijama, sacos de lixo, jornais, roupa de determinada cor, etc.), trata-se de um grupo que, indubitavelmente, partilha a mesma condição e, sobretudo, onde são cerceadas quaisquer veleidades de diferenciação. Em torno dos caloiros, há um trabalho de igualização, como ficou já dito a propósito da questão da *communitas* , que, em paralelo, acentua a sua posição dominada no campo académico e impede a constituição de vias para a "estratificação" no seio do grupo[51] .

---

[50] As protecções a que os praxados podem ter direito são tratadas no Capítulo V , "Em que se mostram as indulgências à praxe", do *Código da Praxe*. Aqui se transcrevem alguns exemplos destas protecções: "Protecção de sangue: encontra-se protegido contra os castigos da Praxe todo o Estudante que esteja de braço dado com um ou ambos Pais, Avós, ou Irmãos. (...) Protecção de fé: não poderá ser Praxado qualquer Estudante que esteja dentro das paredes de um templo religioso ou fora deste, sob a mão ou sob o Traje dum Sacerdote. (...) Protecção maior: um Cardeal, se tal lhe aprouver, pode proteger sem limite de quantidade e qualidade. (...) Protecção menor: um Bispo pode, se tal lhe aprouver, proteger um e apenas um Estudante; tal protecção será válida apenas se o Bispo estiver correctamente trajado. (...) Protecção do deus Baco: é a protecção dada contra os castigos da Praxe a qualquer Estudante que se encontre fortemente embriagado e a vagir." Para além destas situações passíveis de conferir protecção aos praxados, é proibido o exercício da praxe nos chamados Dias Santificados: dia da tomada de posse do Reitor, Dia da Universidade do Minho, eleições académicas, luto académico, etc.

[51] Exemplo disto são as constantes tentativas de apagamento dos sinais de diferença social, como a roupa de

Ainda que o grupo dos doutores seja compacto, a hierarquia é, na sua identidade, um elemento congénito. Sobre o traje académico próprio da Universidade do Minho - com outros adereços, o mesmo acontece nas várias academias do país - são colocados os signos visíveis dessa hierarquia. Na manga direita do casaco, o estudante trajado tem uma ou mais fitas de cetim da cor (ou cores) do seu curso com cerca de vinte centímetros de comprimento. A largura da fita, em centímetros, indica o ano da licenciatura que frequenta (2 cm = 2° ano); o número de fitas equivale ao número de matrículas no ensino superior (3 fitas = 3 anos de frequência). A mesma lógica preside à designação dos estudantes: em ordem crescente na hierarquia, acham-se o Caloiro, o Novilho, o Noviço (categoria a partir da qual se é doutor), o Frei, o Abade e o Bispo, consoante tenha uma inscrição, tenha uma inscrição e tenha já passado em frente da varanda do Reitor no Cortejo do Enterro da Gata, tenha duas, três, quatro ou cinco inscrições, respectivamente. Quando o estudante atinge um número de inscrições superior ao dos anos da sua licenciatura é designado por Cardeal e usa como insígnia uma fita preta sobre as outras. O "Cabido dos Cardeais" escolhe um Papa[52], autoridade máxima dos estudantes, que deve ser o estudante com maior número de inscrições e que se distingue pelo uso da fita branca, cor típica dos iniciados que atingiram o mais elevado grau de pureza e de perfeição, de acordo com diversas crenças e tradições. A hierarquia dos doutores é uma hierarquia de competências e, consequentemente, de autoridade.

---

marca. Os caloiros que se "atrevem" a usar roupa de marca vêem-se obrigados a espojar-se na relva e na lama e são particularmente gozados por causa dos seus gostos.

[52] É interessante verificar que na prática quotidiana da vida académica, as posições intermédias desta hierarquia são muito pouco utilizadas. Habitualmente, só as categorias de Caloiro, Cardeal e Papa são recorrentes nos discursos e nas práticas dos estudantes - as outras subsumem-se na categoria de doutor.

4.2 AS ACÇÕES E OS SENTIDOS

"Na praxe tínhamos que fazer despiques entre cursos, chamar-lhes nomes, e chegava a um ponto em que nos diziam 'Vamos embora, vamos embora' e ninguém arredava pé". Esta afirmação de um caloiro, e muitas outras de teor semelhante que ouvi, revela bem a adesão dos caloiros à praxe, depois de passadas as dores das primeiras horas. Ainda que se ouçam protestos contra os padecimentos excessivos, ainda que todos anos haja em cada licenciatura um ou dois caloiros que se recusam a ser praxados[53], a verdade é que a praxe é vivida pelos caloiros como um tempo *extra-ordinário*.

A praxe dos caloiros tem um ritmo. Nas primeiras 1-2 semanas, é muito patente a dominação dos doutores sobre os caloiros, a intimidação, o medo e a violência iniciática; não há incúria na encenação, os doutores permanecem de rosto cerrado e cumprem implacavelmente o seu dever de punir, humilhar e

---

[53] Quando os estudantes decidem à partida não participar na praxe, ou tomam essa decisão depois de uma experiência negativa, podem optar por pedir o estatuto de "Objector de Praxe" ao Cabido de Cardeais. De acordo com o *Código da Praxe*, este estatuto implica "a isenção total e absoluta dos direitos e deveres da Praxe", o que significa que o caloiro fica dispensado de ser praxado, mas perde também direitos académicos: "Não poderá envergar Traje académico ou qualquer outro símbolo da Praxe, ser Praxante nem Praxado, nem ser chamado como os demais membros desta Academia, nem poderá entrar em quaisquer festividades Académicas". Na realidade, a grande parte dos estudantes que quer escusar-se à praxe não chega a ter este estatuto, limitando-se a não ir à Universidade nas primeiras semanas de aulas ou a expor a sua opção aos doutores da sua licenciatura, que quase sempre a aceitam, depois de argumentarem acerca das vantagens da praxe (mais fácil integração no grupo de colegas, participação nas tradições académicas). Sobre estes alunos que recusam ser praxados, há um posterior controlo por parte dos seus colegas: a alguém que recusou ser praxado nunca permitirão que venha a praxar, embore sejam mais complacentes quanto ao uso do traje académico ou à participação em actividades académicas.

iniciar os recém-chegados. Após estas "boas-vindas", assiste-se a um relaxamento da encenação: os caloiros são convidados a sair à noite com os doutores, quase sempre com a promessa de que não haverá praxes nocturnas; durante as actividades praxistas, os doutores deixam de conter o riso diante das situações divertidas que se criam; os caloiros apercebem-se de que "no fundo, a praxe é uma brincadeira" e aceitam o jogo de "faz-de-conta" que lhes propõem; as ruidosas e insultuosas disputas verbais entre cursos sobrepõem-se (ou, pelo menos, equiparam-se) às provações. Num período final, coincidente com a Semana de Recepção ao Caloiro, retomam-se as hierarquias e as ordálias, na Latada, no Baptismo e no Julgamento do Caloiro, realizados por cada licenciatura e pela Associação Académica; naturalmente, os caloiros estão já imunizados e participam nestes eventos menos assustados do que seria de esperar.

É porque os caloiros compreendem as regras do jogo, e nomeadamente a regra da encenação, que aderem, alguns deles com entusiasmo, à praxe. É também por saberem que nos anos seguintes estarão a desempenhar o papel a que agora se opõem que moderam a vontade de se insurgirem contra as provações a que os sujeitam. A praxe é um espaço complexo de descontinuidades e de acções polissémicas. Curiosamente, não é só o observador atento que dá conta delas; os indivíduos envolvidos têm delas uma compreensão implícita que os faz atravessar incólumes as contradições e os vazios. O paradoxo fundamental neste ritual situa-se nos significados das acções. A praxe dos caloiros é vivida e compreendida de maneiras muito diversas pelos participantes e pelos espectadores. Entre estes últimos (professores, funcionários, familiares dos estudantes, população em geral), os julgamentos repartem-se pela indiferença, indignação, crítica moderada, jocosa ou radical, complacência e apoio. Já no que toca às actividades da Semana do Enterro da

Gata, as opiniões são bastante mais consensuais. Para os participantes, a praxe académica é um espaço-tempo de rupturas, descontinuidades e reconstruções que são experimentadas sob um amplo espectro de sensações e interpretações.

Conforme foi visto nos capítulos anteriores, a praxe académica, como ritual de passagem, constitui uma ruptura com um mundo e um ser anteriores e a aprendizagem e consagração de um novo mundo e de uma nova identidade. Isto significa que este sistema ritual, na sua totalidade, é já uma descontinuidade espácio-temporal e de experiência que pode entender-se cobrir toda a frequência universitária. Porém, no interior deste complexo ritual, encontram-se múltiplas micro-descontinuidades que exigem transformações e modulações constantes. Refiro-me às micro-passagens de caloiro a doutor e de doutor a finalista; às descontinuidades inerentes ao calendário escolar, retalhado por tempo de aulas, tempo de avaliações e tempo de festividades académicas; às descontinuidades presentes na praxe dos caloiros: hierarquia diurna/ confraternização de pares nocturna, contexto universitário (submissão)/contexto da vida pessoal (livre arbítrio). Através dos diversos tempos, actividades e contextos, os participantes vão desconstruindo e reconstruindo os papéis que têm a desempenhar nos palcos em que se movem.

Em paralelo com as descontinuidades expostas, encontro uma outra forma de desnível, de dissonância, que acompanha estes rituais, a que chamo fissuras dos significados, porque se trata de brechas abertas sobre um virtual significado consensual[54] que os indivíduos conferem às suas acções e interpretações. Ou seja, o sentido que os participantes na praxe académica dão à acção (sua e dos outros) é multívoco porque é segmentado segundo o papel que

[54] A hipótese de que a análise antropológica encerra a possibilidade de descortinar o significado do ritual para os que nele participam como executantes ou espectadores está, obviamente, afastada. O estudo dos rituais debate-se entre apreender esse significado e sabê-lo inatingível. Cf. Bloch, 1986: 11.

desempenham e a forma como entram no jogo do ritual. Gilbert Lewis, quando salienta o carácter prescritivo do ritual - o "como fazer" -, lembra que "As regras são explícitas, mas o seu significado pode ser implícito. (...) As regras são públicas, claras e sociais; o seu significado pode sê-lo ou ser indeterminado, privado, variável e individual" (1980: 19). Na praxe dos caloiros, este aspecto é particularmente relevante, na medida em que os neófitos são arrebanhados e coagidos para as actividades da praxe (ainda que, em última instância, a sua participação seja opcional e voluntária). Deste modo, são mais plausíveis as fracturas de interpretação e experiência entre os que são sujeitos à praxe, já que cumprindo com as exigências que lhes são feitas de forma objectiva, vivem-nas, subjectivamente, de forma diferenciada - como brincadeira e divertimento; como móbil para conhecer os colegas; como tarefa entediante mas necessária para não ter problemas de adaptação; como humilhação sem sentido; como violência contra a sua dignidade. Da mesma forma, os doutores atribuem sentidos diversos à sua participação na praxe dos caloiros e nos eventos da Semana do Enterro da Gata. No que a estes últimos diz respeito, dividem-se, essencialmente, entre os que participam porque lhes agrada animar as tradições; para agradar aos familiares; porque partilham esses momentos com amigos e colegas e, por outro lado, os que não participam porque são indiferentes ou avessos às tradições académicas. A praxe dos caloiros suscita, igualmente, diferentes tomadas de posição e diferente práticas: praxar como forma de "integrar os caloiros no grupo e (...) transformá-los num 'bloco'"; praxar para conservar a tradição; praxar para infligir a outrem as provações de que se foi vítima; praxar para conhecer "gente nova". Todavia, discorrer acerca dos signifidados que os actores atribuem às suas acções é bem menos simples do que tipificar as suas justificações *a posteriori*. É, no entanto, difícil ir além do nível superficial dos seus discursos e justificações atrás elencados. Mas permanece

como um dado incontornável o facto de a participação em actividades colectivas ser vivido e encarado de formas diversas pelos indivíduos e pelos sub-grupos, embora, para aqueles que participam, haja um *arrière-fond* consensual, comummente partilhado, que permite a realização e perpetuação dessas práticas.

A polissemia é uma característica do ritual que aparentemente se intensifica nos ritos profanos, já que nestes a crença fundadora é suficientemente plástica para originar múltiplas experiências. De acordo com Nicole Sindezingre, " A multiplicidade de actores de um ritual conduz a uma 'estrutura lassa' de mensagens, interpretadas simultaneamente por diferentes participantes que utilizam 'chaves de descodificação' diferentes e se focalizam, cada um, sobre elementos específicos do ritual" (1990: 71). Assim, torna-se inteligível que na praxe académica os vários actores desempenhem o seu papel, desenvolvam a sua *performance,* sem que se apercebam ou questionem o sentido das suas acções. Para melhor esclarecer estas afirmações, proponho que se atente em duas situações ocorridas na praxe dos caloiros. Durante o almoço, na cantina, os doutores questionam cada um dos caloiros acerca do nome e local de origem dos colegas sentados à sua frente e ao seu lado na mesa[55]. Aqueles que não são capazes de responder correctamente são imediatamente praxados no meio da cantina. Interrogados acerca da razão de tal prática, os doutores responderam unanimemente que era uma forma de obrigar os caloiros a conhecerem os seus colegas e que os ajudava, sobretudo aos mais tímidos, a

[55] As praxes na cantina são bastante frequentes nas primeiras semanas e consistem em variantes da situação descrita: os caloiros têm de comer com as mãos amarradas aos colegas sentados ao seu lado; têm de dar de comer ao colega da frente e serem alimentados por este; são obrigados a comer tudo o que têm no prato, mesmo que não seja do seu agrado, o que leva a pedir aos colegas que comam aquilo que lhes repugna, etc. Em todas estas situações o objectivo parece ser o mesmo: torná-los dependentes uns dos outros e fazê-los valorizar a entreajuda.

estabelecer contacto com desconhecidos no interior do mundo universitário. A segunda situação ocorreu durante uma praxe de licenciatura. Foram vendados os olhos a um caloiro e, com a conivência da assistência e dos outros caloiros, "insistia-se" com uma caloira para que tirasse as calças e as cuecas por detrás das capas dos doutores (tratava-se de uma encenação que visava fazer acreditar ao caloiro que a caloira estava, de facto, a despir-se). Entretanto, aqueceu-se metade de uma laranja com um isqueiro e obrigou-se o caloiro, de olhos vendados, a meter o dedo no centro da laranja, que, aterrorizado, pensava tratar-se do sexo da colega. As explicações fornecidas pelos doutores presentes não foram consensuais: fazer perceber aos caloiros que deveriam obedecer aos doutores em qualquer circunstância, forçar os mais tímidos a enfrentar situações embaraçosas, "Apeteceu-nos. Isto diverte-nos". De igual modo, não há possibilidade de levar a cabo uma análise dos símbolos utilizados. Não há uma teia simbólica coerente por detrás destas práticas; elas são fruto da volubilidade imaginativa dos actores. Este exemplo mostra, também, a provação-tipo a que são sujeitos os caloiros: situações humilhantes, quase sempre com referências à sexualidade, em que os doutores dão ordens que devem ser obedecidas cegamente, e que, com frequência, resultam em partidas acintosas que, para gáudio dos doutores, realçam o carácter infantil, imbecil e néscio que é atribuído ao caloiro.

O ritual dispensa na sua prática as explicações e as racionalizações; mais importante do que saber porquê é saber como fazer. Julian Pitt-Rivers diz que "(...) mesmo os oficiantes do ritual não são capazes de explicar porque fazem o que fazem (...). O ritual é vivido, ele é concebido no interior de um sistema simbólico que esconde a sua própria lógica a todos" (1986: 117-118). A via mais razoável para lidar com esta questão parece-me ser a que tem presente que não há significações essenciais nos ritos e nos símbolos; o rito opera uma

condensação de significados, isto é, uma alquimia dos significados em jogo que transforma as múltiplas vozes num coro comum que permite a concretização das práticas que compõem o ritual. Neste sentido, o mais premente na análise dos ritos estudantis é a sua *performance* e performatividade, ou seja, como se fazem e o que fazem. A metáfora teatral, dramática, ajusta-se perfeitamente à perspectiva que vê o rito como acto performativo. Victor Turner enfatiza a *performance* no ritual, que designa por *social drama* e consiste num duplo processo de acções e de narrativas de acções (cf. Leclercq, 1992). Deste ponto de vista, a praxe académica pode ser vista como um acontecimento dramático (na verdade, são distinguíveis palcos, actores, encenadores, textos, audiências), que funciona através da suspensão da realidade ordinária e da instauração de um modo conjuntivo de acção que propicia a reformulação e transformação da realidade individual e comunitária. Esta alquimia resulta da acção dramática simbólica, isto é, da encenação e representação de quadros de acção que enfatizam certos valores e maneiras de ser, dando, assim, forma a novas ou refeitas identidades.

Na praxe dos caloiros, alguns eventos constituem *performances* muito próximas das dramatizações teatrais. Há neles a condensação da ritualidade, da encenação, da metamorfose; há neles a eficácia subtil da acção simbólica. Não pretendendo ser exaustiva, mas apenas ilustrar o que acaba de ser dito, aqui deixo um esboço descritivo de alguns desses eventos: Latada, Baptismo e Julgamento dos caloiros.

Como já foi referido, a Latada, o Baptismo e o Julgamento dos caloiros são, geralmente, levados a cabo por cada licenciatura e realizados, também, em conjunto por toda a Academia, na Semana de Recepção ao Caloiro. A Latada e o Baptismo realizam-se, em alguns casos, no mesmo dia, já que depois do percurso feito até ao centro da cidade, com os caloiros a arrastarem centenas de

latas de bebidas, aproveita-se a forte participação para se proceder ao Baptismo nos fontanários e espelhos d' água da cidade.

Os Baptismos realizados ao nível da licenciatura seguem, por regra, um esquema comum, que não se distancia muito do caso concreto que passo a descrever. Depois de algumas provações infligidas aos caloiros (onde se incluiu permanecerem cerca de uma hora de gatas no chão e responderem, obrigatoriamente e na mesma posição, a um questionário - ver Anexo 2), estes foram levados até ao centro da cidade de Braga. A caminhada foi lenta e ruidosa - cada caloiro arrastava, pelo menos, seis latas amarradas aos tornozelos -, o que despertou a atenção e curiosidade de muitos transeuntes. A "cerimónia" do Baptismo teve lugar no fontanário do Largo do Paço, defronte do edifício da Reitoria. Os caloiros foram enfileirados numa das laterais do fontanário e os doutores ficaram em grupo junto ao edifício da Reitoria. Por ordem do lugar que ocupavam na fila, cada um dos caloiros deslocava-se até à fonte e dizia: "Eu, reles caloiro(a), chamo o(a) meu(minha) digníssimo(a) padrinho(madrinha), Doutor(a) X, para me baptizar"[56]. O doutor dirige-se ao afilhado e com um jarro de plástico recolhe a água da fonte e deita-a pela cabeça inclinada do caloiro (por vezes, despeja mais do que um jarro). Os outros caloiros "batem palmas" conforme foram instruídos, isto é, batendo com a mão direita no pescoço. O caloiro baptizado avança para o outro lado do fontanário. Os Baptismos podem ser mais formais e mais próximos da simbologia católica que os inspira. Numa cerimónia de uma outra licenciatura, os procedimentos eram mais cuidadosos e rígidos. O caloiro oferece um ramo de flores à madrinha (só estavam presentes madrinhas, já que se trata de um curso de população quase exclusivamente feminina), trazem uma vela acesa e uma toalha e põem-se de joelhos junto à

[56] Não há regras fixas a determinar a relação de apadrinhamento; em alguns casos, são os padrinhos que escolhem os afilhados, noutros acontece o inverso.

fonte. A madrinha deita-lhes água na cabeça com um balde, dizendo "Eu, Doutora X, baptizo-te com o nome de Y (nome de praxe), em nome da Academia e do Curso de Z".

O Baptismo dos Caloiros organizado pela Associação Académica não segue exactamente os mesmos procedimentos todos os anos, sendo mesmo muito flexível nas suas sequências. Recordo aqui um dos Baptismos mais vivos e desconcertantes a que assisti. O Baptismo foi precedido da Latada e, para tal, os caloiros foram preparados e organizados no *campus* de Gualtar. Divididos por cursos, os caloiros são adornados com latas de bebidas (que eles próprios recolheram), várias em cada pé, e com "insígnias" distintivas: disquetes ou rótulos de garrafas de cerveja atados ao pescoço, balões coloridos ou roupas mais ou menos uniformizadas, que identificam os cursos pelas cores. Alguns cursos transportam grandes barris de combustível na horizontal e neles tocam vários ritmos, como se fossem tambores. O barulho é ensurdecedor e, enquanto se organiza o desfile, no *campus*, impossibilita por completo qualquer tentativa de ministrar ou assistir a aulas - todavia, não é feito aos estudantes qualquer repreensão ou pedido de contenção. Durante o percurso até ao centro da cidade, o ruído e a compacta massa colorida e festiva de estudantes chamam atenção dos transeuntes e habitantes que ocorrem às janelas. Pode dizer-se que os novos estudantes estão a ser apresentados à cidade, levados pelos mais antigos, e que fazem gala em conquistar, uns, e reforçar, outros, a sua imagem de boémios. O trajecto faz-se ao ritmo marcado pelos "tambores", embora abafado pelo ruído ensurdecedor do arrastar das latas; alguns estudantes fazem-se também acompanhar de bebidas alcoólicas, que vão consumindo e partilhando. Chegados à Arcada, invadem o espaço em redor do espelho d' água e o baptismo faz-se sem discursos, sem palavras, sem qualquer gesto convencional: os caloiros vão-se atirando à água. De microfone na mão, um elemento da

organização procura pôr alguma ordem na "cerimónia", chamando os caloiros por licenciatura, mas a confusão é muita e os baptismos fazem-se à medida que chega a coragem de se atirarem à água totalmente vestidos. A efervescência é tanta que alguns doutores e doutoras dão também o seu mergulho, trajados a rigor. Ninguém parece recear o frio dos últimos dias de Outubro. Todos, caloiros e doutores, dançam num frenesim compulsivo, alheios aos olhares estupefactos em redor, como se esivessem numa brincadeira entre amigos, no jardim doméstico.

Nem todos os cursos participam neste Baptismo colectivo; três licenciaturas afastam-se da confusão e, espalhadas pela cidade, levam a cabo algumas actividades, como leiloar caloiros, realçando-lhes as parcas qualidades e vendendo-os por quantias irrisórias a outros doutores ou a transeuntes curiosos que raramente respondem até ao fim às solicitações de compra que lhes são feitas. O Baptimo é feito depois, de forma mais discreta, no fontanário do Largo do Paço ou nas fontes laterais da Avenida Central.

Uma prática comum a quase todos os cursos é o Julgamento do Caloiro. Os Julgamentos realizam-se no período final da praxe e, supostamente, servem para punir os caloiros que foram mais renitentes e menos obedientes e cooperativos durante as actividades de praxe. Na realidade, nem sempre é assim e, por vezes, os caloiros são acusados e castigados de forma aleatória, independemente do comportamente que tiveram. Nestes Julgamentos, o ambiente é verdadeiramente kafkiano: os caloiros não têm a mínima noção dos factos de que os acusam (são quase sempre inventados); não fazem ideia em que castigos incorrem; o tribunal não comporta uma entidade de defesa e o que quer que seja dito pelo caloiro é interpretado a seu desfavor.

Tal como fiz para o Baptismo, passo a descrever os momentos mais importantes e elucidativos de um Julgamento do Caloiro de uma licenciatura.

Como se depreendeu da descrição de algumas actividades de praxe, há, por parte dos doutores, um considerável trabalho de preparação dessas actividades, que implica muito tempo e alguns recursos. Isso mesmo se observa neste Julgamento: o cenário e os adereços dos actores foram cuidadosamente preparados. O Julgamento tem lugar num anfiteatro das instalações pedagógicas do *campus* de Gultar. Ao longo do declive de assentos há pequenas velas acesas e sob o estrado estão dispostas as mesas dos juízes, decoradas com candelabros e garrafas de vinho do Porto. Quando os caloiros entram na sala, com as luzes apagadas, a assistência está já instalada e vai entoando "Sangue! Morte ao caloiro! O caloiro vai morrer!", palavras que estão também escritas no quadro negro. Cada caloiro traz um cartão ao pescoço que o identifica com um nome de praxe: "Esperma Seco", "Enrabada", "Nariz de Porco", "Trambolho Ambulante", "Pito Enferrujado", etc. Equipados com material de som, os doutores acompanham esta entrada com uma "banda sonora" do género dos filmes de terror (ao longo do Julgamento, nos momentos de maior tensão e suspense, ouve-se este tipo de melodia). Quando as luzes se acendem, os caloiros estão enfileirados no topo do anfiteatro e os juízes ocupam os seus lugares, vestidos com togas, com os lábios pintados de negro e fundas olheiras pintadas. Um deles usa uma cabeleira grisalha e dois outros doutores mascaram-se de carrascos, com o capuz e o machado .

A abertura do Julgamento faz-se com um breve discurso da juíza que preside em que se enuncia o propósito desta reunião: "tentar domesticar os animais que invadiram o nosso território (...) que chegaram doentes e infectados. (...) É nossa intenção chegarmos ao fim deste tribunal, olhar para os animais e ver que eles estão diferentes da maneira que entraram. (...) que os animais sejam levados para a pocilga para começarmos a desinfecção". De

seguida faz-se a apresentação dos juízes: três membros da mesa de ataque, dois da mesa de contra-ataque e três da mesa do júri.

Os caloiros chamados para serem julgados (serão dez no total) devem colocar-se naquilo a que os acusadores designam por "posição natural", isto é, de gatas. São acusadados de terem cometidos crimes, todos eles do foro sexual, são contra-acusados e é-lhes atribuído um castigo que consiste em desempenhar uma tarefa muito embaraçosa, também relacionada com o sexo, diante de toda a assistência. Uma das acusações foi feita simultaneamente a três caloiras, a quem chamaram "As Três Badalhocas". A acusação consisitia no facto de as caloiras terem sido surpreendidas pelos doutores "a acasalar com outros horrendos animais da sua espécie, sem autorização prévia". A mesa de ataque "propõe que a este grupo de vacas velhas e porcas sejam infligidas praxes de grau superior". A mesa de contra-ataque propõe que seja aplicado "às reles badalhocas um intenso processo de desinfecção do pito". A decisão do júri é tomada ao som de um pedido da assistência: "Sangue! Sangue!". O tribunal decide que as caloiras serão "desinfectadas para não conspurcarem o ambiente". São trazidos para o palco três alguidares com água e, uma a uma, as caloiras acocoram-se e lavam-se, com aquilo a que os carrascos chamam "Omo sexual, para desinfectar a região púbica e reprodutora". Quando as caloiras dão por concluída a lavagem, os doutores insistem: "Mais! Ainda cheira mal." Antes de se retirarem, o carrasco parte um ovo cru na cabeça de cada uma delas. Durante a aplicação dos castigos, os caloiros não esboçam o mínimo gesto de resistência ou de indignação, e cumprem com o que lhes é exigido de olhos no chão e postura de obediência.

O Julgamento termina com a subida ao estrado de todos os caloiros, primeiro permanecendo de gatas e depois cantando e dançando entusiasmados algumas das canções aprendidas ao longo da praxe, quase todas bastante

obscenas. Os doutores acompanham os ritmos e o Julgamento termina em ambiente de festa, embora no rosto de alguns caloiros se percebesse o enfado e o constrangimento.

Este Julgamento não escapa à tendência observada noutros eventos para a recorrência dos temas sexuais. Quase tudo na praxe dos caloiros gira em torno deste assunto e nada parece divertir tanto os estudantes como o obsceno e o grosseiro. A tendência é refreada nos eventos da Semana do Enterro da Gata, mas não deixa de estar presente, sobretudo nas inscrições dos carros alegóricos e das camisolas confeccionadas e usadas nessa altura. Como já referi em capítulo anterior, a omnipresença dos temas sexuais pode associar-se ao próprio ritual de passagem, na medida em que realça o processo de maturação dos estudantes. A passagem celebrada pela praxe não é apenas a entrada no ensino superior; é também a passagem para a vida adulta, para a maturidade sexual social, ou seja, para a "liberdade" relativamente à família, permitida pelo facto de, para muitos estudantes, a frequência universitária significar sair de casa dos pais e ir viver sós ou com colegas. Para além disto, as constantes referências sexuais na praxe constituem, também, uma forma de forçar os mais tímidos a desinibirem-se. Em geral, os caloiros adaptam-se bem à linguagem e gestos obscenos que lhes são exigidos. Há, todavia, estudantes para quem estas grosserias são exageradas, despropositadas e pouco compatíveis com a sua maneira de ser. Aqueles que não recusam participar na praxe, cooperam constrangidos e envolvem-se o mínimo possível. É importante sublinhar que as referências sexuais não comportam qualquer intenção pedagógica ou formativa; não correspondem, de modo algum, à transmissão de práticas secretas, típica das iniciações nas sociedades tradicionais. Na praxe, o sexo é utilizado pelo que tem de mais escandaloso e debochado, como um acto animalesco e grosseiro.

4.2. AS FISSURAS DA ORDEM

À pergunta "o que faz o ritual", pode responder-se como sugere Georges Balandier: o ritual trabalha para a ordem. O ritual é muitas vezes entendido como um mecanismo de integração e de consenso - ainda que, frequentemente, implique uma etapa de desestruturação e violência que dará lugar ao desejo da ordem (cf. Gluckman, 1963; Balandier, 1982) - obliterando-se o seu papel activo no desenvolvimento e expressão de conflitos. Se em muitos contextos a ritualização pode ser interpretada como um processo de catarse social, de libertação de tensões e de controlo de crises e incertezas, de que resultará o restabelecimento e reforço da ordem, em alguns outros é notório que o conflito pertence ao âmago do rito e que este serve para nomear, pensar e alimentar as dissensões, ainda que por vezes sob formas metafóricas.

É, sobretudo, nos rituais profanos de sociedades com elevada diferenciação de papéis e segmentação dos vários campos da vida social que se encontram rituais onde, de forma manifesta ou velada, se evidenciam rupturas e lutas com o estado de coisas, os valores dominantes ou o consenso embotado da indiferença. Exemplo muito claro deste fenómeno é a ritualização que acompanha a construção da identidade de bandos de adolescentes e jovens de zonas suburbanas, que são quase sempre grupos de pessoas colocados à margem do sistema político, económico e social, que num segundo tempo se auto-marginalizam e que acabam por tomar posições de oposição ao sistema social dominante, que muitas vezes manifestam de forma violenta (v. Rivière, 1995: 121-138). Pierre Centlivres refere a este propósito que os gupos que nas nossas sociedades não podem aceder à condição da passagem "se declaram contra aquilo que os ritos de passagem tradicionais têm por função, entre outras,

edificar: o consenso sobre os valores dominantes, a legitimidade dos estatutos adquiridos e das diferenciações sócio-culturais. (...) a sua recusa, ou mesmo negação, não escapa à ritualização que produz novos actos simbólicos, novos emblemas em lugar daqueles que perderam o sentido e a eficácia. Os ritos de oposição marcam a escolha de trajectórias diferentes ou sublinham a rebelião face à ordem" (1986: 198-199).

A fragmentação da sociedade em grupos consideravelmente autónomos e o estilhaçar da existência em domínios separados (religioso, familiar, profissional, desportivo, cívico, militar) e até mutuamente exclusivos, contribuem para que o ritual perca o carácter de catalizador e cimentador da ordem social global. Assiste-se a uma pulverização dos actos rituais patente no facto de aqueles ritos que eram realizados e participados por toda a comunidade se acantonarem agora num círculo restrito, como a família e a rede social mais próxima. Poder-se-ia dizer que em vez de um enfraquecimento da ritualização nas sociedades modernas, deparamos com uma deslocação, com um transbordo das situações vitais que são celebradas. Como lembra C. Rivière (1995: 61), "o rito profano pode (...) reduzir os conflitos pessoais e intergrupais ao assegurar uma melhor adaptação ao meio social. Resta saber de que meio social se trata: a sociedade global ou o micro-grupo?".

O que ficou dito leva a concluir que, sob diversas tonalidades, o ritual serve tão bem os propósitos do conflito como os do consenso. Um e outro dos termos da vida social estão mesclados nos actos rituais, as rupturas a par das convergências, precisamente porque o rito não pode ter apenas um efeito integrador, já que a estrutura sobre que assenta é fracturada e permeada de conflito. Como diz C. Rivière, "a ordem de uns não é a ordem de outros, mas o rito entra como estratégia na negociação entre parceiros que se reclamam de ordens diferentes" (1992: 20).

Visivelmente, a praxe dos caloiros constitui um momento de subversão da ordem universitária. No espaço da Universidade, a praxe representa o caos, a invasão das bárbaras e ruidosas inversões carnavalescas. Mas, ao mesmo tempo, institui a sua própria ordem: redefine hierarquias, recria espaços e tempos, reinventa funções[57]. Ao encenar uma nova ordem, durante as semanas de praxe aos caloiros, os estudantes instauram uma ordem *paralela* àquela que legítima e oficialmente rege a instituição universitária. Se sublinho o facto de se tratar de uma ordem paralela é porque o que acontece não é a substituição de uma ordem legítima por uma (pseudo) ordem de farsa, uma inversão entre dominantes e dominados, como nos rituais de rebelião e inversão analisados por Max Gluckman (1963) e Georges Balandier (1982). *O que acontece é a simultaneidade das duas*. De modo mais claro, o que quero dizer resulta mais nítido se reposto no seu contexto: quando as actividades da praxe assaltam o *campus*, tornando muito difícil o seu normal funcionamento (particularmente, o ministério das aulas), não há um recuo por parte da instituição, que poderia traduzir-se na suspensão de actividades lectivas nas primeiras semana de aulas, por exemplo, mas uma sobranceira indiferença relativamente à anormalidade da situação.

Tudo se passa como se a *communitas*, a que supostamente (de um ponto de vista abstracto e formal de acordo com a teoria) a estrutura deveria ceder o lugar, acabasse por contentar-se em fazer a sua erupção sobre as bases inamovíveis da estrutura. Não estamos, portanto, perante um exemplo de simples *inversão* de posições e papéis entre dominantes e dominados, mas perante uma relação matizada: os dominantes permanecem inertes na sua posição, mas a abrupta rebelião e auto-consagração dos dominados deve

---

[57] A construção da ordem da praxe passa também pela apropriação da ordem militar e da ordem religiosa, como se pode ver pelos rigores de disciplina e obediência impostos aos caloiros (que muitas vezes são obrigados a marchar) e pelas denominações que os doutores se auto-atribuem (bispo, cardeal, ...)

recordar-lhes a eventualidade de a sua posição se tornar vulnerável e impotente, se não for assegurado que os dominados reconhecem a legitimidade da dominação. Isto significa, por um lado, que o caos produzido pela praxe dos caloiros constitui uma afronta inócua e controlável[58] à *ordem estabelecida e natural* do mundo universitário; mas, por outro lado, enfatiza que esta não deve deixar de ser interpretada como uma manifestação da capacidade de mobilização dos estudantes que permite aventar a possibilidade de, algum dia, por alguma circunstância, se tornar num confronto real e potente entre os dois pólos da relação de dominação.

Como se vê, abrem-se brechas na ordem quando a ritualização entra em cena. E se algumas são subtis e imperceptíveis, outras agudizam os fossos e deixam marcas nas muralhas da ordem. Refiro-me às vozes que se levantam contra a praxe dos caloiros ou contra as tradições académicas e aos conflitos gerados no interior do próprio processo ritual.

Conforme referi, por parte dos docentes e órgãos de direcção da Universidade, a reacção aos desmandos das praxes é, por regra, de indiferença e complacência: alguns comentários mais ou menos irritados, apelos à contenção dos entusiasmos dos "predadores" e restrições ao tempo e espaço disponíveis para a praxe. Em geral, os docentes não são a favor da praxe dos caloiros, pelo

---

[58] As direcções dos estabelecimentos de ensino têm capacidade para delimitar as actividades da praxe. Foi o que aconteceu na Universidade do Minho, que desde 1998 só permite essas actividades no interior dos *campi* durante as duas primeiras semanas de aulas e noutras instituições de ensino superior que, devido à ocorrência de graves situações de abuso, proibiram por completo as praxes aos caloiros. Por outro lado, quer a Universidade do Minho, quer a AAUM procuram alertar os praxantes para os limites que não devem ser ultrapassados na praxe aos caloiros através de, entre outras iniciativas, painéis colocados nas instalações da Universidade: "A Universidade do Minho saúda e dá as boas-vindas aos novos alunos"; "Caloiro, desde a Antiguidade Grega, significa Iniciado, não 'sacrificado'!"; "Sem caloiros a Praxe não faz sentido. Não os destruas! Forma-os, integra-os, torna-os dignos da nossa Academia"; "Praxe com dignidade gratifica a comunidade".

menos nos moldes em que ela acontece. Os argumentos apresentados passam por "uma certa violação dos direitos humanos, a uma escala moderada", pelo facto de praxar os caloiros servir de pretexto para adiar o início efectivo do trabalho lectivo, pela ausência de capacidade crítica, de imaginação e de (boa) educação por parte dos estudantes que as actividades da praxe demostram. No Editorial do *UMBoletim*, órgão de informação oficial da Universidade do Minho, é dito por um docente: "Se se souber procurar na memória colectiva, não se encontrará na origem dos ritos iniciáticos qualquer vestígio de negação das pessoas a iniciar. Mas sim o seu acolhimento por uma comunidade praticando um grau superior de aprendizagem e diversão. (...) O último elemento decisor num rito iniciático é sempre a consciência da pessoa a iniciar. Acresce que, de acordo com a Constituição da República, são direitos inalienáveis da pessoa o direito à sua dignidade e o direito ao bem-estar e inegridade física e psíquica. Os actos lesivos destes direitos e que configuram a sua violação podem constituir crime". E continua dizendo que a praxe constitui uma prática "abusivamente coerciva" e que estamos "em presença de uma juventude universitária com uma alarmante predisposição para trocar auto-estima por sensação de integração social"[59]. Permitindo-me colocar algumas reservas ao que é afirmado acerca do carácter dos ritos de iniciação, julgo que as palavras deste docente, institucionalizadas pela edição *de instituição*, espelham bem o sentimento dos docentes relativamente à praxe dos caloiros.

Em suma, trata-se de afirmar que é importante acarinhar os recém-chegados, integrá-los na comunidade, mas que há seguramente outras formas mais eficazes e menos bárbaras e traumáticas de o fazer. Contudo, boa parte desse trabalho de integração é deixado para os estudantes mais antigos. Na

---

[59] *in UMBoletim*, nº 50, Universidade do Minho,Outubro de 1997, pp. 1-2.

verdade, as actividades de acolhimento e boas-vindas aos caloiros organizadas pelos Serviços da Universidade resumem-se a algumas sessões de orientação no *labirinto* da Biblioteca, à distribuição de algumas brochuras de esclarecimento acerca do funcionamento da Universidade e à colaboração com a AAUM na organização de alguns eventos como o Jantar do Caloiro, que tem lugar na cantina.

Existe uma fissura mais radical e patente a acossar a ordem ritual das praxes. Refiro-me à fissura provovada pelos estudantes que são declaradamente contra a praxe dos caloiros. Alguns deles organizam-se em pequenos grupos informais, que têm a longevidade dos anos que dura a frequência universitária dos seus membros, e promovem acções de contestação. Essas acções consistem, quase exclusivamente, na divulgação de panfletos e cartazes pelas instalações da Universidade (ver Anexo 3), que pretendem, de uma forma humorística ou ousada, chamar a atenção dos caloiros para o facto de a praxe não ser obrigatória e de que têm o direito de a recusarem sem serem por isso penalizados. Alguns destes grupos anti-praxe surgem no seio de movimentos políticos, mas são sempre constituídos por estudantes universitários. É o caso do GON (Grupo Ovelha Negra), da Universidade do Minho, que estava associado ao Partido Socialista Revolucionário, e da Corrente Humanista Universitária, derivada do Movimento Humanista. Actualmente, o grupo anti-praxe mais activo na Universidade do Minho é o GARFO, que não tem quaisquer ligações político-ideológicas.

Distinguindo-se entre eles na forma como intervêm, estes grupos partilham um conjunto de princípios doutrinários da praxe dos caloiros. O ponto de partida argumentativo para todos eles é que a praxe atenta contra a dignidade consagrada como direito universalmente aceite dos seres humanos. Fá-lo realçando e trazendo para dentro da Universidade aquilo que há de

negativo no mundo. Isto é, na praxe reproduzem-se elementos da organização social que (do ponto de vista destes grupos) deve ser combatido e não estimulado: o autoritarismo, o respeito cego pelas hierarquias, o sexismo, a passividade perante a coacção. Para estes grupos - e principalmente para a Corrente Humanista Universitária, que desenvolve uma reflexão bastante abrangente de que a praxe é apenas um aspecto - o *sucesso* das praxes deriva da despolitização e ausência de consciência crítica por parte dos jovens universitários, "que consideram natural o que se passa, sem se questionarem". O facto de a praxe assentar sobre relações hierárquicas e ser uma forma de inculcar a submissão não é contestado pelos estudantes em geral porque não é mais do que a última etapa do processo de interiorização da obediência que começa no primeiro nível do ensino - "Esta é uma maneira de reproduzir e fazer aceitar relações hierárquicas e o modelo produtivo e disciplinado das nossas sociedades; neste sentido, é verdadeiramente uma forma de preparação para o mundo do trabalho, da dura lei da selva". O modelo de relações sociais que a praxe encarna é visto como a miniaturização da competição selvagem das sociedades modernas e que só se auto-legitima em virtude da ideologia acrítica que a sustenta; conforme me foi dito por um membro da Corrente Humanista Universitária, "A praxe deixaria de ter sentido e dissipar-se-ia numa sociedade onde as relações se humanizassem e onde se valorizasse a capacidade e a autonomia do homem".

Cientes de ter "tudo contra si", estes grupos procuram que a sua intervenção sirva, precisamente, para lembrar aos recém-chegados a sua autonomia, a possibilidade de escolha a que têm direito, ou seja, a possibilidade de recusarem ser praxados. Procuram demonstrar que há alternativas à praxe para que consigam integrar-se num grupo e fazer bons amigos; que há muitas actividades em que podem envolver-se, não só na Universidade, mas também

na(s) cidade(s). Este aspecto é tratado como tanto mais importante quanto aquilo que, em geral, mais repudiam na praxe é o clima de coacção. Mesmo nas licenciaturas em que a praxe é mais "opcional", os doutores exercem uma forte coacção sobre os caloiros dizendo-lhes que a rejeição da praxe implica perderem "direitos académicos" como participar no Enterro da Gata, frequentar o Bar da Associação Académica, usar traje, etc. Esta atitude é vista por estes grupos como uma desonestidade: "aproveitam a vulnerabilidade da situação; para quem chega à Universidade isto significa, de facto, não ter alternativa". Como me diziam os membros destes grupos, na praxe, tudo está preparado para se impor a chantagem: "ou entras no sistema, ou estás excluído". Por isso, o mais importante, para estes activistas, é alertar os caloiros para a coacção a que são, na realidade, sujeitos e revelar-lhes que as alternativas à praxe não os deixarão prejudicados.

Quando assinalo a fissura que os grupos anti-praxe abrem, faço-o mais para realçar que o espaço-tempo da praxe não é consensual (bem pelo contrário) do que pela dimensão ou visibilidade destes movimentos. Eles próprios se me definiram como "os desmancha-prazeres", relativizando assim o impacto que as suas acções têm junto de caloiros e doutores. Isto não significa, todavia, que muitos estudantes que se sujeitam à praxe não tivessem preferido não o fazer; mas o facto é que o ambiente de *multidão*, intimidação e coacção torna mais fácil ceder do que resistir. De qualquer modo, todos os caloiros chamam a atenção para a necessidade de a praxe ser controlada de modo a que não se permitam excessos e abusos, que podem manchar aquilo que para muitos deles é uma "experiência dolorosa mas positiva".

Ao nível *micro* das actividades da praxe, acham-se sinais de fissuras bastante veladas e frequentemente omitidas diante de estranhos. Refiro-me aos conflitos que ocorrem no interior dos grupos de praxantes e que giram em torno

da diversidade de concepções acerca do que deve ser a praxe dos caloiros. Quando as posições se extremam, chegam a ocorrer confrontações verbais entre doutores com diferentes ideias sobre a actividade de praxar. Estas confrontações são sempre cuidadosamente ocultadas, sobretudo se se está na presença do grupo dos caloiros porque, como me diziam, "nunca se desautoriza um colega doutor diante dos caloiros". Para que se compreendam estas rupturas intra-grupo é conveniente lembrar que a praxe dos caloiros é realizada, geralmente, pela turma do terceiro ano de cada licenciatura, mas que nem todos os seus membros participam da mesma forma: uns parecem ter uma especial vocação para amedrontar os caloiros, outros contribuem com as partidas mais imaginativas e humorísticas, outros limitam-se a assistir e a intervir esporadicamente na praxe. Tal indica já que entre os praxantes há diversos graus de envolvimento e diversas maneiras de entender e levar a cabo a praxe dos caloiros. Por conseguinte, criam-se situações em que as divergências acerca daquilo que é imposto aos caloiros suscita a reacção e a chamada de atenção de alguns doutores em relação a outros, quer porque se ache que se estão a cometer excessos, quer porque se discorde da complacência e laxismo da praxe.

Assisti a situações de praxe em que os doutores habitualmente mais passivos impediram, discretamente, os colegas de avançar com praxes mais ousadas e arriscadas, fazendo-se valer da sua superioridade hierárquica, ou alertando-os para as possíveis consequências dos seus actos. Do mesmo modo, o sub-grupo mais passivo de entre os praxantes de uma licenciatura não deixa de tecer comentários, quase sempre entre si, às praxes realizadas pelos que comandam as operações: "Que falta de imaginação; estão a repetir o que se fez no ano passado!"; "Este está a vingar-se do que lhe fizeram a ele", por exemplo. Por isso, a praxe dos caloiros, que é um dos momentos fortes de intensificação

relacional no interior das turmas, é também, ou pode ser, um momento que catalisa e aprofunda divergências e exclusões.

IV. A SOLENIDADE DA INSTITUIÇÃO PACIFICADA

5. A COMPLEXIDADE DAS PASSAGENS: DA AGREGAÇÃO À SEPARAÇÃO

Optando pela homologia entre sequências rituais e capítulos, dedica-se este capítulo à fase de agregação do ciclo da praxe académica, da mesma forma que o anterior foi dedicado à sua fase liminar. Conforme se adiantou no Capítulo II, a fase de agregação deste ritual estudantil tem a peculiaridade de comportar também sequências de separação, perfeitamente conjugadas com as de agregação. Em causa está a sobreposição das passagens de dois trajectos paralelos: no interior da comunidade estudantil, a que conduz de caloiro a doutor e culmina na categoria de finalista; no quadro da frequência do ensino superior, a que conduz de estudante a licenciado, Dr.. A agregação impregnada de separação resulta, precisamente, da justaposição destas passagens, já que a conclusão da licenciatura representa, como é evidente, o abandono do espaço/tempo universitário[60], e daqui derivam os ritos de separação em torno dos alunos finalistas, que vão a par dos ritos de agregação que correspondem à sua consagração enquanto membros da comunidade de estudantes universitários. A corroborar esta perspectiva está o facto de nas cerimónias dedicadas aos finalistas, que têm lugar na Semana do Enterro da Gata se cruzarem, inextricavelmente, as duas lógicas em questão - e as suas autoridades - e de nelas participar a sociedade exterior à Universidade. Como ficou dito no

[60] Obviamente, os graduados podem voltar à condição de estudantes em cursos de pós-graduação, mas esta situação em nada se compara à da frequência universitária para a obtenção da licenciatura.

Capítulo II, os ritos de agregação têm por objecto os alunos finalistas e não tanto os caloiros, conforme se esperaria. Isto vem ao encontro da ideia de que o momento da plena integração implica um *estágio* de vários anos na Universidade, pelo menos tantos quantos os previstos para a licenciatura. O que significa que há, de facto, um entrosamento da legitimidade escolar e da legitimidade académica. Para além disso, confirma-se, pelo facto de se menosprezar os ritos de agregação dos caloiros, que a condição liminar caracteriza a frequência universitária em si, que a praxe, enquanto rito de passagem, extravasa da transição entre aluno não-universitário e aluno universitário ou entre caloiro e doutor e remete também para a transição de grupo etário, em sentido lato, e que a praxe de doutores e caloiros é uma encenação que mima um rito de iniciação, mas que é mais do que isso.

Quatro eventos respondem às necessidades destas passagens e todos eles se enquadram no que ficou dito: a Cerimónia de Imposição de Insígnias, a Missa de Finalistas, o Baile de Finalistas e o Cortejo do Enterro da Gata. A Missa de Finalistas (também designada por Missa Solene ou Missa de Bênção dos Finalistas) tem lugar no início da Semana do Enterro da Gata[61], no Domingo à tarde, numa igreja da cidade de Braga suficientemente grande para albergar centenas de alunos finalistas, seus familiares e amigos. A Missa é celebrada por um membro destacado da hierarquia do clero bracarense, por vezes, o Arcebispo, e co-celebrada por mais um ou dois sacerdotes. Este facto indica já

---

[61] No Domingo tem lugar também o Velório da Gata, que acompanha a urna funerária do animal que serve de símbolo à reprovação escolar, desde que chega de comboio à cidade de Braga, ao final da tarde, vinda do local onde terá falecido - e que varia de ano para ano - até ao Largo da Sé onde, ao início da noite, decorre a Monumental Serenata, a cargo de um grupo musical de fados de Coimbra. A Gata é, pois, velada por dezenas de alunos através das ruas, com velas e espalhafatosas manifestações de dor, ao jeito das carpideiras. Durante o Velório é tornado público o Testamento da Gata que, em tom jocoso, faz a "crítica social", tendo por alvo professores, órgãos e pessoas destacadas da Universidade, a política nacional e regional, etc. V. Anexo 4.

que se trata de um acto com bastante solenidade, em que as autoridades religiosas se associam aos festejos dos estudantes, consagrando a posição que atingiram e tendo uma palavra a dizer - de conselho, de louvor, de advertência, de bênção - relativamente ao seu futuro. Na Missa de Finalistas reproduzem-se alguns dos aspectos com que se tem vindo a caracterizar a praxe académica: a este momento de agregação são convidados a associar-se os familiares e amigos dos estudantes que enchem a igreja e têm sempre um ramo de flores ou qualquer outra oferta simbólica (placas de prata ou ouro gravadas alusivas à ocasião, por exemplo) a fazer aos seus "meninos" e, por vezes, também aos colegas e amigos mais próximos deles. É, igualmente, revelador que os acompanhantes dos estudantes se apresentem vestidos a preceito, bem próximo do que é posto, habitualmente, em cerimónias de gala, como casamentos. Os finalistas que possuem traje académico envergam-no e assumem também eles uma postura sóbria e solene. A segmentação por licenciaturas está também presente nesta cerimónia: os finalistas colocam-se nas filas da frente da igreja, agrupados por licenciaturas, embora esta disposição não decorra, necessariamente, de uma organização formal, mas é consequência de todos quererem ficar entre os seus colegas e assim fazer realçar o grupo a que pertencem; esta disposição será importante para que se manifestem em uníssono quando um ou dois representantes da licenciatura fazem leituras de pequenos textos ou entregam oferendas simbólicas aos oficiantes e aquando da bênção dada pelos sacerdotes aos estudantes finalistas.

O Baile de Finalistas é um baile de gala que inclui jantar e merece uma curta análise porque é o momento em que, de forma mais nítida e acentuada, reaparecem as marcas sociais de *status* que foram elididas na fase marginal. O Baile de Finalistas é, tal como as restantes sequências da agregação, aberto ao exterior; os estudantes fazem-se quase sempre acompanhar do(a) namorado(a),

que é muitas vezes, mas não necessariamente, como é óbvio, aluno da Universidade do Minho. As *insígnias sociais*, para usar a expressão de Victor Turner, são visíveis em diversos componentes do Baile. Desde logo, ele é selectivo porque implica um dispêndio relativamente elevado (na ordem das dezenas de contos) na aquisição do ingresso e da indumentária adequada. E é, precisamente, aqui que reaparecem os signos que vêm negar a homogeneidade e despojamento do período liminar da praxe: os *smokings* dos homens e, particularmente, os vestidos das jovens senhoras, comprados ou confeccionados para a ocasião, mais vistosos ou mais sóbrios, mas todos na categoria da roupa de gala e bem distintos da roupa do quotidiano. A compor o *glamour* deste momento acham-se ainda os penteados e a maquilhagem - nada é descurado para que resulte perfeita a encenação no Baile. E ele não diz respeito apenas aos estudantes, mas também às suas famílias: as mães embevecidas que planeiam a *toilette* das filhas e lhes antecipam a herança das jóias e os pais que emprestam com orgulho o melhor automóvel da família.

É imediata a percepção de proximidade do Baile de Finalistas com os bailes de debutantes; na realidade, em causa está a apresentação dos jovens (quase) licenciados ao mundo extra-universitário e uma e outra das variantes de baile funcionam como actos de instiuição e consagração sociais de uma posição recém-adquirida. O carácter extra-universitário e *mundano* do Baile de Finalistas é, claramente, confirmado pelo curioso facto de estarem por completo ausentes referências à vida universitária: os pares associam-se, durante o jantar e ao longo da noite, ao grupo de amigos - e não se dividem por licenciaturas; os estudantes não transportam nenhuma insígnia que os identifique enquanto tal, de modo que são indistinguíveis os estudantes dos acompanhantes não-estudantes.

Embora sem nenhum rito particular a plasmá-lo, o Baile de Finalistas constitui uma sequência de separação, já que sendo um evento organizado pela Associação Académica, no âmbito da Semana Académica e dedicado a uma categoria especial de alunos, constitui um corte com o espaço-tempo universitário - os estudantes deixam de ser o que eram - ao omitir os elementos que o identificam e ao referir-se, expressamente, ao mundo exterior para onde passarão em breve. Ao mesmo tempo que rompe com o estado de estudante universitário, o Baile corresponde a um momento de agregação ao novo estado representado no Plano A da Fig. 1, o de adulto autónomo.

A Cerimónia de Imposição de Insígnias é organizada pela Associação Académica, mas nela intervêm os dignitários relevantes da comunidade académica: a Reitoria, a AAUM, a AAEUM (Associação dos Antigos Estudantes da Universidade do Minho) e o Papa. A cerimónia tem lugar no início da Semana do Enterro da Gata (segunda ou terça-feira) e decorre nos anfiteatros dos *campi* de Gualtar (Braga) e Azurém (Guimarães), conforme as licenciaturas estejam sediadas numa cidade ou noutra. Em virtude do aumento, nos últimos anos, do número de alunos a participar nesta cerimónia, ela tem sido, em Braga, organizada de forma desdobrada: a abertura de cerimónia é feita no anfiteatro de maior capacidade e a Imposição das Insígnias, propriamente dita, tem lugar em dois ou três anfiteatros de dimensão mais reduzida. Calculo que entre 60 a 70% dos alunos finalistas participa na Cerimónia de Imposição de Insígnias.

Do mesmo modo que o Baile de Finalistas, a Imposição de Insígnias constitui, em simultâneo, uma sequência de agregação e de separação. Se quanto à agregação não se colocam quaisquer dúvidas, já que se trata de consagrar o auge do trajecto do estudante, a separação é aqui um processo mais implícito e subtil, mas não deixa de ser enunciado pelos actores, nomeadamente, nos discursos da Abertura, por exemplo, do Vice-Reitor, do Presidente da AAEUM e

do Papa, em 1998: "A Imposição de Insígnias conclui uma caminhada de formação; é um ponto de saída; o tempo passado na Universidade do Minho foi um tempo de preparação"; "(...) votos de sucesso na vossa vida, aquela vida que nós dizemos 'lá fora'"; "(...) que os alunos da UM se mantenham unidos, que mantenham relações mútuas de modo a que isso seja um trunfo no mercado de trabalho". A atravessar todos os discursos, encontramos o apelo ao orgulho dos estudantes por pertencerem a esta Universidade. Um outro elemento desta cerimónia assinala a duplicidade do momento: a forte presença de familiares dos estudantes, que assistem, eivados de orgulho e solenidade, à consagração dos seus finalistas, no espaço da Universidade, que lhes franqueia as portas e é, nesse dia, mais aberta e pública do que em qualquer outro momento. Como foi já referido no Capítulo I, o que esses familiares vêm fazer é o resgate dos seus filhos, depois de estes terem cumprido vários anos de reclusão liminar.

Após a Abertura, os finalistas e acompanhantes dirigem-se aos anfiteatros destinados à segunda parte da cerimónia, divididos por licenciaturas, de acordo com o plano da organização. De igual modo, os membros que compunham a mesa da Abertura dividem-se para conduzirem, em cada uma das salas, a Imposição das Insígnias. Esta sequência da cerimónia processa-se com pouca formalidade, e mesmo com alguma confusão, e sem a solenidade de anos anteriores em que toda a cerimónia tinha lugar no anfiteatro mais amplo do *campus*. Previamente agrupados por licenciaturas, os finalistas vão sendo chamados pela mesa (acontece, por vezes, que as listas para o efeito contêm nomes trocados e, porque incluem todos os alunos inscritos nesse ano, acontece chamarem-se e esperar-se por alunos que não estão a participar na cerimónia). A Imposição das Insígnias (tricórnio e bastão da(s) cor(es) do curso, desde 1997; cartola e bengala, até essa data, de acordo com a tradição das universidades clássicas) é feita pelo Director de Curso ou pelo padrinho ou madrinha (doutor

que apadrinhou o finalista enquanto caloiro), mas também, muito frequentemente, por um familiar, amigo ou namorado(a). Do mesmo modo, os gestos da Imposição não são formalmente rígidos: ocorreu que numa sala a Imposição consistia em colocar o tricórnio na cabeça e bater nele com o bastão duas *o u* três vezes, ao mesmo tempo que, na sala ao lado, se adoptava o imaginário cavaleiresco e, depois de colocado o tricórnio na cabeça, o finalista era tocado com o bastão no ombro esquerdo, no ombro direito e, por fim, no tricórnio.

Para os alunos finalistas, este é um momento importante, vivido com um misto de sentimentos - é unânime que sentem, em simultâneo, tristeza e alegria - que se enquadra na sequência ritual complexa que esta Cerimónia representa, o clímax da agregação eivado de separação. São, a este propósito, muito esclarecedoras as suas palavras: "Ainda cá estamos e já temos saudades"; " (...) do que mais nos lembramos hoje é das saudades e das recordações"; "Isto é, simultaneamente, a recompensa por tudo o que passamos e a despedida". Atingida a meta do percurso académico normal, a um passo de concluir o percurso escolar universitário, os estudantes finalistas começam a ver encerrar-se um período da sua vida, e temem tanto mais esse "cair do pano", quanto mais é incerto o rumo que tomarão de ora em diante, dadas as dúvidas acerca de múltiplos aspectos: conseguirem um emprego minimamente estável, no âmbito de uma actividade que lhes agrade e que corresponda às competências adquiridas na universidade; o regresso à casa dos pais (tratando-se de alunos deslocados) e os constrangimentos que daí advêm; as incertezas que rodeiam o desejo de muitos de iniciarem a sua vida conjugal - habitação, local de residência e de trabalho (Braga ou a região ou regiões de origem), etc.

O ponto alto da Semana do Enterro da Gata é o Cortejo Académico, que consiste no desfile, pelas principais artérias de Braga que conduzem do *campus*

de Gualtar até ao centro da cidade, de carros alegóricos[62], construídos por cada um dos cursos. Neste Cortejo, participam não só os cursos da Universidade do Minho, mas também os das Faculdades de Filosofia e Teologia de Braga da Universidade Católica Portuguesa e os do Pólo de Vila Nova de Famalicão da Universidade Lusíada. O lugar de destaque ocupado pelo Cortejo prende-se com diversos aspectos: a intensidade com que é vivido pelos estudantes; a participação dos órgãos dirigentes da Universidade, na pessoa do seu Reitor, que assiste ao desfile; a participação de familiares e amigos dos estudantes, que ladeiam as ruas por onde estes desfilam; o encontro com a cidade, que sai à rua (ou vai à janela) ver os estudantes.

O Cortejo Académico é, para os estudantes, acima de tudo, um grande momento de boémia. Nele são, inclusivamente, patentes laivos de liminaridade, na medida em que os estudantes assumem um comportamento que está, claramente, para lá do que é o quotidiano[63]: sabendo-se alvo de todas as atenções, agem como se não estivessem a ser observados por estranhos. Comecemos, então, por descrever o ambiente festivo que aí se vive. Como foi referido, o Cortejo compõe-se de carros decorados, atrelados a tractores agrícolas ou a pequenos camiões, sendo cada carro construído pelo segundo ano[64] de cada

---

62 Os carros contêm, com frequência, cartazes com desenhos e inscrições humorísticas, que pretendem ser uma "crítica social", em geral pouco mordaz e imaginativa, habitualmente subordinada ao tema proposto nesse ano para a organização do Cortejo.

63 São exemplos ilustrativos deste comportamento sentar-se e deitar-se no chão das ruas e passeios; dançar, andar abraçado ou de mão dada e mesmo beijar amigos e colegas do mesmo sexo; proclamar obscenidades. Observei um caso extremo, mas significativo em que quatro estudantes (três rapazes e uma rapariga) se afastaram um pouco do desfile e no meio de um jardim, na Avenida Central, levaram a cabo o que julgo ter sido um pacto de amizade: de joelhos, deram as mãos, "baptizaram-se" mutuamente com cerveja, partilharam o conteúdo de uma lata de cerveja e, por fim, beijaram os lábios uns dos outros. Foi imposível obter junto destes estudantes, notoriamente embriagados, qualquer explicação ou informação adicional acerca destes actos.

64 Repare-se que a cada um dos anos da licenciatura é destinado um evento que pode considerar-se propiciador da

licenciatura. Os estudantes agregados a cada um dos carros dispõem-se de acordo com o ano que frequentam: agrupam-se os finalistas, bem distintos com os seus tricórnios e bastões, à frente dos colegas e, muitas vezes, à frente do carro; os caloiros, também eles com marcas distintivas da sua condição inferior e imatura ("orelhas de burro", o velho "90" dos recém-encartados nas costas, etc.) e a massa mais compacta dos segundo, terceiro e quarto anos (este último quando os finalistas são do quinto ano). A concentração no ponto de arranque do desfile é muito lenta, de modo que o Cortejo se inicia sempre com cerca de duas horas de atraso.

É ainda antes de se iniciar o desfile que começa a festa. Nesta festa, o convidado de honra é o álcool. Carregam-se grades de cerveja para os carros para garantir o consumo durante todo o percurso e desde logo os estudantes começam a beber ostensiva e intencionalmente, isto é, com o propósito de se embriagarem o mais rapidamente possível. Aqueles que se eximem a este comportamento não põem, de todo, em causa a tendência geral de participar no Cortejo em estado ébrio. Embora a cerveja seja a bebida mais consumida, vêem-se também garrafões de vinho e garrafas de bebidas espirituosas. O prazer do consumo de álcool não está apenas nos seus efeitos, mas também na sua ostentação. Alguns estudantes, maioritariamente do sexo masculino, transportam vários litros de bebidas alcoólicas às costas, em espécies de barris que ligam directamente à boca, por tubos, ou em outros artefactos com o mesmo objectivo; há sempre uma lata de cerveja na mão pronta a ser erguida em sinal de saudação. Não pode deixar de se associar este consumo frenético e ostentatório ao processo de transição da adolescência para a idade adulta; muitos

---

integração dos seus elementos no grupo da turma: o 1° ano é sujeito à praxe; o 2° ano é responsável pelo carro alegórico do Cortejo do Enterro da Gata, que deve conceber e construir; ao 3° ano cabe o grosso da praxe dos caloiros; o 4° ano saboreia, ao ver homenageada a sua condição de finalistas.

estudantes vão mesmo encontrar entre a assistência familiares seus, que desta vez vão conter as palavras de reprovação. É o confronto entre a educação familiar e a autonomia de acção que os jovens estudantes adquirem que aqui está patente.

O resto da festa está nos sentidos: as cores dos cursos mil vezes repetidas nos carros, nas camisolas, nos bonés, nos tricórnios, nas flores; as canções e refrões repetidos *ad infinitum*, acompanhados de ritmícos tambores e de música gravada; o movimento constante das danças e coreografias, dos abraços espontâneos e do movimento pendular dos estudantes, que não permanecem sempre junto do carro do seu curso, mas vão ao encontro de amigos de outros cursos ou apreciar o carro "dos outros". Tudo isto multiplicado pelo número de cursos em desfile. No Cortejo, a pertença a um curso é assinalada de dois modos: a camisola[65] que tem sempre inscrita, de forma destacada, a designação da licenciatura, e a cor ou cores usadas nas roupas e acessórios e nas insígnias dos finalistas, o tricórnio e o bastão, e que correspondem às cores do curso[66]. A tal ponto é importante a distinção que as cores operam que bastantes alunos

---

65 As camisolas usadas durante a Semana do Enterro da Gata, e particularmente no Cortejo, são alvo de considerável atenção por parte dos estudantes. A par do carro com que desfilam no Cortejo, a camisola condensa a imagem do curso; é, por isso, de grande importância que seja imaginativa, bem concebida e confeccionada com um mínimo de qualidade. Por vezes, cada curso enverga mais do que um modelo de camisola (em geral, trata-se de *t-shirts*), mantendo o tema principal e introduzindo variantes para os grupos dos caloiros e dos finalistas.

66 Como é do conhecimento geral, em virtude do elevado número de licenciaturas, tornou-se necessário combinar cores, por forma a distinguir os cursos. Assim, se os cursos mais tradicionais mantêm a sua cor (Direito usa o vermelho; Engenharia, a cor de tijolo), os cursos mais recentes optam pela combinação de cores (Comunicação Social usa o vermelho e o cinza; porque não está integrado na Escola de Letras, como nas Universidade clássicas, mas na de Ciências Sociais, o curso de História da Universidade do Minho usa o azul escuro e o rubi, etc.)

pintam os cabelos e os rostos (agora voluntária e não coercivamente, como na praxe) com tintas da(s) sua(s) cor(es).

Se em variados aspectos, como se vê, a sequência de agregação da praxe académica opera por inversão relativamente à sequência liminar, num ponto preciso observa-se a reprodução das práticas características da margem: os despiques entre licenciaturas[67]. Os refrões e canções mais ouvidos referem-se quase exclusivamente aos já conhecidos "diálogos" de auto-glorificação e de desprezo e desvalorização dos outros cursos: "Orgasmo, orgia, é tudo Engenharia (Sociologia, Biologia, etc.)", "Orgasmo, tesão, é tudo com Gestão (Administração [Pública], etc)"; "Letras só na sopa", "Onde é que está o curso? Está aqui. Onde é que está a merda? Está ali", "Esta vida de paneleiro está a dar cabo de ti", e outras canções feitas de melodias populares e letras adequadas às intenções dos estudantes. Este ambiente de disputa marca todo o Cortejo, para gáudio dos espectadores; alguns acham (alguma) piada, outros escandalizam-se com a linguagem desbragada dos estudantes. Nisto consiste o desfile do Cortejo do Enterro da Gata que tem o seu ponto alto na passagem diante da varanda onde se encontram as autoridades da Academia, nomeadamente o Reitor da Uiversidade do Minho, que são saudadas por todos os cursos em desfile com o refrão tradicional dos estudantes F-r-á.... É este também o momento convencionado para que os caloiros abandonem a condição suportada desde que ingressaram no ensino superior. Contudo, como foi já referido, não há qualquer ritualização a assinalar esta passagem (física) que condensa a transformação dos caloiros e os faz ascender à denominação de novilhos - grau seguinte na hierarquia minhota; ao invés, destaca-se na saudação o grupo dos finalistas, que

---

67 Ainda que possam ocorrer despiques entre as várias universidades presentes do Cortejo do Enterro da Gata, esta não é uma situação comum. As disputas continuam a fazer-se entre cursos e a co-presença de três universidades não inflecte esta tendência.

se posiciona directamente sob a varanda e focaliza as atenções ao agitar com efusão os tricórnios e os bastões coloridos. Pelo menos tanto quanto para os caloiros, o Cortejo, e particularmente a saudação ao Reitor, é para os finalistas o evento mais importante e esperado da Semana, mais participado do que a Imposição de Insígnias e, para quase todos com quem falei, igualmente emociante e inesquecível. O Cortejo termina alguns metros adiante[68]. Aí muitos carros alegóricos - que foram avaliados por um júri que elegerá os mais criativos e bem elaborados - são destruídos pelos estudantes, engrossando o rasto de lixo (papéis e latas de cerveja, sobretudo) que foi deixado na cidade. Alguns estudantes arrancam certos elementos (cartazes, flores de papel, bandeiras, etc.) que guardam como recordação.

A urna da Gata, que vem a abrir o Cortejo sob um pálio e transportada por cardeais, é então simbolicamente enterrada, com a colocação de uma lápide com os dizeres convencionais "Aqui jaz a Gata, falecida a [data].", acompanhada de um discurso que mima o dos ritos funerários religiosos católicos. Esta cerimónia, cujo significado simbólico é reconhecido por todos os actores - trata-se de "enterrar o chumbo", esconjurar as reprovações nos exames que se aproximam -, é parcamente participada, já que os estudantes se dispersam logo após o término do desfile. No Cortejo de 1999, a Gata, no seu caixão, e os habituais acompanhantes nem sequer estiveram presentes. Tal deveu-se, segundo me foi explicado, ao facto de a urna do animal ter sido roubada por estudante(s) que "querendo atingir alguém [de entre os cardeais que transportam a Gata], demonstrou um grande desrespeito pelas tradições da Academia". Este incidente, mesmo que incomum, vem pôr em questão os

[68] O percurso do Cortejo do Enterro da Gata foi encurtado nos últimos anos devido a arranjos rodoviários que tiveram lugar defronte da Arcada. Antes, o desfile descia a Avenida da Liberdade e terminava no Parque de S.João da Ponte, onde se procedia à cerimónia do Enterro da Gata.

símbolos de que se reveste a "tradição" académica. Em primeiro lugar, não houve por parte de quem "sequestrou" a Gata escrúpulos por tratar-se, afinal, do símbolo que representa a Academia da Universidade do Minho e a distingue de todas as outras. Em segundo lugar, a ausência da Gata a abrir o Cortejo não impediu que este se realizasse nos moldes habituais e estou certa de que a grande maioria dos estudantes não se apercebeu do facto. Esta dissonância permite aventar a hipótese, que será desenvolvida a propósito da discussão do papel da tradição nos rituais, de que os eventos organizados sob a égide da tradição da praxe académica constituem um pretexto justificativo e legitimador de uma realidade menos evidente: a vontade estudantil de condensar os seus momentos de diversão e elegê-los como marcadores temporais, ao mesmo tempo que marcadores de identidade, da identidade boémia, libertina, irresponsável dos jovens e, mais ainda, dos estudantes.

A apontar no mesmo sentido, encontram-se as festas que têm lugar todas as noites durante a Semana do Enterro da Gata. Trata-se de festas organizadas pela AAUM, envolvendo montantes muito elevados, que se iniciam com concertos de bandas musicais na moda (pop-rock e "pimba"), portuguesas ou estrangeiras, e se prolongam até ao nascer do dia com "ambiente discoteca". Estas festas constituem um elemento bastante importante na forma como a Semana Académica é vivida: nas semanas anteriores fazem-se profecias e comentários acerca das bandas que virão actuar ou acerca do espaço[69] onde se

---

[69] As festas nocturnas do Enterro da Gata ocuparam já diversos espaços em virtude das possibilidades de cedência de espaço pela Universidade e pela autarquia e contornando as queixas dos moradores das imediações pelo ruído provocado, no interior ou no exterior do *campus*: desde "A Barraca" (tenda de circo com um palco montado no interior, assim transformada em enorme discoteca), que ficou célebre pela sua originalidade, ao Gatódromo, situado já em diversas localizações. Em Guimarães, as festas são menos participadas, porque muitos estudantes vivem em Braga ou preferem deslocar-se até esta cidade, onde decorrem os melhores concertos e festas.

realizarão as "Noites da Gata"; uma direcção da AAUM pode ser tida por mais ou menos bem sucedida de acordo com a qualidade das bandas que conseguiu contratar e com a sua capacidade para lidar, de forma equilibrada e se possível lucrativa, com o orçamento da Semana do Enterro da Gata. Tal como acontece no Cortejo, as festas nocturnas são palco de comportamentos desinibidos, propiciados pelo consumo excessivo de álcool, pricipalmente cerveja (por alguma razão as grandes marcas de cerveja são sempre patrocinadoras das Semanas Académicas, no Minho e no resto do país). A ênfase posta na diversão, a massiva participação dos estudantes e a "tradição" que vão ganhando estas festas impõe que se conclua que são elementos com relevância na economia dos rituais da praxe académica, ainda que quase totalmente desprovidos de ritualização.

Sendo momentos subsidiários das celebrações rituais, estas manifestações de divertimento respondem satisfatoriamente a uma condição-efeito específico dos rituais: a intensificação da vida social. Se no período dedicado à praxe dos caloiros é patente a intensificação relacional no interior do grupo dos alunos, na Semana do Enterro da Gata este processo alastra aos órgãos de direcção da Universidade, aos professores, aos familiares dos estudantes e aos habitantes das cidades de Braga e de Guimarães. Isto significa que o fechamento da sequência liminar da praxe dá lugar à abertura ao exterior no período de agregação. Do mesmo modo, os conflitos e dualidades observáveis durante a praxe dos caloiros esbatem-se ou dissipam-se e abre-se espaço à pacificação e regeneração da comunidade universitária. O próprio tema simbólico da morte e enterro da Gata faz eco deste processo.

Em muitas culturas, a morte encontra-se intimamente relacionada com a regeneração individual e, sobretudo, social , de modo que os ritos funerários são permeados de referências, directas ou indirectas, à sexualidade e à fertilidade dos

humanos e da natureza (cf. Bloch, 1982: 1-44). Dispondo desta pista teórica, é impossível não detectar o contraste entre o carácter de celebração, de alegria e de congregação desta Semana e o tema simbólico que é celebrado - a morte da Gata. De imediato, colocam-se dois tópicos de reflexão: a antinomia entre a dor provocada pela morte e o cariz festivo da Semana Académica, à excepção do Velório da Gata que, não sendo festivo, é visivelmente encenado; a função desempenhada pela morte simbólica no quadro dos festejos estudantis da Academia Minhota .

Em primeiro lugar, há que esclarecer que o tema do Enterro da Gata surge de uma recuperação de práticas estudantis antigas na cidade de Braga[70] e é enquanto motivo de distinção das outras academias, pela sua originalidade, que é percepcionado pelos estudantes. Isto vem a par do que foi já referido acerca da parca participação nos ritos funerários dedicados à Gata: a festa, a boémia e a confraternização não se opõem ao expectável luto pela Gata porque este, na realidade, não existe senão como condensador de uma identidade. O tema da morte não é sequer equacionado nos rituais, nem na experiência deles vivida pelos estudantes; ele aparece somente como metáfora e simulacro (ou, pelo menos, representação oblíqua e explicitamente simbólica) de um elemento fulcral da vida estudantil, a avaliação da formação. Neste sentido, sim, adquire relevância como objecto teórico. O facto de enterrar a Gata ser um acto simbólico para a esconjuração das reprovações nos exames e de o tema ser adoptado por ocasião do período de agregação da praxe académica, sugere-me os seguintes comentários: enterrar o "chumbo" é um bom motivo de regozijo e de festa e, por isso, o tema da morte e Enterro da Gata parecem compreensíveis e adequados aos festejos estudantis; os votos feitos são auspício para a renovação

[70] Ver Capítulo seguinte.

do ano lectivo e para a continuidade da comunidade universitária. Enterrar, ainda que antecipada e simbolicamente, um ano lectivo é abrir as portas ao que o segue e é deste modo transformar a perda em recomeço, em regeneração, em renascimento[71]; a ideia de recomeço aliada à ideia de apogeu que é a consagração dos finalistas e a absorção dos caloiros no corpo comunitário predispõe, naturalmente, ao apaziguamento, à exaltação colectiva e do colectivo, à renovação mágica que os rituais sabem produzir.

[71] No Enterro da Gata, os caloiros, que enquanto entidades liminares estão no âmbito da morte ou da semi-vida, renascem ao transcenderem a sua condição, restabelecem o equilíbrio ameaçado pela saída dos finalistas e, deste modo, renovam a comunidade estudantil.

6. A TRADIÇÃO INVENTADA

Confrontados com a interrogação "Porque praxam os caloiros?", os praxantes respondem, quase invariavelmente, invocando dois motivos justificativos: a integração dos caloiros no corpo e no espírito estudantil da Universidade e as tradições académicas que se perpetuam nestas práticas. Alertada pela recorrência do segundo motivo no discurso legitimador dos praxantes, impôs-se que indagasse e reflectisse mais acerca da importância que, notoriamente, lhe é atribuída. Não é, pois, meu propósito fazer o inventário dessas tradições e muito menos escavar-lhes as origens ou sequer averiguar a sua autenticidade; pretendo, tão-só, discutir as *tradições académicas* enquanto nós de legitimação e pretexto de acção nas práticas rituais dos estudantes da Universidade do Minho.

A Universidade do Minho tem existência jurídica desde 1973; as primeiras licenciaturas arrancaram no ano lectivo de 1975/76; o primeiro Cortejo do Enterro da Gata teve lugar em 1989; a praxe dos caloiros e o uso do traje minhoto datam da mesma altura - que tradição pode existir, então, numa academia de vinte e cinco anos? Esta é uma pergunta, simultaneamente, ingénua e acintosa. A ingenuidade reside no facto de nenhum dos paladinos da tradição académica minhota encontrar as suas raízes neste quarto de século. Na realidade, a tradição que é invocada é multi-secular e a AAUM tem procurado documentar e divulgar as raízes culturais da cidade de Braga, as quais configuram a tradição académica do Minho. No *Manual de Sobrevivência - Guia do caloiro* pode ler-se " (...) de facto, é verdade, a UM 'apenas' tem 25 anos. Todavia, a academia bracarense tem uma alma secular". Essa alma secular é,

supõe-se, a das instituições de ensino *superior* que antecederam a Universidade do Minho: a Escola de S. Geraldo (séc. XII), primeira escola pública do Condado Portucalense e o Colégio de São Paulo (séc. XVI-XVIII), fundado pelo Arcebispo D. Diogo de Sousa e extinto aquando da expulsão dos jesuítas do país. O Colégio de São Paulo ministrava um ensino comparável ao dos Estudos Gerais de Coimbra e, em 1693, uma "provisão d'el Rei" permite aos seus estudantes "trajarem de comprido como os de Coimbra". Ainda no século XVIII, é criada uma "aula de Anatomia e Cirurgia" no Hospital de São Marcos, em Braga. Estas foram, segundo a publicação referida, as instituições produtoras da tradição académica minhota, cabendo à Academia actual dar-lhes continuidade.

A recuperação da história do ensino superior bracarense, a apropriação dos costumes dos estudantes do passado, a reprodução das suas práticas é o que vai caucionar a descendência directa da Universidade do Minho das instituições antecedentes. E esse propósito está patente nos esforços de relançar as tradições académicas minhotas, por parte dos dirigentes estudantis, em finais da década de 80: "Luís Moreira, presidente da AAUM na altura, afirmou: 'a nossa Academia deve manter aquilo que faz parte das suas origens e não copiar o que é dos outros.' Cortavam-se, deste modo, definitivamente as amarras que faziam depender o Minho de Coimbra!" (Tarroso, 1999: 58). Voltarei a esta frase, mas não sem antes assinalar, brevemente, em que consistiu a recuperação histórica levada a cabo.

Logo em 1989, produzem-se alterações consideráveis relativamente a duas práticas comuns nas universidades portuguesas: o traje de Coimbra é substituído na Universidade do Minho pelo traje do tricórnio, aquele que era usado pelos estudantes bracarenses no séc. XVIII, e a Semana Académica deixa de seguir o modelo da Queima das Fitas coimbrã e passa a designar-se por Enterro da Gata. O traje do tricórnio (assim denominado em virtude do seu

característico chapéu de três bicos) é reconstituído a partir de descrições escritas datadas do séc. XVIII e das imagens que ilustram os painéis de azulejaria no edifício da Reitoria. No que respeita ao Enterro da Gata, há a referir que se trata do retomar de uma tradição dos estudantes do Liceu Nacional de Braga, que terá sido iniciada, segundo registos da imprensa, em 1889, interrompida por diversas vezes durante o Estado Novo e reposta cem anos depois pelos estudantes universitários, que vêem nela uma excelente forma de rejeitar a tradição coimbrã, e de marcar a recente Academia minhota com o cunho da diferença, mas também ela com raízes no tempo.

Em 1991, a direcção da AAUM decide retomar os festejos estudantis do 1° de Dezembro, reatando, assim, uma "tradição" que, quase sem interrupções, celebra a Restauração da Independência em 1640 e relembra o papel dos estudantes do Colégio de São Paulo, em Braga, que ainda antes da tomada de posição das autoridades face à revolta sairam à rua em manifestações de apoio à independência nacional. A fidelidade às comemorações do 1° de Dezembro não é, contudo, comparável à que é facultada ao Enterro da Gata; têm sido mais os 1° de Dezembro esquecidos do que os lembrados e muitos devem ser os estudantes actuais que nunca ouviram falar em tal "tradição". A última conquista da tradição minhota dá-se em 1997 com a substituição das clássicas insígnias dos finalistas - a cartola e a bengala - por insígnias mais coerentes com o traje minhoto - o tricórnio e o bastão na(s) cor(es) da licenciatura, tal como a cartola e a bengala.

Quando os dirigentes estudantis da Universidade do Minho encetam a ruptura[72] com as tradições académicas clássicas (isto é, as coimbrãs ou delas derivadas) e nisto são secundados por boa parte dos seus colegas, há,

[72] Note-se que esta ruptura não é radical; muitos elementos da tradição coimbrã são incorporados, o mais importante dos quais é, certamente, a praxe dos caloiros.

visivelmente, uma estratégia de diferenciação e de construção identitária a nortear o corte na relação umbilical com a mãe da tradição académica portuguesa. A questão que se coloca é por que razão a comunidade estudantil de uma universidade muito recente e, por isso, ávida de afirmação, opta por propor uma *nova tradição*, que vai desenterrar a um passado mais ou menos longínquo, em lugar de se colar a uma tradição há muito estabelecida e reconhecida, legítima e valorizada. E esta questão é tanto mais pertinente quanto o fenómeno não se restringiu à Universidade do Minho, mas, em diversos graus, dá-se a ver em quase todas as Universidades públicas criadas nas últimas décadas, fora dos centros que monopolizavam o ensino superior - Coimbra, Lisboa e Porto.

Pode iniciar-se a resposta à questão sublinhando a importância que tem pertencer a uma comunidade que revela ter uma identidade própria e com profundidade temporal, que se distingue nos símbolos e nas práticas, em vez de ser mais um apêndice de uma velha instituição que pode vir a revelar tiques autoritários e egocêntricos. Naturalmente, a opção tomada encerrava riscos reais de exclusão e ridicularização - que se fizeram sentir nos primeiros anos. Porém, isso não demoveu os dirirgentes da AAUM, que desde então têm tentado afirmar uma identidade no espaço universitário, com a caução de práticas passadas, no que foram seguidos por outras *novas* Academias (Universidades de Aveiro, Trás-os-Montes e Alto Douro e Beira Interior, por exemplo). É verdade que a *nova tradição* em que a AAUM apostou teria reduzidas possibilidades de vingar, ou mesmo de surgir, se não estivessem à disposição no baú da história símbolos e práticas mobilizáveis para o efeito: o traje usado pelos estudantes do Colégio de São Paulo, no séc. XVIII, e o Enterro da Gata dos estudantes liceais, no século passado.

Aquilo que tenho designado por nova tradição foi conceptualizado por Eric Hobsbawm sob a denominação de tradição inventada, que define como "um conjunto de práticas, normalmente reguladas, aberta ou tacitamente, por regras aceites e de natureza ritual ou simbólica, que procuram inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, que automaticamente implica continuidade com o passado" (1983: 1). A invenção da tradição[73] significa que muitas das práticas que são tidas por "antigas, são frequentemente recentes na sua origem e muitas vezes inventadas" (1983: 1). De igual modo, e é o que me parece acontecer com a invocação das tradições académicas, muitas dessas práticas, tendo tido existência real no passado, são muito tempo depois resgatadas para contextos muito díspares daqueles que as viram nascer[74].

Voltando à questão de partida, encontro em E. Hobsbawm uma fecunda pista de reflexão quando diz que "todas as tradições inventadas, tanto quanto possível, usam a história como legitimador da acção e cimento da coesão de grupo" (1983: 12)[75]. Ou seja, nas sociedades modernas, caracterizadas por

---

[73] Jean Pouillon lançara já esta noção ao referir que: "(...) o que há de inconsciente numa tradição é que ela é, precisamente, a obra do presente que procura uma caução no passado"; "a tradição é uma 'retroprojecção': escolhemos aquilo pelo qual nos declaramos determinados, apresentamo-nos como os continuadores daqueles que fizemos nossos predecessores. (...) para definir uma tradição é necessário ir do presente ao passado e não o inverso. (...)a tradição caminha ao contrário da hereditariedade biológica, mas é frequentemente apresentada de acordo com o modelo desta. É uma filiação inversa: o filho engendra o seu pai e por isso pode atribuir-se muitos progenitores!" (Poullion, 1975, 159-160).

[74] O traje do tricórnio, datado do séc. XVIII, é bem ilustrativo da transposição de contextos que a recuperação estratégica da tradição opera. Enquanto o traje de Coimbra, por exemplo, consiste numa espécie de fato de cerimónia com capa, o traje do tricórnio está hoje fora do seu tempo e a visão dos estudantes trajados, com as bermudas usadas pelos homens, o chapéu de três bicos e os casacos de mangas com machos, reenvia-nos de imediato ao passado, mesmo que não saibamos situá-lo exactamente.

[75] Eric Hobsbawm formula esta ideia de forma mais precisa e completa algumas páginas atrás: "[as tradições inventadas] parecem pertencer a três tipos justapostos: a) o que estabelece ou simboliza a coesão social ou pertença a grupos, sejam comunidades reais ou artificiais; b) o que estabelece ou legitima instituições, estatutos

aceleradas mudanças, a tradição, ou melhor, os simulacros de tradição são menos barragens simbólicas ao fluir apressado do tempo e das vivências, do que os alicerces da construção identitária de comunidades, que dispondo do rasto das suas origens vêem assegurada a sua continuidade no futuro, em função da capacidade adscritiva que a pertença a uma tradição confere[76]. Por isso, quando na academia minhota se invoca a tradição académica, trata-se de uma tradição reinventada, a que se está ligado apenas estrategicamente, com propósitos claros de afirmação identitária. Não há, efectivamente, continuidadade temporal nessas práticas académicas que permita dizer que se trata de conservar e perpetuar a tradição; trata-se, sim, de uma recuperação, de certo modo arbitrária[77], de práticas e símbolos do passado que só por terem profundidade temporal servem para o efeito, mesmo que os significados (e os

---

ou relações de autoridade e c) o que tem por principal finalidade a socialização, a inculcação de crenças, sistemas de valores e convenções comportamentais. Enquanto as tradições de tipo b) e c) são, certamente, urdidas, pode sugerir-se que o tipo a) é predominante, sendo as outras funções consideradas como implícitas ou decorrentes do sentimento de identificação com uma 'comunidade' e /ou com instituições que a representam, expressam ou simbolizam" (...) (1983: 9).

[76] "[as tradições inventadas] podem alimentar o sentimento corporativo de superioridade das elites - particularmente quando estas são recrutadas entre aqueles que não lhes pertencem pelo nascimento ou por imputação (...)." (Hobsbawm, 1983: 10).

[77] Em finais de 1999, surgiu num jornal de Braga (Diário do Minho, 08 de Dezembro de 1999, p. 14) a notícia de que os estudantes vimaranenses, universitários e não universitários, estão dispostos a travar uma batalha contra o traje da Universidade do Minho, e denunciam o que consideram ser "uma espécie de tentativa de colonização de Guimarães por Braga", ao negligenciar e desprezar as tradições vimaranenses, nomeadamente, as Festas Nicolinas, que são os festejos dos estudantes liceais de Guimarães que todos os anos envolvem a população da cidade, entre liceais, ex-liceais e familiares destes. "Guimarães também tem tradições académicas" e "Andar de calções, colans de senhora e um tricórnio na cabeça não é para os vimaranenses. (...) o traje académico de tradição vimaranenese é a capa e batina" são os gritos desta "insurreição", que sugere que poderemos assistir a mais uma reinvenção da tradição.

significantes) não achem eco na actualidade. Quase diria que, se tradição coimbrã não fosse secular, a tradição minhota não teria de sê-lo também.

Para além do papel que cumprem na construção identitária dos estudantes universitários, as "tradições académicas" logram, igualmente, o efeito de emprestar notoriedade a este grupo. É, precisamente, por via das manifestações próprias das praxes académicas - praxe dos caloiros e "Queimas das Fitas" - que os estudantes universitários adquirem, neste momento, visibilidade mediática, em Portugal, depois de passadas as lutas políticas em torno do aumento das propinas. As praxes dos caloiros, que acontecem em quase todas as Universidades e Institutos Politécnicos, públicos ou privados, são frequentemente noticiadas e debatidas nos meios de comunicação social. Na maior parte das vezes, estão em causa situações graves de abusos cometidos por parte dos praxantes. As opiniões esgrimidas dividem-se entre os adeptos da praxe dos caloiros, que consideram uma tradição secular que tem por objectivo integrar mais solidamente os recém-chegados na estrutura universitária, e os que contestam e exigem a disciplinarização ou mesmo a proibição das praxes, por acharem tratar-se de uma ofensa à dignidade dos estudantes mais novos. Ainda que quase sempre sob um tom crítico, a atenção dada pelos meios de comunicação social e pela população em geral a estas manifestações de irreverência e excesso dos estudantes produz o efeito de lhes conferir visibilidade. Há que lembrar que, em virtude da massificação no ensino superior, as praxes e demais tradições académicas funcionam como signos de diferenciação e distinção social - quando a desvalorização ameaça o "canudo" - transformando a massa crescente dos alunos universitários (caloiros e doutores) numa "elite" que assim, de uma forma mais ou menos extravagante, provocante e controversa, se diferencia, adquire visibilidade e vive com sofreguidão o tempo presente, o seu tempo. A reconstrução da tradição

académica é, como se vê, essencial para legitimar práticas que têm nos bastidores lógicas que escapam às opiniões apressadas.

Parece-me clara, deste modo, a razão pela qual a tradição é sistematicamente invocada para justificar a praxe dos caloiros: ela funciona como discurso legitimador dessa prática e resulta porque os caloiros interiorizam, a partir do processo de legitimação, a convicção de que a prática dessa tradição os eleva a uma condição superior - a de membros de uma comunidade socialmente reconhecida e valorizada, que também eles terão o dever e o desejo de conservar e reproduzir. A tradição auto-justifica-se.

CONCLUSÕES

"(...) about large areas and important aspects of culture no one, not even the native, has information that can simply be called up and expressed in discursive statements. This sort of knowledge can be represented - made present - only through action, enactment, or performance. In fact, once one sees matters in this light, the answers we get to our ethographic questions can be interpreted as so many cultural performances. Cultural knowledge is always mediated by 'acting'" (Fabian, 1990: 6-7).

7. REGRAS E PRÁTICAS

Nos anos lectivos de 1998/1999 e 1999/2000, quem entrasse no *campus* de Gualtar deparava de imediato com grandes faixas onde se lia: "Por melhor que seja um Praxante, a Praxe não é só de um. As regras estão no código, não na tua cabeça". Esta advertência da AAUM está directamente ligada ao problema que mais afecta a praxe dos caloiros - os abusos por parte dos praxantes. É sob o prisma dos abusos que as praxes que acontecem por todo o país aparecem ao público em geral através dos meios de comunicação social. E é, sobretudo, por causa dos abusos que tantas vozes (estudantes e seus familiares, professores, *opinion makers*, população em geral) se levantam contra esta tradição académica. Quando instados a falar sobre as situações rotuladas de "abuso da praxe", os estudantes fornecem explicações que passam pela má formação moral dos infractores, sentimentos de vingança pelo que lhes fizeram enquanto caloiros, escassa fiscalização das práticas da praxe dos caloiros por parte dos estudantes mais antigos e sensatos, e extrema dificuldade em gerir situações de abuso quando estas são protagonizadas por membros de elevado estatuto na

hierarquia estudantil. Referem, também, particularmente os estudantes mais antigos, que muitas situações de abuso e de "má praxe" decorrem do desconhecimento generalizado das regras que estão consignadas no *Código da Praxe*. A ignorância deste Código fica a dever-se à sua deficiente divulgação junto dos estudantes (a situação alterou-se a partir de 1999, quando a AAUM distribuiu um exemplar a cada caloiro) e ao facto de o Código estar em muitos apectos desactualizado e ser omisso ou inconclusivo no que se refere a uma série de questões pertinentes. Não há, na Academia, mecanismos institucionalizados para a resolução deste problema, embora a denúncia das situações de abuso possa conduzir a que os infractores sejam julgados pelo Cabido de Cardeais - o que acontece esporadicamente. Têm sido, todavia, desenvolvidos esforços por parte do actual Papa no sentido de solucionar o vazio que envolve a sanção dos abusos da praxe, através da reformulação do Código de Praxe, da sensibilização das Comissões de Praxe de cada licenciatura para a necessidade de refrear os ímpetos menos sensatos, e da institucionalização do Cabido de Cardeais, de modo a que lhe seja possível desempenhar as suas funções (o que é actualmente inexequível, dado que o Cabido não é mais do que um grupo de colegas e amigos que se reúne informalmente).

Ainda que a Academia dispusesse de mecanismos de controlo, duas questões permaneceriam por resolver: o que é uma "boa praxe", e como é que a codificação das regras da praxe pode vir a garantir a sua concretização. Os dois aspectos estão estreitamente associados. Para esclarecê-los, socorro-me de Ludwig Wittgenstein: "'seguir uma regra' é uma praxis. E crer estar a seguir a regra não é seguir a regra. E por isso não se pode seguir a regra 'privatim', porque então crer estar a seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra" (1995: 322, §202); "Não pode ser que uma regra tenha sido seguida uma única vez por

um único homem. (...) Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são *costumes* (usos, instituições)" (1995: 320, §199). Quando Wittgenstein diz que seguir uma regra é uma prática, e enfatiza, uma *prática social*, quer dizer que uma regra enunciada não é mais do que uma enunciação e que a acção que supomos decorrer da regra ocorre sem necessidade de explicitação e objectivação da regra. É porque as condutas são colectivas que elas são regulares e regulamentadas, mas as regras[78] que as orientam apenas podem ser, na maioria dos casos, formuladas *a posteriori*.

As práticas sociais engendram-se para lá das regras que as configuram; a acção social é simultaneamente espontânea e constrangida, livre e determinada, mas o constrangimento não quer aqui dizer que se trata de uma determinação rígida e muito menos consciente para os agentes sociais. O constrangimento que pesa sobre a acção social é, antes de mais, uma permanente construção e negociação social[79] e não um elemento exterior ao indivíduo; além disso, é interiorizado, e por isso, transformado num acto de vontade. Assim, "(...) a regra guia a acção mas não a produz da mesma maneira que uma força produz

[78] É esta a leitura que Charles Taylor faz desta noção de Wittgenstein: "A minha compreensão incorporada não existe apenas em mim enquanto agente individual, mas também enquanto co-agente de acções colectivas. É este o sentido que podemos dar à afirmação de Wittgenstein segundo a qual 'obedecer a uma regra' é uma prática" (1995: 565); "Situar a nossa compreensão nas práticas é vê-la como implícita na nossa actividade. (...) a nossa acção inteligente no mundo, habitualmente receptiva à nossa situação e aos nossos objectivos, desenvolve-se em boa parte sem ser formulada. Ela deriva de uma compreensão que é em grande parte não explicitada" (1995: 560).

[79] É este também o ponto de vista de Kirsten Hastrup (1995: 42): "No que respeita às identidades culturais (...) elas não podem ser deduzidas nem das palavras ditas, nem das formas escritas. A memória das 'regras', que torna as acções possíveis, não está guardada em textos ou em categorias linguísticas, mas num hábito-memória social. Isto não tem nada a ver com uma memória cognitiva das regras e códigos, mas com um conjunto de práticas sociais incorporadas que são transferidas através de vários tipos de acção. Se a memória é incorporada mais do que escrita, isto implica que a identidade cultural não pode residir para lá da experiência social colectiva".

um efeito. (...) Não é verdade que agir de acordo com uma regra queira sempre dizer agir de acordo com uma interpretação da regra. E a concordância entre os utilizadores na sua aplicação não é uma concordância de interpretações ou intuições, mas de acções" (Bouveresse, 1995: 587 e 589).

No que diz respeito à praxe, é bastante claro que as regras que orientam a acção são maioritariamente implícitas e informuladas (e informuláveis, em certos casos); as regras consignadas no *Código de Praxe* apenas configuram negativamente a acção ao estabelecerem genericamente alguns limites às actividades praxistas. As regras que suportam o ritual da praxe pertencem menos à *tradição* do que à prática, e só enquanto prática existem. Como praxar (e como deixar-se ser praxado) não só não está reduzido à forma escrita, como não é explicitamente enunciado por nenhum dos agentes envolvidos. Desta forma, praxar e ser praxado é algo que resulta de construções, negociações, imaginação e aprendizagens contínuas, ou seja, resulta da prática da praxe. Daí a dinâmica deste ritual, bastante avesso à rigidez que caracteriza outros fenómenos rituais. A praxe académica é plástica: partindo de uma estrutura básica, estende-se, dobra-se, renova-se, mascara-se. Mesmo os seus eventos recorrentes e centrais são consideravelmente flexíveis nas palavras, nos gestos, nos intervenientes, na ordenação, nas intenções. Recordo, como exemplos ilustrativos, que na Imposição das Insígnias aos Finalistas os gestos variam de ano para ano e mesmo de sala para sala, quando decorre em espaços diferentes em simultâneo; observei Baptismos do caloiro divergentes em várias licenciaturas, variando na formalidade (atitude dos intervenientes, objectos rituais utilizados), nas palavras que acompanhavam o acto de baptizar e nas intenções postas no acto (criar uma relação de padrinho/afilhado ou encharcar os caloiros).

A ausência de esquemas de acção fixos na praxe académica permite a mutabilidade das regras e das práticas. Charles Taylor diz que "(...) as regras são transformadas pelas práticas. A prática não consiste simplesmente em dar forma a fórmulas imutáveis. A fórmula enquanto tal só existe no tratado do antropólogo. No seu funcionamento, a regra existe na prática que 'guia'. Mas vimos que a prática não apenas realiza a regra, mas dá-lhe também uma forma concreta em situações particulares. A prática é, por assim dizer, uma 'interpretação' e re-interpretação contínuas daquilo que a regra quer realmente dizer" (1995: 570).

Vista deste modo, a relação entre a regra e a prática, remete-nos para as noções wittgensteiniana e austiniana de jogo e de *performance*. A ideia de que nos rituais estudantis, e particularmente na praxe dos caloiros, os estudantes agem como se representassem um papel, como se participassem num jogo, pode esclarecer bastante acerca da forma como estas práticas são experienciadas. Quem praxa e quem é praxado reconhece que entra no mundo do *como se*, que é o mundo do jogo e do drama[80]. Assim, assume um papel que desempenha convictamente e produz uma encenação que dispensa encenador e dispensa-o porque o actor reconhece e põe em prática as regras do jogo, que não lhe são

---

[80] Para Albert Piette, o ritual consegue a conciliação de elementos que seriam inconciliáveis sem a mediação simbólica característica do jogo. "A essência do jogo reside na negação parcial da significação que teriam noutras situações os actos do jogo" (Bateson *in* Piette, 1992: 174). Deste modo, por via da ritualização é possível dizer e fazer o que noutros contextos seria percebido com significados completamente diferentes, ou seja, o ritual permite afirmar e negar ao mesmo tempo, permite justapor acções e sentidos paradoxais. "Nesta perspectiva - refere A. Piette - , as relações ordem-desordem e vida quotidiana-jogo deslizam para uma fórmula e o espaço-tempo do rito toma uma nova dimensão: não está mais *contra* ou *ao lado* do quotidiano; o rito é ao mesmo tempo jogo e não-jogo, assim como quotidiano e não-quotidiano. Assim, o quadro ritual constitui uma espécie de 'sobreposição de universos'" (1992: 176). Na praxe dos caloiros, em particular, está bem patente este paradoxo: os comportamentos são agressivos, humilhantes, provocadores, violentos, ao mesmo tempo que o não são, porque a acção decorre no interior do círculo mágico do ritual.

transmitidas, mas que incorpora no próprio desenrolar da acção. Ou seja, quem participa no jogo adquire o sentido do jogo e é, assim, capaz de interpretá-lo.[81] Na praxe dos caloiros, o jogo pode ser vivido literalmente ou no modo conjuntivo, e é aqui, sobretudo, que reside a diferença entre aqueles para quem a praxe é uma encenação, uma brincadeira, e aqueles para quem é uma humilhação, aqueles que a vivem como uma farsa da violência e da dominação, e aqueles para quem é um acto de poder e submissão de vontades.

Quando se discute o carácter violento e humilhante das praxes, omite-se, frequentemente, que a dominação e a ordália fazem parte dos ritos de iniciação. Enquanto tal, muitas das práticas que podem ser tidas por abusivas não o são no quadro da acção simbólica destes ritos e é, em grande parte das situações, o sentido do jogo (o modo como se aceita jogá-lo) que determina a avaliação que se faz das práticas[82].

Em função do que foi dito, pode afirmar-se que obedecer a uma ordem é, também, uma prática. O confronto dos recém-chegados com situações de grande tensão e exigência física e moral conduz, paulatinamente, a um adestramento da obediência; uma obediência que é, igualmente, construída e negociada de forma não explícita no grupo. Assim como as regras que orientam o acto de praxar derivam de uma prática colectiva, também as regras que orientam a obediência dos caloiros às ordens que lhes são dadas são configuradas nas situações específicas que estes experimentam, e a interpretação que é feita dessas ordens só é compreensível no interior da relação circunstancial que liga caloiros

---

[81] O sentido do jogo permite lidar com uma infinidade de situações que não poderiam ser previstas ou reguladas por nenhuma regra. V. Bouveresse, 1995: 583.

[82] Não quero com isto dizer que a praxe não dê lugar a situações de muita gravidade e que, denunciadas, poderiam ter cabimento no foro penal. O que quero pôr em relevo é que uma mesma ordem dada a caloiros pode originar julgamentos e experiências muito díspares: imitar um acto sexual pode ser divertido para uns e extremamente embaraçoso e humilhante para outros.

e doutores. Recordo três situações, de entre algumas mais, em que a interpretação feita pelos caloiros foi muito além dos propósitos das ordens dadas, em virtude do clima de intimidação e violência das praxes. Na primeira delas, os caloiros foram dispostos à volta de um pequeno lago, no *campus*, e foi-lhes dito que saltassem e eles, em lugar de saltitarem, atiraram-se para dentro do lago; a segunda situação, observei-a no decurso de um baptismo, no qual se ordenou a um caloiro que se atirasse para um lago de pouca profundidade e ele atirou-se de cabeça e feriu-se; por último, num momento em que estavam em "formatura", um caloiro desmaiou e os colegas nem se mexeram para ver o que se passava e auxiliá-lo. Estes casos permitem perceber como a praxe é praticada enquanto jogo e a importância que nele tem o sentido que lhe é atribuído e as regras que lhe dão forma. Jogar estrategicamente com as regras é aplicá-las sensatamente no contexto do jogo. Como refere J. Bouveresse, "Em numerosos casos, aplicar convenientemente a regra quer dizer, entre outras coisas, ser capaz de interpretá-la em função das circunstâncias e mesmo, se for o caso, ignorá-la ou transgredi-la inteligentemente" (1995: 586). Em resumo, os agentes produzem as regras na prática, e a prática das regras produz os agentes.

8. A EFICÁCIA DAS BATALHAS SIMBÓLICAS

A alquimia performativa do ritual, a capacidade mágica que lhe permite fazer ao dizer, ao expor, ao encenar, ao simbolizar - esta é a trave-mestra em que se alicerça este trabalho. O ritual serve para definir e transformar a realidade, para lhe imprimir um relevo coerente com uma visão e uma vivência do mundo próprias de um grupo.

O que faz o ritual da praxe académica? Essencialmente, faz o mesmo que muitos outros rituais: edifica um *esprit de corps*. Como observou Martine Segalen a respeito de práticas semelhantes às da praxe em escolas francesas, "Estes ritos visam constituir um grupo de pares, modelar um homem único no seio de uma escola" (1998: 49)[83]. Um grupo que é sujeito a uma provação iniciática, que passa *colectivamente* pela experiência humilhante de ser tratado como o mais inferior dos seres, é um grupo onde estão virtualmente criadas as melhores condições para que se teçam no seu interior fortes relações interpessoais. Ainda mais quando - como acontece na praxe, à semelhança de muitos outros rituais de passagem e iniciação - o grupo de neófitos é alvo de uma esforçado trabalho de homogeneização e nivelamento. A observação feita da praxe dos caloiros não me deixa duvidar de que quanto mais dolorosa é a provação iniciática, mais sólida é a relação inicial que dá origem ao grupo, mais coeso ele é, mais duradoura é a teia de ligações mútuas[84]. Em consequência, um dos efeitos produzidos pelos ritos da praxe é a integração mais forte e perene dos

---

[83] Acerca das praxes escolares, ver Leemon, 1972 (as praxes nas Universidades norte-americanas) e Duval, 1995 (a praxe numa Escola da Marinha, em França).

[84] Partilho esta conclusão com Pierre Bourdieu (1982b), Pierre Clastres (1979), E. Aronson e T. Mills *in* Emmanuel Bourdieu (1998: 115).

caloiros na comunidade estudantil universitária. A experiência iniciática, comum e partilhada, alicerça uma unidade onde são sublinhadas as afinidades e as identidades e omitidas as diferenças. Levanta-se, nesta sequência, uma questão fundamental: que grupos são objecto desta operação ritual de construção identitária e o que é que se pretende com isso?

Nos ritos da praxe académica, a fase liminar é particularmente dedicada aos caloiros; são eles o alvo do trabalho de despojamento e homogeneização e é no seio do seu grupo que se constrói a *communitas*. Mas se nos distanciarmos temporalmente, vemos que quase todos os estudantes são objecto desse processo, porque quase todos eles são praxados. Isto indica que os mecanismos de construção identitária são postos em acção sobre o grupo dos estudantes como um todo. Observa-se, contudo, um paradoxo que é necessário tomar em conta. Como se viu, a praxe dos caloiros é realizada primacialmente no interior das licenciaturas. Curiosamente, a este nível, as actividades da praxe passam frequentemente por jogos de luta entre os cursos, o que indica que se trabalham, em paralelo com a identidade, secessões simbólicas múltiplas no interior do grupo dos estudantes. Curioso, também, é o facto de essas divisões não se recortarem em torno dos futuros grupos profisionais (professores, engenheiros, etc.), mas singularizarem cada uma das licenciaturas[85]. Repete-se esta segmentação no momento do apaziguamento comunitário e institucional - a Semana do Enterro da Gata. É importar recordar, todavia, que a secessão é atenuada no auge da praxe dos caloiros, na Semana de Recepção ao Caloiro, quando as actividades são coordenadas pela Associação Académica (Latada,

[85] Conforme me foi dito por praxantes: "É preciso criar uma certa 'mística' do curso. É preciso que os caloiros acreditem que estão no melhor curso do mundo; que, de certa forma, se podem sentir privilegiados e superiores. (...) A praxe serve para criar uma espécie de irmandade; os caloiros têm de ser um bloco. Por exemplo, quando algum faz alguma coisa mal, todos são castigados. Eles dependem uns dos outros para satisfazerem as nossas exigências. Aquilo que são obrigados a fazer, por mais ridículo que seja, é sempre feito por todos".

Baptismo e Julgamento do Caloiro). Voltando à questão de partida: diante destes movimentos de segmentação e ingurgitação, que *esprit de corps* é assim edificado e porquê?

Se a secessão simbólica que caracteriza as práticas rituais académicas parece fazer perigar a construção identitária deste *corpo* é porque se está a olhar apenas para uma fracção do fenómeno. Os estudantes fazem-no separadamente, mas fazem todos a mesma coisa, ou seja, a praxe académica organiza-se de forma segmentada, mas refere-se globalmente ao mesmo cerne de práticas e experiências. Além do mais, a exaltação de sub-grupos (Economia, Direito, Engenharia Civil, etc) é uma redundância da exaltação da instituição-mãe, a Universidade do Minho. A praxe dos caloiros, ao estilhaçar aparentemente o *corpo* estudantil, garante afinal dividendos em dois terrenos. Por um lado, trabalha e molda as relações no grupo que será determinante ao longo da licenciatura. É ao nível da turma de cada ano (em relação estreita com os anos adjacentes) que é fundamental que floresça o companheirismo e a entreajuda, indispensáveis nas actividades curriculares (estudo em grupo, realização de trabalhos em grupo, gestão de conflitos com docentes) e extra-curriculares (dinamização de centros de estudos, organização de conferências e colóquios, edição de publicações). Por outro lado, fomenta o orgulho da pertença à Universidade do Minho e o orgulho de frequentar o ensino superior. Afinal, a praxe não é nada de que a maior parte dos caloiros se envergonhe. Quando ao fim de um dia de praxe regressam a casa pintados, sujos e vestidos como maltrapilhos, os caloiros não se importam de ser vistos na rua. Pelo contrário, avançam com a convicção de que esses são os sinais, reconhecidos por todos com quem se cruzam, que os identificam como os mais novos alunos da Universidade. O que é em si prestigiante.

Depois de visto o que fazem os rituais - instituem identidades, consagram diferenças, criam espaços de contestação através da acção simbólica, operam eficazmente a (re)definição da realidade - cabe perguntar o que é que nós fazemos com eles? Robin Horton diz que "o ritual é a acção instrumental guiada pelos interesses dos homens em controlar e regular o mundo" (*in* Gerholm, 1988: 198). Percebe-se, assim, que a segunda questão é a mais importante das duas, ainda que as mesmas ideias possam responder às duas perguntas.

*

O que se faz com os ritos da praxe ao fazê-los assentar na hierarquia entre estudantes? Que lógicas estruturam este ritual de passagem que, ao avivar as secessões a todos os níveis, quer afinal alimentar a continuidade e unidade de um grupo? Creio que o *puzzle* começa a ganhar forma quando se centra o olhar nas práticas da praxe académica. E olhando com alguma atenção vê-se que a hierarquia que encontramos entre os estudantes resulta de um trabalho de encenação e simbolização ritual; objectivamente, não há diferenciações "reais" entre os alunos. A fractura hierárquica objectiva na instituição não é, obviamente, a fractura que existe entre doutores e caloiros, mas a que separa os estudantes dos docentes e órgãos institucionais de direcção e administração. Este facto é fundamental.

O jogo de simetrias entre hierarquia e igualitarismo, sublinhado por Victor Turner a respeito da noção de *communitas*, constitui um excelente instrumento de reflexão acerca da complexidade das relações de autoridade no interior do espaço universitário. Através de um olhar progressivamente distanciado sobre o cerne da praxe (a relação doutores-caloiros), sintetizam-se

na Fig. 2 as relações de autoridade que têm pertinência no quadro dos rituais em estudo.

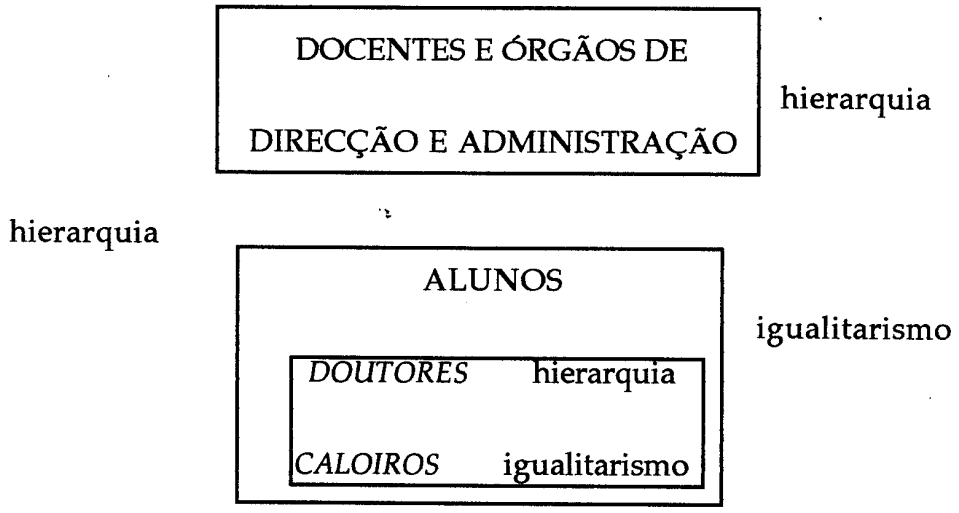


Fig. 2 Relações hierárquicas e igualitárias na Universidade do Minho.

A relação doutores-caloiros é marcada pela hierarquia, que predomina, de igual modo, no grupo dos doutores e está ausente no dos caloiros, como se viu. Entre os estudantes e os docentes/órgãos de direcção, é bastante óbvia a relação hierárquica. A relação entre estes dois grupos adquire relevância para o estudo dos rituais estudantis, na medida em que a simbologia da praxe se alimenta também de referências ao "outro lado" da universidade, os professores particularmente, da divisão e hierarquização que caracterizam a *ordem natural* da instituição. É legítimo perguntar se a autoridade dos doutores sobre os caloiros não será uma metáfora elaborada e convenientemente oblíqua da autoridade dos professores sobre os alunos. A corroborar esta interpretação estão, entre outros, dois exemplos muito nítidos: a designação dos estudantes

veteranos - "Doutores"-, que usurpa o título académico dos professores; as aulas-piratas, aulas de apresentação em que um aluno mais antigo se assume como professor de determinada disciplina, parodiando algumas das suas características pessoais e pedagógicas, e atemoriza os caloiros associando uma série de dificuldades à disciplina em causa (fornece bibliografia em língua alemã, insulta os alunos, diz que a taxa de reprovação na disciplina é de 90%, por exemplo).

A praxe, porque é um momento *extra-ordinário* e porque é um espaço consideravelmente alargado de *communitas* dentro da instituição, faz emergir, inesperadamente, momentos de subversão simbólica da própria ordem instituída pela praxe. É assim que a feroz hierarquia entre doutores e caloiros é temporariamente suspensa para dar lugar à partilha da mesma condição. Três casos observados ilustram esta ideia. No primeiro deles, numa sessão de praxe levada a cabo no centro da cidade de Braga, na via pública, entre o baptismo e o leilão dos caloiros, foi curioso observar doutores e caloiros a dançar ao som da viola tocada por um caloiro. O segundo caso ocorreu durante um baptismo dos caloiros, organizado pela AAUM na Semana de Recepção ao Caloiro, que tem lugar no centro da cidade, na área pedonal defronte da Arcada, e consiste no "mergulho" dos caloiros no espelho d'água. O que torna a cena bizarra no contexto dos ritos é que não poucos doutores se atiram também à água, alguns trajados a rigor, numa alegria esfuziante. Por último, a hierarquia dilui-se, igualmente, durante as peregrinações nocturnas por bares e discotecas, quando doutores e caloiros, na maior parte das vezes, se tornam pares (embora haja grupos de doutores que praxam também durante a noite, nomeadamente, as Trupes).

Estes casos vêm revelar que as diferenças colossais entre uns e outros afinal se esbatem facilmente - precisamente porque, por um lado, se trata da

edificação ritual de diferenças que não têm realidade objectiva. Por outro lado, porque se trata de uma transposição para o domínio do simbólico de diferenças com o maior dos conteúdos objectivos, aquela que separa discentes e docentes. Nesse sentido, o próprio carácter ritual das praxes é um elemento crucial, porque é o que precisamente as legitima e torna eficazes, ao mesmo tempo que faz delas uma afronta inócua.

Se a propósito de muitos rituais se conclui muitas vezes estarmos perante processos de naturalização de diferenças de raiz social (o poder político, a dominação masculina, etc.), nos ritos estudantis assiste-se a isso e a mais do que isso. Assiste-se à construção de uma ordem hierárquica que se sobrepõe à *ordem natural das coisas* entre os estudantes e que é, objectivamente, uma ordem igualitária. E, em paralelo, tudo isto decorre no interior de um processo homólogo de substituição-inversão simbólica de uma ordem profundamente hierárquica, a que ordena professores e estudantes. Em síntese, pode dizer-se que a praxe reproduz e cartografa, na sua encenação ritual, a relação hierárquica entre docentes e discentes. As suas práticas são um confronto velado com a instituição, mas o facto de essa oposição assumir a forma simbólica permite que seja tolerado (ignorado) pela instituição e pelos docentes, que percebem que esta é uma revolução inofensiva. Ao abrir este espaço de conflito ritual - inversão entre dominantes e dominados - cria-se uma válvula de escape para a conflitualidade hierárquica objectiva, e mascara-se a impotência dos estudantes face à dominância da instituição universitária.

Para compreender estas inflexões é necessário ter presente a lógica que subjaz às disposições hierárquicas complexas das sequências rituais. Resta, pois, apontar uma outra forma de subversão da hierarquia, presente na relação entre dominantes e dominados no seio da instituição. O período de praxe constitui um momento de confrontação - temporária e risível, mais ou menos velada e

transfigurada - no interior da instituição universitária. O caos - feito de ruído, de salas de aulas vazias, de obscenidades - afronta a regularidade, o silêncio, a sobriedade próprios de um espaço dedicado ao saber[86]. Perante este cenário, acontece aquilo que não se esperaria, mas que talvez agora possamos compreender: a reacção dos docentes e órgãos de direcção é fraca, como se enfermasse de impotência para contrariar a desmesura das expressões excêntricas e fragorosas dos seus alunos. Os dominantes colocam-se de lado e deixam passar o alarido dos que se acreditam senhores da situação por uns dias, ou por umas semanas[87]. Como se, de algum modo, tivessem a intuição de que o que está em curso é uma tentativa, meramente simbólica, de desafiar o seu estatuto e a sua hegemonia. Portanto, sob a forma do rito, logo de um conjunto de acções pouco procedentes. O que está em causa, por conseguinte, pelo menos desde que as praxes sejam encenadas explicitamente como rituais, como tradições, não é a sua posição. É antes a submissão dos oficiantes. Colocados no limbo do tempo extraordinário do ritual, docentes e estudantes agem com a fatalidade que este exige: "é assim porque tem de ser assim".

*

[86] O caos a que se assiste na Universidade nos dias mais intensos da praxe fica bem ilustrado com o exemplo de um curso que interpelava continuamente os seus caloiros através de um megafone.

[87] Lembro, a propósito, os trabalhos de M. Gluckman (1963) e G. Balandier (1982) - no que designam por ritos de rebelião ou ritos de inversão, encontramos uma lógica análoga à descrita no contexto da praxe: aqueles que no tempo ordinário ocupam uma posição dominada, assumem no contexto extraordinário dos ritos, delimitado espacio-temporalmente, a identidade dos poderosos e ao imitá-los, de modo sério ou caricatural, humilham-nos e ultrajam-nos, porquanto lhes estão agora subordinados. Estes processos de inversão operam como "válvulas de segurança", ao autorizarem a manifestação de conflitos, ressentimentos e vinganças. Apaziguadas as tensões sociais e diante do caos que a inversão instalou, a ordem torna-se desejada e a dominação quotidiana passa a ser um "mal menor".

Ao finalizar este trabalho, que me ocupou durante anos, mais forte do que a sensação de ter chegado à meta é a ideia, que julgo partilhada por todos quantos fazem investigação, de que este poderia ser recomeçado e poderia agora seguir outros trilhos, mais fecundos e interessantes. A isto junta-se a certeza de que são muitas as ausências neste estudo; a primeira e mais importante é, talvez, a ausência de uma tese coerente e explícita neste trabalho, que receio reduzir-se a uma colecção de reflexões parciais, ainda que tenha sido minha intenção nortear o estudo por um pequeno conjunto de linhas de força. Algumas outras ausências decorrem do facto de a minha formação inicial não ser em Antropologia, mas em Sociologia. Naturalmente, são várias as questões que deveriam ter sido tratadas mais detalhadamente e que, por diversas razões (a escassez de tempo justifica quase tudo), não tiveram lugar no desenvolvimento central da investigação. Tarde demais. Limito-me agora a enumerá-las.

As referências sexuais são, conforme se viu, um tema recorrente e estruturante nas praxes académicas, e particularmente na praxe dos caloiros. Embora tenha sido tentada uma explicação para este facto, a verdade é que foi insuficiente a reflexão a este respeito. Teria sido conveniente ir em busca de contribuições teóricas e de dados empíricos de outras realidades que sugerissem pistas para o caso em estudo. Por desenvolver ficou, igualmente, a coincidência entre o crescimento exponencial do ensino superior (em número de estabelecimentos e de alunos) e o ressurgimento das praxes académicas, em finais dos anos 80 e, sobretudo, nos anos 90. Uma tentativa séria de resposta a esta questão exigiria cruzar os aspectos focados no Capítulo 7 com as condições políticas e sociais que levaram à rejeição das tradições académicas em finais dos anos 60 e à sua recente recuperação e revitalização por parte dos estudantes. No que toca aos processos rituais da praxe académica na Universidade do Minho,

ficaram por explorar diversos nichos de acção, assim como foi apressada a interpretação de certas questões, designadamente, a duplicação de certos eventos realizados pela Associação Académica e por cada uma das licenciaturas.

A ausência que sinto ferir mais profundamente esta investigação prende-se com os sistemas de trocas simbólicas patentes nos rituais estudantis. Os jogos cruzados de relações hierárquicas e igualitárias no seio dos grupos que compõem a comunidade universitária deixam supor trocas simétricas e trocas assimétricas entre si. Não posso asseverar que a análise das trocas fizesse avançar consideravelmente as conclusões atingidas neste estudo, mas acredito que teriam sido um nó de reflexão relevante na interpretação de algumas das práticas em questão.

BIBLIOGRAFIA

ARAGÃO, Pedro *et. al.*, s.d., **A Praxe: A arte de bem Praxar, de bem trajar e de bem agir dum soberbo membro da digníssima e mui distinta Universidade do Minho ou como se deverão processar os sagrados rituais da Praxe**, Edição da Associação Académica da Universidade do Minho.

AUGÉ, Marc, 1987, "D'un rite à l'autre. Entretien entre Marc Augé et Daniel Fabre" *in* **Terrain**, nº 8, pp. 71-76.

AUSTIN, J. L., 1990, **Quando Dizer É Fazer: palavras e acção**, Porto Alegre, Artes Médicas.

BALANDIER, Georges, 1982, **O Poder em Cena**, Brasília, Universidade de Brasília.

BALANDIER, Georges, 1988, **Le Désordre: éloge du mouvement**, Paris, Fayard.

BASTIDE, Roger, 1994, "Initiation" *in* **Encyclopædia Universalis**, vol. 12, Paris, pp. 350-355.

BEATTIE, J. H. M., 1970, "On understanding ritual" *in* Brian R. Wilson (ed.), **Rationality**, Oxford, Basil Blackwell, pp. 240-268.

BELMONT, Nicole, 1981, "Arnold Van Gennep (1873-1957)" *in* Jacques Hainard, Roland Kaehr (eds.), **Naître, Vivre et Mourir: actualité de Van Gennep: Essais sur les rites de passage**, Musée d'Ethnographie de Neuchâtel, pp. 17-31.

BELMONT, Nicole, 1986, "La notion du rite de passage" *in* Pierre Centlivres, Jacques Hainard (dirs.), **Les Rites de Passage Aujourd'hui**, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, pp. 9-19.

BENJAMIN, Walter, 1992, **Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política**, Lisboa, Relógio D'Água.

BLANC, Dominique, 1987, "Numéros d'hommes. Rituels d'entrée à l'école normale d'instituteurs" *in* **Terrain**, n° 8, pp. 52-62.

BLOCH, M., 1986, **From blessing to violence**, Cambridge, Cambridge University Press.

BLOCH, M., PARRY, J., 1982, **Death and the Regeneration of Life**, Cambridge, Cambridge University Press .

BLOCH, Maurice, 1989, **Ritual, History and Power: Selected papers in Anthropology**, Londres, The Athlone Press.

BLOCH, Maurice, 1992, **Prey into Hunter.The politics of religious experience**, Cambridge, Cambridge University Press.

BOURDIEU, Emmanuel, 1998, **Savoir Faire: Contribuition à une théorie dispositionelle de l'action,** Paris, Éditions du Seuil.

BOURDIEU, Pierre, 1979, **La Distinction: critique sociale du jugement,** Paris, Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre, 1981, "Épreuve scolaire et consécration sociale. Les classes préparatoires aux Grandes écoles" *in* **Actes de la Recherche en Sciences Sociales,** n° 39, pp. 3-70.

BOURDIEU, Pierre, 1982a, **Ce que Parler Veut Dire: l'économie des échanges linguistiques,** Paris, Fayard.

BOURDIEU, Pierre, 1982b, "Les rites comme actes d'institution" *in* **Actes de la Recherche en Sciences Sociales,** n° 43, pp. 58-63.

BOURDIEU, Pierre, 1989, **O Poder Simbólico,** Lisboa, Difel.

BOUVERESSE, Jacques, 1995, "Règles, dispositions et habitus" *in* **Critique,** n° 579/580, pp. 573-594.

BOWEN, John, 1989, "Poetic duels and political change in the Gayo Highlands of Sumatra" *in* **American Anthropologist,** vol. 91 (1), pp. 25-41.

CABRAL, João de Pina, 1991, "O sagrado e o drama" *in* **Análise Social,** vol. XXVI (111), pp. 431-439.

CASAL, Adolfo Yáñez, 1996, **Para uma Epistemologia do Discurso e da Prática Antropológica**, Lisboa, Edições Cosmos.

CENTLIVRES, Pierre, 1981, "A propos des rites..." *in* Jacques Hainard, Roland Kaehr (eds.), **Naître, Vivre et Mourir: actualité de Van Gennep: Essais sur les rites de passage**, Musée d'Ethnographie de Neuchâtel, pp. 33-36.

CENTLIVRES, Pierre, 1981, "Les rites de passage: nouveaux espaces, nouveaux emblémes" *in* Jacques Hainard, Roland Kaehr (eds.), **Naître, Vivre et Mourir: actualité de Van Gennep: Essais sur les rites de passage**, Musée d'Ethnographie de Neuchâtel, pp. 161-173.

CENTLIVRES, Pierre, 1986, "Rites de passage: changement, opposition et contre-culture" *in* Pierre Centlivres, Jacques Hainard (dirs.), **Les Rites de Passage Aujourd'hui**, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, pp. 192-205.

CHIVA Isac, 1986, "Aujourd'hui, les rites de pasage" *in* Pierre Centlivres, Jacques Hainard (dirs.), **Les Rites de Passage Aujourd'hui**, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, pp. 226-236.

CHRISTINAT, Jean Louis, 1986, "Le rite, générateur de liens sociaux" *in* Pierre Centlivres, Jacques Hainard (dirs.), **Les Rites de Passage Aujourd'hui**, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, pp. 138- 144.

CLASTRES, Pierre, 1979, "Da tortura nas sociedades primitivas" *in* **A Sociedade Contra o Estado**, Porto, Afrontamento, pp. 173-182.

CONNERTON, Paul, 1993, **Como as Sociedades Recordam**, Oeiras, Celta Editora.

CORDOBA, Pierre, 1990, "La pomme et les ciseaux. Pour une sémiotique de l'object rituel" *in* P. Cordoba *et al.*, **La Fiesta, la Cerimonia, el Rito - Actas de coloquio 24/26-IX-1987**, Granada, Casa Velásquez/Universidad de Granada, 135-146.

CRESPI, Franco, 1992, "Sociologie postmoderne/sociologie de l'existence" *in* **Sociétes**, nº 35, pp. 75-84.

CRUZEIRO, Maria Eduarda, 1979, "Costumes estudantis de Coimbra no século XIX: tradição e conservação institucional" *in* **Análise Social**, vol. XV (60), 4º, pp. 795-838.

DOUGLAS, Mary, 1971, **De la Souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou**, Paris, Maspéro.

DURAND, Gilbert, 1995, **A Imaginação Simbólica**, Lisboa, Edições 70.

DUVAL, Maurice, 1995, "Sous la protection de Neptune: le rite d'initiation des élèves de la Marine" *in* **Terrain**, nº 24, pp. 133-144.

ELIADE, Mircea, 1959, **Initiations, rites, sociétés secrètes**, Paris, Gallimard.

FABIAN, Johannes, 1990, **Power and Performance: Ethnographic explorations through proverbial wisdom and theater in Shaba**, Zaire, The University of Wisconsin Press.

FABRE, Daniel, 1987, "Le rite et ses raisons" *in* **Terrain**, nº 8, pp. 3-7.

FEATHERSTONE, Mike, 1992, "Post-modernisme et esthétisation de la vie quotidienne" *in* **Sociétés**, nº 35, pp. 37-46.

FELLOUS, Michèle, 1997, "Nouveaux rites de passage et cycle de vie" *in* Monique Segré (dir.), **Mythes, Rites, Symboles dans la Société Contemporaine**, Paris, L'Harmattan, pp. 201-218.

FOUCAULT, Michel, 1975, **Surveiller et Punir: naissance de la prison**, Paris, Gallimard.

GARCIA, J. L. (ed.), 1991, **Rituales y Proceso Social**, Madrid, Ministerio de la Cultura.

GEERTZ, Clifford, 1989a, **A Interpretação das Culturas**, Rio de Janeiro, Editora Guanabara.

GEERTZ, Clifford, 1989b, **El Antropologo como Autor**, Barcelona, Ediciones Paidos.

GERHOLM, Tomas, 1988, "On Ritual: A Postmodernist View" *in* **Ethnos**, nº 3-4, pp. 190-203.

GLUCKMAN, Max, 1963, "Rituals of rebellion in South-East Africa" *in* **Order and Rebellion in Tribal Africa**, London, Cohen & West, pp. 110-136.

GLUCKMAN, Max, GLUCKMAN, Mary, 1977, "On drama, and games and atheletic contests" *in* S. Moore, B. Myerhoff, **Secular Ritual**, Amsterdam, Van Gorcum, pp. 227-243.

GOFFMAN, Erving, 1974, **Les Rites d'Interaction**, Paris, Minuit.

GOODY, Jack, 1977, "Against 'Ritual': Loosely Structure Thoughts on a Loosely Defined Topic" *in* S. Moore, B. Myerhoff, **Secular Ritual**, Amsterdam, Van Gorcum, pp. 25-35.

HASTRUP, Kirsten, 1995, **A Passage to Anthropology: between experience and theory**, Londres, Routledge.

HEUSCH, Luc de, 1986, "Rites de passage et cosmologie en afrique australe" *in* Pierre Centlivres, Jacques Hainard (dirs.), **Les Rites de Passage Aujourd'hui**, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, pp. 53-68.

HOBSBAWN, Eric, RANGER, Terence (eds.), 1983, **The Invention of Tradition**, Cambridge, Cambridge University Press.

INGOLD, Tim, (ed.), 1988, **Hunters and Gatherers 2.Property, power and ideology**, Oxford, Berg.

INGOLD, Tim (ed.), 1996, **Key Debates in Anthropology**, Londres, Routledge.

KERTZER, David, 1988, **Ritual, Politics and Power**, New haven e Londres, Yale University Press.

LABURTHE-TOLRA, Philippe, 1992, "Des cultes modernes?" *in* **Cahiers Internationaux de Sociologie**, vol. XCII, pp. 199-205.

LaFONTAINE, J., 1972, **The Interpretation of Ritual**, Londres, Tavistock Publications.

LAMBEK, Michael, 1981, **Human spirits: a cultural account of trance in Mayotte**, Cambridge, Cambridge University Press.

LE BRETON, David, 1982, "Corps et symbolique sociale" *in* **Cahiers Internationaux de Sociologie**, vol. LXXIII, pp. 223-232.

LE BRETON, David, 1984, "L'effacement ritualisé du corps" *in* **Cahiers Internationaux de Sociologie**, vol. LXXVII, 273-286.

LE BRETON, David, 1990, **Anthropologie du Corps et Modernité**, Paris, PUF.

LEACH, Edmund, 1978, **Cultura e Comunicação**, Rio de Janeiro, Zahar Editores.

LEACH, Edmund, 1979, "Ritual" *in* **Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales,** Madrid, Aguilar, pp. 383-388.

LECLERCQ, Etienne, 1992, "Du rituel a la théatralité: une lecture de Victor W. Turner" *in* **Cahiers Internationaux de Sociologie,** vol. XCII, pp. 181-198.

LEEMON, Thomas A., 1972, **The Rites of Passage in a Student Culture: a study of the dynamics of transition,** Nova Iorque, Teachers College Press, Columbia University.

LENCLUD, Gérard, 1987, "La tradition n'est plus ce qu'elle était ..." *in* **Terrain,** n° 9, pp. 110-123.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1975, " A eficácia simbólica" in **Antropologia Estrutural,** Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, pp. 215-236.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1981, **Mito e Significado,** Lisboa, Edições 70.

LEWIS, Gilbert, 1980, **Day of Shining Red: an essay on understanding Ritual,** Cambridge, Cambridge University Press.

MACHEREL, Claude, 1986, "Hiérarchies passagères ou la forme des forces" *in* Pierre Centlivres, Jacques Hainard (dirs.), **Les Rites de Passage Aujourd'hui,** Lausanne, Editions L'Age d'Homme, pp.182-191.

MAERTENS, Jean-Thierry, 1987, **Ritologiques,** Paris, Aubier Montaigne.

MAFFESOLI, Michel, 1979, **La Conquête du Present**, Paris, PUF..

MAISONNEUVE, Jean, s. d., **Os Rituais**, Porto, Rés.

MARQUES GUEDES, Armando, 1997, "Representações religiosas e igualitarismo entre os caçadores e recolectores Atta de Kalinga-Apayao, Filipinas" *in* **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, nº 10, Edições Colibri, pp. 123-153.

MARSHALL, L., 1961 (1976) "Sharing, taking and giving: relief of social tensions" *in* **Africa**, 31 (39), pp. 231-249.

MARTINS, Moisés, 1993a, "A epistemologia do saber quotidiano" *in* **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 37, pp. 79-103.

MARTINS, Moisés, 1993b, "A Praxe. Uma concepção estética e um conceito de ética" *in* **Cadernos do Noroeste**, vol. 6 (1-2), pp. 307-312.

MAUSS, Marcel, 1974, **Sociologia e Antropologia**, vols. I e II, São Paulo, EPU/EDUSP.

MESQUITA, Mário, 1993, "O performativo ritual: da praça pública à televisão" *in* **Revista de História das Ideias**, vol. 15, pp. 599-633.

MOORE, Sally, MYERHOFF, Barbara, 1977, "Introduction: Secular Ritual: Forms and Meanings" *in* S. Moore, B. Myerhoff, **Secular Ritual**, Amsterdam, Van Gorcum, pp. 3-24.

OLIVIÉRO, Philippe, OREL, Tufan, 1991, "L'expérience rituelle" *in* Ph. Oliviéro *et al.*, **Enjeux du Rite dans la Modernité**, Paris, Recherches de Sciences Religieuse, pp. 17-60.

PAIVA, J. P., 1993, "O cerimonial da entrada dos bispos nas suas dioceses: uma encenação de poder (1741-1757) *in* **Revista de História das Ideias**, vol. 15, pp.117-146.

PIETTE, Albert, 1988, **Le Jeux de la Fête: rites et comportements festif en Wallonie**, Paris, Publications de la Sorbonne.

PIETTE, Albert, 1992a, "Les rituels: du principe d'ordre a la logique paradoxale. Points de repère théoriques" *in* **Cahiers Internationaux de Sociologie**, vol. XCII, pp. 163-179.

PIETTE, Albert, 1992b, **Le Mode Mineur de la Réalité: paradoxes et photographies en anthropologie**, Lovain-la-Neuve, Peeters.

PITT-RIVERS, Julian,1986, " Un rite de passage de la société moderne: le voyage aérien" *in* Pierre Centlivres, Jacques Hainard (dirs.), **Les Rites de Passage Aujourd'hui,** Lausanne, Editions L'Age d'Homme, pp. 115-130.

PITT-RIVERS, Julian, 1987, "La revanche du rituel dans l'Europe contemporaine" *in* **Les Temps Modernes**, n° 488, pp. 50-74.

POUILLON, J., 1975, "Tradition: transmission ou reconstruction?" *in* **Fétiches sans Fétichisme**, Paris, Maspéro, pp. 155-173.

PRATA, M. A., 1993, "A praxe na academia de Coimbra: das práticas às representações" *in* **Revista de História das Ideias,** vol. 15, pp. 161-176.

RIBEIRO, Rita, 1997, "Mestres e aprendizes: a praxe dos caloiros" *in* **Socius - Revista do Núcleo de Estudos do Curso de Sociologia das Organizações**, n°3, pp. 26-31.

RICOEUR, Paul, 1987, **Teoria da Interpretação**, Lisboa, Edições 70.

RIVIÈRE, Claude, 1977, "Pour une sociologie des conflits" *in* **Cahiers Internationaux de Sociologie**, vol. LXII, pp. 5- 26.

RIVIÈRE, Claude, 1983, "Pour une approche des rituels séculiers" *in* **Cahiers Internationaux de Sociologie**, LXXIV, pp. 97-117.

RIVIÈRE, Claude, 1991, "Rite profanes, bribes de sacré" *in* Ph. Oliviéro *et al.*, **Enjeux du Rite dans la Modernité**, Paris, Recherche de Sciences Religieuses, pp. 61-83.

RIVIÈRE, Claude, 1992, "Le rite enchantant la concorde" *in* **Cahiers Internationaux de Sociologie**, vol. XCII, 5-29.

RIVIÈRE, Claude, 1995, **Les Rites Profanes**, Paris, PUF.

RODRIGUES, M. A., 1993, "A vida religiosa na Universidade de Coimbra" in **Revista de História das Ideias**, vol. 15, pp. 147-160.

SALZMAN, Zdenek, 1993, **Language, Culture and Society: an introduction to linguistic anthropology**, Boulder, Westview Press.

SCHECHNER, R., APPEL, W., 1990, **By Means of Performance: intercultural studies of theatre and ritual**, Cambridge, Cambridge University Press.

SCHECHNER, Richard, 1994, "Ritual and performance" *in* Tim Ingold, **Companion Encyclopedia of Anthropology**, Londres, Routledge, pp. 613-647.

SEGALEN, Martine, 1989, **L'Autre et le Semblable: regards sur l'ethnologie des sociétés comtemporaines**, Paris, Presses du CNRS.

SEGALEN, Martine, 1998, **Rites et Rituels Contemporains**, Paris, Nathan.

SILVA, Augusto Santos, 1994, **Tempos Cruzados: um estudo interpretativo da cultura popular**, Porto, Edições Afrontamento.

SINDZINGRE, Nicole, 1990, "Rites de passage" *in* **Enciclopædia Universalis**, Paris, vol. 20, pp. 66-68.

SINDZINGRE, Nicole, 1990, "Rituel" *in* **Enciclopædia Universalis**, Paris, vol. 20, pp. 68-71.

SMITH, Pierre, 1979, " Aspects de l'organisation des rites" *in* M. Izard , P. Smith, **La Fonction Symbolique**, Paris Gallimard, pp. 139-170.

SPERBER, Dan, 1975, **Rethinking Symbolism**, Cambridge, Cambridge University Press.

TAMBIAH, S. J., 1990, **Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality**, Cambridge, Cambridge University Press.

TARROSO, Luís (coord.), 1999, **Manual de Sobrevivência. Guia do caloiro**, Associação Académica da Universidade do Minho.

TAYLOR, Charles, 1995, "Suivre une règle" *in* **Critique**, nº579/580, pp. 554-572.

TORGAL, L., 1993, "*Quid Petis*? Os 'doutoramentos' na Universidade de Coimbra" *in* **Revista de História das Ideias**, vol. 15, pp. 177-316.

TURNER, Terence, 1977, "Transformation, Hierarchy and Tanscendence: A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage" in S. Moore, B. Myerhoff, **Secular Ritual**, Amsterdam, Van Gorcum, pp. 53-70.

TURNER, Victor, 1974, **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**, Petrópolis, Ed. Vozes.

TURNER, Victor, 1977, "Variations on a Theme of Liminality" in S. Moore, B. Myerhoff, **Secular Ritual**, Amsterdam, Van Gorcum, pp. 36-52.

TURNER, Victor, 1982, **From Ritual to Theatre: the human seriousness of play**, Nova Iorque, PAJ Publications.

TURNER, Victor, 1990, **La Selva de los Símbolos**, Madrid, Siglo XXI.

VAN GENNEP, Arnold, 1977, **Os Ritos de Passagem**, Petrópolis, Ed. Vozes.

WAGNER, Gaston, 1986, "Le rite et l'échange symbolique" *in* Pierre Centlivres, Jacques Hainard (dirs.), **Les Rites de Passage Aujourd'hui**, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, pp. 93-106.

WITTGENSTEIN, Ludwig, 1995, **Tratado Lógico-Filosófico** seguido de **Investigações Fillosóficas**, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

ZONABEND, Françoise, 1986, "Rites et vie quotidienne" *in* Pierre Centlivres, Jacques Hainard (dirs.), **Les Rites de Passage Aujourd'hui**, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, pp. 179-181.

ANEXOS

ANEXO 1

A Praxe

Pedro Aragão
Magda Silva
Maria Marques
Hélder Silva
Nuno Aguilar
António Duraes



Universidade do Minho

A PRAXE

A arte de bem Praxar

de bem trajar e de bem agir

dum soberbo membro

da digníssima e mui distinta

Universidade do Minho

ou

como se deverão processar os

sagrados rituais da Praxe

Este Tratado destina-se primordialmente aos membros da Universidade do Minho, não podendo, pela sua complexidade, ser entendido por leigos (a menos que tenham um dicionário de português arcaico).

NOTA DE AGRADECIMENTO

Chegou a hora dos agradecimentos. Sim, porque um trabalho desta importância, não pode ser feito por um só indivíduo por mais pujante que seja, mesmo com recurso às bebidas espirituosas...

Por trás deste trabalho, está um grande homem (1,75m), por trás dele uma grande mulher e ainda uma equipa que ajudou a dar corpo e alma a este projecto, essencial a uma sã vida académica.

Os primeiros agradecimentos são para o PEDRO ZAGALO ARAGÃO, alma (penada?) deste trabalho, sem o qual não existiria, este tratado da "Arte de cavalgar em toda a sela...", que é como quem diz Código de Praxe...

A grande mulher por trás dele é CARLA AZEVEDO CARVALHO, que ao corrigir-lhe os (muitos, segundo ele) erros de ortografia, lhe evitou algumas vergonhas públicas.

São igualmente de mencionar os membros do grupo de trabalho, que fez o primeiro código de Praxe, que serviu de base para este. São eles: MAGDA SOUSA E SILVA, MARIA MANUELA MARQUES e HÉLDER ALEXANDRE E SILVA. Este foi o grupo de trabalho que fez o Codigo de Praxe.

Agradecemos tambem ao ANTÓNIO DURÃES e ao NUNO AGUILAR, que ajudaram a corrigir as faltas, erros e omissões da primeira versão, criando assim a segunda versão do Código da Praxe.

À MARIA DAS DORES MARQUES, devem-se os óptimos croquis do traje do tricórnio que ilustram este trabalho.

A RUI SOARES, deve-se o fabuloso desenho que ilustra a capa de tomo.

Finalmente agradecemos à ASSOCIAÇÃO ACADÉMICA DA UNIVERSIDADE DO MINHO pelo encorajamento e apoio dado a este projecto.

Esperemos que este código de Praxe contribua para clarificar os Praxantes e Praxados, tornando a Praxe uma ocasião de festa académica e não uma ocasião para descarregar frustrações e recalcamentos.

E assim seguimos em busca da Praxe perdida (Senhor tende piedade de nós).

O CABIDO DE CARDEAIS

INDICE

TÁBUA DAS MATÉRIAS DESTE TRATADO

CAPÍTULO I *7*
Onde se trata dos títulos e da hierarquia dos membros (ou não) desta Academia

CAPÍTULO II *13*
Onde se trata daqueles que podem fazer a justiça da Praxe

CAPÍTULO III *19*
Onde se trata dos faltosos à Praxe e suas justiças

CAPÍTULO IV *25*
Em que se mostram as indulgências à Praxe

CAPÍTULO V *33*
Do Traje

CAPÍTULO VI *39*
Em que se mostram as guisas de usar as insígnias

CAPÍTULO VII *43*
Do Cabido dos Cardeais

CAPÍTULO VIII *49*
Do refece e a Praxe

CAPÍTULO IX *53*
De grupos de estudantes e outros

APÊNDICE A *57*
Resumo da hierarquia dos membros da Universidade do Minho

APÊNDICE B *59*
Resumo das insignias usadas pelos membros da Universidade do Minho

APÊNDICE C *61*
Croquis do Traje do Tricórnio

CAPÍTULO I

ONDE SE TRATA DOS TÍTULOS E DA HIERARQUIA DOS MEMBROS (OU NÃO) DESTA ACADEMIA

PARTE 1

DAS GENTES QUE VIVEM NESTE MUNDO PARA VER PASSAR FUSTAS OU O 'ANTES'

A nobre e torturante vida de estudante, neste jardim à beira mar plantado, começa na longínqua escola primária. Desde aí até ao designado por 11º ano aprendemos desenfreadamente como verdadeiros ANIMAIS. Porém, ao chegar ao mui suplicante 12º ano, tomados de súbito pavor pelo destino final que num galopante passo se aproxima, eis que, já não animais, contudo ainda míseros BICHOS, nos enfiamos nos estudos, quais larvas em casulos quando se aproxima a hora da metamorfose.

Finalmente, eis chegada a hora cruel; já folgados, pacientemente esperamos, após a nossa demanda, a permissão dada pela alta autoridade para o mui almejado ingresso neste templo da sabedoria e da vida... Tal sensação, tal ansiedade, só pode ser comparada com a emoção sentida por um PÁRA-QUEDISTA que no momento do salto não sabe se o peso que sente nas costas é de um pára-quedas ou de uma garrafa para mergulho subaquático.

PARTE 2

DAS GENTES QUE VIVEM NESTE MUNDO PARA FAZER AS FUSTAS OU OS 'ENQUANTO'

Infelizmente, o sagrado caminho que leva a este templo é longo e árduo; nele se perdem muitas almas, filhas de um Deus menor. São anónimos, e destes não reza este tratado; é-lhes, contudo, devido todo o nosso respeito e por tal lhes dedicamos estas singelas palavras. Não mais os mencionaremos.

PARTE 3

DAS GENTES QUE VIVEM NESTE MUNDO PARA ESTUDAR AS FUSTAS OU O 'ENTRETANTO...'

Alcançadas as sagradas portas deste templo, somos então, e finalmente, Universitários. Muitos e diversificados são estes templos do saber; e somente a um honroso número de abençoados pela Graça do Altíssimo é permitida a glória de pertencer à Universidade do Minho. Este glorioso e sagrado templo, tal como todos os templos de bom saber, é dividido numa hierarquia justa e rigorosa.

Como facilmente se compreende, o Universitário, no ano de entrada neste templo, nada sabe, sendo portanto designado por CALOIRO, termo que desde a antiguidade grega designa um reles iniciado.

Sendo CALOIRO uma refece posição, advém-lhe outra, por azo da celebração do Enterro da Gata, que dá pelo nome de NOVILHO (esta transição é efectuada aquando da passagem do Cortejo Académico em frente ao Excelentíssimo Reitor).

Contudo, no segundo ano de estadia neste templo, o Universitário começa a descobrir os hábitos que regem esta Universidade, sendo então chamado de NOVIÇO. Como nestes tempos modernos às belas damas é também permitida a instrução, serão estas designadas por NOVIÇAS.

Finalmente, na chegada ao terceiro ano, já o Universitário tem a consciência do que o rodeia. E sabe (ou deveria saber!) o porquê das coisas, sendo um dos iluminados chamados FREI ou FREIRA, conforme o sexo dado pelo Criador.

Ao quarto ano deve o Universitário ocupar já uma posição de esmerada responsabilidade, sendo então um ABADE ou ABADESSA, mais uma vez conforme tenha sido a disposição do Criador no momento que já se sabe. Note-se que o referido momento só poderá ser identificado pelos que já sejam ou tenham sido FREIS ou FREIRAS (antes de o serem, são demasiado inocentes para o reconhecerem).

Apenas no quinto ano se atinge a quasi perfeição, estando então o estudante perto do topo desta sagrada pirâmide, sendo nessa altura referenciado como 'BISPO. Atingido quasi o cume da dita cuja, (rezam as crónicas que no paradisíaco exército celestial, à patente de 'Bispo corresponde a de Anjo e à de Cardeal, Arcanjo...), a perfeição é tamanha que não se destigue sexo em tais seres, sendo por isso auto-suficientes. Não se determina, assim, a partir deste grau académico, o feminino, prevalecendo a ambivalência.

É possível, (mais ainda, é natural), que um elemento doutro 'Templo do Saber ingresse nesta Universidade. Nesse

caso durante o primeiro ano de estudo nesta Universidade terá como posição hierárquica a de Novilho. Por altura da sua segunda inscrição passará ao nível que teria se os anos que fez noutra Universidade tivessem sido feitos neste Templo de Saber.

Ficaria assim terminada a nomenclatura desta Universidade, se não se desse o caso do Universitário, tal como o mais comum dos mortais ser, por vezes, presa da tentação e do mal, e alguns se perderem por caminhos obscuros e perversos. E por folgarem, sofrem duma terrível doença, a que se deu o nome de 'Chumbo' (ainda permanece obscura a razão porque tal nome foi escolhido, já que nunca se constatou que tal elemento aparecesse em quantidades apreciáveis nos fluídos sanguíneos das vítimas, onde no entanto é frequentemente encontrada uma apreciável quantia de compostos da família dos alcoóis...) ou 'Gata' (não consta que alguma vez tivesse aparecido pêlos na boca das vítimas).

Essa doença manda o acossado duplicar o conhecimento apreendido durante o ano escolar em que se encontra, transformando-o em catedral da nobre qualidade do saber. Devido a isso é possível que um Universitário atinja um número de matrículas superior aos anos do curso. Ora deveremos nós chamar a esses ninfomaníacos do conhecimento, BISPOS? A resposta é não, pois o conhecimento que adquirem por obra e graça da sua doença é um a que os outros nunca terão acesso. Por isso um outro nome lhes deve ser atribuído; noutros templos esses Universitários são chamados Veteranos.

Porém, estudos feitos na Universidade do Minho demostram que um dos efeitos dessa doença é o prematuro envelhecimento, denunciado principalmente por umas grandes e marcadas olheiras e pela perda substancial dos sentidos de visão e audição (em estudos exaustivos ficou provado que o aluno que sofre dessa doença não consegue dormir o número de horas necessárias ao corpo, e também que durante as aulas dificilmente vê o quadro e mais dificilmente ouve o docente).

Por isso, nada mais natural que designarmos tais iluminados por CARDEAIS, sendo então este o nome oficial dentro da Universidade do Minho, estes elementos podem porém em alguns casos muito especiais serem designados por ANCIÃOS, sendo este um dos mais elevados graus hierárquicos desta Academia. Estes Universitários formam o CABIDO DOS CARDEAIS; noutro capítulo se falará sobre este concílio. O presidente desse concílio será designado, como é óbvio, por PAPA; é possível encontrar semelhanças com um termo que deriva do latim-macarrónico-coimbrão: 'Dux-Veteranorum'.

Desta forma se termina a descrição da hierarquia dentro da Universidade do Minho.

PARTE 4

DAS GENTES QUE VIVEM NESTE MUNDO PARA ENSINAR A FAZER AS FUSTAS

Por que o que é bom (leia-se boémio) sempre acaba, estudantes há que até acabam o seu curso, e saem da virtuosa vida de estudante, para uma árdua e cinzenta vida de

trabalho. Destes, uns trilham o difícil caminho do trabalho senhorial, outros o folgado caminho de senhor, outros ainda tomam-se ares de importância e acham que sabem o bastante para mostrar o caminho aos outros (sendo raros, infelizmente, os verdadeiros mestres); e há também aqueles de quem a lídima saudade não se afasta, e por isso não se mantêm alheados dos acontecimentos posteriores ao seu abandono da "dolce vita". Por estes e para estes se criou uma Associação, que permanece no baloiço entre o trabalho e as memórias...

Esta Associação dos Antigos Estudantes da Universidade do Minho é formada por todos os estudantes que passaram pelas salas da Universidade do Minho, e dela se falará noutro capítulo.

CAPÍTULO II

ONDE SE TRATA DAQUELES QUE PODEM FAZER A JUSTIÇA DA *PRAXE*

PARTE 1

CONSIDERAÇÕES GERAIS

Foi para manter a decência e evitar a decadência neste Templo do Saber que é a Universidade do Minho, que surgiu a hierarquia descrita no Capítulo I, e é também com esse intuito que surgem as leis da Praxe, como forma de punir justamente as fugas, faltas ou desvios que qualquer ilustre membro desta Universidade possa cometer. De acordo com a sua hierarquia, serão os faltosos tomados sob a alçada da Praxe de modos diferentes.

Praxantes poderão ser todos os que hajam vivido dois anos académicos mais que o faltoso, dito Praxado, excepção feita apenas aos Cardeais. Poderá haver, no entanto, a criação de Trupes, em que é apenas necessário que os membros mais novos tenham mais um ano que o Praxado.

Para que algum membro da Universidade possa punir (também dito Praxar) outro é necessário que:

1) O Praxado tenha cometido uma falta às regras da Praxe e essa falta tenha sido vista ou ouvida pelo Praxante, ou então que lhe tenha sido comunicada por outro membro.

2) O Praxante se encontre correctamente trajado (ou seja, correctamente vestido com o Traje académico), com a excepção única dos Cardeais, que podem Praxar sem estarem trajados (ver capítulo V).

3) O Praxado não esteja protegido da Praxe (ver capítulo IV).

Se estas condições se verificarem, então o Praxante poderá Praxar o Praxado conforme as regras da Praxe. Porém, se algum superior hierárquico do Praxante estiver presente, este poderá tomar posse da Praxe (desde que esta ainda não se tenha iniciado), castigando o faltoso; e só após o término da Praxe deste poderá o primeiro Praxante continuar a sua Praxe (duma forma mais explícita, um faltoso à Praxe deverá ser punido pela sua falta por todos os seus superiores - nas condições acima exigidas - que se encontrem no local).

Note-se porém que, caso o Praxado verifique alguma falta no Praxante deverá informar o Praxante de tal, sendo a Praxe imediatamente interrompida, podendo o Praxado apresentar queixa a outros elementos e estes julgar o Praxante de acordo com as regras normais.

PARTE 2

DOS PRAXANTES ISOLADOS

Quaisquer membros da Universidade do Minho, desde que correctamente trajados ou sendo Cardeais, e obedecendo às falta à Praxe. Caso, contudo, não se encontrem correctamente trajados, terão de chamar a atenção de outros membros para que estes possam efectuar as justiças da Praxe, excepção obvia dos Cardeais.

PARTE 3

DAS TRUPES

As Trupes são ajuntamentos de 5 ou mais elementos que se unem para fazer valer as justiças da Praxe. O académico com o nivel hierarquico mais elevado entre os componentes da Trupe será o líder desta (se houver duas ou mais pessoas nas mesmas condições apenas uma delas será o líder); todos os elementos duma Trupe terão de ter pelo menos mais um ano que aqueles que são Praxados, exceptuando o líder, que terá de ter pelo menos mais dois anos. Todos os elementos da Trupe terão de estar correctamente trajados; a única excepção consentida será a de Cardeais não trajados.

Note-se que numa Trupe não poderá haver mais que 1/5 de noviços (valores arredondados por defeito).

Se algum membro ou Trupe da Universidade detectar alguma falta noutra, a Trupe faltosa terminará obrigatoriamente toda e qualquer Praxe que esteja eventualmente a praticar; se o acusador for superior ao líder da Trupe apanhada em falta, poderá Praxar toda a Trupe; se não for, esta terá de se retirar, não podendo efectuar qualquer

Trupe é hierarquicamente superior a outra se o seu líder for superior ao outro; caso sejam iguais, a hierarquia será determinada pelo nível do segundo elemento com estatuto superior e pelo respectivo número de elementos desse nível, e assim sucessivamente (por exemplo, uma 'Trupe de 1 Cardeal, 1 Bispo, 3 Abades e 1 Frei é inferior a uma com 1 Cardeal, 2 Bispos e 2 Freis).

Uma Trupe que seja composta apenas por Cardeais, pode, antes de ser criada, pedir a Benção Papal; para a obter, terá de oferecer ao Papa a oferenda que este lhe pedir, oferenda esta que pode ser qualquer, desde que não inclua qualquer valor em numerário; se a 'Benção Papal for concedida, a 'Trupe agraciada passa a ser a de maior grau de todas as existentes. Esta Trupe para ser identificada como tal, tem de estar convenientemente trajada, mesmo que seja composta apenas por Cardeais, e deve transportar no antebraço direito uma braçadeira negra com uma caveira desenhada a branco, a essa Trupe se chamará a Trupe da Morte. O Papa deve assegurar, antes de conceder a sua 'Benção que a trupe pretendente responde a todos os requisitos exigidos. Na altura da 'Benção o Papa indicará o tempo de duração desta 'Trupe, não podendo este tempo ser inferior a 5 horas nem superior a 24 horas. Apenas poderá existir uma 'Trupe deste género de cada vez, se alguma vez o Papa der a sua benção a uma 'Trupe havendo ainda uma outra formada que também tenha recebido a Benção, este será julgado e Praxado pelo Cabido dos Cardeais na proxima vez que este se reunir (devendo se reunir o mais

brevemente possivel). Por forma a garantir a sua autencidade, a Trupe da Morte terá de trazer consigo um papel escrito e assinado pela mão do Papa declarando os nomes e números dos componentes da Trupe da Morte, o dia a que se refere e a hora de início e fim da Trupe da Morte, papel este que terá de ser mostrado a quem o exigir.

Para evitar que uma Trupe seja confundida com uma simples reunião de várias pessoas, esta possui um símbolo que a identifica como tal. Esse símbolo, representativo duma Trupe desta Universidade, é formado por dois paus, ferros, ossos, ou quaisquer outros objectos de formato semelhante, de tamanhos semenhantes, trabalhados ou não, com ou sem outro uso, unidos ao centro por corda, arame, cola, pregos, ou de qualquer outra forma, e formando ângulos de noventa graus entre si. Este símbolo tem de ser constantemente transportado pela Trupe de forma bem visível. Este símbolo seria para todo o sempre conhecido pelo nome de Cruzado, se um vil espião brasileiro não tivesse tido acesso ao bem guardado esboço deste Tratado, levando o nome ao seu governo, que o utilizou na sua moeda. Assim, e por via deste precalço, passará o dito objecto a ser conhecido por PADRÃO.

No momento em que a Trupe exerce a Praxe sobre um faltoso, todos os seus membros terão de ter a capa correctamente traçada, tendo esta sido traçada antes de se iniciar a Praxe, sendo excepção óbvia aos Cardeais não trajados. Quando estiverem apenas a deslocar-se, e não estejam a actuar como Praxantes, poderão ter a capa

consoante a sua vontade. Note-se porém que nenhum elemento da Trupe se pode afastar mais de 50 metros do líder da Trupe, com pena da Trupe ser desfeita. Exceptua-se o caso da Trupe estar em perseguição dum faltoso.

A Trupe, para ser legítima, terá de ser criada num dos seguintes locais: na Arcada, no Largo do Paço, Largo da Oliveira, à porta da Sé, no Bom Jesus, no Paço dos Duques de Bragança, à porta do Castelo, na porta de qualquer igreja ou café, ou ainda à porta de qualquer dependência da Universidade do Minho ou da Associação Académica da Universidade do Minho, ou qualquer outra Associação de Estudantes ou Associação Académica. No momento da criação terão de estar todos os membros de pé, e deverá o líder dizer as solenes palavras:

> *"Em nome do Santíssimo Tricórnio, do Espírito do Padrão, e dos Ritos da Praxe, que firmemente respeito, declaro esta Trupe Formada."*

A partir desta altura não poderão entrar novos elementos para a Trupe; para que tal possa suceder, é necessário que a Trupe seja desfeita e voltada a formar, com os novos elementos, obedecendo às condições acima exigidas.

CAPÍTULO III

ONDE SE TRATA DOS FALTOSOS À *PRAXE* E SUAS JUSTIÇAS

PARTE 1

CONSIDERAÇÕES GERAIS

Nenhum membro desta Academia pode desrespeitar as regras aqui referidas, sob pena de ser acusado de falta à Praxe.

Aos noviços não integrados em Trupe e aos caloiros não é permitido exercer as justiças da Praxe.

É necessário empregar correctamente o Traje nas justiças da Praxe. Não é considerado correctamente trajado alguém em uso de Traje incompleto ou desabotoado (ver Capítulo V) (excepção feita aos Cardeais).

PARTE 2

DAS FALTAS DOS ELEMENTOS EM GERAL DA UNIVERSIDADE

É considerado falta à Praxe um membro desta Academia desrespeitar um seu superior esteja esta trajado ou não.

É considerada uma falta à Praxe particularmente grave encontrar-se um membro desta Academia a Praxar incorrectamente trajado, ou em outras ocasiões usar incorrectamente o Traje, tal como nas Trupes não traçar a capa durante a Praxe. Esses casos especiais são referenciados neste tratado nas suas secções particulares.

É falta extremamente grave exercer Praxe recorrendo ao uso de produtos agro-pecuários, hidráulicos, ou outros do mesmo calibre, como, por exemplo, espuma de barbear, pasta de dentes, cal e farinha; exceptuam-se apenas dois casos: a Praxe de um estudante que tenha usado tais produtos ao exercer a Praxe, e o caso de uma Praxe de Curso, em que tais produtos sejam necessários; porém, e apesar de ser nesse caso permitido, o seu uso é desaconselhado, por tender a estupidificar a Praxe.

É uma falta extremamente grave um membro desta Academia desrespeitar, insultar ou doutra forma ofender esta mui nobre Academia..

Extremamente grave será qualquer tentativa de ludibriar a Praxe, devendo o mentiroso ser severamente punido. Assim, desenganem-se os supostamente espertos e os manhosos, que quem quer passar pelo que não é, terá má sorte, já que, sendo este um Templo justo, cedo ou tarde pagarão pela sua falta.

De outras faltas e castigos se fala em outros capítulos que adiante se verão.

PARTE 3

DAS FALTAS DAS ALTAS AUTORIDADES À PRAXE

Há certos membros que, devido à sua elevada posição hierárquica, requerem condições especiais para serem castigados; encontram-se em tal situação os Bispos e os Cardeais.

Quando um Bispo é apanhado em falta à Praxe, só poderá ser castigado por um Cardeal ou uma Trupe cujos elementos sejam no mínimo Bispos.

No caso de ser um Cardeal que tenha cometido falta à Praxe, só poderá ser punido por uma Trupe formada apenas por Cardeais.

Se porventura o infractor for o Papa ou Cardeal_mor, a sua falta terá de ir a Cabido dos Cardeais, e sua Praxe só poderá ser vista por Cardeais.

Se por ventura for detectada alguma falta na Trupe da Morte, esta será imediatamente desfeita, só podendo ser Praxada pelo Papa ou pelo Cabido dos Cardeais, não podendo assistir à Praxe dos seus elementos outros que não Cardeais.

É, no entanto, óbvio que qualquer Praxe que estes elementos (Bispos, Cardeais, etc) estivessem a efectuar quando apanhados em falta perderá o seu efeito e terá inapelavelmente de cessar nesse instante.

PARTE 4

DAS FALTAS DO MAGNÍFICO REITOR E PROFESSORES

Os professores, como membros da Universidade, e devido ao forte papel que desempenham perante a vida académica, têm também faltas que seguidamente se descrevem.

Uma grande falta à Praxe pode ser cometida por qualquer professor que, num dia em que o Astro Solar não se encontre visível no céu, seja encontrado na indigna atitude de permanecer na nave central da Sé lendo algum jornal ou

revista maçónica. Nessa altura poderá e deverá ser Praxado por qualquer estudante com o nível de terceiranista ou superior que se encontrem presentes; no caso do estudante não se encontrar convenientemente trajado, não poderá Praxar o professor, sendo este, no entanto, obrigado a retirar-se da Sé.

Esta falta, contudo, só é aplicável aos simples docentes, já que o professor dos professores, o Excelentíssimo Magnífico Reitor, não poderá, em circunstância alguma, ser punido por esta falta, já que ele é "... a suprema instância da vida académica, pelo que a ele deverão estar associados os princípios éticos que caracterizam um Universitario"1. Tão distinta personagem poderá, porém, ser alvo de Praxe, se por mor dos aguaceiros virulentos, os "princípios éticos" forem inadvertidamente abalroados pela necessidade de recolhimento debaixo das Arcadas, levando esta Magnífica entidade no sovaco perfumado o jornal diário onde se inquietam os olhos, cabe então a qualquer Universitário de grau igual ou superior a Bispo o exercício da Praxe. Nesse momento, pode ser exercido o direito (dever) da praxe, devendo o faltoso custear um café curto (convém não exagerar o exercício da Praxe...) num dos estabelecimentos que pontificam aquele forum Bracarense.

[1]Extracto do Programa de Acção para 1987 de SÉRGIO MACHADO DOS SANTOS (Licenciado em Eng Electrotécnica, pela Universidade do Porto, em 1968, com a classificação final de 18 valores - apesar disso, é casado e tem duas filhas).

PARTE 5

DA MAIOR FALTA POSSÍVEL À PRAXE

De todas as possíveis faltas à Praxe, a maior atrocidade que pode ser cometida é a de ser caloiro. A justiça de tal ignomínia é à escolha do Praxante que a acusar; recomenda-se, no entanto, que o energúmeno seja o mais duramente punido; caso se verifique que a besta permanece ainda em tão refece posição, deverá ser repetidamente punido até que deixe de o ser.

Apesar de o caloiro não dispor de qualidades meritórias de um capítulo para si, as regras que regem o seu comportamento merecem, sendo por isso o capítulo VIII dedicado a tais regulamentos.

CAPÍTULO IV

EM QUE SE MOSTRAM AS INDULGÊNCIAS À *PRAXE*

PARTE 1

DOS PADRINHOS

A cada membro desta Academia cabe o direito de escolher um seu Padrinho[2], à guisa de protector e conselheiro. Esse Padrinho terá que ser Frei (Freira) ou de grau superior. O padrinho terá de ser de grau superior ao do seu afilhado. Recomenda-se que o padrinho seja do mesmo curso que o seu afilhado, por forma a poder auxilia-lo nos estudos, note-se que isto é apenas uma recomendação.

Note-se que um membro masculino pode ter um padrinho ou uma madrinha(exclusivamente), o mesmo se passando relativamento ao membro feminino. Os casos que a seguir narraremos (com éne...), equivalem-se na determinação sexual. Por padrinho, putativamente[3] se entende padrinho ou madrinha.

O que é um padrinho? Um padrinho é um pai tirano, que na ausência do legítimo, exerce com aplicada devoção o cargo de educador da malaburra, enquanto o seu afilhado assim poder ser considerado. Um padrinho assiste babado ao crescimento do afilhado a quem, explora como pode. Há vários

---

[2]Aqui se designa por Padrinho independentemente de ser Padrinho ou Madrinha.

[3]Putativamente - por mera suposição. Porto Editora, Dicionário da Língua Portuguesa, 5ª Ed.

tipos de padrinho: há o padrinho siciliano, a quem o afilhado beija a mão por altura dos principais cerimoniais, e a quem o padrinho protege (nestas ligações é frequente alguns professores receberem nas suas residências alguns peixes embrulhados no jornal «A Bola»); há o padrinho a quem a afilhada pede a benção, sendo logo osculada na testa pela veneranda figura, que com movimentos vigorosos defende a honra alvíssima da protegida; há o padrinho «flutuante» que o é, apenas, pela via mictórica. Como os acasalamentos nesta Santa Instituição se fazem e desfazem à velocidade do funil, os padrinhos vão aparecendo e desaparecendo em função do gosto e ninfomanicaísmo do patrono; há o padrinho de duelo que é aquele fulano grávido de sadismo, que se diverte a arbitrar uma disputa entre duas malaburras, cabendo-lhe testemunhar os olhos à Belenenses com que o seu afilhado é brindado. Nunca em circunstância alguma ele deve verificar no seu protegido, três olhos à Belenenses, podendo nessa circustância abdicar com direito legítimo da protecção a que se sentia obrigado; finalmente, há o padrinho de doutoramento, a quem cumpre testemunhar a entrega do canudo, limitando-se neste acto a verificar que tal coisa não é esparguete.

Deverá ser também o Padrinho a entregar as fitas ao afilhado na Imposição de Insígnias.

Uma das obrigações do Padrinho é a de verificar se o seu afilhado se encontra correctamente trajado, no caso de o seu afilhado ser Praxado por uso incorrecto do Traje e o seu Padrinho se encontrar no mesmo local (num raio não superior

a 1Km) deverá o Padrinho ser Praxado juntamente com o seu afilhado. Caso não se encontre no local deverá em altura posterior ser chamado à atenção.

Mas se, por motivos de viagens por mares, terras, Universidades ou empregos nunca dantes navegados, o Padrinho escolhido não poder estar presente nas suas obrigações, está o Afilhado autorizado a escolher um outro que o substitua.

Um Padrinho, se lhe aprouver, pode dar protecção ao seu Afilhado colocando-o sob a sua capa; terá, como se depreende, de estar correctamente trajado, mais uma vez com a excepção dos Cardeais; note-se contudo que se, por acaso, o seu Afilhado estiver a ser Praxado por qualquer falta que não a de ser um caloiro, a protecção só será válida se as forças Praxantes forem de grau igual ou inferior ao do Padrinho, se caso contrário a falta a ser punida for a de caloiro a protecção só poderá ser quebrada por um Cardeal ou alguem que esteja a mando do Cabido dos Cardeais. Se um Padrinho tiver mais de um Afilhado, apenas poderá proteger um de cada vez.

De forma a evitar tentativas de apadrinhamento a torto e a direito, deverá o Padrinho escrevet um papiro (ou documento semelhante) identificando-se a si e ao seu afilhado(afilhada), devendo o afilhado(afilhada) fazer-se acompanhar dessse papiro em todas as ocasiões. No caso de um Padrinho usar do seu direito de protecção poderão as forças Praxantes pedir que tal papiro seja apresentado. A protecção só terá efeito se tudo estiver nos conformes.

PARTE 2

DOS DIAS SANTIFICADOS

Não poderão nesta Academia ser cumpridos nenhuns castigos nem acusada nenhuma falta nos dias determinados como SANTIFICADOS. Estes dias são considerados dias de paz e reflexão, em que não é permitido o exercício das Forças Praxantes.

São considerados Dias Santificados os seguintes:

-Dia da Tomada de Posse do Reitor da Universidade do Minho.

Tal determinação pode, no entanto, ser anulada se o futuro Reitor for encontrado a pescar pichas[4] na fonte do Largo do Paço, sendo todas as outras espécies piscículas, inclusivé o bacalhau da Noruega, não consideradas.

-Dia da Universidade do Minho.

Tal dia não será considerado Santo se o Complexo Pedagógico de Gualtar ou de Guimarães tiverem sofrido as consequências de qualquer calamidade natural ou não.

-Dia da Tomada de Posse dos Corpos gerentes da Associação Académica da Universidade do Minho.

Não é considerado DIA SANTO se o Presidente, ou a Presidente da dita Associação, for encontrado fortemente embriagado na véspera.

[4]Picha - nome vulgar de camarão pequeno. Porto Editora, Dicionário da Língua Portuguesa. 5ª Ed.

-Dia dos Deuses.

O dia em que haja um Eclipse Solar, total e visível nas cidades de Braga e Guimarães, conjugado com uma noite de Lua Cheia, indicará um sinal divino, pedindo uma semana de Indulgências e Perdão, decorrente durante sete dias após este Dia.

-Greve da Academia

Neste dia nao são permitidas quaisquer Praxes.

-Luto Académico

Mais uma vez, neste dia não serão toleradas quaiquer Praxes.

-Eleições Académicas

Durante o dia de Eleições Académicas, não decorrerão quaisquer Praxes (deverendo estas serem adiadas até ao final do escúrtinio, podendo nessa altura surgirem agravantes conforme o resultado do dito escúrtinio).

PARTE 3

DAS OUTRAS INDULGÊNCIAS E DAS PROTECÇÕES

Protecção de sangue: encontra-se protegido contra os castigos da Praxe todo o Estudante que esteja de braço dado com um ou ambos Pais, Avós, ou Irmãos. Esta protecção vigora apenas das vinte às vinte e quatro horas de cada dia.

Esta protecção permite que o Estudante possa sair à rua com a família sem temer ser Praxado.

Protecção de fé: não poderá ser Praxado qualquer Estudante que esteja dentro das paredes dum templo religioso ou fora deste, sob a mão ou sob o Traje dum Sacerdote religioso. A protecção não tem limite de tempo.

Protecção maior: um Cardeal, se tal lhe aprouver, pode proteger sem limite de quantidade ou qualidade. Um Cardeal protege com a vista e com a voz; quer isto dizer que a protecção dada por um Cardeal é válida enquanto este poder ser visto ou ouvido. A protecção dada por um Cardeal só poderá ser quebrada pelo Papa, por Trupes cujo líder seja Cardeal ou por Trupes que actuem para fazer cumprir justiças a mando do Cabido dos Cardeais.

Protecção menor: um Bispo pode, se tal lhe aprouver, proteger um e apenas um Estudante; tal protecção será válida apenas se o Bispo estiver correctamente trajado. Após dar protecção a um Estudante, o Bispo só poderá proteger outro estudante se guardar um intervalo de pelo menos 30 minutos após o final da anterior protecção. Esta protecção poderá ser quebrada por qualquer Cardeal ou Trupe cujo líder seja pelo menos Bispo. Esta protecção dura enquanto o Bispo poder ser visto e ouvido.

Protecção do deus Baco: é a protecção dada contra os castigos da Praxe a qualquer Estudante que se encontre fortemente embriagado e a vagir[5].

[5] Vagir - soltar gemidos; gemer; lamentar-se. Porto Editora, Dicionário da Língua Portuguesa, 5ª Ed.

PARTE 4

DOS QUE NÃO QUEREM SOFRER AS AGRURAS DA PRAXE.

Sendo esta uma mui liberal Universidade, e reconhecendo que os sagrados rituais da Praxe podem ir contra a moral ou ideologia de alguns efémeros seres, foi criado o estatuto de OBJECTOR DE PRAXE. Este estatuto permite, se for concedido, a isenção total e absoluta dos direitos e deveres da Praxe. Não poderá, assim, fazer parte de qualquer das coisas e loisas da Praxe. Não poderá envergar Traje académico ou qualquer outro símbolo da Praxe, ser Praxante nem Praxado, nem ser chamado como os demais membros desta Academia, nem poderá entrar em quaisquer festividades Académicas. Para prevenção de tentativas futuras de integração, será publicada uma fotografia do seu cartão no Jornal Universitário que estiver efectivo na ocasião, e terá outra afixada em local visível na sede da A.A.U.M. e outros locais.

Para requerer o estatuto de OBJECTOR DE PRAXE será necessário que o interessado o comunique, por escrito ao Papa, incluindo um documento indicando os seus motivos para tal resolução, acompanhado de uma fotografia, sendo-lhe nessa altura entregue um comprovante que o isentará da Praxe enquanto o seu processo é analisado. A decisão final será dada pelo Cabido dos Cardeais, após o requerente ter sido sujeito a um inquérito público.

CAPÍTULO V

DO TRAJE

PARTE 1

DA IMPORTÂNCIA DO TRAJE

O Traje representa a Universidade e os seus membros, e como tal deve ser respeitado e normalmente envergado. Todos os estudantes devem usá-lo sempre que tal lhes aprouver, sendo especialmente aconselhado o seu uso em todas as datas festivas, todas as cerimónias ligadas à Universidade, na semana de Recepção ao caloiro, sempre que se pretender Praxar, quando em missão Universitária, e no Enterro da Gata.

Não é, no entanto, necessário qualquer motivo especial para envergar o Traje, sendo prova de uma incrível falta de academismo pretender que deva ser usado apenas em determinados dias, ou em ocasiões consideradas especiais. Mais ainda, será prova de séria incompetência mental perguntar a um estudante porque está trajado, já que não é necessário motivo algum para se estar trajado.

Designa-se como estando correctamente trajado todo o aluno que esteja usando o Traje e tenha os sapatos apertados, não seja visível a pele entre os sapatos e o inicio das bermudas ou saia, o fecho da bermuda ou saia esteja apertado, todos os botões da camisa estejam apertados, o casaco completamente

abotoado, a capa ao ombro, no braço, na mão ou traçada, fora de tecto com o tricórnio posto, debaixo de tecto com o tricórnio posto ou na mão.

É falta grave, passível de ser castigada, à arte de bem trajar se se transportarem guarda-chuvas, bolsas, malas ou se forem visíveis relógios, brincos, pulseiras, fios e anéis, excepção feita apenas para as alianças; excepção feita a malas ou outros utensilios quando em viagem interurbana.

PARTE 2

DO TRAJE

O Traje é composto por:

-Sapatos, pretos lisos de preferência com fivela.

-Meias pretas, de vidro para as senhoras, lisas e sem quaisquer feitios, feitos ou efeitos

-Para os homens será bermudas pretas com bolsos metidos, cinto, presilhas, duas pinças no fundo franzido, e com uma tira a apertar de lado com botão, para as mulheres será saia preta com cinto a direito, aberta atrás com trespasse com três(ou quatro) botões e três(ou quatro) casas metidas.

-Camisa, gola alta com duas aplicações com dois botões de cada lado, mangas com um punho comprido, parte da frente com macho, abertura na parte de trás.

macho e punho dobrado, para as mulheres será o casaco cintado.

-Capa em godé

-Chapéu, tricórnio

-Pasta da Praxe, pasta essa que ou estará vazia, sendo nesse caso dobrada ao meio, ou trará pelo menos um livro, sebenta ou caderno de notas6. Na pasta não é permitida a afixação no seu exterior de emblemas ou outros dísticos.

A roupa interior é deixada ao cuidado de cada um, com duas proibições: Os senhores não podem usar slips cor-de-rosa nem de renda; e as senhoras não podem usar lingerie com sinais de trânsito. A falta só pode ser acusada por um membro do sexo oposto.

De forma a se tornar mais visível se apresentam no apêndice C os croquis do Traje.

Nota: apesar de não ser o Traje oficial, o Traje tradicional (coimbrão) será tolerado por 5 anos (contados a partir de 1991), no entanto, as insígnias são as do Tricórnio e são colocadas também no ombro direito.

PARTE 3

DA CAPA

Da capa, curiosa peça do Traje, que por ser de tão livre uso

A capa poderá ser transportada, indo dobrada, apoiada sobre o ombro esquerdo, ficando a parte de cima(o bico) para as costas.

A posição normal é a de usar a capa ao ombro, solta e caída, passando o cordão (fivela ou outro substituto) sob o braço direito; deverá a capa pender sobre o ombro e braço esquerdos. Podendo o lado direito da capa ser apanhada, ou não, no braço direito. Pode ainda lançar-se o lado direito da capa por sobre o ombro esquerdo, ficando apenas o braço direito a descoberto. Nesta posição o estudante diz-se de Capa Traçada. Para que a capa esteja correctamente traçada não poderão ser notados quaisquer crachás, emblemas, dísticos, etc, que estejam por acaso colocados na capa ou no Traje, excepção feita a arcos de metal que segurem emblemas ou crachás[7].

A capa também pode ser levada no braço direito, desde que não toque o chão.

Os caloiros podem, mais ainda devem, usar o Traje Academico, no entanto são-lhe impostas certas condições. A esse respeito leia-se o capítulo VIII, em que se trata dos regulamentos de tais criaturas.

Note-se que qualquer membro da Academia que seja ouvido a chamar "capa tarada" à capa Traçada estará imediatamente a incorrer em falta.

[7]Nota: linhas de costura não são arcos de metal.

PARTE 4

DO LUTO ACADÉMICO OU NÃO

Quando em luto o Traje sofrerá as seguintes alterações:

A capa estará traçada ou posta ao ombro com a parte de cima (o bico) caida para a frente, não sendo visivel qualquer emblema, dístico ou cor.

O tricórnio será transportado na mão.

CAPÍTULO VI

EM QUE SE MOSTRAM AS GUISAS DE USAR AS INSÍGNIAS

PARTE 1

DAS INSÍGNIAS

Por serem os trajes todos iguais, e sendo eles a referência dos estudantes deste Templo de Saber, torna-se necessária a possibilidade de diferenciar os estudantes quando correctamente trajados. É com essa função que foram criadas as Insígnias. Assim sendo, o estudante é à entrada denominado caloiro e representado por um cordão, da cor do respectivo curso; se o seu curso for representado por duas cores, o cordão será único e de duas cores entrelaçadas. Aquando do Enterro da Gata, em que o caloiro passa a Novilho, retirará o cordão e colocará uma fita, da cor do curso, e de um centímetro de largura. Se o curso for de duas cores, será representado por uma única fita de duas cores, meio centímetro de largura para cada cor.

Na altura da Imposição das Insígnias, em que de Novilho passa a Noviço ou Noviça, colocará mais uma fita; ambas terão um centímetro se o Noviço ou Noviça tiver sido acometido da doença do Chumbo e permanecer no primeiro ano do curso. Se, seguindo o curso, se encontrar no Segundo Ano, ambas as fitas terão dois centímetros.

Assim, e consequentemente, na passagem a Freira ou Frei as fitas passam a ser três, e terão um, dois, ou três centímetros de acordo com o ano que o estudante frequente, respectivamente Primeiro, Segundo, ou Terceiro. Em todas as seguintes etapas de passagem de grau, será sempre colocada mais uma fita, e a largura de todas elas ficará na mesma ou aumentará um centímetro consoante repita ou passe de ano.

Como já decerto deduziram, nos cursos de duas cores as fitas são em número igual às de uma só cor, e têm obrigatoriamente as duas cores, cada uma com metade da largura da fita.

Quando atingem o respeitável estatuto de Cardeais, os membros colocam uma fita negra de seis centímetros sobre as já existentes e não acrescentam mais fitas (excepto se mudarem de curso) sendo a única alteração feita na largura daquelas, quando transitarem de ano.

A respeito de cursos com numero de anos diferente de 5 veja-se o apêndice A.

As fitas serão todas iguais, e tanto elas como o cordão devem ser presas, cosidas, agrafadas, ou seguras com saliva ao ombro direito do casaco, sendo o local da união tapado pelo dístico da A.A.U.M. ou da U.M.. De comprimento, devem atingir o cotovelo.

Note-se que as fitas são oficialmente colocadas por altura da Imposição das Insígnias, mas a mudança de estatuto é feita na altura da matrícula.

PARTE 2

DAS INSÍGNIAS DOS INSATISFEITOS

Esta parte é para os que, por descoberta tardia do seu real talento, desilusão com a opção tomada, ou simples espírito de viajante, mudarem de curso.

Se o fizerem no interior desta Universidade, manterão as insígnias do curso abandonado (não as alterando nunca mais, exeptuando o caso de voltarem a esse curso), e acrescentarão fitas da cor do curso para que mudaram. Estas fitas, as do curso novo, serão tantas quantas as matrículas já efectuadas (contando com os anos de permanência no outro curso), e terão de largura os centímetros correspondentes ao ano que frequenta presentemente. Exemplificando, se A tinha quatro fitas douradas de três centímetros de largura (era abade e frequentava o terceiro ano do curso cuja cor representativa é o dourado) e mudou para um curso de cor prateada, tendo conseguido transferência para o segundo ano, A terá como insígnias quatro fitas de três centímetros de cor dourada, juntamente com cinco fitas de dois centímetros de cor prateada, num total de nove fitas. As fitas do novo curso ficarão por cima das anteriores.

Se o insatisfeito já for Cardeal, então irá acrescentando as fitas correspondentes ao seu novo curso sob a fita negra de Cardeal, mantendo as que já lá estavam.

Se vier duma outra Universidade, então apenas terá as fitas correspondentes ao curso desta Universidade, mas serão tantas quantos os anos já passados num estabelecimento do

Ensino Superior. Exemplificando mais uma vez, e no caso do nosso A, se o curso dourado fosse feito noutra Universidade, então ele teria apenas cinco fitas prateadas de dois centímetros cada, correspondentes ao curso da U. M. .

CAPÍTULO VII

DO CABIDO DOS CARDEAIS

PARTE 1

DO CABIDO EM GERAL

Sobre a missão do Cabido dos Cardeais trata este capítulo.

Assim, o Cabido tem por importante função a de zelar por uma correcta interpretação deste Tratado, por forma a que a Praxe seja sempre respeitada, e as suas noções cumpridas.

Em todos os casos duvidosos quanto à correcta justiça, em qualquer falta cometida pelo Papa, ou em qualquer outra falta de suma importância, será ao Cabido que competirá ajuizar e dar sentença ou conselho.

Fazem parte do Cabido dos Cardeais todos os Cardeais da Universidade do Minho. Porém, caso o Cardeal tenha estado noutra Universidade e o número de inscrições feitas na Universidade do Minho não cheguem para o tornar Cardeal, só poderá assistir as reuniões do Cabido dos Cardeais se estiver matrículado na Universidade do Minho há pelo menos 2 anos e só terá voto nas reuniões se estiver matrículado há pelo menos 3 anos.

No Cabido dos Cardeais, serão dois os lugares de destaque, a saber, o Papa e o Cardeal-mor que adiante se fala; o Cardeal-mor será um Cardeal eleito pelo Cabido dos Cardeais.

No caso de o Papa não poder cumprir as suas funções deverá o Cardeal-mor substituí-lo até que o novo Papa seja eleito.

As reuniões do Cabido dos Cardeais poderão ser convocadas pelo Papa, pelo Cardeal-mor, ou por 10 Cardeais (que entregarão ao Papa ou ao Cardeal-mor um abaixo-assinado indicando o motivo da convocação). A convocação será feita por editais afixados em locais públicos e Académicos, poderão também ser usados outros meios de comunicação, tais como jornais, rádio, pichagens das portas das casas de banho e se a situação o justificar poderá também ser utilizada a televisão pública e mesmo os canais privados.

Nas reuniões do Cabido dos Cardeais, em que o Papa não esteja presente será susbtituído pelo Cardeal-mor, caso o Cardeal-mor esteja também ausente, será escolhido um Cardeal para presidir à reunião. Caso o Papa ou o Cardeal-mor faltem a mais de duas reuniões (por ano) sem justificação ou a mais de 5 (por ano) com justificação perderão imediatamente o seu posto, devendo o Cabido dos Cardeais votar outro Papa (ou Cardeal-mor).

Nas reuniões do Cabido dos Cardeais que visem alterar os estatutos da Praxe, terão de estar presentes pelo menos 20 Cardeais, se após 30 minutos tal número não for alcançado a reunião prossegue com os Cardeais presentes. Qualquer alteração terá de ter aprovação de 2 terços dos votantes. Quando o assunto em discussão não for a alteração dos estatutos, as decisões serão tomadas por maioria simples. Note-se que em caso algum poderão as votações ser secretas.

As decisões do Cabido dos Cardeais deverão de ser publicadas 48 horas após a reunião.

Sobre o espírito do Conselho, transcrevemos um texto de um anónimo do século XVIII que trasmite o espírito que deve prevalecer no Cabido dos Cardeais:

"O conselho, voto e parecer dos conselheiros é um aviso que se toma sobre coisas duvidosas para não errar nelas. Toma-se sobre coisas que não estão na nossa mão, e não se toma sobre coisas infalíveis, porque estas pedem execução e não conselho. O conselho deve ser sobre coisas possíveis e futuras, porque as impossíveis, presentes e passadas, já não têm remédio.

Não deixa o conselho de ser bom, por sair o sucesso mau; nem o mau conselho deixa de o ser por ter bom sucesso, porque os sucessos são da fortuna e dependem das execuções, que muitas vezes, por serem más, danam a bondade dos conselhos, e, também, por serem boas, emendam às vezes o erro do conselho.

Os Cartagineses enforcavam os capitães que venciam sem conselho e não castigavam os vencidos se estes consultavam primeiro e depois obravam. Na guerra que os gregos fizeram a Troia, mais montaram os conselhos de Nestor e Ulisses, que as forças de Aquiles e Ajax. Henrique III, de Castela, dizia que mais aproveitavam aos príncipes os conselhos dos sábios que as armas dos valentes, porque mais ilustres coisas se obram com o entendimento da cabeça que com as forças dos braços, e alegava o que diz Túlio, que mais aproveitaram a Atenas os conselhos de Sólon, que as vitórias de Temístocles. (...).

Pequenos erros que, no princípio, não se sentem são mais perigosos que os grandes que se vêem porque o perigo que se entende obriga a buscar o remédio; mas os erros que se não sentem ou dissimulam crescem tanto, pouco a pouco, que quando se advertem já não têm remédio, como a febre tísica que no princípio não se conhece e quando se descobre, não tem cura.

Conselhos bons são muito bons de dar, mas muito maus de tomar. Muitos os dão e poucos os tomam. Conselhos maus têm duas raízes: ou nascem de ódio, ou de ignorância. Por piores tenho os primeiros, porque a ignorância procede da fraqueza e o ódio resulta da malícia e a malícia é pior inimigo que a fraqueza. E até nos bons conselhos podem reinar o ódio e a malícia, quando muitos os dão e poucos os tomam; ou seja no termo ad quem, quando se dá conselho, pois todos os lançam de si; ou seja no termo à quo, quando se recebe, pois poucos o admitem.

Que sejam tomados com aborrecimento é coisa muita ordinária; que sejam dados com ódio, não sendo tão comum, é também grande mal, porque nunca pode ser boa a planta que nasce de má raiz ou se enxerta em ruim árvore.

PARTE 2

DO PAPA E DO CARDEAL-MOR

O Papa é o Presidente do Cabido dos Cardeais, sendo este um cargo de suma e incontestada importância e relevância, o Papa será escolhido por votação e eleito por pelo menos 2

terços dos presentes. O Papa terá de ter no mínimo seis inscrições. O Papa usará como sua identificação um anel branco na mão direita (excepção feita ao caso de o Papa ser maneta).

O Cardeal-mor é o vice-presidente do Cabido dos Cardeais, sendo eleito para o cargo por maioria.

CAPÍTULO VIII

DO REFECE E A *PRAXE*

PARTE 1

DOS DIREITOS DO CALOIRO

Sendo o caloiro um ser inferior, sem quaisquer qualidades e de muitos defeitos, e sendo esta a mais baixa posição que pode um ser assumir, os direitos do caloiro resumem-se rápida, concisa e verdadeiramente a... nenhuns.

PARTE 2

DAS OBRIGAÇÕES DO CALOIRO

Como já foi referido, o caloiro incorre em falta apenas por o ser. Além desta, assumida e punida desde que o dito refece tem acesso à Universidade até ao primeiro dia da semana do Enterro da Gata, o caloiro tem obrigações específicas, criadas para divulgar e preservar a Cultura e o Ambiente, obrigações essas com justiças definidas:

1) Saber, quando interrogado, a programação da RUM (Rádio Universitária do Minho) para esse dia e para o seguinte. Caso o refece não saiba responder a tão simples pergunta, terá, como justiça, de providenciar e beber meia garrafa de RHUM (para tal castigo poder ser aplicado, o Praxante terá de beber a primeira metade da dita garrafa).

2) Venerar os mochos - Símbolos de Sabedoria - sabendo, a pedido, imitar um na perfeição, sob a pena de ter de capturar um e apresentá-lo, vivo e em perfeito estado, no local e à hora que o doutor Praxante determinar.

3) Saber enumerar, de cor e salteado, todos os erros existentes na placa da entrada da Universidade, sob pena de os copiar mil e quinhentas vezes num postal dos C.T.T., sem ocupar o espaço do remetente e destinatário.

4) Não macular o solo de nenhum local, mesmo da rua, sendo a falta expiada pela limpeza do mesmo .

5) Não vestir nem usar artigos feitos com seres vivos extintos ou em vias de extinção; será da competência dos Doutores Praxantes deliberar da proveniência dos materiais usados, e quais as espécies extintas ou em vias de extinção. A justiça de tal felonia será tirar obrigatoriamente a peça em questão.

6) Para preservar a moral e os bons costumes desta Universidade, o caloiro está proibido de andar nu.

7) É expressamente proibido ao caloiro ser encontrado fortemente embriagado. Contudo, caso seja visto nesse estado, terá para se redimir de pagar uma cerveja ao Praxante num dos bares dos Serviços Sociais, á escolha do Praxante, à hora de abertura deste no dia seguinte.

Se porventura o caloiro não cumprir por livre vontade as justiças que foram aqui citadas, terá sua pena acrescida de um castigo suplementar, que será ditado pelo Praxante. Se necessário, o caloiro será obrigado a cumprir as justiças que lhe

foram impostas através de qualquer meio à escolha do Praxante.

PARTE 3

DO CALOIRO E DO TRAJE

O caloiro pode, mais ainda, deve trajar. Porém quando a malaburra usar o Traje, não poderá usar a capa ao ombro, nem traçá-la, e se a usar no braço este terá de ir dobrado. A capa de um caloiro terá de estar vazia, i.e. não conter quaisquer emblemas, dísticos ou outros símbolos.

Sobre a pasta, a malaburra está completamente proibida de a dobrar (logo nunca a poderá transportar vazia).

Quando um caloiro trajado passar por qualquer estudante Frei ou superior deverá tirar o tricórnio e cumprimentar o Reverendíssimo Doutor.

CAPÍTULO IX

DE GRUPOS DE ESTUDANTES E OUTROS

PARTE 1

DA ASSOCIAÇÃO DOS ANTIGOS ESTUDANTES DA UNIVERSIDADE DO MINHO

A A.A.E.U.M. é a estrutura representativa e comunitária dos antigos estudantes da Universidade do Minho, dela são membros por inerência todos os estudantes que tenham obtido o grau de licenciado ou bacharel.

Esta Associação que não tem intuito lucrativo, tem por fim, manter e avigorar os laços de solidariedade que unem os antigos estudantes da U.M., e ao mesmo tempo que os representa, defende e dinamiza, contribuir para o estabelecimento de laços de colaboração com a Academia, promover a formação cultural e recreativa dos antigos estudantes da U.M. e também implementar actividades de cooperação com a comunidade. Os seus membros continuam a pertencer à Academia, podendo trajar. O seu nível hierárquico será igual aquele que tinham quando deixaram de ser alunos da Universidade do Minho. Não podem porem exercer as justiças da Praxís, nem usar Insignias.

PARTE 2

DE TUNAS E DE OUTROS GRUPOS MUSICAIS OU NÃO

Sendo os grupos académicos como as Tunas, agrupamentos musicais e outros, funiculares[8] relativamente ao espírito académico, devem ser incentivados e respeitados. No entanto para que o Traje desses grupos possa ser considerado como Traje Académico (podendo então os elementos dos referidos grupos Praxar e serem Praxados), deverá solicitar ao Cabido dos Cardeais a concessão duma Bula.

Deverá o pedido (sendo este constituido pelos croquis do Traje) ser entregue ao Papa ou ao Cardeal-mor, devendo estes convocar uma reunião do Cabido dos Cardeais o mais brevemente possível. Nessa reunião as bebidas serão da responsabilidade do grupo que requereu a concessão da Bula, sendo a quantidade da referida bebida um ponto a ser avaliado pelo Cabido dos Cardeais. Se a Bula for concedida esta será vitalícia.

É obrigatório que o grupo que tenha pedido a Bula, apresente nessa reunião um elemento trajado com o Traje proposto. Caso o grupo não cumpra essa obrigação o Traje não será aprovado.

Note-se que um grupo a que tenha sido recusada a Bula, só poderá fazer novo pedido no ano lectivo seguinte. Porém um grupo a que tenha sido concedida uma Bula, se quiser

[8]Funicular - que é formado ou puxado por cordas ou cabos, ascensor. Porto Editora, Dicionário da Língua Portuguesa, 5ª Ed.

introduzir alterações ao Traje aprovado, poderá em qualquer altura pedir nova Bula.

APÊNDICE A

RESUMO DA HIERARQUIA DOS MEMBROS DA UNIVERSIDADE DO MINHO

Numero de matriculas			
Cursos de:			
5 anos	*4 anos*	*nome*	*alias*
1	1	caloiro	besta
após enterro da gata	após enterro da gata	novilho	primeiranista
2	2	noviço (noviça)	segundanista
3	3	frei (freira)	terceiranista
4	4	abade (abadessa)	quartanista
5	-	bispo	quintanista
mais de 5	mais de 4	Cardeal	veterano

APÊNDICE B

RESUMO DAS INSIGNIAS USADAS PELOS MEMBROS DA UNIVERSIDADE DO MINHO

Numero de	Ano do	curso que	frequenta:			
inscricoes:	Primeiro	Segundo	Terceiro	Quarto*1	Quarto*2	Quinto
Uma antes do enterro	Um cordao	-	-	-	-	-
Uma depois do enterro	Uma fita de 1cm.	-	-	-	-	-
Duas	Duas fitas de 1 cm.	Duas fitas de 2 cm.	-	-	-	-
Três	Três fitas de 1 cm.	Três fitas de 2 cm.	Três fitas de 3 cm.	-	-	-
Quatro	Quatro fitas de 1 cm.	Quatro fitas de 2 cm.	Quatro fitas de 3 cm.	Quatro fitas de 4 cm.	Quatro fitas de 5 cm.	-
Cinco	Cinco fitas de 1 cm.	Cinco fitas de 2cm.	Cinco fitas de 3 cm.	Cinco fitas de 4 cm.	-	Cinco fitas de 5 cm.
Pelo menos uma a mais que o numero de anos do curso	Cinco fitas de 1 cm. sob uma fita negra de 5 cm.	Cinco fitas de 2 cm. sob uma fita negra de 5 cm.	Cinco fitas de 3 cm. sob uma fita negra de 5 cm.	Cinco fitas de 4 cm. sob uma fita negra de 5 cm.	Quatro fitas de 5 cm. sob uma fita negra de 5 cm.	Cinco fitas de 5 cm. sob uma fita negra de 5 cm.

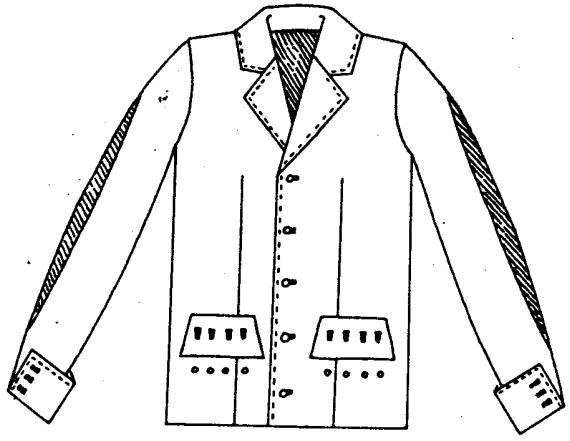
Nota: as fitas de 2 e 3 cm podem ser substituidas por fitas de 1.5 e 2.5 cm respectivamente.

*1 Cursos de 5 anos
*2 Cursos de 4 anos

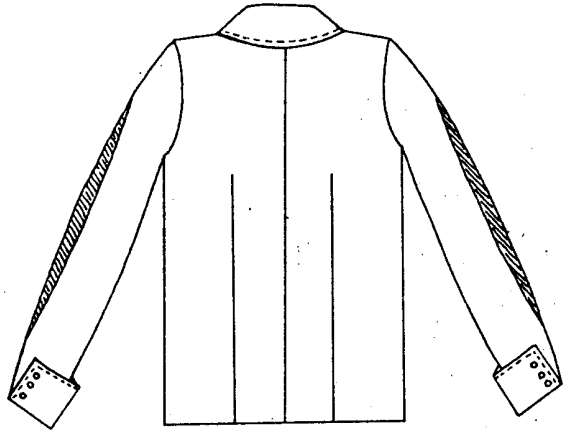
APÊNDICE C

CROQUIS DO TRAJE DO TRICÓRNIO

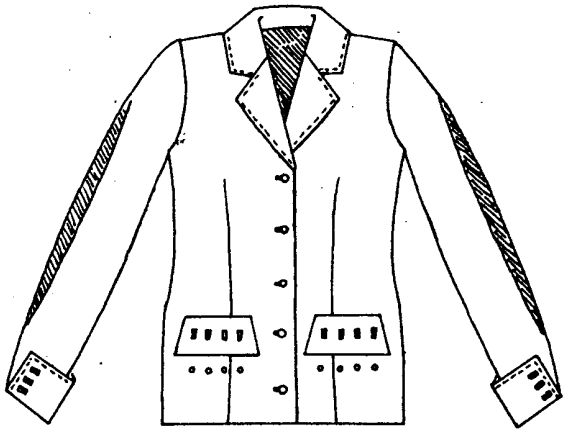
CASACO MASCULINO (FRENTE)



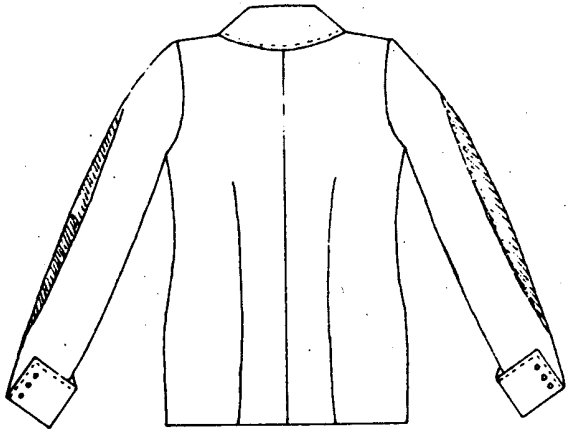
CASACO MASCULINO (COSTAS)



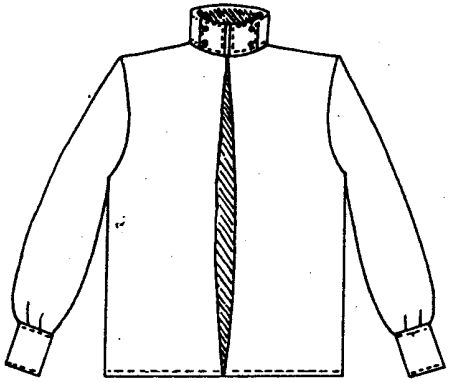
CASACO FEMENINO (FRENTE)



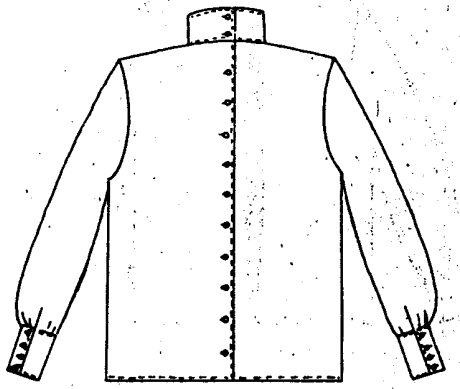
CASACO FEMENINO (COSTAS)



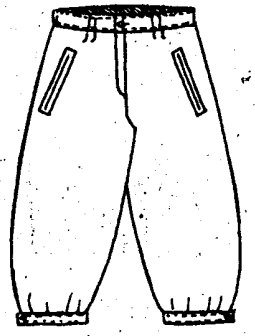
CAMISA (FRENTE)

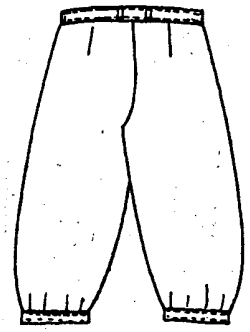


CAMISA (COSTAS)

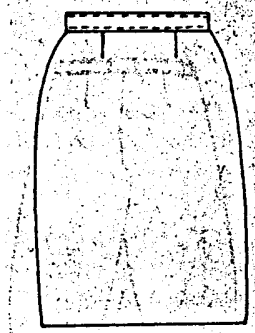


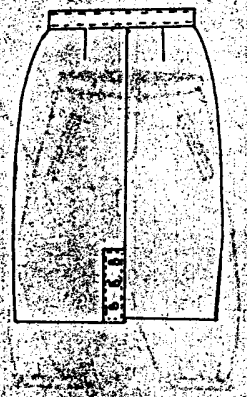
BERMUDAS (FRENTE E VERSO)



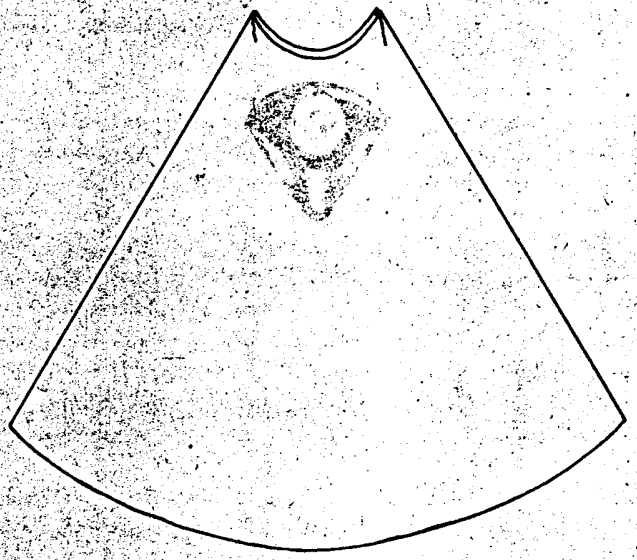


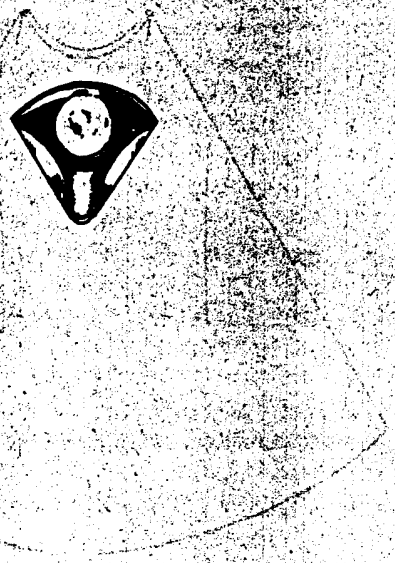
SAIA (FRENTE E VERSO)





CAPA





ANEXO 2

Comissão de Praxe
R.I.E.P.

INQUÉRITO

1- Identifícação do animal :

1.1-
Nome da Besta :_____
_____

1.2- N° _____ B.I. _____ Parido em : ___ / ___ / ___

1.3- Idade: _____

1.4- Curral em tempo de aulas: _____
_____

1.5- Sexo: Hermafrodita ☐ Sim ☐ Não ☐

1.6- N° do telefone do curral em tempo de aulas: _____

1.7- Média de entrada: _____

1.8- Virgem: Às vezes ☐ Não dei por isso ☐ O que é isso? ☐
Não acredito na astrologia ☐ Com ésta é que me foderam! ☐

1.9- Nome de praxe: _____

2- Hablitações do animal:

- Não sabe ler nem escrever ☐
- Sabe ler mas não sabe escrever ☐
- Sabe escrever mas não sabe ler ☐
- Não percebi a pergunta ☐
- sabe ler e escrever
- Não sei se sei ler e escrever ☐
- Sexo, drogas e rock´n´roll ☐

2.1- Lingua do Animal:

- Zurro ☐
- Porco ☐
- Brasileiro ☐
- Chiribiribi ☐
- Mugir ☐
- Cacarejo ☐
- Mudo ☐
- Orgão carnudo, alongado e flexivel que se move na cavidade bucal ☐
- Tupi - Guarani ☐

3- Ocupação dos tempos Livres:

- Dormir ☐
- Faltar às aulas ☐
- Estudar ☐
- Ver filmes eróticos ☐
- Não fazer nada ☐
- Encher Balões ☐
- Executar sexo ☐
- Ler a Playboy ☐
- Passear nos Hipermercados ☐
- Assaltar vélhinhas ☐
- Tourear o meu namorado(a) ☐
- Beber cerveja ☐

4- Cú ltura:

4.1- Quatro velhinhas encontram-se num bar pedem 4 Super-Bock´s e discutem entre elas para onde vão a seguir, pois querem apanhar a bebedeira no melhor bar da cidade. (comente a situação em relação à Cabala que está a ser montada ao Sporting Club de Portugal).

_____

_____

_____

_____

4.2- Defina um cão?

_____

4.3- Qual a relação entre um cão / cão loiro / caloiro

_____

4.4- A quem deve o caloiro recorrer se lhe chamarem burro? (Responde, Burro).

_____

4.5- Sexualmente as formigas são mais evoluidas que os caloiros, explique segundo a teoria freudiana da queda de cabelo do caracol ?

_____

_____

4.6- " ... e quem cá está é que está bem e quem partiu é que sofre, porque quem cá está é que está e quem não está é que foi e se não fosse é que estáva e se não estivesse é que tinha ido é por isso que quem está está bem e se não estivesse é que não estáva, mais vale estar cá do que não estar e ver uma vaca a voar, imagina o cagalhão ... " Comente!

_____

_____

_____

_____

_____

4.7- No meio de uma relação sexual (se sabe o que é) o preservativo fica preso lá dentro. O que faz para o tirar?

- Deixa-o ficar para usar da próxima vez ☐
- Tira com uma pinça ☐
- Tira com uma cana de pesca ☐
- Chama o ARNOLD SWARZNEGER ☐
- Dá um peido ☐
- Reza para que seja biodegradável ☐
- faz a compresão manual de Heimelich ☐
- Empurra para dentro para se juntar aos outros ☐
- Não faz nada, para o(a) namorado(a) nao descobrir ☐

- Outras soluções: _____

- O cio preocupa-o?_____
- Porquê? _____

_____

- Posições preferidas para o acto de emprenhar ? Esboce um desenho.

_____

_____

- Abstem-se do acto ☐

- Método anti-concepcional utilizado:

- Aspirina ☐
- Pedra ☐
- Copo de agua ☐
- Cruza as pernas ☐
- Deita-se de barriga para baixo ☐
- Diz que tem sífilis ☐

Este inquérito é significativamente importante para a imagem que a academia terá dos actuais caloiros. Pedimos pois que seja respondido, de forma sincera abstendo-se de qualquer tipo de preconceito ou falsidade. Este inquérito não deverá, em qualquer hipótese, ser copiádo ou rasurado. A informação contida neste documento é confidencial e será mantida no mais absoluto sigilo.

ANEXO 3

NÃO À PRAXE

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DO HOMEM

Artigo 1º

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e de consciência e devem agir uns em relação aos outros em espirito e fraternidade.

Artigo 5º

Ninguém será submetido a tortura nem a penas ou tratamentos, desumanos ou degradantes.

gon Grupo Ovelha Negra

A praxe é violenta! Nós somos recebidos com um tratamento desumano, de uma forma violenta e estúpida cuja única intenção é a de através do medo impor o respeito e a sujeição à autoridade.

A praxe é alienante; ensina-nos que não temos direitos. Cria uma hierarquia ilegítima entre os estudantes, e, por absurdo, quem mais "manda" é quem mais "chumba"!

A praxe é feita em nome da "integração dos caloiros", mas que valor têm a solidariedade e a amizade surgidas da intimidação e da submissão? Não precisamos de sacrificar a nossa individualidade ao espirito alienante de grupo.

A praxe é uma seca: arrasta-se incessantemente por padrões repetitivos, denotando uma falta de imaginação atroz, um recurso a praticas degradantes e animalescas cujo objectivo é tudo menos a nossa integração, e sim a exteriorização das pulsões sádicas de uma insignificante minoria.

É preciso coragem para dizer não à praxe! Mesmo quem opte por não ser praxado pode participar em todas as actividades académicas que entender, ao contrário do que é propagandeado em forma de ameaça pelos auto-proclamados "doutores".

CONTRA A PRAXE, CARA LAVADA.

PIMBA na PRAXE!

Primeiro chamaram-lhe caloira. Depois pintaram-na, sujaram-na, enquanto a insultavam com nomes variados. Obrigaram-na a medir o pátio com fósforos. A rastejar, a mergulhar, a ler um texto qualquer sobre a "inferioridade de ser caloira". Riam-se alarvemente, lançavam bocas de machões, depois uns assobios para que ela dançasse ao ritmo. Insistiram para que se despisse. A rapariga fez tudo o que lhe pediram. "Toda a gente participou, não ia ser eu a dizer não...". Disseram-lhe que tinha de ser, que era mesmo assim, que todos passaram por aquilo, que não tinha mal nenhum. Convenceu-se quando lhe garantiram que se não fosse praxada nunca iria saber o que é o "verdadeiro espírito académico". E se não aceitasse entrar no jogo, não faria amigos tão cedo.

Dizem que é uma forma de integrar novos alunos. Obrigar a malta a rastejar, ser insultado e outras humilhaçõezinhas, será que integra alguém? Há quem ainda insista que sim, "á falta de melhor". Para esses vão umas propostas: organizem umas discussões sobre a Universidade que temos, uns eventos culturais porreiros (e não pimba . disso já temos de sobra...); por exemplo cinema, teatro, música; por exemplo desporto, procurando combater a tentação competitiva e mostrar o que pode ser companheirismo, camaradagem, integração... Não será melhor do que impor um ritual que não fica a dever nada ás piores tradições militares, que ensina a obediência cega em vez de promover o espírito crítico?

A praxe é um ritual violento. Há quem nos queira convencer que isso é divertido. Que é divertido humilhar e ser humilhado. Pedem-nos que aceitemos a barbárie com um sorriso. Chamemos as coisas pelos nomes: ideias como estas estão na base do fascismo e outros totalitarismos.

Apesar de ainda não poderem lá chegar todos, ser universitário já nem é sinal de ascensão social como noutros tempos. Para quê então rituais iniciáticos cobertos de retórica tradicionalista? Para quê a camaradagem da praxe, feita de hierarquias "inquestionáveis"? Para quê estes exercícios de poder de uns que precisam da submissão e do conformismo de outros?

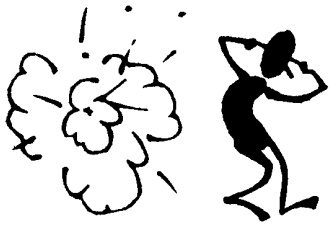
Tem de ser porque é tradição, dizem. Mesmo que acreditemos que é verdade, isso não quer dizer nada: a escravatura também teve séculos de tradição e não é por isso que a defendemos.

A praxe não é uma brincadeira inocente. Entrar no jogo só porque é "giro" é ser conivente. Recusá-la é combater ideias retrógradas e uma cultura conformista, é não ficar acorrentado pela passividade nem pasmado com a arrogância do "sistema".

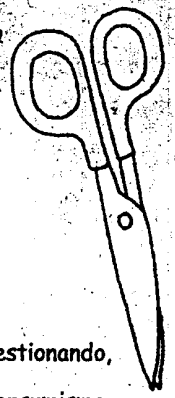
A tradição académica cheira a mofo. Mas há lugar para uma contra-cultura. É melhor apressarmo-nos: está um ano lectivo prestes a começar. Recusar a praxe e propor alternativas é certamente um bom início.

RECUSA A HUMILHÇÃO!

gon Grupo Ovelha Negra



⍟ capuchinho vermelho encontra a mãe morta no lava-louça



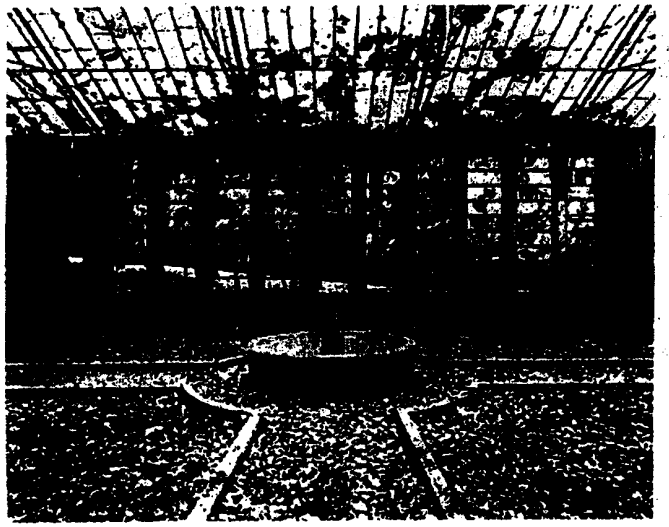
Braga, centro do poder religioso, com resultados comprovados em questões como o aborto e no atrofiamento cultural da população, vive orgulhosa dos seus gigantescos centros comerciais e reflecte um provincianismo domingueiro, não demonstrando qualquer insatisfação relativa à estagnação cultural em que se encontra. Dentro das igrejas vive-se o bafiento apelo ao retrocesso.

Na universidade consolida-se e reafirma-se o sistema, não se questionando, invocando tradições inexistentes, afogando insatisfações no consumismo, alienando as possibilidades de viver na hipnose colectiva da tv.

O poder local não põe em prática um verdadeiro planeamento rural e urbano (o que aliás é dificultado pelas amizades duradouras que mantém com empreiteiros e lobbys empresariais). O distrito tem um dos níveis mais baixos de escolarização e um grande atraso na instalação do saneamento básica. Mas por tudo o lado surge a mensagem subliminar de que é bom viver em Braga.

Na brasileira põe-se em prática esse exercício de retórica chamado conversa de café, cuja inconsequência reverte a favor do ego.

E tudo na mesma. É esta a cidade que te espera, a relação que tu estabeleces com ela pode acrescentar alguma coisa.

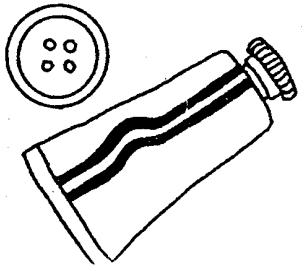


Apesar das galerias de arte por vezes se transformarem em circos de ostentação e encerrarem a possibilidade da arte se afirmar enquanto manifestação pública, negando a participação de todos na sua criação e experimentação diária, aqui ficam algumas sugestões para alimentar ou despertar a necessidade de outras formas de comunicação. A galeria **mário sequeira** (em parada de tibães , fora do centro urbano), a galeria dos **coimbras** (perto do largo de s. joão de souto), a galeria paula **fampa** (no bairro da sé, rua frei caetano bandrão), a galeria **belobelo** e a da **universidade** (na avenida central) e a casa dos crivos (rua de s. marcos). Há ainda a acrescentar o **museu da imagem** (perto do arco da porta nova), cujas exposições de fotografia merecem uma visita.

Ainda relacionado com a fotografia, acontecem em maio os **encontros da imagem**, que tem a capacidade de dinamizar espaços não convencionais, afirmando-se praticamente como a única iniciativa de destaque no estreito calendário cultural da cidade (para além da **feira do livro** em março e do **mimarte**, festival de teatro em junho).



O **teatro circo** está em obras e não está previsto reabrir no decorrer deste ano lectivo, o que elimina a possibilidade de se ver cinema-de-autor (excluido dos shoppings por não corresponder ao consumo imediato). E reduz os espectáculos à **companhia profissional de teatro**, às iniciativas do **sindicato da poesia**, do **teatro universitário**(que todos os anos realiza cursos de iniciação) e da companhia de dança **arte total**, para além de alguns ciclos de cinema na **videoteca**.



A **rádio universitária** aposta na divulgação de uma música menos comercial e organiza alguns concertos, contrariando as opções marioritárias do pimba universitário amplamente aproveitado pela maioria dos bares e discotecas da cidade, com as eternas excepções do insólito e do deslize, e recentemente do glub.

Para espaços verdes é necessário sair do centro (onde vale a pena referir o jardim santa bárbara, o jardim do museu dos biscainhos e o abandonado parque da ponte) e dirigires-te ao mosteiro de tibães e ao parque do bom-jesus. Mais longe está o parque nacional da peneda-gerês.

Em Guimarães acontece o festival de jazz em novembro, o festival de teatro gil vicente (que dinamiza o centro histórico em junho) e uma boa programação de cinema organizada pelo cineclube.

Na Póvoa de Varzim, a editora independente lowfly (que entre outras coisas publica o fanzine cru) organiza em abril o cais do rock. Mesmo ao lado, em Vila do Conde acontece o perspectivas (festival de teatro e dança em maio) e o festival internacional de curtas-metragens (julho). Pode-se ainda referir Famalicão (com a fundação cupertino de miranda e o cineclube de joane) e Viana do Castelo (com o festeixo, festival de teatro do norte de portugal e galiza a decorrer de 26 de novembro a 5 de dezembro). O Porto centraliza a maior parte da produção cultural, com uma dinâmica semanal de actividades (mais ou menos institucionais) que abordam o presente de forma interrogativa, aproximando-nos de uma criação contemporânea.



A universidade ao situar-se na periferia do centro urbano criou um outro núcleo, cuja falta de planeamento transformou num conjunto uniformizado de blocos habitacionais e gerou uma intensa oferta comercial para responder à voracidade consumista dos jovens universitários. Estes deixaram-se devorar pelos apelos à competividade e pela satisfação de falsas necessidades, abstraindo-se do espaço social, artístico e político, sem produzir qualquer tipo de reinvindicação ou interagir numa dinâmica de construcção, participando das suas formas de associativismo ou apresentando novas propostas.



APRENDER É O CONTRÁRIO DE SER ENSINADO

QUEM É QUE NÓS ESTAMOS A COPIAR?

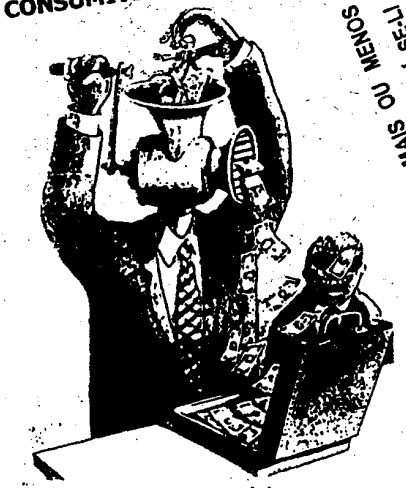
CURSO-PACOTE-DE-FUTURO-EM-PO

QUAIS SÃO AS GARANTIAS QUE UM MUNDO EM DECOMPOSIÇÃO OFERECE? SERÁ QUE QUERO AJUDAR O MUNDO A CRIAR BOLOR?



ENSINO DE MASSAS AERÓBICA DE MANUTENÇÃO E REPRODUÇÃO DAS COISAS

CRIAÇÃO INTENSIVA DE ESTUDANTES CONSUMÍVEIS NO MERCADO



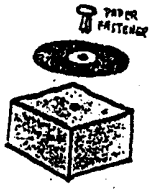
AS UNIVERSIDADES SÃO SÍTIOS MAIS OU MENOS ONDE SE DOMESTICAM PESSOAS, DÁ-SE-LI LIMPOS CEREBRAIS COM CHAMPÔ INTRODUZIDO ATRAVÉS DO NARIZ. LAVAGENS CEREBRAIS COM CHAMPÔ

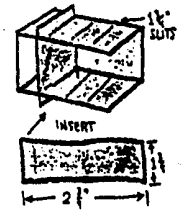


GARFO@MAILCITY.COM

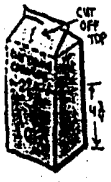
Suportar uma vida sem a coragem de a (re)inventar todos os dias

Dez regras para te tornares formiguinha

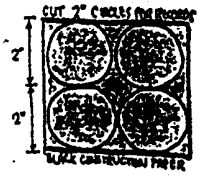




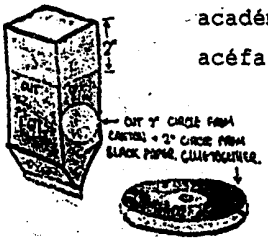
A praxe (ritual de catarse de recalcamentos interiorizados, como forma de exteriorizar a estupidez e a frustração de uns quantos) é uma metáfora do sistema. Ao aceitares a praxe estás a aceitar os valores que nela são veiculados: a hierarquia, o autoritarismo, a alienação, o sexismo. Prepara-te então para ser mais um porquinho-mealheiro, convencido que o mundo é irremediável, vendido a uma vida vegetativa, à procura de um lugar nos jogos viciados do poder.

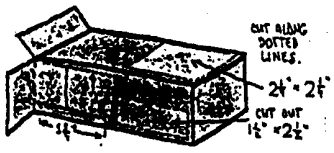


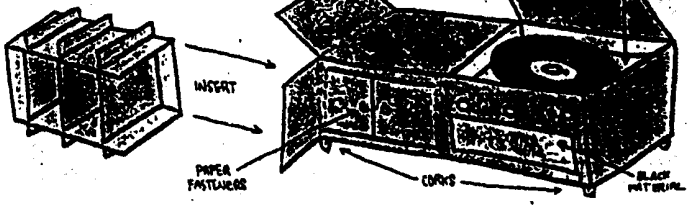




A imposição da praxe, com o seu carácter fascizante e estrutura militar, dá-se pelo medo de exclusão dos rebanhos, em troca de um respirar insolente e cobarde. A entrada na universidade (mitificação de uma sociedade analfabeta, que procura novos títulos de diferenciação social, *o sr. doutor precisa de mais alguma coisa?*) deveria proporcionar uma participação activa no questionar das realidades. No entanto, limita-se a impôr a mediocridade cultural de um imaginário académico dominado por práticas idiotamente infantis e acéfalas.







GARFO@MAILCITY.COM

Integração à obediência

A entrada para a universidade tem-se caracterizado pelo ritual primitivista que é a praxe, apresentado como única forma de integração aos novos alunos através da imposição pelo medo sob a ameaças de exclusão. Recusar a praxe não traz qualquer consequência das que são difundidas por quem praxa.

Quando alguém pergunta qual a razão de tudo isto argumentam com uma treta chamada tradição académica, de forma a justificar a catarse dos seus recalcamentos interiorizados, associada a uma vontade de copiar concepções militaristas de carácter fascizante.

Os alunos admitidos em anos anteriores não têm qualquer espécie de ascendente sobre os recém—chegados. A universidade não é um quartel.

Tudo isto é o reflexo da passividade, do conformismo em que a u.m. está enterrada, longe de se motivar a imaginação e o espirito critico. A praxe é o primeiro sapo que te querem fazer engolir. Depois são só mais alguns para estares integrado no sistema a cuspir moedas (convencido que o mundo é irremediável).

Os pseudo-doutores são meras marionetas que no fim das praxes voltam à sua vida de formiguinha encarreirada. Não admira por isso, que te digam que a praxe é a melhor recordação da tua vida (?) na universidade.

Recusar a praxe é dizer não à hierarquia, ao autoritarismo, à alienação, ao sexismo, por uma atmosfera de livre relacionamento entre colegas.

Liberdades enlatadas

Aos que se submetem aos costumes impostos pelo medo da exclusão dos rebanhos e num respirar insolente e cobarde se vendem a uma vida vegetativa;

Aos que utilizam as práticas estabelecidas pelas hierarquias dominantes para exteriorizarem a sua estupidez e frustração e se preparam para entrar nos jogos viciados do poder;

Aos que assistem de modo receptivo a todas estas encenações alienantes e se deixam comandar pelo miserável espectáculo de obediência;

A presença na universidade é dominada por um conjunto de práticas inseridas nas ditas *tradições académicas*, que procuram a imposição da mediocridade cultural e dos modelos parasitários das ideologias dominantes.

A manifestação da pobreza intelectual veiculada pelo carácter idiotamente infantil das actividades proporcionadas nesta semana (desde quim barreiros a festas viagra, exemplificativas do imaginário académico) ilustra a forma passiva como se está na universidade, longe de a questionar e imaginar mas antes tomando-a como uma empresa de produção de canudos em série.

Por um livre relacionamento entre colegas num ambiente de igualdade, onde seja possível a participação activa no questionar das realidades, **recusa a passividade e o conformismo.**



grupo de intervenção

ANEXO 4

edições de bolso GATEX

TESTAMENTO DA GATA

(a sebenta)

1994

- poema épico em dez esquinas -

TESTAMENTO DA GATA

(a sebenta)

TESTAMENTO DA GATA 1994

Autor: Gata

Capa e Desorientação Gráfica: Gata

Revisão: Gata

Tiragem: três octetos por hora

Reservados todos os direiros pela legislação em vigor, mimosa, agros e parmalat.

Composição: oregãos, pimentos, cogumelos, TNT e polpa de tomate

Impressão e Acabamento: pronto.

Data da Impressão: onze de maio

Depósito Legal nº: esta publicação não é legal e como é nova, ainda não tem depósito

Distribuição: à pata

Venda interdita nas farmácias, drogarias e hipermercados

Editora: Gatex s.a. - Rua Capitão Pimenta na Língua, nº3

Telefone: pim pam pum

Telefax: cada bola mata um

Telex: pá galinha e pó pirúm

Bip: quem tá livre és tum

DO AUTOR

Testamento da Gata 1889 (à venda na candonga em fotocópias)
Testamento da Gata 1926 (esgotado)
Testamento da Gata 1939
Testamento da Gata 1961
Testamento da Gata (já nem me lembra a gata)
Testamento da Gata 1135
Testamento da Gata ano 33 (ai, qual era o nome do escriba?)
Testamento da Gata 1974 (censurado, torturado e esgotado fisicamente. Valeram as lagostas.)
Testamento da Gata 1974 (o não censurado)
Testamento da Gata 1968
Testamento da Gata 1969
Testamento da Gata 1991
Testamento da Gata 1992
Testamento da Gata 1993 (esgotadíssimo)

A PUBLICAR

Testamento da Gata 1995

à memória de meu pa
seja ele quem fo

"Inda me arrisco a apanhar uma pneumonia,
mas se ganhar,
vai ser cá um fórróbódó que ninguém me apanha.
É sinal que valeu a pena."

(Miss T-Shirt Molhada da Praia das Sapatas,
Dezembro de 1993, em entrevista à Playboy)



esquina primeira

Os governos e a oposição a bocejar
Nesta ocidental terra lusitana.
Os deputados o seu amén sempre a dar,
Passaram muito além da voz humana.
E em tempos de antena p'ra nós a falar
Mais do que aguenta a paciência humana.
Neste canto se foram instalando
Políticos, que a nós nos vão chulando.

E também as obras mamoriosas
Dos ministros que foram dilatando
Os hospitais e estradas duvidosas
Que neste reino foram ampliando.
E outros, que por dinheiros desviados,
À barra do tribunal vão parando...
Cantando, por toda a parte espalharei
Enqunto não fizerem contas com a grei.

Cessem do Caetano e Salazar
Suas burrices, grandes, que fizeram.
Cale-se de Vasquinho, o de tarar,
O discurso dos governos em que estiveram,
Que eu canto aqui uma glória de pasmar
À qual Lucas e Eanes se renderam.
Cesse até de Melancia o processo,
Que eu canto um país de grãn sucesso.

E vós parlamentares, pois criado
Tendes em mim um novo engenho ardente.
Se julgais ir só lá sacar o ordenado
E cagar de alto em toda a gente.
Faço um aviso já p'ró desgraçado
Que no hemicíclo tenha um ar dormente.
O país irá ficar logo sabendo
Todas as merdas que vós andais fazendo.

Ouvi: Ai do que fizer vãs façanhas,
Fantásticas, fingidas mentirosas,
Como a aberrante lei, e leis tão estranhas,
Como aquela das propinas enganosas...
Pagaremos, pois, fortunas tamanhas
P'rás vossas algibeiras fabulosas
Que excedem de longe o vão Tenreiro
E outro, inda que fora verdadeiro.

E a vós, ó mui mal parida oposição
Que sem discurso a sã coragem cala.
Cada vez que tem de dizer não
Tosse, pigarreia, ou então cala.
Para Estrasburgo vós um dia ireis
Enchendo, por lá, de ecus uma mala
Sem abrir a boca ou mecher os vossos rabos,
Para cá levarem vida de nababos.

Para vós darei nomes, em revista,
Daqueles que mentindo em tom bondoso
Trocam de clube sem baixar a crista
Do intrépido Peneda ou do Barroso
Que para Mao-Tsé-Tung não terão mais vista.
E a Zita, de partido duvidoso
Que foi escolhida a dedo e tudo corrói
P'ra que o Lópes se possa armar em herói.

Sequer em claro poderia ficar
Esse valeroso puto, o tal Monteiro,
Que com fera e aguda espada a estocar
Contra a velha europa brandiu primeiro...
E a tal frase que lhe vieram roubar
Pelas mãos do ministro mais cimeiro...
Irá pelo mesmo caminho seguir
Pois ao vil metal, também, não vai fugir.

Não podia deixar de ter presente
Aquele que tudo pode, afinal,
Neste reino de que ainda é presidente.
Aquele que pelo governo tem um gosto especial
Assinando tudo o que está à sua frente,
Ou enviando ao tribunal constitucional.
Afasta, o bajulo, a reverência
E gosta, sim, da aberta presidência.

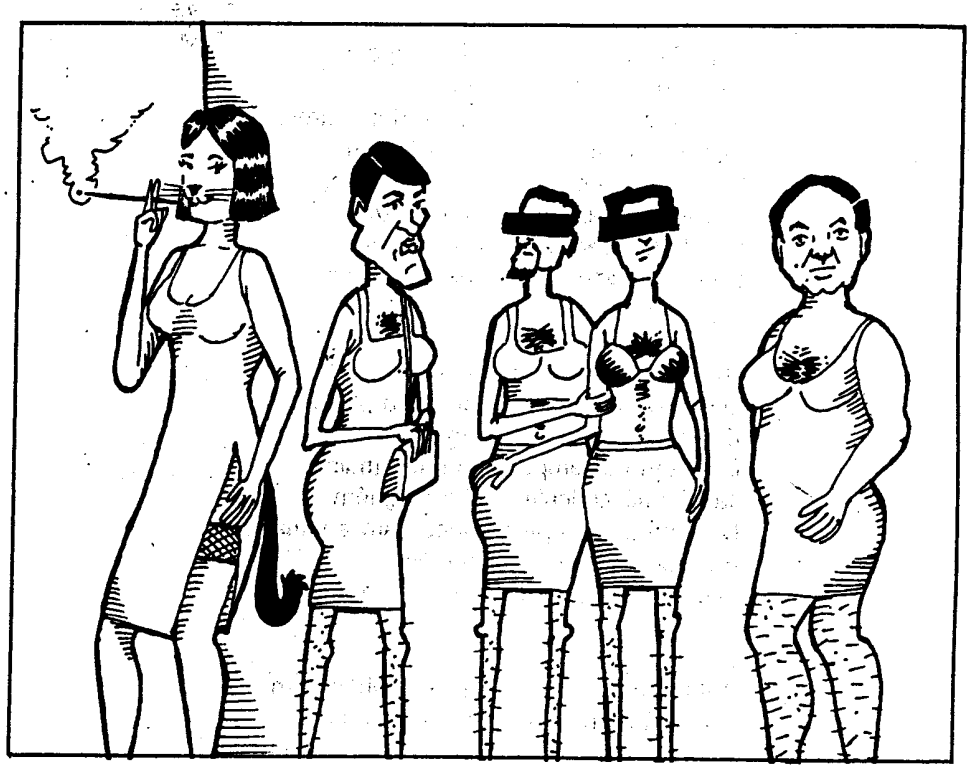
Nem deixarão meus versos esquecidos
Os ministros que ao anedotas contar
Todos pôs de vergonha emudecidos.
Ou aquele que ousou ao país chamar
O último dos oásis perdidos,
E jamais soube fazer contas de somar.
Não direi que todos eles estão senis...
Mas à história vão passar como imbecis.

Serão lembrados, também, os menores
Autarcas de Câmara Municipal
Que do amado cimento são mentores,
E não esquecem dar ajuda em Portugal.
Àqueles inúmeros construtores.
E que por fim, lhes enviam p'ró Natal,
Fartas prendas, um carneiro e um perú.
Por mim levavam era um pontapé no cú.

Como é lógico e também com'é-evidente
Não escaparão nesta ocasião
Todos aqueles que na nossa história
Estiveram ao leme da educação.
Um Coito que levava tudo à frente
Ou um Seabra estrábico e de má visão...
A estes jamais desejaria a morte..
Mas o país também não teve sorte.

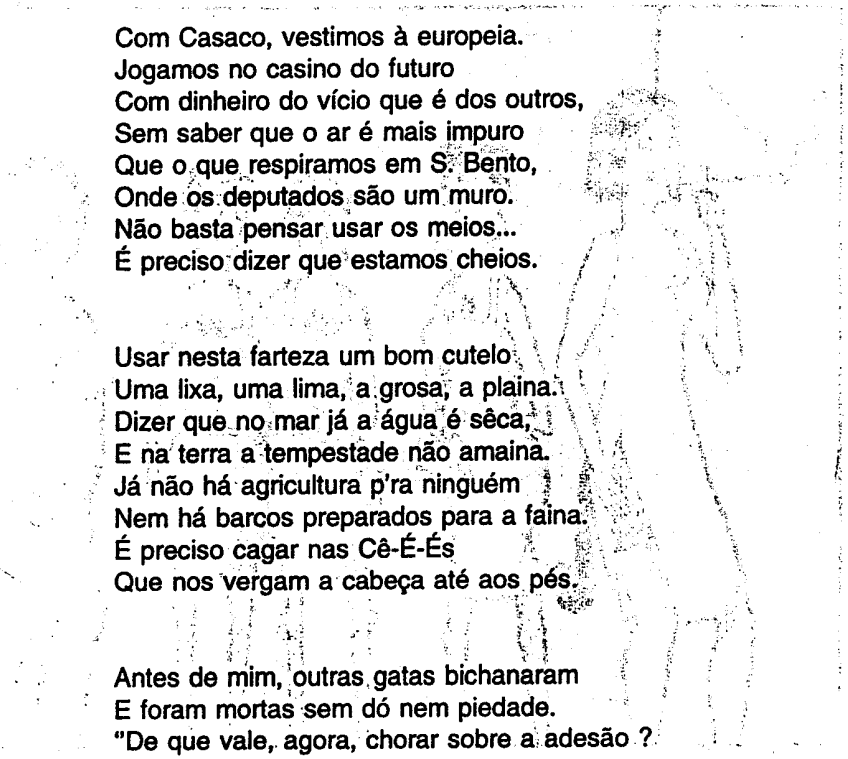
Como seria possível olvidar
Aquele Sottomaior que arranjou
A forma simples de a todos nos tramar
Com esses "causus nemeros" que inventou ?
Ou do Durão que nunca soube mandar
E bem depressa ao carago se passou.
Tentaram eles imitar, mas em vão,
Um chuxalista que se chama Viga Simão.

E agora que eu, gata, vou desfalecer,
Em meu testamento deixo aos citados,
- porque um dia também eles hão-de morrer -
Uma faca para serem degolados.
E um pau de marmeleiro p'ra lhes bater
Com força, para que sejem bem esfolados.
Deixo ainda, para que enfiem nas nalgas
Um grandioso... c... das caldas.



esquina segunda

Caem Ecus, aos montes, da europa
E que fazem Portugal cruzar os braços.
Chovem ecus e os bravos portugueses
Ficam quietos e não dão sequer dois passos
Rumo à liberdade, ao pão, à sopa.
Bastam os Ecus, os ecus laços,
Que não conhecem o fundo daquele saco.
É por isso que gritamos: Vivó Casaco



Com Casaco, vestimos à europeia.
Jogamos no casino do futuro
Com dinheiro do vício que é dos outros,
Sem saber que o ar é mais impuro
Que o que respiramos em S. Bento,
Onde os deputados são um muro.
Não basta pensar usar os meios...
É preciso dizer que estamos cheios.

Usar nesta farteza um bom cutelo
Uma lixa, uma lima, a grosa, a plaina.
Dizer que no mar já a água é sêca,
E na terra a tempestade não amaina.
Já não há agricultura p'ra ninguém
Nem há barcos preparados para a faina.
É preciso cagar nas Cê-É-És
Que nos vergam a cabeça até aos pés.

Antes de mim, outras gatas bichanaram
E foram mortas sem dó nem piedade.
"De que vale, agora, chorar sobre a adesão ?
O melhor é implorar à caridade
Da Europa rica, mastricada, de Bruxelas".
- Pensam vocês e pensam mal... é da idade.
Se estamos na europa, não é demais
Que pertençamos à "ésse pê" dos animais.

Ao Casaco vou legar, e sem maldade
Uma grossa silva dentro das cuecas,
Para sentir, sempre que se picar,
O quanto nos sofre as suas secas.
Deixo-lhe uma silva e não um poço
Que me dizem haver em terras malandrecas.
E p'ra que não pense que não sou agradecida
Deixo-lhe no ecu, também, uma amarga ferida.

esquina terceira

20 anos depois do mês de Abril,
- Abril com "A" maísculo, "A" vogal -
A memória é minúscula e consoante,
E a democracia parece não ter sal.
A autoridade aparece renascida
E pouca gente até já leva a mal.
Braga parece agora ter a história
De um passado branqueado pela memória.

Braga, terra dos três famosos "pês"
Onde o Sameiro é um ponto cardeal,
Assistiu sentada ao pacto do poder
Entre o entrudo profano e o natal.
Na Câmara iluminam-nos o espírito,
E no Paço massajam-nos o carnal
Água benta nos olhos, na mão o alento,
Unidos pela Igreja e pelo cimento.

Em rebanho, caminhamos mansamente,
Passamos na zebra, mijamos no urinol...
Em rebanho fechamos, simplesmente,
A garganta com pastilhas de mentol.
E sempre que alguem fala, descontente,
Sempre que alguém faz sombra ao próprio sol,
Batem c'o a régua na mão do pequenito
Para que não volte a mijar fora do penico.

Saíram as procissões, as três, pela rua fora
Mas sem anjos, porque o tempo está de crise.
Foi-se a fé, fica apenas o folclore,
Como se a religião fizésse mero strep-tease.
Dos farricocos de outrora, há só memória,
Perdida na laca reles de uma mise.
«Espectáculo degradante, queda no abismo»,
Gritou na rádio o Gomes, o santos do turismo.

Mosquito Machado, o tal, entrou na dança
Dançando coladinho ao cónego Pum.
Disse: «É bom viver em Braga, até na Páscoa,
E se não houver anjinhos, vou só eu. Sendo só um
Valho mais que um camarada desbocado
Que decidiu armar-se em peixe atum».
Dito isto deu a palavra ao cónego, que somente
Disse: isto agora é tal e qual antigamente.

É teatro o que vemos pelas ruas...
Mal feito, é certo, e pobre de arte.
É preciso chamar o tal Maneira.
Tirá-lo donde ele anda, ou seja em Marte
E fazê-lo director da procissão.
Ide procurá-lo a toda a parte,
Porque ele é o único, ele é que é o tal,
Que fará de Braga, e do teatro, a capital.

Ao santíssimo cónego Pum e ao ateu Mosquito
Deixo legada a minha velha cama do pecado.
Eles não gostam um do outro... eles são amantes.
(Para eles isto vai ser um rebuçado...).
Ao Maneira deixo o "Capital", do velho Marx,
P'ra que não esqueça o que já foi decorado.
Ao Verde Santos, da Minho, presidente
Deixo um lindo enterro p'rá semente.

De Sagres para o Mundo, as caravelas
Foram navegando o mar errante.
O Infante D. Henrique, à rectaguarda
Era o patrão, o capataz, o comandante.
Tal como Videira, capitão da Náu Pachá,
Dizem que o homem do chapéu era almirante.
De Sagres, como de Ofir lançados para o mundo...
Com homens assim Portugal não vai ao fundo.

Ficou chocado o homem pacharrento
Com o legado do ano que passou.
Ficou irado o peixe assardinhado
Com o espelhinho lindo que ganhou.
Leia agora, nesta esquina, neste verso,
O legado: Um bilhete p'ró La Féria
E uma brasa vermelha, bem quentinha,
Para o fulano assar bem a sardinha.

De depois daqueles tempos miseráveis,
Em que, de calças rotas, pé descalso,
Belôso andava arfando pelas ruas
Carregando nos costados arroz falso...
Depois de convertido p'lo sistema
Ao betão que já é um cadafalso...
Ei-lo, de cabeçorra na mão, qual anival,
À cabeçada à muralha original.

Lembrando-me eu, todinha, desses tempos,
Em que muitos, como ele, já só acordam
Quando sentem o cheirinho a tribunal
E a multa na carteira, que os consomem...
Puxei p'la cabeça, para ver
Que legado é que teria para o homem.
Deixo, ao vom Belôso, e bem baratas,
Para descalçar, um bom par de sapatas.

Mas na ordem do dia, sempre em dia,
As velhas muralhas dos romanos
Ainda haviam de voltar a ser notícia.
O Gerprimo do Hospital estendeu os panos
P'ró quintal do vizinho, p'r'á-largar
O império da saúde, São enganos...
Saltou-lhe ao caminho o Nuno Lagostim
Que guardou do Érre Éme o seu latim.

"Que o governo e o Casaco estão passados...
Que nos património o estado é uma nega..."
Esqueceu-se o Lagostim, ladino,
Que a verdade, com peneiras, já não pega.
Que apesar de em rebanho, há na cidade
Gente que não quer andar mais cega.
Como a Pilatos, vou deixar-lhe um bidé e detergente
Para ele lá banhar o presidente.

esquina quarta

Festejámos Abril, cravo na mão
Com as quatro televisões a cantar fados...
Fizéram-se entrevistas às direitas
Sobretudo áqueles que deviam estar calados.
Deram honras a pides horrorosos
E deixaram os da esquerda encurralados.
Ao Emídio Rangente, acobardado,
Deixo um pide barbudo, envernizado.

Para o Inspector Óscar Manhoso
Patriota inchado da velha guarda,
Deixo-lhe Deus, Pátria e Família,
E que bem cedo no Inferno arda.
Porque a PIDE não tinha brandos costumes
E a todos dava grande bojarda.
Deus p´ra lhe perdoar, Pátria p´ró esquecer,
E a Família inteira p´ró ver morrer.

Braga tem novo Vice-Governador
Homem com grande experiência política.
Vem ele do tempo da velha senhora
Que morreu velha, vaca e paralítica.
P´ra ele que teve a grande sorte
De ser apadrinhado por gente ansiolítica,
Deixo-lhe, p´ra lembrar tempos d'então,
Um podre e velho crachá da Legião.

E para o Herói Salgueiro Maia
Vou-lhe deixar... mas estou sem saber.
Que é que se deixa a quem merece tudo
O qué de bom no mundo pode haver?
Queria que passasse a noite comigo,
Mais certa alentejana que anda em I.G.,
P´ra lhe passar o desgosto e os suspiros
Causados pela corja dos vampiros.

Para o meu Amigo Zeca,
Afonso, Filho da Madrugada,
Se, como tu, viessem mais cinco
Contra nós, os vampiros não podiam nada.
Amigo, maior que o pensamento,
P´ra te defenderes deixo uma espada.
Grândola, ainda é vila morena,
Só o Portugal que deixaste mete pena.

No pequeno ecrãn aparece
E na Chuva nos põe a cantar.
Boazuda como a miúda é,
Às mulheres faz invejar.
Agora à procura de tesouros
Vai-nos pôr a procurar.
Grande Catrina Roubado,
Merece um gato entesado.

Já-Cá-Chove, jogador canhoto e verde
Que à noite andava a acelerar,
E se esqueceu do vermelho e foi bater,
Num carro, num poste, e foi ao ar.
Agora já quase anda, nas muletas,
Que o Pelintra das águas não quer pagar.
Deixo-lhe o alcatrão, todo inteiro,
Do Circuito Vasco Sameiro.

Ao irmão que tem muito que aprender,
Que os sessenta anos de vida
Nada ensinaram, a não ser comer.
Bastou um filme pôr o dedo na ferida,
P'ra aquele cardeal ver o que é viver.
Deixo-lhe a Alexandra BomTraste, querida,
Para "Na Cama Com" , sem benção, poder
Fazer aquilo que bem entender.

E por no amigo Semanas falar
Da religião tenho algo a dizer,
A igreja Maná cada vez mais 'tá a dar,
Quais ervas daninhas a aparecer.
Tudo o que é espaço estão a comprar,
Para o seu credo poder vender
A Renascença e a TVI lhe dou
"Juntai o meu rebanho"- Cristo assim falou.

Agora que é moda na televisão,
A qualquer hora um novo concurso,
Temos a Vaca Manélia na Educação,
- Mais uma a fazer figura de urso.
Muitos naquela cadeira se sentaram
Mas ela lhes vai seguir o percurso.
Lego-lhe um Coito interrompido,
Para ficar com o traseiro bem ferido.

Já ouvi falar de um Fundo Buraco
Quase do tamanho da Garganta Funda.
O Sporting de Braga vai estar um caco
Enquanto houver aquela gente imunda.
Nem ajuda de Mosquitos e Casacos
Vai impedir que ele desça à segunda.
E para penhorar aquela droga
Lhe vou deixar o Eduardo Catroga.

Braga, um grande clube que já foi,
Com brilharetes de muito sonhar.
Hoje um grande buraco o rói,
E p'rá segunda o faz afundar.
Atletas, nadadores e futebolistas
Sem nenhuma cheta p'rós pagar.
Talvez uma ajuda financeira
P'ra aliviar tanta roubalheira.

Ao pobre do nosso braguinha
Que ataca como gente zarolha
Fica mais perto da segunda
Como o cair de uma folha.
Agora com um grande buraco
Lhe lego uma enorme rolha
Formato parafuso de rosca
P'ra enfiá-la no cú do mosca.

E p'ró Francisco Sousa Tavares
Que dos coronéis não teve medo,
Dou-te a paz para descansares
Deste julgamento que está ledo.
Tiveste coragem p'ra falares,
P'ra criticar todo este toledo.
As noites de Terça eu te lego
Para o Miguel gozar o ego.

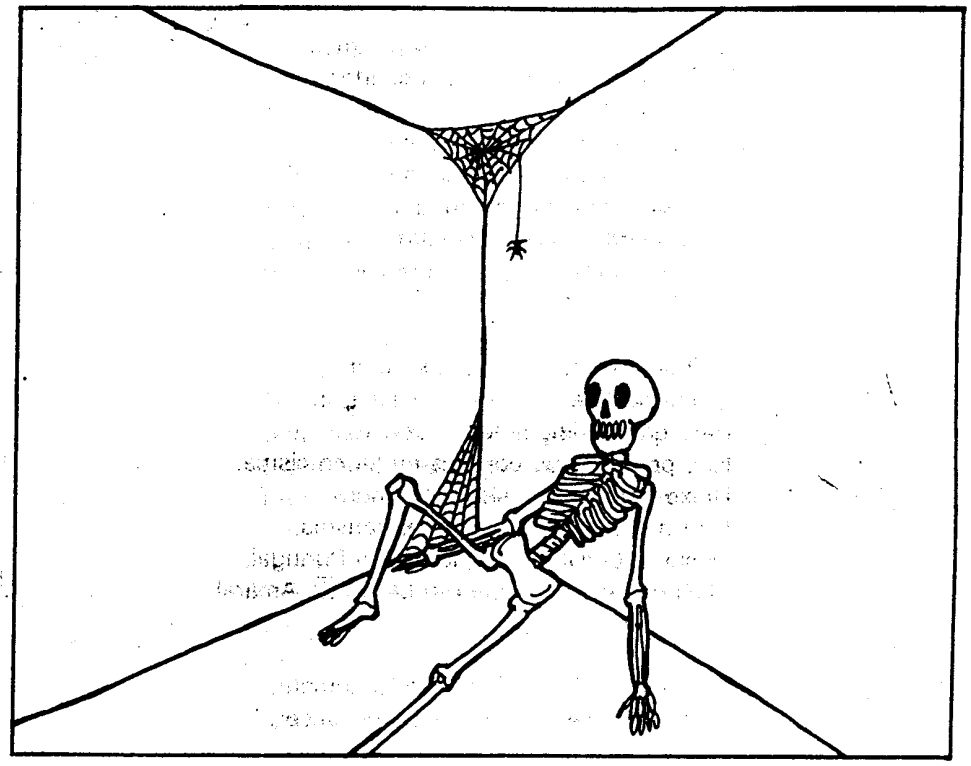
Em Dezembro tivemos eleições
Aparecendo então o Miguel Mais Cedo,
Veio jovem, mas de cabelos brancos,
Ver se ao Mosquito metia medo.
Mas sairam-lhe as contas furadas
Como o impacto de um penedo.
E lá se foi mais um deputado
Para vice do parlamento alaranjado.

E para aquela associação
Que a todos nós muito envergonha,
Na qual manda o Nélito Macedo,
Que com cheta Indonésia já sonha,
Deixo vibradores com lascas
P'ra terem hemorróide medonha.
Amizade Portugal-Indonésia,
Só p'ra quem sofre de amnésia.

Timor teima em não esquecer,
Muito menos o Amigo Xanana.
Continua um Povo a sofrer
Enquanto outros vivem à mama
do Petróleo que é só deles (Povo)
O tal que a Austrália todo gama.
Continua, Xanana, a tua luta,
Que cá, o Galvão é Filho-da-Puta.

Universidade também tem Guimarães
Cidade berço desta Pátria Lusa.
Quem lá manda é o Tó Magalhães
Que é homem de muita e grande tusa.
Agora as fontes são mais que as mães
E semáforos são coisa que não usa.
A ele lhe deixo a merda que boia no Ave,
E um Emídio p'ra lhe servir d'entrave

Lilian, mulher com muito calor,
Rabo grande e busto imponente
Usou o seu poder, para assim,
Enlaçar o pobre presidente.
E dançou com as pernas abertas,
Mostrando o "produto" p'ra gente.
"Que descaramento!"- o povo disse,
Mas todos queriam qu'ela as abrisse.



esquina quinta

Muitos alunos já por mim passaram
E muitos outros ainda hão-de passar,
Mas só na hora da minha morte
Saiem à rua p'ra festejar.
De alguns guardo eu boas lembranças
E sei que nunca me esquecerão.
Como ao jovem Álvaro Santos
Político em grande ascensão.

Quem muito tem trabalhado por mim
São uns jovens muito empenhados
Da AAUM fazem parte
Por mim serão sempre recordados.
O presidente, tropa de alcunha,
O buraco de ozono lhe dou
Para guardar aquelas dívidas
Que ele, falizmente, não arranjou.

A Ordem Profética eu muito adoro,
E um livro lhe deixo com muita rima
Para que na língua tenha decoro.
Não pensem que por eles eu tenho cisma.
Deixo também um sistema sonoro,
P´ra que a música possa ter carisma.
Deixo a "OPUS DEI" que há em Portugal,
Mais o seu chefe, que é o Lambreta Amaral.

Aquelas "GATUNAS" eu quero nomear,
- porque delas não me podia esquecer.
Agora nesta hora de me finar
Em meu Testamento aqui vou ceder
Muitas caloiras que saibam afinar,
E humildade para vedetas não ser.
Porque naquelas cabeças ainda anda
A cagança que veio da Irlanda.

E para a doce e meiga Lorena,
Que ao marido cortou o pistão,
Deixo-lhe, toda a minha pena,
P´ra com ela curtir a solidão.
E p´ró desgraçado do marido,
Que nunca mais volta à acção,
Deixo-lhe, depois de toda aquela dor,
Um lindo e útil agrafador.

Educação rígida ele teve
Na Academia dita Militar.
Agora como é nosso presidente,
Uma farda eu lhe podia deixar.
Engomada, toda verde, com cheiro a nova...
Mas com medo de isso não chegar,
Mais lhe dou agora, que ganhou tino,
Para evitar depois as bocas, um bom submarino.

E aos mocinhos vestidos de amarelo
Que na nossa cidade vão andando
Sempre a dizer mal do Cóconfirmo Melo,
E que pela Irlanda vão passeando
Armados em mui grandes "caramelos"
E que por cá se vão pavoneando
A todos deixo um pacote de talco
P´ra tomates terem antes d'ir p´ró palco.

E a Tuna Universitária do Minho
Que já cansa de muito e tanto ouvir.
A eles deixo com muito carinho,
E como também estou quase a "tenir",
P´ra se renovarem, muito e bom vinho,
Todos os meus discos, que são meu sentir.
E ao menino que canta com brinquinho,
A ele lhe deixo um bom caralhinho.

Perto dos cem tem nova frequência
A nossa Rádio Universitária,
Que nos põe a curtir o som,
E p´rás outras é malária.
Não sei o que lhe vou deixar.
Ópera com muita ária?
Quão difícil se torna a decisão,
Talvez um canal de Televisão.

P'ró Reitor eleições não houve,
Está visto, não era preciso.
Que faça o que melhor lhe aprouve,
Senhor, com tino e muito juizo.
No CRUP melhor ainda não houve,
Propinas não lhe pago, já aviso.
P'ra falar mais alto e decidido,
Deixo-lhe um microfone escondido.

Nas cantinas ele consegue comer
Peixe passado e sopa ralada
Ilusório gosta de bem beber
A portuguesa e lusa pomada.
Seus negócios são agora bares,
A barraca já está na jogada,
Mas se só isso não lhe chegar,
Todos os bares do Clube lhe vou deixar.

Todos os anos nele hei-de falar
Do homem que leva dupla vida,
De dia secretário, e à noite
Abre-nos a porta para a bebida.
O ombro sempre me deu para
Chorar as mágoas da minh'alma ferida.
Para evitar problemas a mais,
Lhe lego eu um detector de metais.

P'ra aquele professor meio Esgalhado
Que anda muito formal todo o ano,
Vou-lhe deixar testamentado,
P'ra bem gozar, um grande banano.
Ele que é um grande tarado
E que espero não ver p'ró ano,
Deixo-lhe uns dias em Valença
Para tratar da sua doença.

Para um homem de grande peso,
O Dino da Contabilidade,
Deixo-lhe, para quando estiver teso,
Um quarto na Universidade.
P'ra que no Turismo não fique preso
Ao fazer "orais" à Mocidade.
E p'ra não acabar cansado o dia,
Procurando mais uma louca orgia.

Para o homem da Resistência
Eu até o mandava p'ra Timor
P'ra lá pregar a sua sapiência
E nos poupar a uma grande dor.
Que mude de residência,
Para outra Pousada, por favor!
E que lá deforme a Jovita,
E faça crescer esta pequenita.

Para o duo Termodinâmico,
Bat-Soares e Robin Martins,
Deixo-lhes um enorme penico
P'rás suas experiências e afins.
Melhorem o nível pedagógico
E não deêm notas tão ruins.
Porque, se não têm cuidado,
Ainda vão ser o duo Capado.

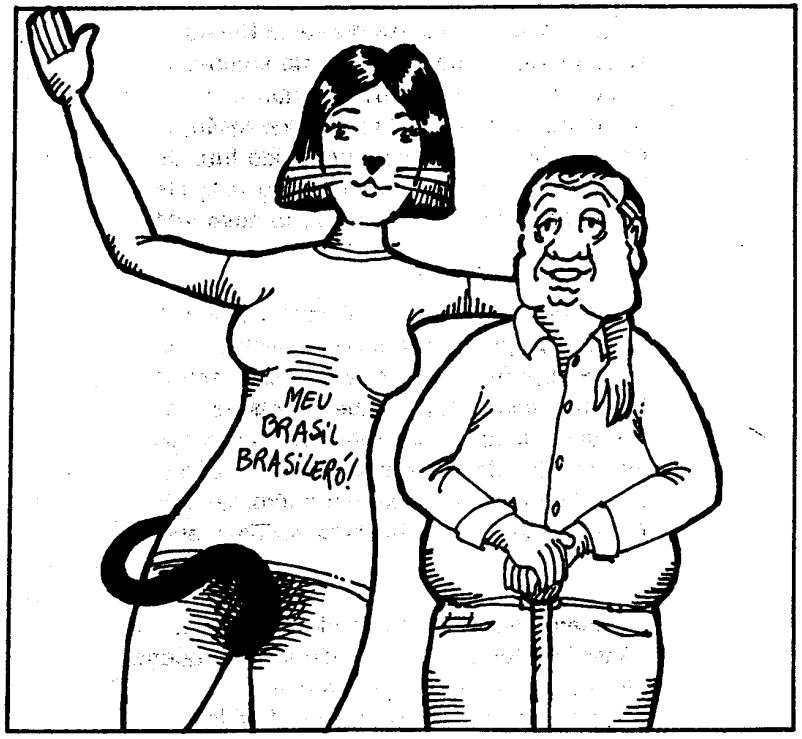
E p'ró Bernardinho de Guimarães,
Que qualquer dia quer ir a Reitor,
Digo-te: contenta-te com o que tens,
O que já é demais, meu amor.
Deixo-te biscoitos para cães,
Ricos em proteínas e sabor.
Rói um osso enquanto esperas
Por chegar ao posto que veneras.

E vós, ò minha Tuna de Ciências
Que tendes no seio muitos portistas
Deixo aos que o não são, muitas paciências,
Para aturarem bem esses artistas.
Um disco sem muitas violências
Para que por cá se sintam machistas.
A vós vos deixo grande e boa sanfona,
E aos "andrades", deixo o Barcelona.

A estudantada p'ra Lisboa foi
Contra as propinas protestar
Mas apareceram-lhes à frente
Uns mecos prontos a atacar.
De capacete e bastão na mão
Só os ouvimos assim gritar:
" Avancem... batam em toda a gente
Velhos e novos... ninguém é diferente.

E ao cardeal dos cardeais,
Agora na Associação
A gata nunca te esquecerá
Com o megafone na mão.
Gaulperto Macas é o teu nome
Rapaz magro, esqueleto curto
A lei vinte barra nove-dois
Te deixo para os estatutos.

Foi presidente da Associação
No ano do buraco colossal.
(Inda estou p'ra saber quem foi que pôs
A massa numa conta pessoal).
Foi de joelhos ao Paço, como o Egas;
Ao beija-mão vergonhoso e lambidal.
Mas como sou boa deixo-lhe, porque é chique,
Um bilhete p'ró "Perdoa-me" da Sique.



esquina meia

É justo que eu preste, aqui nesta hora,
Homenagem singela ao velho Cabral,
Que inventou, de propósito, o imenso Brasil
No ano de mil, quinhentos e tal.
Parece mentira, mas foi mesmo assim,
É um logro, é mentira que não nos faz mal,
Mas no ano quinhentos, na história marcado,
O lobo Cabral estava constipado.

Atrazou-se páca, assim, a descoberta
Dass terrass tão lindass do velho Brásíu.
Terra dji Collor, do futcheból, do sambá
E da corroção - puta que a páríu.
Se agora compramos um quilo de feijão,
Amanhã já não vale nem um peido fríu.
Por aqui se prova, meu bom povo,
Que do Brasíu não vem nada de novo.

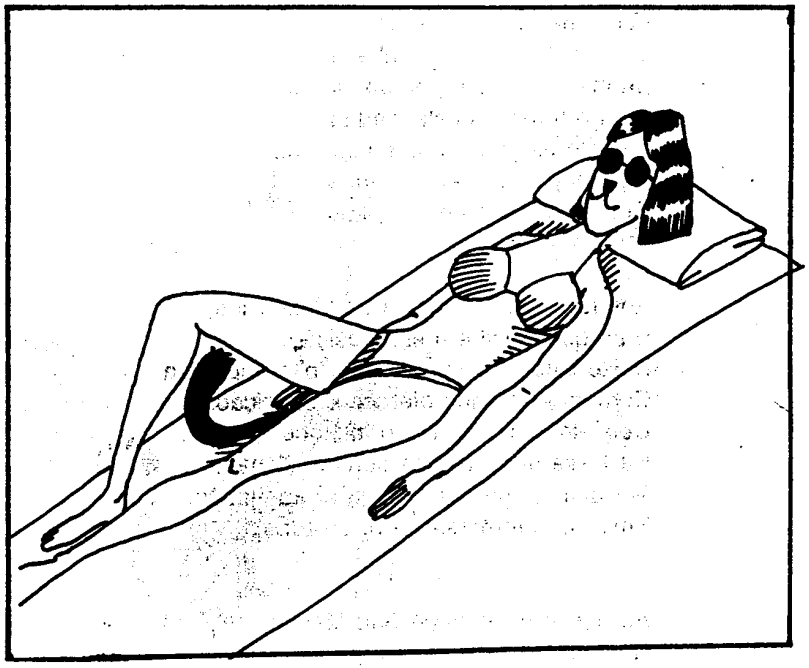
Só novela, só dentissta, só miséria,
Só dessgraça, só miséria, só novela.
É à uma, é às quatro, cinco e meia
Novela a toda a hora... que panela.
É o sotáqui du Brasíu, que invadiu,
Inté produto dá Venezuela.
É a ditadura que obriga, por intêro,
À mijá e cagá em bráselêro.

"Mulheres de Areia" tá dando ná Sique...
"Sassá Mutema" também, c'o-a Maitê querida.
"Amazónia" é novela para a doiss,
E à noitche, na Um, vem "Fera Ferida".
"Você Decide" também é em brasilêro,
"Ana Raio e Zé Trovão" é quasi esquecida.
No canáu um, Moniz é daninha erva...
O melhor, cara, é "Mandala" à merda.

Rutchi e Raquéu são manass muito amigass
Tão unidass quanto oss dedoss duma mão.
Caím matou Abel com uma Gê-trêis
E Raquéu teve um orgasmo d'imóção.
Adoram os cheiross, e talvez por isso,
Estão lutando pelo mesmo narizão.
As duas se guerreiam, tola a tola.
Se uma djiss mata a outra djiss esfola.

É assim nass avenidass do Brasíu,
À porta dass igrejass, nas favelass.
Áss criançass cheiram cola, pedem esmola
Os polícíais cobrem de cacete elas.
À porta da Candelária foi assim,
Só não é assim no mundo das novelas.
Há sempre um chapa que ama todos, dá a mão...
Mas eu desconfio, tá?... eu, sei não...

Tenho dó do brasileiro corredor
Que, prego a fundo, construiu a sua fama.
Numa curva bateu contra o betão
Que algum Belôso construiu p'ra ganhar grana.
Naturalmente Ayrton era o melhor
E não foi o único a morrer naquela trama.
Erga-se a voz contra o mundo insano
Que sacrifica aqueles que eu mais amo.



esquina sétima

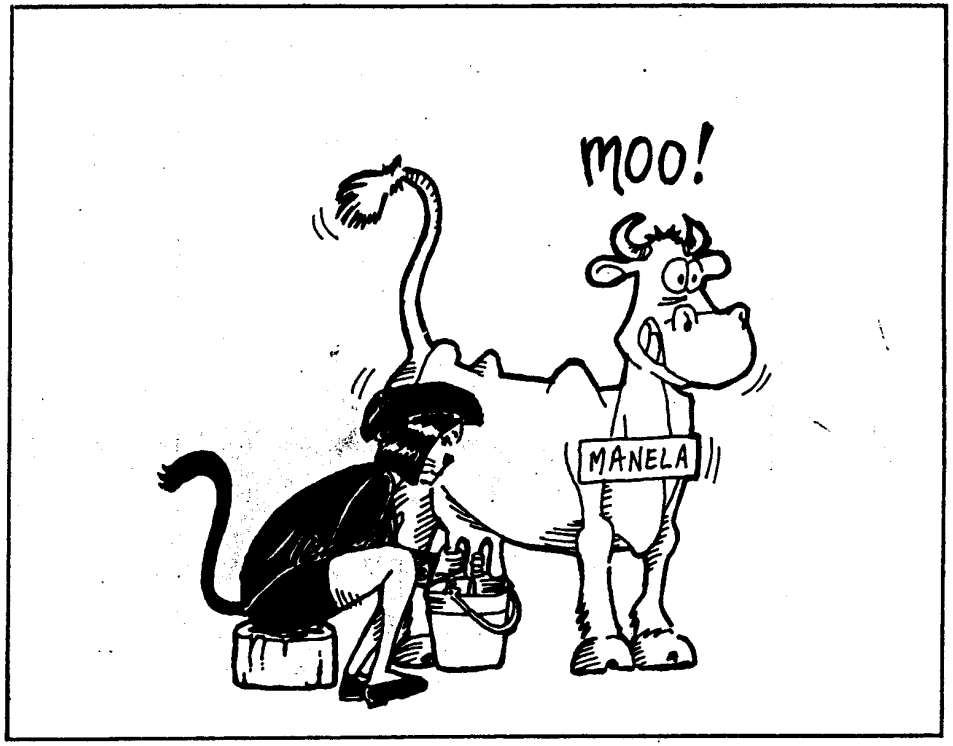
Já me chamaram gata maluca
Por causa do que tenho deixado,
Mas lá diz o ditado: quem dá tudo
O que tem, a mais não é abrigado.
E ao meu amigo arcebispo
Homem importante em muitos lados
Deixo a colecção de testamentos
Todos muito bem autografados.

A tratar das estradas ele andou
Agora na câmara ele está
Senhor de muita engenharia
Cunhais Baptista, porque ele dá
Para o trânsito desta ciadade.
Semáfores vermelhos eu lhe dou
Para depois se poder afirmar
Que o PCP à câmara voltou.

Aos rapazes do cinema de Maximinos,
E porque difícil é a sua posição,
Deixo-lhes uma carta aberta p'rá imprensa
Com os selos que oferece a oposição.
Deixo-lhes ainda usar o telefone
Da Casa das Culturas sempre à mão.
Mosquito paga a luz, àgua e ordenados.
Em troca prometem estar calados.

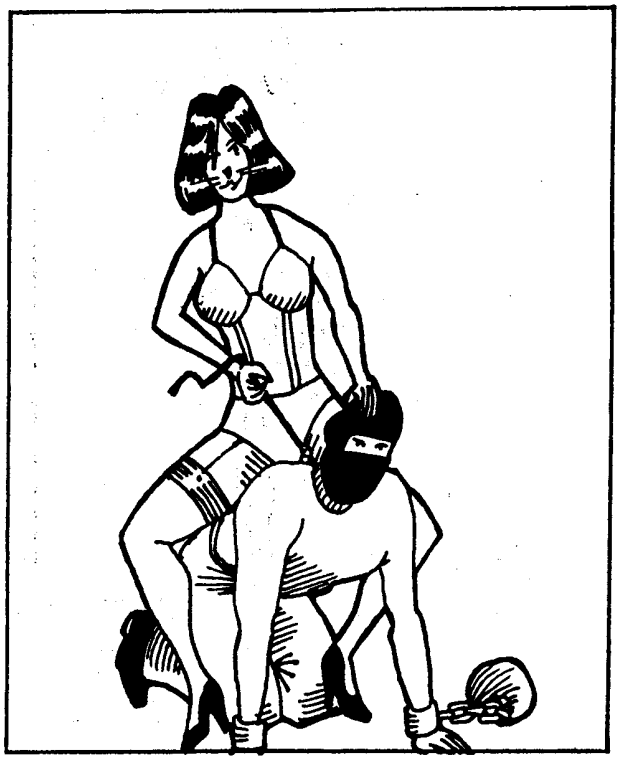
Ao nosso hospital de São Marcos
Nos últimos tempos tão falado
Redeixo-lhe a prai das sapatas
Para construir um recuado.
E com muita Alegria inda lhe deixo,
Sangue dos frangos das cantinas
Se passarem a neurorirurgia
Para a bela zona das piscinas.

Lisboa capital da cultura
Pouca gente vê, e muita fala.
A nossa cultura está um caco
E boa ópera só no Scala.
E para o lince do A Bê Cê,
Desde jovem grande amigo meu,
Deixo-lhe nesta hora da morte
O título de campeão europeu.



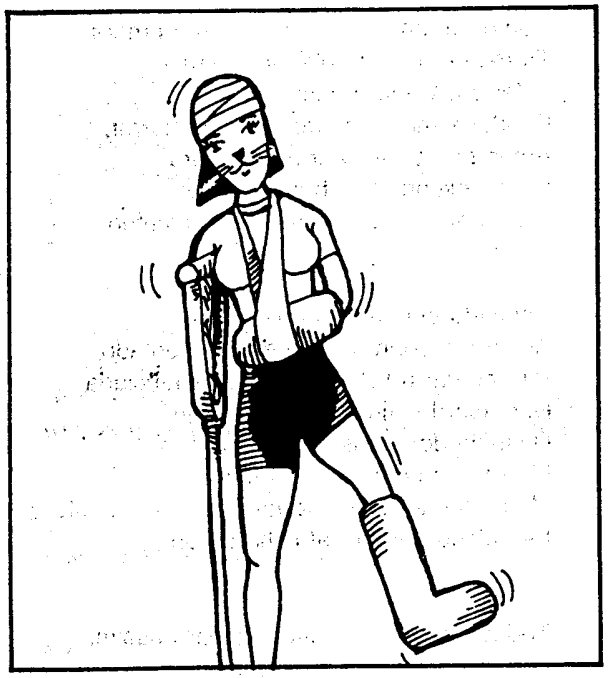
esquina oitava

Nélita Ferreira, a ministra mimosa,
Entrou a matar, lá na cinco de outubro.
Fedia demais no mar das finanças
E veio lavar-se ao perfume mais rubro,
O manso Durão, o Coito e o China
Também já cheiravam a enxôfre insalubre.
Ainda há-de chamar-se, a mulher do bocejo:
- Nélita Ferreira, a ministra do queijo.



esquina nona

(leiam os Lusíadas. Lá é que é bom.)



esquina décima

Definho pouco a pouco, e já sem forças
Ergo ainda, já mortinha, a vã caneta
Para escrever o que falta dos octêtos
E distribuir uns restos desta treta.
Pouco mais tenho, porém, pr'ra vos deixar
Confesso que estou lisa, estou sem cheta.
Quase morta, de rastos, não me sinto.
O melhor é beber já outro absinto.

Erguei as vossas taças e bebei
Como eu, amargamente e sem demora.
Tragai de um só gole, sem temor,
O fel e o vinagre desta hora.
Brindai à minha morte, ao meu horror,
Antes de eu caír e ir-me embora.
Deixai escorrer na boca este rio
Que o absinto inda me dá um calafrio.

Animada pelo álcool desta taça,
Ainda me sobre o tempo bem contado
P'ra contar a morte horrenda anunciada,
Nos acordes finais que vão soar.
Despida dos bens e das riquezas ,
Morro já sem nada para legar.
Mas digo àqueles que não conhecem este querer:
Desfaleço porque tal tinha de ser.

Todos os anos tem sido sempre assim,
Desde o final do século passado.
Os estudantes mal agradecidos
Matam-me em Maio, o mês do meu agrado.
Fazem funerais, festas, com o meu nome
E desonram, totalmente, o meu passado.
Eu gosto, porque morro com a certeza,
De p'ró ano cá voltar, inda mais tesa.

A morte deste ano, meus senhores,
Aconteceu no alcatrão frio da estrada.
Remiro Correias, cabrão e mercenário,
Logrou fazer-me uma tal, vil, emboscada
Que saí do logro em que caí
Completamente toda espatifada.
Numa curva, fechada, do caminho,
Estoirou-me uma bomba no focinho.

Mas primeiro houve ameaças, telefónicas,
Que o bombista nunca ousou ver-me de frente.
Dizia pela linha, ou por cartas registadas,
Que a morte era certa, fatalmente.
Pensei primeiro que tudo era só gozo,
Que não passava de brincadeira decadente.
Mas foi quando me partiram os dentes, trinta,
É que eu vi que com estes tipos não se brinca.

Consultei um dentista brasileiro,
- daqueles que trabalham mais barato
Nos salões dos portugueses mais malandros
(o que há uns meses atrás, meus, era mato).
Na cadeira, deitada, em vez dos dentes,
Tratou-me, o brazuca, do buraco
Que uso p'ra mijar. Fiz uma plástica,
Mas continuei co'a boca numa lástima.

Parti de avião para o Brasil,
Para a casa de um amigo já antigo
Daqueles velhos amigos para quem
A amizade é certa, mesmo em perigo.
Dizer quem é não posso, que a palavra
Ainda vale p'ra uma gata destes dias.
Mas p'rá-judar digo o nome só das tias:
Chamam-se elas as titias do Farias.

Foram, tal e qual, estas senhoras
Que me ofereceram a troco dumas massas
Uns microfones espiões, em mão segunda,
Mas em bom estado de acção de graças.
Mandei um para Lanhoso, p'ró Portela
E outro p'ra uns amigos, que são praças
Num tal SIS e que por favor
O puseram no chão do Provedor.

Mas nesta hora, sem má fé e sem vinganças,
Sempre aviso, para que tenham em conta,
Que há mais dois micrós para captar
As conversas da malta que está contra.
O Sérgio e o Silva que acautelem
Ou os despachos deles vão estar na montra.
Há espiões infiltrados, homens falsos
Qu'inda vos vão apanhar mui bem descalsos.

Do Brasil voltei a Portugal, era Outubro,
Fazia frio e chovia em Campanhã.
Despedi-me de Itamar no aeroporto.
Inda a Liliam usava soutien.
Soutiem de gola alta e cuecas.
Cheguei a Portugal, era manhã.
Clandestina no país do meu amor
Fugi para Évora... oh, que horror.

Valia mais ter ficado no Brasil
Onde pelo menos sangue ainda há.
Comecei no Hospital um tratamento
A uma doença nos rins que é bem má.
Mas borregaram-me ao ouvido uns problemas
Que havia co'a água ao domicílio, pá.
Sem ninguém saber, esta é das boas,
Eles ofereciam alumínio às pessoas.

Fugi depois p'ró espaço negro e fundo
Escarrapachada no POSAT português.
Pu-lo em órbita com as vistas fornecidas
Mostrando ao bicho tal como Deus me fez.
Do POSAT a Hollywood foi um pulo
Até que Spieldberg, com mais três
Me pediram, de joelhos, que embarque
Na aventura do Jurassique Park.

Apareço fugazmente na película,
E faço de Rex, a tia do nababo,
Quando um dinossauro vingativo
Me come, com as mandúbulas, o rabo.
Mordi-o a seguir com tal violência
Que inda guardo na memória esse travo.
Fiz a pose com malícia e com manha
E quase ganhei um óscar p'la façanha.

Com o cachet que ganhei nesta experiência
Viajei de braço dado com a fama.
Comprei milhares de acções na TVI
E tornei-me católica, apostólica e romana.
Fui à Chuva de Estrelas da Catrina
E fui muito furtada pela dama.
Se eu fosse gajo a gaja não escapava
Deitava-lhe a pata que a fulana até miava.

Mas as ameaças persistiam, sempre, sempre,
Cada vez com mais rudeza, mais grosseiras,
- o que digo, desde já, não foi surpresa
Vinda de gente rude e sem maneiras;
Fugi para a terra do Bill Clinton
E fiquei sem fazer grandes asneiras.
O Bill ensinou-me solfejo, a contar até sete
E cheguei mesmo a tocar no seu trompete.

Mas sem cheta retornei a Portugal
(e à cidade de Braga, pois então),
A tempo de assistir às eleições
E votar naquele que mostrasse melhor mão.
Eram cinco candidatos à cadeira
A começar pelo Tó Silva da União.
Cunhais, Mosquito, Lambreta e um tal Maiscedo
Lutavam ombro a ombro sem ter medo.

Ganhou Mosquito, mosca velha e sabichona
Com a maioria do insenso e do betão.
Entrou Cunhais novamente para a Câmara
Para dirigir o crescimento do alcatrão.
Maiscedo perdeu somente um vereador
E Lambreta foi daqui parecia um anão.
O Tó Silva, era o candidato meu preferídeo...
Mas depois meteu-se numa cassete de vídeo.

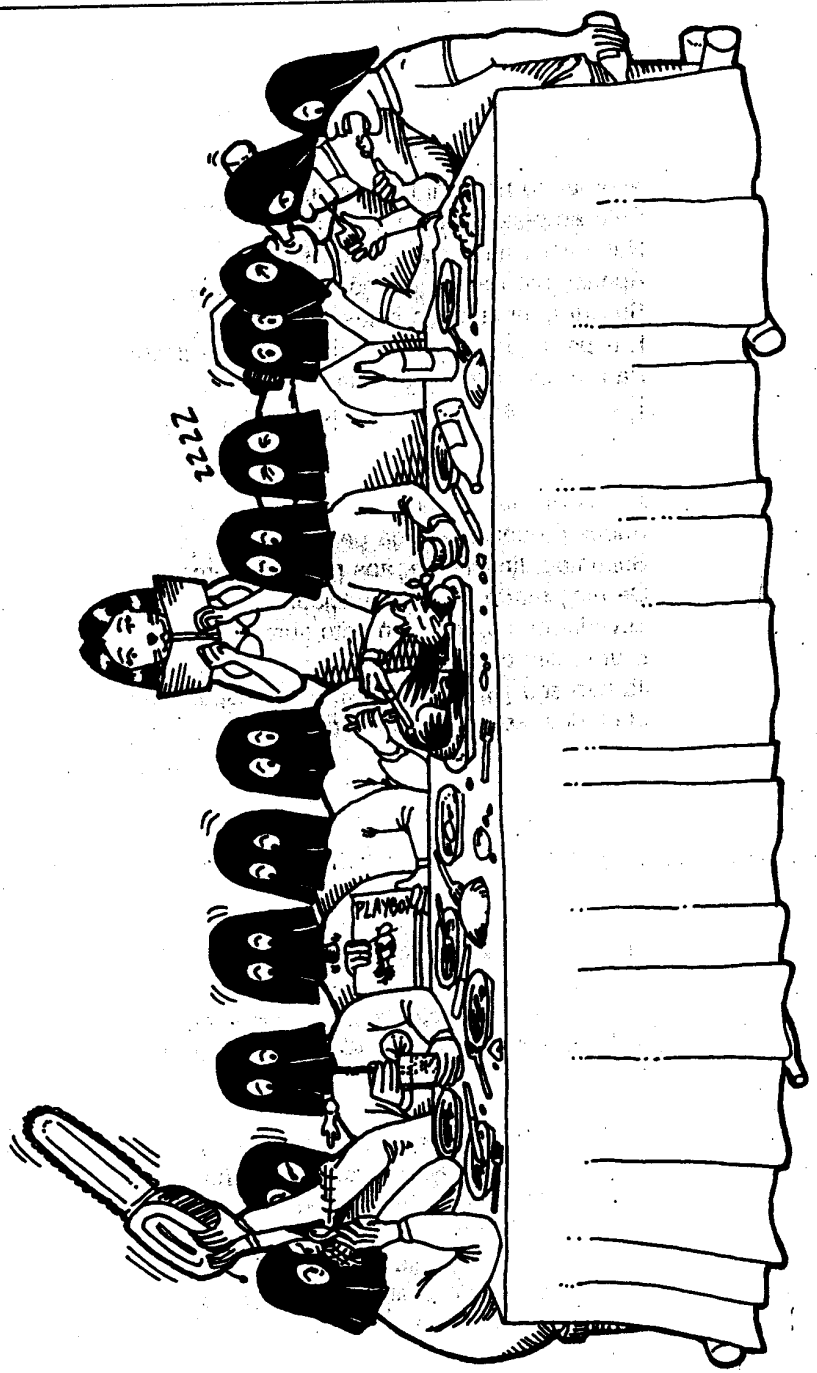
Depois das eleições fuji p'ra Trás-os-Montes
E lá andei candestina quase um mês.
Mas Remiro o bombista mais perigoso
A mando de uns gajos, que eram três
Logrou caçar-me indefesa em plena estrada
E quase me matou daquela vez.
Mandava nele um tal Manel Maçudo
Que fez da Indonésia um bom entrudo.

P'ra além deste, ainda havias outros,
Entre os quais destaco um tal abade
Que trabalha, como cónego, na Sé.
E outro que é padre, um pio padre
E mais outro assardinhado e pachorrento
Que preside aos destinos do A Bê Cé.
Eram cinco os criminosos que, sem lei,
São responsáveis pelo estado em que fiquei.

Vinha mais ou menos devagar
A setenta-oitenta, estava escuro.
Ao meu lado vinha um gato, muito bom
Que encontrei à boleia. Teve um furo.
Uma sombra atirou algo p'ró carro
E foi encostar-se, além, ao pé dum muro.
Houve uma luz violenta, um estrondo alado...
E fiquei com o pelo todo chamuscado.

Acordei no hospital toda enfaixada
Pata ao peito e perna pendurada.
Nada vejo, nada ouço, nada sinto,
Apenas me resta a memória inda ligada.
Sussurro lentamente estas vontades
E espero que cumpram a ordem que é ditada.
Para o ano voltarei, saradas as feridas,
E vingo todas as afrontas cometidas.

Adeus minhas senhoras, meus senhores,
Adeus ó gentil malta da pesada.
Sucumbo, finalmente, aos meus horrores,
De uma morte, cruel, anunciada.
Leveda-me no peito um grito surdo
E um resto de ar na alma, abandonada.
Já não sou gata, sou farrapo, sou espantalho...
Ide todos, sem exepção, p'ró ... aiii...!



BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Rótulo do Alvarinho, reserva de 71
Momórias de Rosa Mota, edições A Correr
Literatura inclusa de Valium 10
Lei Vinte Barra Noventa e Dois

ALGUM INDÍCE REMISSIVO DE ALGUMAS PERSONALIDADES

(por ordem de entrada em cena)

	PÁG.
Mosquito Macedo	19
Rui à Maneira	19
Nuno Lagostim	20
Gerprimo Esterqueira	20
Cumes dos Santos	19
Coito dos Mesmos	24
Cunhais Baptista	38
Lambreta Amaral	28
Emídio Rangente	21
Ordem Profética	28
Gatuna	28
Inspector Óscar Manhoso	22
José Eduardo das Marcas	32
Herói Salgueiro Maia	22
Rádio Universitária do Minho	29
Zeca Afonso	22
Lorena	28
Catrina Roubado	23
Já-Cá-Chove, futebolista	23
Sousa Pelintra	23
Carlos Tojo, presidente	29
Cóconfirmo Melo (PUM)	19
Jograihos	29
Tuna Universitária do Minho	29
Nelita Ferreira Mimosa	24, 39 e muitas outras
D. Eurrico Semanas	23
Alexandra Bomtraste	23
Gualperto Macas	32
Francisco Sousa Tavares	25
Armando Ilusório	30
Valença do Minho	30
Dino Semtino	31
Bat Soares e Robin Martins	31
Machado dos Anjos, O Grande Patrão	30
Bernardo Bernardo	31
Miguel MaisCedo	25
Tuna de Ciências	32
Nélito Macedo	25
Galvão Filho da P...	25
Xanana Gusmão	25
Tonito Magalhães	26
Emídio da Guerra	26
Casaco Silva	16
Outros	outras