

I katolicismen symboliserar kvinnor synden och förbjuds att vara präster. Men i den folkliga kulturen av kvinnliga helgon i dagens Portugal finner Lena Gemzöe en maktkamp mellan vanliga kvinnor och prästerskapet. Där utmanas kyrkans definition av helighet och tanken att den förmedlande länken mellan Gud och människa måste vara man.

Helighetens feminisering. Makt och mening i kulturen av kvinnliga helgon

Lena Gemzöe

I de flesta religiösa system intar symbolik och föreställningar kring genus en central plats. Den kristna skapelseberättelsen där Eva, den första kvinnan, associeras med kristendomens negativa värden – destruktiv sexualitet, synd och död – är ett belysande exempel. För den feministiska religionsforskningen har därför frågan om hur kvinnor och män framställs inom religiösa system och vad de representerar varit viktig att analysera. Mycket av den tidiga feministiska religionsforskningen inriktade sig på att analysera religiösa föreställningsvärldars patriarkala karaktär, men man sökte också efter positiva representationer av kvinnor. Under tiden som forskningen utvecklats har emellertid risken med ett ensidigt fokus på religioners symbolsystem blivit uppenbar: man riskerar att upprepa det slag av osynliggörande av verkliga kvinnor som präglat den traditionella, genusblinda religionsforskningen. Osynliggörandet av kvinnor har ofta skett genom en sammanblandning av

kvinnor som *symboler* och kvinnor som *religiösa aktörer*. Kvinnor har synts och tolkats som symboler – och de symboler som forskningen lyft fram har i de allra flesta fall varit den negativa symboliken där kvinnor står för sexualitet och synd – medan kvinnors faktiska villkor, egna förhållningssätt och handlande inom religiösa system har ignorerats.¹

Att analysera religiösa symboliska system och påvisa deras patriarkala karaktär, i de fall de uppvisar en sådan, var och är givetvis en viktig uppgift för feministisk religionsforskning. Lika viktigt är det att inte reproducera bilden av kvinnor som enbart underordnade, tystade och accepterande sin roll som förkroppsligad ondska. Det handlar om att granska både hur religioner representerat kvinnor, och hur forskningen representerat kvinnors religiositet – och att inte sammanblanda de två nivåerna. I detta sammanhang har andra synsätt på förhållandet mellan symbol och aktör varit viktiga. Religionshistori-

kern Caroline Bynum har poängterat att symbolers mening inte är förborgad i symbolen själv utan att frågan om mening alltid måste åtföljas av frågor om *för vem* symbolen betyder något och *i vilket sammanhang*. Kvinnor som religiösa aktörer är även uttolkare och skapare av symboler. Kvinnor inom patriarkala religioner använder ofta samma typ av strategier: att välja vissa teman inom den officiella religionen som utarbetas, medan andra ignoreras, att skifta betoning och göra om- tolkningar av central symbolik.

Kvinnors aktörskap inom religiösa system handlar också om deras möjlighet att utöva auktoritet och makt. I patriarkala religioner nekas kvinnor möjligheten att inta rollen som förmedlare mellan gudar och människor. Den negativa symboliken förknippad med kvinnligt genus används för att legitimera utslutningen av kvinnor från positioner med religiös auktoritet. Ett synliggörande av kvinnor kan visa på vilka sätt kvinnor strävar efter och även finner vägar till makt och auktoritet inom patriarkala religioner.

I denna artikel ska jag diskutera ett särskilt slag av helgonkult som förekommer i det samtida norra Portugal, i vilken kvinnliga tillbedjare spelar en aktiv roll. Det rör sig om en kult av kvinnliga helgon som inte är sanktionerad av kyrkan. Materialet bygger på antropologiskt fältarbete utfört vid olika tillfällen under 1990-talet, dels på helgonens kultplatser, dels i Vila Branca, en mindre stad på Portugals nordvästra kust.² Jag ska i det följande visa hur de religiösa uttrycksformer och det meningsinnehåll som framträder i helgonkulterna både vilar på och utmanar patriarkala strukturer av mening och makt.

Feminiserad katolicism

Den traditionella forskningen om det katolska Sydeuropa exemplifierar de drag mot vilka

feminister riktat kritik. Den konventionella bilden av kvinnor inom katolicismen är helt dominerad av den negativa symboliken förknippad med kvinnligt genus. Trots att antropologer förväntas studera människors faktiska praktik har det ifråga om kvinnor och religiositet skett just den sammanblandning mellan symbolisk och faktisk nivå som jag tog upp ovan. I en tongivande text avfärdas kvinnors aktiva roll i kyrkan med slutsatsen att deras aktiviteter är ”förankrade i deras sexualitet och ansvar för syndafallet”.³ Det är inte en överdrift att säga att kvinnors förhållande till religion inom kristendomen länge var helt förmoderat av Evas skugga. Ett flertal författare har noterat att kvinnor är påfallande aktiva inom kyrkorna och i religionens sfär överhuvudtaget – det vill säga som religiösa aktörer – men få har givit denna empiriska iakttagelse någon analytisk betydelse.⁴ I min studie av kvinnors religiösa praktiker i Vila Branca tog jag kvinnors påfallande närvaro i det religiösa livet som utgångspunkt för en tolkning av den katolska religionens *feminiserade* karaktär. Med att en religiös kult eller praktik är feminiserad avser jag att 1) kvinnor dominerar numerärt i kulten, 2) i kulten förekommer religiösa teman och/eller uttrycksformer som är förankrade i kvinnors erfarenheter, vilka formar kulten på avgörande sätt, och 3) i kulten utvecklar kvinnor en religiös expertis, som i vissa fall för med sig en andlig auktoritet.⁵

Begreppet feminisering öppnar för ett feministiskt perspektiv på ett fenomen som studerats intensivt inom antropologin, och som skall diskuteras vidare i denna artikel: motsättningen mellan folklig religion och katolska kyrkans officiella ståndpunkter, vilken präglar det religiösa livet i det katolska Sydeuropa. Jag använder här uttrycket folklig religion för att beteckna sådana religiösa praktiker som inte är sanktionerade eller påbjudna

av katolska kyrkan, och i vissa fall bekämpas av den. Norra Portugal är känt för befolkningens intensiva religiositet, men även för den starka folkliga religionen som utformas och lever i ett slags motsatsförhållande till katolska kyrkan. Men även i forskningen om folkreligion i Sydeuropa har det funnits en blindhet för genus. "Folket" har setts som en genusneutral term, medan den i själva verket representerat manliga brödraskap. Kvinnornas närvaro i folkreligionen har lämnats outforskad. Om man ser närmare på de praktiker som forskarna utnämnt till kärnan i folkreligionen, till exempel kulten av Jungfru Maria och helgonen, samt praktiker relaterade till döden, är det uppenbart att dessa är i hög grad feminiserade i den betydelse av termen jag angivit ovan.

Jag tolkar kulten av samtida kvinnliga helgon inom ramen för detta perspektiv, ett synsätt som ger utrymme för att se helgonen både som symboler och aktörer. Kvinnliga helgon tjänar som religiösa symboler för andra, samtidigt som de är aktörer inom det religiösa systemet. Lika viktiga aktörer i formandet av kulten är tillbedjarna av helgonen, där kvinnorna utgör en majoritet.

Icke-ätaren Alexandrina från Balasar

De helgonfigurer jag ska diskutera är inte exempel på bilder av kvinnor som den som letar efter positiva sådana omedelbart skulle ta till sitt hjärta. Helgonet Alexandrina från byn Balasar i norra Portugal är ett exempel på vad som kallats en icke-ätare, en kvinna som blivit helgonförklarad av folket för att hon levtt i permanent fasta under lång tid. Santa Maria Adelaide är ett exempel på en kropp, som efter att ha begravts och grävts fram på nytt, visat sig vara intakt utan att ha förmultnat, också detta ett kriterium på helighet i folk-katolicismen. Pilgrimerna kommer i det ena

fallet för att se en utmärglad kvinna i sin säng, eller efter hennes död ett foto av henne, i det andra fallet är objektet för pilgrimernas dyrkan en död, förtorkad kvinnokropp. Det faktum att det rör sig om kvinnliga helgon har i den traditionella litteraturen antingen inte givits någon betydelse, eller så har helgonens symboliska betydelse tolkats i enlighet med identifikationen av kvinnor som Eva, som jag beskrivit ovan. Låt mig börja med en diskussion av icke-ätaren Alexandrina.⁶

Beteckningen icke-ätare härrör från den portugisiske antropologen João de Pina-Cabral som valt den för att benämna fastande, heliga kvinnor i Portugal.⁷ Det finns ett antal kända fall av unga kvinnor som på en folklig nivå tillskrivits helig status genom långvarig fasta (även om det verkar röra sig om kortare perioder än den oförklarligt långa period som gjort Alexandrina känd). De kända fallen av icke-ätare har ett antal egenskaper gemensamma: de är alla unga flickor av enkelt, ruralt ursprung och de är alla oskulder när deras fasteperiod inleds i de tidiga tonåren. Vidare åtföljs deras fasta av ett intensivt deltagande i nattvardsritualen. Pina-Cabral noterar att man inte funnit några manliga icke-ätare, men han ger inte detta faktum någon analytisk betydelse. Men, som jag skall diskutera vidare, dessa kvinnors religiösa beteende har ett starkt samband med genus-relaterad symbolik och maktförhållanden inom katolicismen. Icke-ätarna måste förstås i förhållande både till kvinnliga helgon i kristendomens historia och till kvinnors vardagliga religiösa praktik i dagens Portugal.

Balasar's helgons fullständiga namn var Alexandrina Maria da Costa. Hon föddes 1904 och bodde under hela sin levnad i samma hus i Balasar fram till sin bortgång 1955. Idag, snart femtio år efter hennes död, pågår katolska kyrkans officiella kanoniseringsprocess

som troligtvis slutligen leder till en formell helgonförklaring. Men redan under sin levnad var Alexandrina folkligt kanoniserad; hon tillbads av lokalbefolkningen och pilgrimer från hela regionen reste till hennes hus i Balasar.

Byn Balasar liknar de flesta byar i norra Portugal; små åkerlappar ligger insprängda mellan traditionella stenhussamlade runt byns kyrka, här och där syns modernare bostadshus byggda för pengar som dess ägare intjänat som gästarbetare i Frankrike eller Tyskland. Byn har inga särskilda turistattraktioner, och de besökare som kommer till Balasar har ett givet mål: att se henne som byborna kallar *a nossa santa*, vårt helgon. Pilgrimerna besöker först kyrkan där Alexandrina är begravd. De stannar vid gravstenen, ber en kort bön och ger kanske en penninggåva. Inga särskilda utsmyckningar finns vid gravstenen och det är inte tillåtet att lämna någon form av votivgåva som annars är vanligt på folkreligionens pilgrimsplatser. Efter besöket eskorteras pilgrimerna genom gränderna till ett enkelt hus: Alexandrinas bostad. Inne i huset betraktar de den enkla inredningen och kommer till slut till hennes sängkammare. Sängen är arrangerad så att det ser ut som om en kvinna låg i den, ett vitt nattlinne i bädden och på huvudkudden ett fotografi i naturlig storlek av en kvinnas ansikte. Hon ler och ögonen strålar. Besöket i Alexandrinas sovrum är höjdpunkten i pilgrimernas resa. De får träda in i den lilla kammaren en person åt gången och där inne knäböjer de vid sängen och framför sina böner om helande av sjukdomar och hjälp med olika slag av problem.

Det som gjorde Alexandrina till ett helgon i folkets ögon var hennes förmåga att leva i ett tillstånd av permanent fasta. Under de sista tretton åren av sitt liv åt hon ingen vanlig föda, utan intog endast nattvarden. Ett sådant ritu-

ellt beteende erkänns inte av kyrkan som ett kriterium för helgonstatus och medan pilgrimer i hundratal kom till Balasar förnekade kyrkan hennes helighet och bekämpade aktivt kulten av henne. Inte bara kyrkan var intresserad av att visa att Alexandrina var en bluffmakare, hennes fall provocerade även den portugisiska läkarkåren. Enligt all etablerad medicinsk kunskap är det ju omöjligt att i årtal livnära sig på så lite föda och dryck. Uppmärksamheten kring fallet slutade med att Alexandrina lades in på sjukhus i fyrtio dagar med det uttryckliga syftet att antingen avslöja henne som en bluff eller finna någon medicinsk förklaring. Alexandrina samtyckte till behandlingen under förutsättning att hon dagligen fick motta nattvarden. Hon stod under denna tid under ständig observation av läkare, men när de fyrtio dagarna var till ända hade läkarkåren inte kunnat vare sig avslöja henne eller förklara hennes tillstånd. När hon lämnade sjukhuset för att resa hem till Balasar möttes hon av en stor skara tillbedjare.

Kyrkan ändrade dock inte uppfattning om hennes helgonstatus. Man tillsatte en egen kommission som drog slutsatsen att hennes tillstånd var neurotiskt, ett resultat av självsuggestion. En bannlysning utfärdades gentemot Alexandrina; ingen fick tala om hennes fall offentligt, all information om henne skulle beslagtas och prästen i Balasar fick i uppdrag att stoppa besöken till hennes hem.

Trots kyrkans massiva kamp mot kulten av Alexandrina kunde man inte hejda det ständigt växande flödet av pilgrimer till Balasar. Alla fick de tröst och stöd av Alexandrina som vunnit ett rykte om sig att kunna se rakt in i människornas hjärtan. Bara några år efter bannlysningen gav kyrkan upp och bannbulan hävdes. Omedelbart efter Alexandrinas död började kyrkan ompröva sin ståndpunkt i

fallet. 1983 inleddes katolska kyrkans officiella kanoniseringsprocess av Alexandrina Maria da Costa. Idag är hennes grav och hem en pilgrimsplats som är erkänd och kontrollerad av kyrkan.

Fasta i kvinnors religiösa praktik

Alexandrina utgör ett samtida exempel på vad religionshistorikerna Caroline Bynum och Grace Jantzen beskrivit som ett religiöst beteende som är utmärkande för kvinnor i kristendomens historia.⁸ Både män och kvinnor inom katolska kyrkan har utövat fasta som en helig praktik, men det finns en tydlig skillnad relaterad till genus ifråga om betoningen på mat och fasta i det religiösa livet, en skillnad som blir särskilt tydlig i perioden mellan 1100- och 1400-talet.

Män som under denna period sökte sig till kyrkan och ett liv i dess tjänst avsåg sig rikedom och världslig makt som en väg till helighet. Kvinnor å andra sidan (som oftast inte hade några rikedomar eller någon makt att avstå från) var mer benägna att betona föda, eller snarare, frånvaron av föda i deras andliga liv. En sådan betoning på föda i kvinnors andlighet har setts i ljuset av att mat var/är en av de få viktiga resurser som kvinnor kontrollerat. Som husmödrar hade kvinnor en plikt att dela ut mat till familjemedlemmar innan de själva åt. Att ge allmosor i form av mat till de fattiga och själva avstå från föda ingick i nunnors välgörenhetsarbete. Fastande kan således ses som en religiös praktik förankrad i kvinnors ansvar och sysslor kring mat och fördelning av föda. På liknande sätt har betydelsen av mat i kvinnors rituella praktiker i icke-västerländska religioner tolkats, bland annat av Susan Sered.⁹

De flesta av de mest kända medeltida kvinnliga helgonen, såsom heliga Birgitta,

Katarina av Siena och Teresa av Avila, ägnade sig periodvis åt fasta. Fastan var ett uttryck för fromhet, men även ett maktmedel använt gentemot den egna familjen och kyrkans män. Om de kvinnliga helgonen inte kunde driva igenom sin vilja inledde de perioder av total fasta, använd som den politiska fångens hungerstrejk. En önskan om att gå i kloster mot familjens vilja kunde vara ett sätt för medeltida kvinnor att undgå att bli tvingade in i äktenskap och upprepade barnafödslar.¹⁰ Fastan gjorde detta i praktiken omöjligt – vid långvarig fasta upphör menstruationen – och blev ett effektivt maktmedel för att kunna välja vägen till helighet. I kristendomens historia har praktiken att avstå från mat också traditionellt setts som ett medel att avstå från sexuella begär.

Caroline Bynum har kallat de medeltida, heliga kvinnornas fasta för *helig anorexi*. Det är uppenbart att det finns flera paralleller mellan sjukdomen anorexi såsom den framträder i det moderna västerlandet, och de heliga kvinnornas fastande, både på medeltiden och i det samtida Portugal. Här är inte platsen att diskutera dessa paralleller mer ingående, jag ska endast peka på en symbolisk parallell mellan religiös, och vad vi kan kalla, sekulär anorexi. En tolkning av anorexi, som ju oftast uppträder vid adolescensens början, är att sjukdomen representerar en vägran att ta steget till vuxen kvinna, vilket uppfattas som en underordnad position. Anorexi leder, som nämnts, till utebliven menstruation och bröstet utvecklas inte på unga anorektiker. I denna betydelse blir sjukdomen ett faktiskt avvisande av moderskap. Med de reproduktiva funktionerna satta ur spel kan den utmärklade anorektiska kroppen ses som den omvända bilden – och avvisandet av – den gravida kvinnokroppen med svällande mage och bröst. Liksom

sekulära anorektiker inleder religiösa icke-ätare i Portugal sitt fastande just när de ska ta steget från flicka till kvinna. Istället för att förbereda sig för romanser och äktenskap får de helgonstatus.

I Alexandrinas fall var kopplingen mellan mat, sexualitet och kvinnlig underordning något annorlunda, men ändå tydlig. Alexandrina var förlamad och permanent sängliggande från 21 års ålder. Hennes förlamning hade uppstått gradvis efter en olycka som skedde då hon vid 14 års ålder hotades av en man. Det var en före detta arbetsgivare som sökt upp Alexandrina i hennes hem och överfallit henne. Denne man hade behandlat Alexandrina illa och låtit henne utföra farligt och uttröttande arbete trots hennes späda ålder. Modern hade då tagit tillbaka flickan och anklagat mannen för att ha brutit mot arbetskontraktet. Mannens försök till angrepp på Alexandrina var en hämnd för att hon klagat till sin mor. För att undkomma hoppade Alexandrina ut genom ett fönster och skadades svårt. I kyrkans skrifter om Alexandrina tillkomna efter hennes död beskrivs hoppet ut genom fönstret som ett bevis på Alexandrinas dygd. Ett annat sätt att beskriva händelsen är att det var en desperat handling för att undgå att bli våldtagen. I en mycket konkret betydelse var Alexandrinas ”val” av vägen till helighet gjort i fruktan för att undgå manligt förtryck och sexuellt övervåld.

Intagandet av andlig föda

Dessa paralleller mellan sekulär och helig anorexi betonar hur fastande och att avstå från mat är ett uttryck för, men även en protest mot en underordnad position. Men Caroline Bynum har påvisat hur det finns en positiv sida i den kvinnliga mysticismen förknippad med fastande. De fastande helgonen i kristendo-

mens historia, liksom icke-ätarna i Portugal, kombinerar fastan med ett intensivt deltagande i den katolska nattvardsritualen. Det är detta element i icke-ätarens beteende som leder in på vägen till helighet, och förvandlar henne till något mer än ett offer. I en hagiografisk text från 1100-talet uttalar jungfru Maria följande till ett helgon vid namn Alpais:

Eftersom, kära syster, du uthärdade långvarig svält i ödmjukhet och tålmod, i hunger och törst, utan någon klagan, skänker jag dig nu att bli gödd med en himmelsk och andlig föda. Och så länge som du är i denna lilla kropp, kommer fysisk föda och dryck inte att vara nödvändig för att underhålla din kropp, inte heller kommer du att hungra efter bröd eller någon annan föda [...] för efter det att du en gång har smakat det himmelska brödet och druckit av den levande källan kommer du att förbli närd i evighet.¹¹

Jungfru Marias ord klargör att helig fasta bygger på en distinktion mellan vanlig mat och himmelsk föda. Icke-ätarna avstår från vanlig mat, men de förtär oblaten, det stycke bröd som symboliserar Kristi kropp i nattvardsritualen (och som enligt katolsk tro förvandlas till Kristi kropp i ritualen). Alexandrina från Balar mottog nattvarden åtminstone en gång per vecka av den präst som var hennes andlige rådgivare. I vissa perioder fick hon nattvarden varje dag. Det hon hade svårast att uthärda var när hon inte kunde få nattvarden, vilket hände då prästen var upptagen med andra ärenden eller bortrest. Vid sådana tillfällen kom Kristus till henne i en vision för att ge henne nattvarden själv från sin egen kropp. Och häri låg Alexandrinas väg till helighet. Som Grace Jantzen skriver: när en kvinnas kropp närs endast av Kris-

ti kropp upphör den till sist att vara en mänsklig kropp, närd av Guds kropp blir den gudomlig.¹² Den symboliska innebörden av att förtära oblaten är således positiv – fastande handlar inte endast om att avstå, det handlar om att vinna en värdefull symbolisk resurs, nämligen helighet. Genom förtäring av en himmelsk, andlig föda blir icke-ätarna själva heliga.

När man läser om Alexandrinas liv i sin sjukbädd, förlamad, med svåra smärtor och därtill svältande, kan man givetvis inte undgå att ställa sig frågan varför priset för helig status måste vara så högt – särskilt om man betänker hur präster och kardinaler levde gott inom kyrkan genom århundraden, trots påbudet om askes och enkelt leverne. Att visa att fastan för heliga kvinnor var en väg till helighet är givetvis inte detsamma som att hävda att män och kvinnor inom katolicismens värld hade, eller har, samma möjligheter till en position av andlig auktoritet. Men just det kompromisslösa i de heliga kvinnornas beteende, i historien liksom i Alexandrinas fall, var det som utmanade kyrkan och prästerna mest. Kyrkans agerande i förhållande till Alexandrina visar klart att hon upplevdes som ett verkligt hot: hennes väg till helighet var också en väg till makt. Trots att en samlad läkarkår tvingats konstatera att det inte fanns någon naturlig förklaring till att Alexandrina kunde överleva tillsatte kyrkan en egen kommission som ledde till bannlysningen av henne. Men kyrkan stod maktlös gentemot folkets tro på och tillbedjan av Alexandrina och motståndet snarare stärkte hennes andliga auktoritet. Alexandrina uppnådde en betydande religiös maktposition under sin levnad trots kyrkans motstånd. Hon var andlig rådgivare till ett stort antal tillbedjare, hon skänkte stora summor av pengar till välgörenhet och gjorde sin åsikt känd i en rad religiösa och kyrkliga frå-

gor – allt detta från sin sjukbädd i hemmet i Balasar.

Alexandrinas fall har en klar parallell till de medeltida helgonen även i detta avseende. Som kvinnor i den katolska traditionen var de uteslutna från all officiell religiös auktoritet. Den katolska religionen är entydig på denna punkt – genom hela sin historia har katolska kyrkan reserverat det andliga ledarskapet för män. Så sent som 1994 fastslog påven Johannes Paulus II på nytt att kvinnor är förbjudna att prästvigas. Han deklarerade att denna ståndpunkt kommer att intas ”definitivt”, det vill säga den kommer inte att omprövas eller vidare diskuteras.¹³ Uteslutna från formell utbildning i kyrkan och förbjudna att bli präster, medlare mellan människor och Gud, har det för kvinnor funnits en väg till auktoritet – att bli helgon. Kvinnor har ofta uppnått helgonstatus med hjälp av personliga egenskaper, karisma och en kroppsligt uttryckt religiositet. Som helgon kunde kvinnor utöva ett betydande inflytande över både världsliga och religiösa sammanhang. Heliga Birgitta och Teresa av Avila grundade (eller reformerade) kloster. Katarina av Siena, kanske den mest kända av alla icke-ätare, var djupt engagerad i kyrkans tillstånd på sin tid och hon ingrep personligen i maktkamperna mellan påvarna under påvestriden på 1200-talet, då katolska kyrkan hade två påvar. Medeltidens heliga kvinnor tvekade inte att angripa biskopar, påvar och till och med kungar. Vidare undervisade heliga kvinnor i teologi och gav andlig rådgivning utan någon formell utbildning eller position för sådant religiöst ledarskap. Texter av kvinnliga mystiker som Hildegard av Bingen eller Julian av Norwich har försett den kristna traditionen med en kvinnlig teologisk tradition – trots att kvinnor inte tilläts tolka den heliga skrift.

Det sades om de fastande helgonen på medeltiden att de kunde avslöja om den präst som gav dem oblaten var korrupt. Denna tro är ett exempel på hur den hierarkiska ordningen i kyrkan vänts upp och ned: det är *hon* som avgör om *han* är moraliskt kvalificerad att dela ut nattvarden, inte *han* som avgör om *hon* är moraliskt kvalificerad att ta emot den (som är innebörden i att endast prästen kan motta bikten som föregår nattvarden). En sådan maktkamp mellan präster och heliga kvinnor är emellertid inte utmärkande endast för medeltiden eller för religiösa mystiker, utan en dynamik som återfinns i det vardagliga religiösa livet i Portugal.

Den heliga kvinnans auktoritet

Alexandrinans helgonstatus är skapad av tillbedjarnas tro på att hon är helig, och bland dessa var och är det största antalet kvinnor. Helgonet Alexandrina är även i en annan betydelse beroende av de vanliga katolska kvinnorna. Ett intensivt deltagande i nattvarden och dess samband med fasta, sexuell renhet och helighet återfinns inte endast hos religiösa mystiker, utan är välbekanta religiösa teman för de praktiserande katolska kvinnorna i Portugal (liksom i andra katolska kulturer).

Nattvardsritualen är förknippad med moralisk renhet och fasta. För att få ta nattvarden måste man ha biktat sina synder för prästen och före nattvarden måste man ha fastat i en timme. Före de förändringar av mässa som infördes i slutet på 1960-talet, som en följd av andra Vatikankonciliet, var den påbjudna tiden för fasta från kvällen före morgonmässa. Det betydde att man gick i mässa på söndagsmorgonen utan att ha ätit frukost (och många praktiserande katoliker i Portugal minns hur yra de var under hela mässa på grund av fastan). Varje by har sina *beatas* –

den något nedsättande beteckningen på äldre, religiösa kvinnor som går i mässa dagligen och tillbringar mycket tid i kyrkan med att be. De är särskilt väl förtrogna med mässans ritualer och upprätthåller fastan trots att det inte längre är påbjudet. Några av dessa kvinnor, och bland *beatas* kan också finnas yngre kvinnor, kan uppnå ett visst inflytande över prästen och kyrkans organisation. Deras attityder till prästen kännetecknas ofta av vad som kallas *religiös anti-klerikalism* – de kritiserar prästen för att inte framföra mässorna på rätt sätt eller för att missköta församlingsarbetet och för att vara mindre religiösa än de själva. Det kan också resultera i meningsmotsättningar och öppna konflikter med prästen, delvis orsakade av att kvinnorna är mycket aktiva i kyrkan men inte ges något formellt inflytande. Genom att gå i mässa, bikta sig och ta nattvarden dagligen har *beatas* gradvis förvärvat en personlig helighet och därmed en position utifrån vilken de kan kritisera prästerskapet.¹⁴ Icke-ätarna som tillbes som helgon har gått ett steg längre än *beatas* – för dem är fastan permanent och nattvarden deras enda föda. Det är ett beteende som omedelbart erkänns som en väg till helighet av vanliga katolska kvinnor – de är väl förtrogna med praktiken även om de inte låtit den ta så extrema uttryck som de heliga anorektikerna. När en fastande kvinnas hem blir en pilgrimsplats har en *beata* symboliskt segrat över prästen: hon, inte han, tar emot församlingens medlemmar och ger dem andlig vägledning.

Den utmaning som icke-ätarna utgör för katolska kyrkan begränsas emellertid inte till makt dynamiken mellan den heliga kvinnan själv och prästerskapet. Den verkliga utmaningen ligger på ett strukturellt plan och består i att de heliga kvinnornas hem omvandlas till kultplatser utanför kyrkans rum, både fysiskt,

symboliskt och i termer av kontroll. Alla sådana kultplatser är ett direkt hot mot kyrkan och dess första strategi är alltid att ifrågasätta den heliga figuren och bekämpa kulten. En sådan motsättning mellan den folkliga religionens kultplatser och kyrkans hierarki har uppmärksamats och studerats av ett flertal forskare. Samtidigt har man förbigått det faktum att ett flertal av deltagarna i praktikerna är kvinnor: "folket" har också ett genus, och i många fall är folket en kategori med övervägande kvinnligt genus. Det betyder att det finns en genusdimension i motsättningen mellan kyrkan och folket, mellan en kvinnligt dominerad folklig religion och en officiell, manligt dominerad kyrka.

Kulten av Jungfru Maria och en lång rad andra helgon är den mest utbredda religiösa praktiken i norra Portugal, som samtidigt är i hög grad feminiserad. Delar av de folkligt förankrade uttrycken för helgonkulten bekämpas av kyrkan, eller också försöker man få kontroll över den rituella utformningen och kultplatserna. Så är kyrkan kritisk, alternativt bekämpar aktivt (beroende på tidsperiod och olika inställning hos olika präster) så kallade *promessas*. Promessas är en villkorlig bön där man lovar helgonet att ge en gåva eller utföra en rituell handling (till exempel att genomföra en pilgrimsfärd) om bönen går i uppfyllelse. Fester till helgonens ära och pilgrimsfärder till deras kultplatser är de offentliga uttrycken för denna helgondyrkan och samtidigt tillfällen då tillbedjarna uppfyller sina löften. Pilgrimerna vänder sig till Alexandrina på samma sätt som till jungfru Maria eller något annat helgon med böner och löften. Det finns dock en skillnad. Alexandrina på sin tid och andra nu levande icke-ätare tillbeds även när de är i livet och erbjuder då något som katolicismens officiella helgon inte kan: en människa som

kan lyssna och ge råd och lova att hon ska använda sin särskilda förbindelse med Kristus och Maria för att be för den person som sökt hennes hjälp.

Under sin levnad utövade Alexandrina just en sådan tröstande och rådgivande syssla. Under mitt fältarbete i Vila Branca berättade en kvinna för mig om sin svårt handikappade lilla bror och moderns ständiga böner för att han skulle bli bättre. En enda gång under hennes och broderns barndom hade han haft en period av relativt välmående. Det var efter det att modern tagit barnet till Alexandrinas sovrum i huset i Balasar och hon hade lovat att barnet skulle bli bättre. Det var detta slag av historier som byggde upp kulten av Alexandrina. För kvinnorna i Vila Branca var Alexandrina tydligt en vanlig kvinna *samtidigt* som hon var ett helgon och det är just denna egenskap hos ett levande helgon som är extra farlig för kyrkan.

Antropologerna John Eade och Michael Sallnow har gjort en klassificering av pilgrimsplatser i skilda kategorier. De gör en distinktion mellan platser som bygger på vad de kallar en plats-centrerad helighet och platser som är person-centrerade, det vill säga platser som är heliga på grund av närvaron av en helig person. De etablerade pilgrimsplatserna i en viss religiös tradition är ofta plats-centrerade, som Jerusalem eller Betlehem i den kristna traditionen. Dessa platser är heliga i sig som en följd av att de associeras med händelserna i Kristi liv, den centrala figuren i kristendomen. Person-centrerade pilgrimsplatser associeras med levande personer som anses besitta helig kraft. De är mycket vanligare i andra religioner än den kristna, där det förekommer levande helgon eller personer som är besatta av en ande eller magisk kraft. Sådana levande helgon utgör problem för de etablerade religiösa

organisationerna då de upphäver behovet av religiösa specialister som förmedlar kontakten mellan det gudomliga och de troende. I kris-tendomen är levande helgon ovanliga – och ett helgon som blir kanoniserat av folket trots kyrkans bannlysning utgör ett stort problem. Kyrkan kan inte kontrollera de rituella aktiviteterna eller kontakten mellan helgonet och tillbedjarna. Kulten utspelar sig inte inom kyrkans murar, utan i helgonets hem. Eftersom icke-ätarna är kvinnor läggs en genusdimension till den utmaning som helgonen utgör: när de kvinnliga helgonen etablerar en direkt kontakt med de troende utmanar de principen att den förmedlande länken mellan de troende och Gud måste vara man. Icke-ätarna kan ses som en alternativ struktur av folkliga prästinnor som existerar parallellt med den officiella kyrkans struktur.

Konditorn från Arcozelo

Det andra slaget av helgon, avlidna personer vars kroppar inte förmultnat efter en tid i jorden, kan i förstone tyckas vara av ett helt annat slag. Det helgon jag ska uppehålla mig vid här, Santa Maria Adelaide, befinner sig i ett kapell på kyrkogården i den lilla byn Arcozelo utanför Porto i norra Portugal. Kroppen, en tunn, förtorkad kvinnokropp klädd i en vit klänning och mantel sydd med guldtråd ligger i en glaskista. På kroppen och runt den finns guldsmycken och gnistrande ädelstenar, gåvor från pilgrimerna. Till skillnad från Alexandrinans grav inne i Balasars kyrka där inga utsmyckningar eller gåvor från pilgrimer finns är kapellet i Arcozelo fullt av sådana. Statyetter av en rad andra helgon står i ena änden av det lilla rummet. Runt helgonets kista är avbildade kroppsdelar av vax, den vanligaste gåvan till helgon i Portugal, placerade. Skillnaden mellan de två kultplatserna vittnar om att i det

ena fallet kontrollerar kyrkan platsen, i det andra är kyrkan inte inblandad. Kyrkogården i Arcozelo faller under byns civila administration (*a junta de freguesia*) och platsen har utformats av civila, särskilt hängivna tillbedjare av helgonet. Arcozelos kyrka ligger endast ett stycke ifrån kyrkogården, men Santa Maria Adelaide erkänns inte som ett helgon av katolska kyrkan. Bredvid kapellet ligger ett litet hus med skylten *Casa de milagres*, Miraklernas hus. Där inne förvaras alla de gåvor som pilgrimer givit till helgonet – foton av pilgrimerna där de skrivit sina böner och tack, hårlockar, vaxfigurer och klädesplagg, däribland en lång rad brudklänningar som gåvor för böner om äktenskaplig lycka. Miraklernas hus är lika viktigt att besöka som helgonet självt. Helgonkulternas dynamik utspelas också mellan tillbedjarna – andras besvarade böner, materiellt synliga på kultplatsen i form av votivgåvor och historier om mirakler som tillskrivs helgonet ”bevisar” hennes helgonstatus om och om igen.

Det är den folkliga uppfattningen om helighet som kanoniserat de icke förmultnade kropparna – katolska kyrkan erkänner, som nämnts, varken Santa Maria Adelaide eller några andra fall som helgon.¹⁵ Liksom icke-ätarna är en död, men icke förmultnad kropp, en representation av en människa som befinner sig mellan liv och död – hennes kropp lever av andlig kraft och har upphävt betingelserna för vanliga människokroppars existens på jorden. Vanliga människors kroppar dör om de inte får föda, och vanliga människors kroppar förmultnar efter döden. Jesus och Maria återuppstod och förenades med Gud med sina kroppar intakta. Det är detta tecken på helighet som personer med icke-förmultnade kroppar uppvisar, enligt den katolska folktron. Enligt Pina-Cabral, som studerat åtta olika

fall, bland dem tre kvinnor, sker det relativt ofta då man grävt upp gamla gravar, efter tre till fem år, för att ge plats åt nya.¹⁶ I normalfall finns endast benen kvar som då förflyttas till kyrkogårdens ossuarium. När en icke förmultnad kropp påträffats och både kropp och klädesplagg har funnits vara intakta berättas det att en doft av helighet, beskriven som en doft av rosor eller jasmin, förnams då kistan öppnades. Myndigheterna försöker vanligtvis förstöra kroppen och begrava den igen, men om folk får reda på att en sådan kropp hittats är pressen stor att den ska förevisas.

Enligt Pina-Cabral utvecklas en kult endast i de fall man kunnat få reda på något om personens levnad och dessa uppgifter tyder på att personen ifråga levtt ett dygdigt och religiöst liv. Man kan säga att den folkliga föreställningen att en icke-förmultnad kropp är ett kriterium på helgonstatus konfronteras med uppfattningen att inte vem som helst kan vara ett helgon. Både kvinnor och män återfinns bland dem som blivit folkligt helgonförklarade. I de fall som Pina-Cabral undersökt skilde sig kriterierna på helighet med avseende på genus: för kvinnor gällde att de måste ha utmärkt sig ifråga om sexuell renhet och jungfrulighet, medan detta kriterium inte gällde för män. För män betonades istället materiell generositet, och det fanns även några präster bland männen, som ju förväntas ha levtt i celibat. För både kvinnor och män betonades förmåga att uthärda lidande och moralisk oförtvitlighet.

Antropologen Maurice Bloch har uppmärksammat den genusskillnad som Pina-Cabral tar upp ifråga om kriterierna på helighet.¹⁷ Inom ramen för en teori om den symboliska betydelsen av kvinnors framträdande roll i begravningsritualer i skilda religioner, har Bloch föreslagit att villkoren för kvinnlig

helighet i kulten av icke-förmultnade kroppar i Portugal bygger på den symboliska kopplingen mellan kvinnor och död som finns i den kristna kulturen (liksom i en rad andra religioner). Den kan i sin tur härledas till den symboliska kedjan kvinnor = sexualitet = död/förruttelse. Kvinnor som levtt ut sin sexualitet kan inte efter sin död uppvisa icke-förmultnade kroppar – deras sexuella utlevelse måste ha fått deras kroppar att förruttna. Därför kan det bland dessa helgon endast finnas paradexempel på sexuell renhet. Bloch tar således Pina-Cabrals analys av kulten av de icke-förmultnade kropparna till intäkt för argumentet att kvinnors symboliska och faktiska plats i kristendomen är bestämd av deras sexualitet – en sexualitet som representerar syndafallet, död och förruttelse.

Vid en första anblick kan den negativa symboliska kopplingen mellan kvinnor och död tyckas besannad när man kommer till kyrkogården i Arcozelo. En förtorkad, död kvinnokropp i en kista av glas dyrkas av pilgrimer, däribland påfallande många kvinnor, ofta svartklädda. Vid kyrkogårdens gravstenar syns också många kvinnor, ibland bedjande med sänkta huvuden. Men ett närmare studium av både historien om Santa Maria Adelaide och kvinnors förehavanden i kulten visar någonting annat. Sett ur kvinnors perspektiv är "död" inte symboliskt förknippat med den egna sexualiteten. Deras förtrogenhet med döden och med helgon som Santa Maria Adelaide, som är starkt framträdande i portugisisk religiös kultur, har andra innebörder.

Mycket lite är känt om den person som efterlämnade den icke-förmultnade kropp som återfanns på kyrkogården i Arcozelo.¹⁸ Kvinnan ifråga hette Maria Adelaide de São José e Sousa. Hon dog 1885 i en ålder av fem-

tio år. Kroppen påträffades år 1916, alltså drygt trettio år senare. Troligtvis vistades hon i ett kloster en tid (utan att vara nunna), något som emellertid inte var ovanligt för ogifta kvinnor. Hon kom troligtvis till Arcozelo av hälsoskäl, då havsluften antogs vara bra för henne. I texterna om hennes liv gör hagiograferna sitt bästa för att finna tecken på, om inte helighet, så fromhet. Texterna kan dock inte sägas uppehålla sig vid temat sexuell renhet, även om Maria Adelaide var ogift. Istället nämns hennes färdigheter som konditor. Hon bakade de ljuvligaste bakverk som hon sålde och även gjorde sig en liten förtjänst på, kommenterar hennes hagiograf. Hon sades mata småfågeln varje dag med smulor från kakorna och bjöd också in barnen i grannskapet att smaka hennes bakverk, en inbjudan som samtidigt tjänade till att ge dem religiös fostran, skyndar sig hagiograferna att tillägga. Hennes liv utmärks inte av några extrema religiösa praktiker eller överhuvudtaget någon överdriven religiositet. Man kan till exempel notera att hon inte ens var katekeslärarinna (det hade kunnat beläggas), vilket annars var en vanlig sysselsättning för ogifta kvinnor. Konditorn från Arcozelo framstår som en ordinär, ogift kvinna vars dygder inte är oöverstigliga för den vanliga portugisiska kvinnan: hon var en hejare på att baka och hade ett givmilt sinne-lag.

Kulten av de döda

I Portugal syns ofta ett stort antal kvinnor på kyrkogårdarna och kvinnor bär sorgklädsel efter anhörigas död under lång tid. Detta är praktiker som gradvis har övergivits i Sydeuropa, men fortfarande förekommer på den portugisiska landsbygden. Denna förbindelse mellan kvinnor och död har tolkats på samma sätt som nämndes ovan, som ett uttryck för

den symboliska kedjan kvinnor = sexuell orenhet = död, ytterst länkad till bilden av Kvinnan som Eva, ansvarig för sexualitet, synd och dödlighet i det jordiska livet. Kvinnor ”bär döden med sig i sina svarta klänningar”, skriver Bloch.¹⁹

Samtidigt har ett flertal antropologer framhävt att traditioner och föreställningar relaterade till döden är en central del av det sociala och religiösa livet i Portugal. En upptagenhet av döden har funnits vara karakteristisk för de regioner i Europa som har kust mot Atlanten – från Irland, genom Bretagne, Baskien, Galicien i Spanien in i norra Portugal. Men här finns i den traditionella litteraturen ingen koppling mellan den negativa symbolik som antas förknippa kvinnor med döden och med framhävdandet av föreställningar kring döden som bärande i kulturen.

Kvinnor är djupt involverade i ritualerna kring döden i alla led, de tillhör några av de ritualer som är starkast feminiserade. I Vila Branca var det fortfarande mycket vanligt att vårda de gamla i hemmet. Kvinnor bar det fulla ansvaret för denna omsorg, för den fysiska vården och ritualerna i samband med döendet, i själva dödsögonblicket och därefter i handhavandet av den döda kroppen. Kvinnors rituella expertis ifråga om döden är erkänd på en folklig nivå. I Vila Branca fanns en kvinna som tillkallades när dödsögonblicket närmade sig. Vid detta tillfälle beledsagade hon den döende och de anhöriga, ledde dem i bön och läste ur Bibeln. Hon var inte sedd som någon ”klok gumma”, utan var ansedd som en betrodd rituell expert som var lika god som en präst. Kvinnor har också huvudansvaret för familjegraven, att se till att den hålls med friska blommor och att, minst en gång i veckan, besöka de döda, tala med dem och be för dem.

Att be för de döda är en av de praktiker

som kyrkan inte föreskriver och vissa präster har också försökt minska kvinnornas bedjande för de döda. Ursprungligen grundade sig praktiken på föreställningen att de döda behöver de levandes böner för att inte pinas i skärselden. Idag är föreställningar om skärselden inte levande och kvinnor förklarar själva att de ber för att de döda ska ha det bra var de än befinner sig. Ett inslag i bedjandet som har sina rötter i den allra tidigaste kristendomen är att man även ber *till* de döda på samma sätt som till helgonen, det vill säga om hjälp för de levande. Man tänker sig att de döda befinner sig nära Maria och helgonen och att de kan framföra de levandes böner. På så sätt är varje död anhörig ett slags helgon. När kvinnor går till kyrkogården och sopar kring graven, tvättar gravstenen och pyntar den med blommor ber de samtidigt till och för de döda. Kyrkogårdarna i norra Portugal kan beskrivas som feminiserade, rituella rum. Kvinnor kommunicerar med helgonens och de dödas värld utan någon mellanhand i form av en präst. Ritualerna har en positiv symbolisk betydelse, att bevara banden mellan de döda och levande, utsträcka omsorgen om de döende till att gälla även efter döden och att be att de ser till de levande på samma sätt.

Kvinnorna spelar huvudrollen

Det är mot denna bakgrund som kulten av Santa Maria Adelaide måste förstås. I föreställningarna kring döden och kyrkogården ingår den oortodoxa uppfattningen att de döda i någon betydelse "är där". Man tänker sig att de döda kan se de levande och att de tycker om att bli besökta. När man påträffat en icke-förmultnad kropp på kyrkogården blir detta mer verkligt, den döda är där i en fysisk betydelse, samtidigt som hon motstått dödens destruktiva inverkan på människokroppen.

Eftersom kvinnor i norra Portugal hade/har ett mer intimt förhållande till helgonens och de dödas värld än män, är det inte förvånande att Arcozelos kvinnor hade en framträdande roll vid det tillfälle då Santa Maria Adelaides kropp hittades – något som inte uppmärksammats i den antropologiska litteraturen om dessa helgon. I de historiska texterna om hur det gick till när Santa Maria Adelaides kropp hittades framgår det hur detta viktiga moment i skapandet av kulten drevs fram av kvinnor.²⁰

När kroppen hittats försökte myndigheterna förstöra den med olika kemikalier och begravde den därefter på nytt. Detta kom till folkets kännedom samma dag som det inträffade. Under den påföljande natten var det många kvinnor som inte gick till sängs utan istället gick från dörr till dörr och uppmanade människorna att delta i en attack på kyrkogården dagen därpå för att gräva upp det helgon som hade försvunnit. Över 800 personer samlades på kyrkogården påföljande dag. Några kvinnor satte igång att gräva och hade redan nått kistlocket när myndigheterna ingrep och försökte stoppa dem med våld. Myndigheterna blev emellertid tvungna att lova att gräva upp kroppen påföljande måndag, något de samtyckte till då de var övertygade om att den skulle vara förstörd av kemikalier. Folket fick dock reda på hur mycket kemikalier som myndigheterna hade hållt på kroppen och i vrede över detta bestämde man sig för att gräva upp kroppen själva redan på söndagen vid tiden för mässan. Den rasande folkmassan leddes av kvinnorna. Med spadar i händerna hoppade "ti (faster/moster) Joaquina Rainha" och "ti Rosa Caleira" över kyrkogårdens mur, satte fart mot helgonets grav och började gräva. Med ett rep sammanbundet av sjalar ringde kvinnorna i kyrkklockorna. Folkmassan pressade på den avspärrade

ingången till kyrkogården och strömmade in i hundratal. Nu tillkallade de lokala myndigheterna det portugisiska nationalgardet som, med en trupp på femton män, evakuerade kyrkogården. För att inte upploppet skulle förlängas gick den ansvarige för gardet emellertid kvinnorna till mötes. Man lät kvinnorna ta hand om Maria Adelaides kropp, tvätta och klä den i nya kläder. Därefter placerades den i ett kapell och senare under dagen tilläts alla att defileras förbi. Med hjälp av frivilligt insamlade medel byggdes senare det kapell där Santa Maria Adelaides kropp finns idag.

Historien om upptäckten av Santa Maria Adelaides kropp visar hur kvinnorna på ett i högsta grad aktivt sätt spelat och spelar huvudrollen i folkreligionens kulturer. Arcozelos kvinnors självständighet som aktörer inom religionens fält kan knappast få ett tydligare uttryck än Joaquina Rainhas och Rosa Caleiras heroiska hopp över kyrkogårdens mur, utan rädsla för vare sig präst eller nationalgarde. Tolkningen att kvinnors plats i den kristna religionen är bestämd av deras ansvar för syndafallet kan inte rimligen fånga innebörden i dessa kvinnors förhållande till religion.

De bilder av kvinnlig helighet som manifesteras i kulterna av Alexandrina från Balasar och Santa Maria Adelaide är inte diametralt motsatta katolska kyrkans representationer av kvinnor. Men de utmanar katolska kyrkans auktoritet på flera sätt. I kulterna betonas kriterier för helighet som har en marginell betydelse i officiell katolicism. Kulterna frambringar ett nytt slag av helig kvinnofigur som tilldelas rollen att medla mellan den gudomliga världen och människornas värld. Därmed utmanas principen att endast män kan ha en sådan funktion. I båda de fall som diskuterats här materialiseras gudomlig kraft i en kvinno-

kropp och kulten utarbetas kring denna materialisering. Tolkningen av hur de skall representeras är inte avgjord, utan pågår fortfarande i kulten av dem.

I de materiella avbildningarna av både Maria Adelaide och Alexandrina, vilka har stor betydelse i kulten, sker också ett skifte i betoning. I den växande kulten av Santa Maria Adelaide har man börjat tillverka små statyetter av henne. Men det är inte den döda kroppen som är avbildad i de små statyetterna, utan en levande kvinna som står upprätt, i vit klänning med utsläppt hår – hon liknar vem som helst av tillbedjarna. Alexandrinas tillbedjare kan köpa foton av henne där hon strålar med intensiv blick gentemot betraktaren från sin sjukbädd. Det är till dessa levande kvinnor som tillbedjarna vänder sig med sina böner. Båda kulterna har sina rötter i centrala kristna symbol- och ritualkomplex, men på olika vis frammanar de det yttersta uttrycket för kristendomens feminisering: som förmedlare mellan gud och människorna föredrar pilgrimerna en vanlig kvinna av folket, heliggjord av uppfattningar som inte är sanktionerade av kyrkan, på en kultplats utanför kyrkans kontroll.

Noter

- 1 Susan Sered: "Woman as Symbol and Women as Agents. Gendered Religious Discourses and Practices", *Revisioning Gender*, red. Ferree, Lorber & Hess, Sage Publications 1999.
- 2 Vila Branca är en pseudonym. Skrivandet av denna artikel har möjliggjorts av ett stipendium från Anna Ahlströms och Ellen Terserus stiftelse.
- 3 Eric Wolf: "Introduction", *Religion, Power and Protest in Local Communities*, red. Eric Wolf, Mouton 1984, s. 5.

- 4 För en genomgång, se Lena Gemzöe: *Feminine Matters. Women's Religious Practices in a Portuguese Town*, Almqvist & Wiksell 2000. Undantaget är John Davis: "The Sexual Division of Religious Labour in the Mediterranean", *Religion, Power and Protest in Local Communities*, red. Eric Wolf, Mouton 1984.
- 5 Lena Gemzöe 2000, Lena Gemzöe: "The feminization of healing in pilgrimage to Fátima", *Healing and Pilgrimage*, red. Jill Dubisch och Michael Winkelman, Arizona University Press 2005.
- 6 Uppgifterna om Alexandrinas liv är hämtade ur Humberto Pascoal: *Sob o céu de Balasar*, Edições Salesianas 1983 och Gabriele Amorth: *Por detrás de um sorriso. Alexandrina Maria da Costa*, Edições Salesianas 1992. En mer utförlig text om fallet Alexandrina finns i Lena Gemzöe: "Heavenly", *Fat. The Anthropology of an Obsession*, red. Don Kulick och Anne Meneley, Tarcher Penguin 2005.
- 7 João de Pina-Cabral: *Sons of Adam, Daughters of Eve. The Peasant Worldview of the Alto Minho*, Clarendon Press 1986.
- 8 Caroline Bynum: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press 1987; Grace Jantzen: *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge University Press 1995.
- 9 Susan Sered: *Priestess, Mother, Sacred Sister. Religions Dominated by Women*, Oxford University Press 1994.
- 10 Grace Jantzen 1995.
- 11 (Min översättning). Caroline Bynum (1987:73). Grace Jantzen 1995.
- 12 Grace Jantzen 1995, s. 209. "...if a woman fasted to such an extent that her body could be said to be fed only by the eucharist, then her body was no longer to be seen as an ordinary human body, but was rather a body like Christ's, fed on the body of God, it became divine."
- 13 Catherine Wessinger: "Ordination: In Christianity", *Encyclopedia of Women and World Religion*, red. S Young, Macmillan Reference 1999, s. 743.
- 14 För en vidare diskussion av antiklerikalism i Portugal och Medelhavsområdet, se Gemzöe 2000.
- 15 Pina-Cabral 1986, s. 230–233.
- 16 Ibid.
- 17 Maurice Bloch: "Death, Women and Power", *Death and the Regeneration of Life*, red. Maurice Bloch och Jonathan Parry, Cambridge University Press 1982.
- 18 Materialet här är hämtat dels från António T D Amendoeira: *Vila de Arcozelo. História e monografia*, Edição do autor com o patrocínio da Junta de Freguesia e Câmara Municipal 1994, och Manuel M Duarte: *D Maria Adelaide. "Santa" de Arcozelo*, Vila de Arcozelo 1992.
- 19 Maurice Bloch 1982, s. 226.
- 20 Augusto Gomes dos Santos: *A Santa Maria Adelaide*, återgiven i António T D Amendoeira 1994.

Summary

The issue of how women are represented within religious systems have since long been a central concern in feminist religious studies. However, a narrow focus on female imagery in religion tends to obscure the nature of real women's active involvement in religious practice. This article discusses the cult of two different kinds of female saints in contemporary Portugal, both of which are ascribed sainthood in popular belief, but are denied such a status by the Church. These female saints serve as

symbols in Portuguese Catholicism, but they can also be regarded as religious actors.

Saint Alexandrina of Balasar is a "non-eater", i.e. a woman whose sole form of nourishment is said to be the wafer received during Holy Communion, a religious behaviour that can be traced to the medieval period. Saint Maria Adelaide is a case of a popular cult of an incorrupt body. Such a cult may arise if the corpse of a deceased and buried person after a certain amount of time has not decomposed.

I argue that the cults of these two types of saints are anchored in religious practices predominated by women. Female devotees play an important role in the cultural construction of the saints, and in upholding their cult. Although in different ways, the two types of cult challenge orthodox conceptions of sanctity as well as the structural power of the Church. The pilgrimage sites of these saints can be seen as expressions of a feminization of Christianity; the pilgrims worship an ordinary woman who becomes the mediator between God and humans on a site outside the control of the Catholic Church.

Lena Gemzöe

Stockholms universitet
Centrum för genusstudier
106 91 Stockholm
lena.gemzoe@kvinno.su.se