

Filhos de Adão, Filhas de Eva

a visão do mundo camponesa no Alto Minho

João de Pina-Cabral



PORTUGAL DE PERTO
Biblioteca de Etnografia e Antropologia
dirigida por
Joaquim Pais de Brito
Assistente de Antropologia do ISCTE

Dois critérios presidem à escolha dos títulos desta colecção, critérios esses já sugeridos no próprio nome que a encabeça — *Portugal de Perto*. Em primeiro lugar, todos eles se reportam ao *espaço português*, estudando os mais diversos aspectos da sua cultura (poderíamos dizer: das suas culturas). Em segundo lugar, esse estudo é feito mais ou menos *de perto*, com base num trabalho de recolha directa, e propõe-se, algumas vezes, trazer *para mais perto* fatias do real descuradas ou desconhecidas. Tudo isso nos limites de uma área disciplinar que, *grosso modo*, vai da Etnografia à Antropologia, e dirigindo-se não só aos estudiosos e especialistas, como também à curiosidade do grande público.

FILHOS DE ADÃO, FILHAS DE EVA

O AUTOR:

João de Pina Cabral nasceu em Mafamude, Vila Nova de Gaia, em 1954. Tirou os graus de B.A. em Antropologia Social e Literatura Francesa e de B.A. Honours em Antropologia Social (com distinção) na Universidade do Witwatersrand, Joanesburgo, África do Sul. Tendo sido distinguido com a Philip Bagby Scholarship de 1981 pela Faculdade de Geografia e Antropologia da Universidade de Oxford, Inglaterra, doutorou-se no Instituto de Antropologia Social da mesma universidade em 1982. O presente livro é uma versão remodelada da sua tese de doutoramento. Entre 1984 e 1986 foi Calouste Gulbenkian Research Fellow na Universidade de Southampton, Inglaterra. É professor associado do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa e Investigador Auxiliar do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. É presidente da Comissão Instaladora da Associação Portuguesa de Antropologia.

Entre as suas publicações destacam-se a co-organização do livro *A Morte no Portugal Contemporâneo* assim como numerosos ensaios de cariz antropológico, nomeadamente nas revistas *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, *Man*, *Ethnologie Française*, *Current Anthropology* e *Análise Social*.

JOÃO DE PINA CABRAL

FILHOS DE ADÃO, FILHAS DE EVA

A visão do mundo camponesa do Alto Minho

Tradução de
Paulo Valverde
revista pelo autor

PUBLICAÇÕES DOM QUIXOTE
LISBOA
1989

A

Daniel de Pina Cabral
Ana A. de Pina Cabral
Ruth Rosengarten

Publicações Dom Quixote, L.^{da}
Rua Luciano Cordeiro, 116, 2.º
1098 Lisboa Codex — Portugal

Reservados todos os direitos
de acordo com a legislação em vigor

© 1986, João de Pina-Cabral
Título original: *Sons of Adam, Daughters of Eve*
Editora original: Oxford University Press

A inclusão do *Epílogo*, tradução do artigo «Paved Roads and Enchanted Mooresses», revista *Man*, vol. 22 (4), 1987, só foi possível graças à autorização do Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland

1.ª edição: Julho de 1989
Depósito legal n.º 28885/89
Fotocomposição: Textype — Artes Gráficas, L.^{da}
Impressão e acabamento: Gráfica Manuel Barbosa & Filhos, Lda.

Distribuição:
Diglivro — Rua Ilha do Pico, 3-B, Pontinha, Lisboa
Movilviro — Rua Gomes Leal, 93, Porto

ISBN: 972-20-0712-2

ÍNDICE

Índice das fotografias	13
Índice dos diagramas	14
Índice dos quadros	15
Prefácio à edição portuguesa	17
Prefácio à edição inglesa	23
Mapa do Norte de Portugal: Divisões Administrativas	26
I Introdução	27
1. O contexto	29
2. A história	33
3. Aspectos da economia	43
4. O camponês e o burguês	56
II A casa e a família	63
5. O conceito de casa	65
6. A composição do fogo	74
7. A herança e a riqueza	91
III Os homens, as mulheres e a sexualidade	105
8. Os papéis sexuais	109
9. O sexo e a poluição	119
10. A gravidez, o parto e o baptismo	130
IV A casa e a comunidade	149
11. A experiência de comunidade	153
12. Os rituais de unidade de freguesia e de movimento correcto	160
13. A amizade e o respeito	175
14. As ofertas votivas e a reciprocidade com os santos	187

V	As relações com o mal	197
	15. A inveja	201
	16. Os bruxos	211
	17. Os padres	221
VI	A vida e a morte	241
	18. A morte e o enterro	243
	19. Os cultos da morte	254
VII	Epílogo: a percepção do passado	265
	Apêndice	290
	Bibliografia	291
	Índice onomástico e de assuntos	299

ÍNDICE DAS FOTOGRAFIAS

1.	No campo de batatas	28
2.	Um emigrante regressado com o seu tractor. Ao fundo, pode divisar-se um nicho dedicado às Almas do Purgatório	64
3.	A família reunida em dia de Páscoa	106
4.	A procissão na festa de uma freguesia rural	150
5.	Visita pascal. A refeição num dos lugares de Paço.	198
6.	Ofertas votivas na capela de Utelinda da Barca.	242
7.	O corpo incorrupto de Utelinda da Barca.	242
8.	Aspecto da procissão, Feira de S. Bartolomeu, Ponte da Barca	266

ÍNDICE DOS DIAGRAMAS

Mapa do Norte de Portugal: Divisões Administrativas	26
Diagrama N.º 1. Número de emigrantes legais por ano no concelho de Ponte da Barca (1955-75) e no distrito de Viana (1886-1975). A escala para Ponte da Barca é duas vezes superior à escala aplicada a Viana do Castelo	38
Diagrama N.º 2. População de Paço e de Couto	42
Diagrama N.º 3. Percentagens dos subgrupos de riqueza em relação ao número total de fogos em cada freguesia	55
Diagrama N.º 4. Percentagem de baptizados de crianças ilegítimas, por década, nas duas freguesias	84
Diagrama N.º 5. Percentagem de fogos compostos por famílias alargadas por grupo etário	88
Diagrama N.º 6. As fases da lua	145
Diagrama N.º 7. Caminho da cruz pascal em Paço	167
Diagrama N.º 8. Percursos típicos de procissões nos nossos dias	168

ÍNDICE DOS QUADROS

Quadro I. População «presente». Fogos «presentes»	41
Quadro II. Taxas de crescimento demográfico.	42
Quadro III. Tipos de actividades económicas da população adulta	45
Quadro IV. Dimensão das explorações agrícolas no distrito de Viana, 1979	48
Quadro V. Percentagens dos subgrupos de riqueza no número total de fogos	52
Quadro VI. Composição dos fogos	86
Quadro VII. Subgrupos de riqueza	86
Quadro VIII. Idade média do casamento por década	95
Quadro IX. Composição dos fogos nas «meias de baixo» e nas «meias de cima» de Paço e de Couto	102
Apêndice. Percentagem dos fogos compostos por famílias alargadas por grupo etário ...	290

PREFÁCIO À EDIÇÃO PORTUGUESA

Este livro, que agora é apresentado ao público português, tem já uma longa história. Iniciado em 1977-1978 no contexto de uma tese de mestrado em Oxford, foi apresentado em 1981-1982 como tese de doutoramento. Até 1982, toda a minha experiência de vida adulta em Portugal se limitava ao trabalho de campo no Minho. Entre 1982-1984, já residente em Lisboa, continuei o trabalho de campo e revi o livro radicalmente à luz de toda uma nova sensibilidade da vida portuguesa que muito deve aos meus colegas do Instituto de Ciências Sociais e do I.S.C.T.E.

Publicado em inglês em 1986, quando eu vivia de novo em Inglaterra, o estudo foi bem recebido pela crítica especializada internacional. Inicialmente, não era minha intenção traduzi-lo, já que sentia que outro livro teria sido escrito, tivesse-o eu feito em português. No entanto, de volta a Portugal em 1986, apercebi-me que o nosso público académico tende a desconhecer tudo o que seja escrito sobre Portugal em línguas estrangeiras. Fui assim levado a aceitar uma proposta de tradução. Durante dois anos, o Dr. Paulo J. Valverde fez um excelente trabalho de tradução, pelo qual lhe estou muito grato.

Não era este o livro que eu hoje escreveria; até já não estou de acordo com um ou outro ponto de pormenor; no seu todo, porém, o argumento continua a atrair-me. Foi este o «descobrimento» que eu pude fazer do Portugal rural. Mas um livro, para quem continua a escrever, nunca é um ponto final. A própria forma utilizada induz em erro, pois sugere falsamente dois tipos de finalidade: a do autor e a da realidade interpretada. A monografia etnográfica é, nesse aspecto, como o cinema: encoraja a megalomania. Como só apresentamos aquilo que conseguimos interpretar (ou pensamos conseguir interpretar), acabamos por assumir uma pose de omnisciência. Como no cinema, o que fica fora do raio de visão deixa de existir pura e simplesmente. Ora, não só o que é escrito cor-

responde a uma parte ínfima do que poderia ter sido escrito, como as razões porque aquela parte foi escolhida e não outra são tão complexas (e biográficas...) que chegam a parecer, por vezes aleatórias.

Com a passagem dos anos, fui sendo tomado cada vez mais pelo desejo de fazer uma segunda narrativa deste meu «descobrimento» — mais emocional, mais ficcional, mais... verdadeira. Há verdades diferentes. A da ciência é megalómana, a da ficção também, mas mais subtil. Quis experimentá-la. *Aromas de Urze e de Lama*, um livro que espero cedo esteja acessível ao público, é um esforço de captar uma verdade mais íntima e, portanto, moralmente, mais ambígua e menos subjectivizante. Por outro lado, a tarefa de interpretação antropológica não tinha terminado com *Filhos de Adão, Filhas de Eva*. Um jovem colega que leu a versão inglesa comentou, surpreendido, que ela acabava repentinamente, quando o leitor ainda estava à espera da conclusão... De certa maneira, tem razão; mas, que conclusão? As generalizações mais abrangentes a que conseguira chegar, tinha-as já apresentado no primeiro capítulo. Tivesse eu artificialmente concluído a obra, teria simplesmente exacerbado a tendência, já de si inevitável, para circunscrever a realidade descrita que, como todas as realidades sociais, não tem princípio nem fim. Mas há um outro sentido para «conclusão»: aquilo que o autor sente ao concluir o percurso intelectual que o próprio material exige dele. Ora, em 1984, faltava-me ainda escrever tudo o que tenho vindo a escrever desde então.

Faltavam-me os textos sobre o tempo (1987), sobre o teatro e o trabalho assalariado rural (s.d.a), sobre a identidade social e a regionalidade em Portugal (1989a), sobre o trabalho de campo e a etnografia portuguesa (1986), sobre a metodologia de trabalho de campo antropológica de hoje (Pina-Cabral e Campbell, s.d.b), sobre as categorias de comparação regional e, em particular, a de Mediterrâneo (s.d.c), sobre a unidade social primária (1989b), sobre a família burguesa (s.d.d) e, finalmente, o texto que tenho presentemente entre mãos, sobre a reprodução da unidade social primária e o casamento no contexto da Europa atlântica e mediterrânica. Para dar ao leitor alguma ideia de todo este trabalho, decidi-me a incluir aqui, como *Epílogo*, a tradução revista de um texto que saiu na revista inglesa *Man* em 1987. Escrito para a secção sobre «Perceptions of the Past» do Congresso Mundial de Arqueologia de 1986, numa altura em que eu abandonara já o trabalho de campo, este artigo permitirá ao leitor uma noção das conclusões que, entretanto, fui atingindo para esta viagem intelectual que foi, para mim, o Alto Minho.

*
* *

Só agora começo a sentir que cobri o percurso que tinha traçado quando em 1976 — recém-licenciado em Antropologia Social pela Universidade de Witwatersrand em Joanesburgo — me fascinei pela literatura popular portuguesa.

Pouco antes, voltara brevemente a Portugal para ser operado. Os meus companheiros de enfermaria, no Hospital da Ordem do Carmo, no Porto, eram quase todos rurais — liam jornais, livros de banda desenhada, aborreciam-se e, sobretudo, ouviam na rádio os discursos ferozes que Acácio Barreiros desferia então na Assembleia da República, empolgando todo o país. Para passar o tempo, o meu pai oferecera-me os três volumes da colecção de contos populares portugueses de Carlos de Oliveira e Gomes Ferreira (1975). Os meus colegas de enfermaria riram-se de mim ao ver-me ler livros tão grossos — mas só até eu lhes ler alguns contos... Não esqueço a enorme surpresa que tive quando vi que eles (iletrados, se bem que capazes de ler) ficaram imediatamente fascinados. Leram todos os volumes de seguida e quando, uma semana depois, o médico me deu alta, não me os deixaram levar. Tive de voltar mais tarde a buscá-los. Não era só eu que estava fascinado por Brancaflor — havia aqui algo a explicar: estas velharias faziam mais sentido para mais gente do que eu tinha imaginado!

Na altura, deixei-me tomar pelo *zeitgeist* e fui explorar o filão que me era sugerido pelo estruturalismo formalista (Pina Cabral, 1977). Gostei do exercício e, se bem que hoje o estruturalismo formalista é algo do passado, nunca consegui convencer-me da sua inutilidade. Mas queria mais: o meu treino como antropólogo social levava-me a crer que não há estruturas significantes sem uma vida social que as produza. Parecia-me que o segredo do fascínio por Brancaflor e outros contos, que me absorvera tanto como aos meus colegas de enfermaria, estava na sociedade que os produzira, na vida que os moldara. Assim, quando voltei a Portugal para estudar os camponenses minhotos, procurava algo de mais profundo, de mais original na vida portuguesa.

Hoje, reconheço que estava equivocado — a essência que explica o fascínio destes contos está tanto na vida camponesa, como na vida burguesa, como na história das instituições portuguesas. Mas não me arrependo, pois comecei por aquilo que me era menos acessível e assim poupei caminho.

*
* *

Quem ler este texto em 1988-89, surpreender-se-á sem dúvida pela ausência de referências a toda uma série de trabalhos que, entretanto, vieram a público. Peço ao leitor que tenha em mente que o texto não foi alterado desde 1984. Se o fizesse, teria de re-escrever completamente o livro, o que me seria impossível. Algum diálogo com as ideias de Brian J. O'Neill, de Caroline Brettell e de João Ferreira de Almeida (cujas monografias saíram, a primeira, em 1984 e, as duas últimas, em 1986) e de Robert Rowland (1987a; 1987b) estará certamente presente pelo facto de os nossos passos se terem cruzado em colóquios e conferências, apesar de eu não ter tido então acesso aos seus textos. Desconhecia, no entanto, obras de Raul Iturra (1985), Moisés Espírito Santo (1984), Pierre Sanchis (1983) e J. Freitas Branco (1987), que, entretanto, foram saindo a público.

Recentemente, a etnografia peninsular sofreu também uma enorme expansão: as obras de Ruth Behar (1986), Brandes (1980), Bestard (1986) e McDonough (1986) em particular, teriam sido ajudas valiosas, se eu lhes tivesse tido acesso. Finalmente, tenho a certeza que o meu projecto metodológico teria sido outro se toda a literatura recentemente publicada sobre trabalho de campo (especialmente, Jackson, 1987, Clifford e Marcus, 1986 e Pina Cabral e Campbell, no prelo) e sobre antropologia reflexiva (por exemplo, Rabinow, 1977, Boon, 1982 e Clifford, 1988) me tivesse influenciado — mesmo estando eu em desacordo com a posição de princípio deste último grupo de autores.

Como diz James Clifford, desde Malinowski que a *autoria/autoridade etnográfica* assenta sobre a experiência da observação participante — essa «dialéctica de experiência e interpretação» (1988:34). Segundo ele, «os paradigmas da experiência e da interpretação estão a dar lugar a paradigmas discursivos de diálogo e polifonia» (1988:41). Penso entrever no texto que escrevi já alguma dessa preocupação pela polifonia e até pelo diálogo. No entanto, o livro ainda foi construído segundo os protótipos clássicos — não fosse ele baseado numa tese de doutoramento.

Por muito que as estratégias de apresentação e de autoria/autoridade se alterem, no futuro previsível, a componente experiencial continuará a ser central na investigação antropológica. Resulta assim, que cada geração tem a sua etnografia, pois os membros de cada geração partilham muitos dos aspectos das suas experiências pessoais. Num contexto português e ibérico, e comparada com as anteriores, a minha geração tem sido prolífica e inovadora. A geração dos antropólogos sociais que hoje acabam as suas licenciaturas — geração que não conheceu a ditadura, que não tem que se confrontar com os efeitos imediatos do êxodo emigratório dos anos 60 e 70, que não necessita de criar instituições universitárias a partir do quase nada e que encontra um Portugal inovador e activo, mas politicamente estabilizado — essa geração terá uma experiência bem diferente, tanto do trabalho de campo como do contexto de elaboração da interpretação subsequente. É com certa curiosidade que espero pelo seu trabalho, pois não será só a metodologia e a retórica de apresentação que mudarão; mudarão também os objectos. Nós estudamos camponenses, emigrantes e mulheres — quem estudarão eles?

Lisboa, 1988

BIBLIOGRAFIA DO PREFÁCIO

- ALMEIDA, João Ferreira de. 1986. *Classes Sociais nos Campos. Camponeses Parciais numa Região do Noroeste*. Lisboa: edições do Instituto de Ciências da Universidade de Lisboa.
- BEHAR, Ruth. 1986. *Santa Maria del Monte*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- BESTARD, Joan. 1986. *Casa y Familia. Parentesco y Reproducción Doméstica en Formentera*. Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balearics.
- BOON, James A. 1982. *Other Tribes, Other Scribes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRANDES, Stanley. 1980. *Metaphors of Masculinity*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.

- BRETTELL, Caroline B. 1986. *Men Who Migrate, Women Who Wait*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- CLIFFORD, James. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- CLIFFORD, James e George E. Marcus (orgs.). 1986. *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés. 1984. *A Religião Popular Portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo.
- FREITAS BRANCO, Jorge. 1987. *Camponeses da Madeira*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- ITURRA, Raul. 1986. «Casamento, Ritual e Lucro na Aldeia Portuguesa (1862-1983)», *Ler História* 5, pp. 59-81.
- JACKSON, Anthony (org.). 1987. *Anthropology at Home*. London: Tavistock.
- MCDONOUGH, Gary. 1986. *Good Families of Barcelona*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- OLIVEIRA, Carlos de e José Gomes Ferreira. 1975. *Contos Populares Portugueses*, 4 vols. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- O'NEILL, Brian Juan. 1984. *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- PINA CABRAL, João de. 1977. *Brancaflor: a Structuralist Analysis of a Portuguese Folktale*. Thesis, University of the Witwatersrand.
- PINA CABRAL, João de. 1986. «Notas críticas sobre a observação participante no contexto da etnografia portuguesa», *Análise Social* XIX (76), pp. 327-339.
- PINA CABRAL, João de. «Paved Roads and Enchanted Mooresses: The Perception of the Past among the Peasant Population of the Alto Minho», *Man* N.S. 22 (4), pp. 715-735.
- PINA CABRAL, João de. 1989a. «Socio-cultural differentiation and regional identity in Portugal» in Richard Herr (org.), *Iberian Identities*. Berkeley: University of California Press.
- PINA CABRAL, João de. 1989b. «L'Heritage de Maine: L'érosion des catégories descriptives dans l'étude des phénomènes familiaux en Europe», *Ethnologie Française*, no prelo.
- PINA CABRAL, João de. s.d.a. «Acting Out Change: Popular Theatre Within a Context of Altering Work Conditions», apresentado ao Congresso «Change and Continuity in 20th Century Portugal», St. Antony's College, Oxford, 1983.
- PINA CABRAL, João de. s.d.b. «A Point of View: The Role of the Researcher in the Production of Ethnographic Knowledge» in Pina Cabral e Campbell (orgs.) *op. cit.*
- PINA CABRAL, João de. s.d.c. «The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View», *Current Anthropology*, no prelo.
- PINA CABRAL, João de. s.d.d. «The Bourgeois Family of Oporto: Tomb Management and Sibling-Vicinalities», apresentado ao 1.º Congresso Português de Sociologia, Lisboa, Janeiro 1988.
- PINA CABRAL, João de e John Campbell (orgs.). s.d. *Europe Observed: Anthropology Fieldwork and History in Mediterranean and Atlantic Europe*. London: MacMillan/St. Antony, em preparação.
- RABINOW, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- ROWLAND, Robert. 1987a. «Nupcialidade, Família, Mediterrâneo», *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, V (2) pp. 128-143.
- ROWLAND, Robert. 1987b. *Antropologia, História e Diferença*. Porto: Afrontamento.
- SANCHIS, Pierre. 1983. *Arraial: Festa de um Povo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

PREFÁCIO À EDIÇÃO INGLESA

Na sua introdução a *A Portuguese Rural Society*, José Cutileiro afirma que o antropólogo social que investiga a sua própria sociedade se defronta com algumas desvantagens e que «para observar e descrever a vida de alguns dos meus compatriotas, tive, por assim dizer, de personificar um antropólogo de Oxford» (1971: vii). Mais tarde, na edição portuguesa de 1977 da mesma obra, Cutileiro alterou a sua opinião, sugerindo que os métodos da antropologia social só podem ter alguma credibilidade se não dependerem da pessoa que os utiliza.

Esta questão é certamente discutível. Na minha opinião, porém, é necessário admitir que o antropólogo social, enquanto ser humano, tem sempre interesses investidos na forma como apresenta os seus dados, sejam quais forem as condições que marcaram a sua experiência de trabalho de campo. Como Maybury-Lewis frisou, na introdução a *Akwē-Shavante Society* (1974), o antropólogo social deve ter a honestidade de referir os principais factores que possam ter influenciado, de alguma maneira, a sua imagem ou o seu conhecimento da sociedade que estuda.

No meu caso particular, apesar de ser português por nascimento e formação, fui educado em África como anglicano. No Verão de 1977, quando iniciei os preparativos para o meu trabalho de campo, o mundo arreigadamente católico do Portugal provinciano representou para mim uma experiência bastante inédita. Fiz questão em escolher uma área do Minho rural a que não me ligavam quaisquer contactos anteriores de modo a obter uma maior liberdade de movimento, pelo menos durante o período inicial de adaptação e descoberta do terreno. A sugestão do concelho de Ponte da Barca partiu de Manuel Villaverde Cabral que, nesse tempo, passava um ano sabático em Oxford. A minha familiarização com a sociedade local foi facilitada por D. Eurico Nogueira, Arcebispo de Braga, que me facultou cartas de apresentação para dois párocos locais.

Aproveito esta oportunidade para lhe agradecer a simpatia que me mostrou, quer nessa data quer posteriormente.

Só ao fim de três meses comecei a ser aceite pelos residentes de Paço, a freguesia onde vim a fixar a minha residência. Foram três meses penosos. Só mais tarde me apercebi de um problema que não previra e que se revelou, afinal, extremamente difícil de superar. Foi a descoberta gradual da minha identidade como membro da elite urbana. Esta pertença proporcionou-me simultaneamente um *status* elevado e uma espécie de poder informal: privilégios que não acolhi de bom grado, sobretudo, porque compreendi que criavam obstáculos às minhas relações com o campesinato. Durante todo o trabalho de campo, tive de fazer face a expectativas, preconceitos e predisposições tanto de cidadãos como de camponeses, que me imputavam, uns e outros, crenças, hábitos e atitudes que, em muitos casos, eu não partilhava.

Na altura, foi uma luta surda, inconsciente. Foi apenas durante o processo de escrita do material recolhido que tomei consciência da importância que a minha experiência pessoal do conflito entre a burguesia e o campesinato assumiu para a minha compreensão da sociedade local. Creio que esta percepção da luta foi intensificada pelo facto de eu ser português. Teriam sido depositadas menos expectativas num estrangeiro, sobretudo se ele não dominasse fluentemente a língua portuguesa.

A John K. Campbell, que orientou o meu trabalho em Oxford, liga-me uma dívida de imensa gratidão. Estou também grato a Rodney Needham, cuja paixão pela perfeição me inspirou um renovado entusiasmo num momento difícil do processo de conclusão da tese; e a Peter Rivière e a Julian A. Pitt-Rivers, meus examinadores, que me encorajaram a prosseguir o trabalho e a publicar os resultados.

De regresso a Lisboa, entre 1982 e 1984, continuei a fazer pequenas visitas regulares à zona de trabalho de campo e, ao mesmo tempo, fui revendo radicalmente o texto da tese; em alguns casos, alterei mesmo as minhas interpretações. Não sendo possível agradecer a todos os que me auxiliaram e encorajaram no decurso destes sete longos anos, limito-me a citar aqueles para quem a minha dívida é maior: Hermínio Martins, Manuel Villaverde Cabral, Renée Hirschon, Rui G. Feijó e, em Ponte da Barca, António José da Costa e sua família, Alzira das Dores e Silva e sua família, António da Silva Oliveira, sua esposa e filhos, os padres Fernando Sá e José Cerqueira Carneiro.

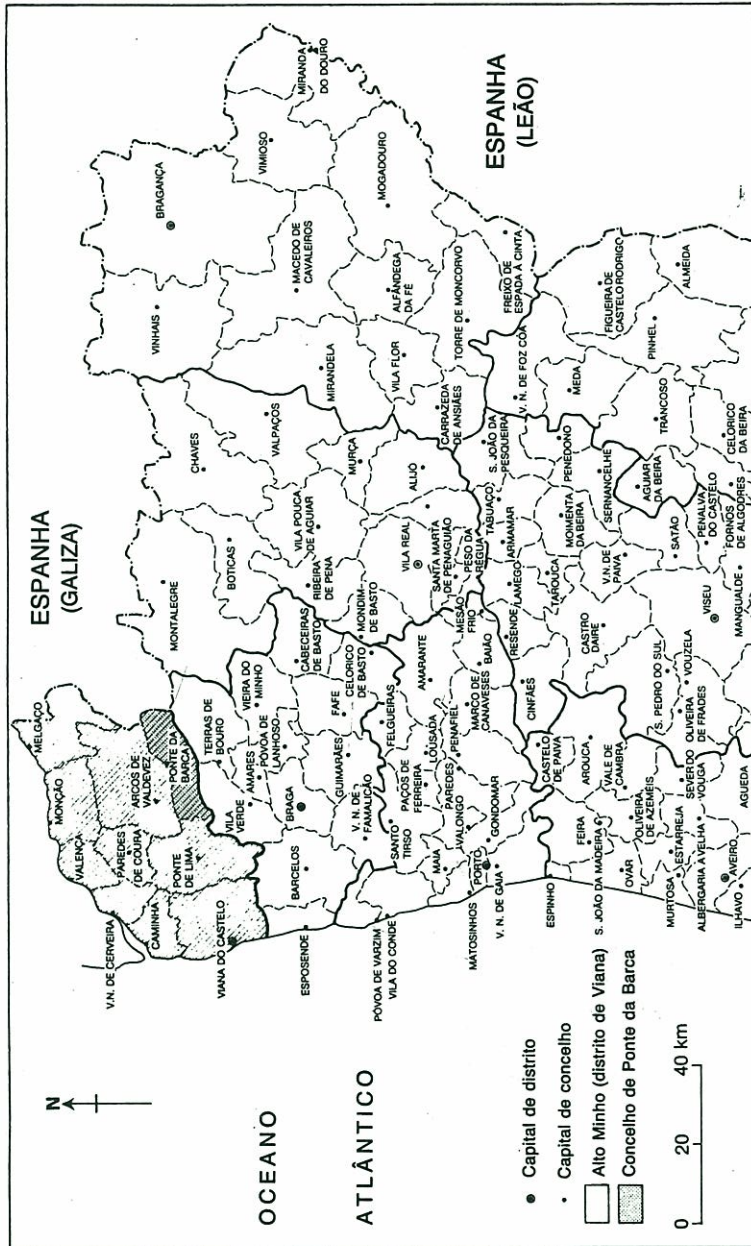
Agradeço a possibilidade da utilização de partes dos meus próprios artigos aos editores do *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, da *Análise Social* e da *Estudos Contemporâneos* e à editora Croom Helm. Nestes artigos podem ser encontrados alguns pormenores que foram omitidos neste livro.

Agradeço ao British Council e ao Philip Bagby Trust (Oxford) pelo seu contributo nas fases iniciais da tese. Em Lisboa, o Instituto de Ciências Sociais proporcionou-me as condições indispensáveis para a transformação da tese em livro. Quando o livro estava no prelo, fui designado para uma Research Fellowship na Universidade de Southampton financiada pela Fundação Calouste Gul-

benkian, o que me permitirá continuar a desenvolver os argumentos expostos neste livro. Agradeço também a estas instituições.

Finalmente, há aqueles a quem nunca poderei agradecer bastante e a quem dedico este trabalho: meu pai, minha mãe e minha mulher.

Southampton, 1984



CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO

Há muito tempo, [o homem] deixou de viver simplesmente e começou a pensar como vivia; deixou de sentir simplesmente a vida; concebeu-a. Com base em todos os fenómenos que contribuem para a vida, ele formou um conceito da vida, da fertilidade, da prosperidade, da vitalidade. Compreendeu que havia algo que distinguia o animado e o inanimado, e a este algo chamou vida.

A.M. HOCART, *Kings and Councillors*



1. No campo de batatas.

1. O CONTEXTO

I

O rio Lima corre em direcção ao poente, da província espanhola de Orense para a costa Atlântica, que encontra na cidade de Viana do Castelo, capital do distrito ao qual ambas as margens do rio pertencem. Na margem sul, estão situadas duas pequenas vilas, Ponte de Lima e Ponte da Barca, nomes que referem as pontes que atravessam o rio nos locais de encontro entre a estrada que o bordeja e as principais vias antigas que, no sentido sul-norte, ligam Braga (capital eclesiástica e económica do Minho) com o rio Minho, na fronteira mais setentrional do país. Paço de S. Miguel e Couto de S. Fins, cujos residentes são os protagonistas deste estudo, são duas freguesias ribeirinhas do pequeno concelho de Ponte da Barca, que se situa a cerca de quarenta quilómetros do mar¹.

A parte noroeste do Minho, onde se localiza Ponte da Barca, é habitualmente designada de Alto Minho, por oposição às áreas mais baixas e menos montanhosas desta província. É uma região húmida e, de uma maneira geral, fértil, que, exceptuados os trechos mais montanhosos, apresenta um clima temperado, com uma pluviosidade média de quase 2000 mm e uma temperatura média de 13° C a 14° C, variando entre um mínimo de 4° C a 5° C em Janeiro e um máximo de 27° C a 28° C em Julho². Paço e Couto possuem, pois, Verões tépi-

¹ Para sublinhar que as freguesias aqui estudadas foram seleccionadas como amostras da vida camponesa do Alto Minho, e não por virtude de quaisquer características específicas que as possam distinguir de outras freguesias, e também como uma forma de proteger a privacidade das pessoas estudadas, preferi atribuir pseudónimos às duas freguesias. Os nomes dos concelhos e distritos são os verdadeiros. A maioria dos nomes dos residentes das duas freguesias são pseudónimos.

² Pluviosidade média em 1979: observatório de Viana: 1712,1 mm; observatório de Braga: 1818,1 mm. (Fonte: *Anuário Estatístico*, 1979.)

dos e secos e Invernos muito húmidos, chuvosos e moderadamente frios. A localização destas freguesias na margem sul do rio torna o clima menos temperado do que nas freguesias vizinhas da margem norte. Isto é agravado pelos acidentes do terreno. Do alto dos montes (517 m de altitude) até ao rio (14 m de altitude), a descida é de aproximadamente 500 m numa distância de apenas 4 km. Paço e Couto assemelham-se, assim, a anfiteatros virados a norte, onde os socacos nos evocam filas de lugares, com o rio, a estrada principal e as igrejas a formarem palcos.

II

O Minho manifesta, na sua globalidade, uma identidade cultural que o distingue claramente das outras províncias portuguesas. Embora este estudo aborde especificamente as duas freguesias onde residi entre 1978 e 1980, durante dois períodos de oito meses cada, as suas conclusões são geralmente válidas para a maior parte do Alto Minho. Quando, ao longo deste trabalho, me refiro aos camponeses minhotos ou à cultura minhota, tenho em mente particularmente o Alto Minho. Estas duas freguesias foram escolhidas não por apresentarem quaisquer características identificadoras particulares, mas precisamente porque se assemelham à maioria das outras freguesias desta região, em termos da sua acessibilidade à estrada, da sua proximidade em relação à vila e da consequente abertura às influências urbanas. As povoações montanhosas mais isoladas, tal como a Ermida ou o Lindoso, mostram um carácter diferente e mais pitoresco. Uma dessas povoações era Vilarinho da Furna, descrita por Jorge Dias no seu livro hoje famoso (Dias, 1981), e que agora jaz submersa nas águas de uma barragem. Estas povoações, porém, são muito diferentes das freguesias minhotas comuns. Mesmo o Soajo, na margem norte do Lima, descrito por Cailler-Boisvert, é, em muitos aspectos, atípico (Cailler-Boisvert, 1966). Os artigos desta autora constituem, no entanto, os relatos etnográficos cuja temática está geograficamente mais próxima do material aqui apresentado³.

As freguesias rurais minhotas agrupadas em torno a uma vila formam um concelho. É nestas vilas que estão sediados os representantes locais da administração central e das grandes empresas. É também aqui que encontramos o corpo administrativo localmente eleito de maior importância, a Câmara Municipal, tal como o hospital, o Centro de Saúde, a Casa do Povo, os tribunais e as lojas principais. A vila, normalmente pachorrenta mas reanimando-se nos dias de mercado, é o centro da elite concelhia, a burguesia provincial, que porfia em demarcar-se do resto da população, o campesinato, desprezando-o pelo seu atraso e pela sua falta de educação.

³ São tais as diferenças entre o norte e o sul de Portugal que *A Portuguese Rural Society* (1971) de José Cutileiro não pode ser considerado como o companheiro natural deste estudo. Um exemplo muito mais próximo é o trabalho de Carmelo Lisón na Galiza (1971a; 1971b; 1973; 1974; 1976).

Em norma, os camponeses residem em «lugares» dispersos pelas encostas, compostos por um conjunto de «casas» cujo número vai de 5 a 80, e que possuem uma identidade social definida. Os lugares estão associados a áreas específicas de terra, independentemente desta terra ser possuída ou não na sua totalidade por residentes do lugar. A concepção local não distingue o grupo social da sua inserção geográfica. Assim, quando um minhoto refere o seu lugar, a sua freguesia ou o seu concelho, ele tem em mente, ao mesmo tempo, a população e a terra (cf. Pitt-Rivers, 1971:7). Uma freguesia, por seu lado, é formada por um conjunto de lugares que têm o seu centro num cemitério e numa igreja. A freguesia é a menor unidade administrativa, elegendo uma Junta de Freguesia que representa os seus interesses; com o nome de «paróquia», a freguesia é a menor unidade eclesiástica para a qual é nomeado um padre e uma Comissão Fabriqueira.

Tanto a freguesia como o lugar são concebidos fundamentalmente como agregados de casas — «as casas de vizinhos». A palavra «casa» pode designar quer um fogo quer um edifício habitado. De modo idêntico, a palavra «vizinho», possui dois significados relacionados mas distintos: pode referir-se ou a um indivíduo ou a uma casa — aqui frequentemente empregada no plural — mas, no segundo caso, aplica-se apenas às «casas» que possuem terra e residem permanentemente numa freguesia ou num lugar (cf. Serrão, 1965: s.v. *vizinho*). Se esta prática, por um lado, realça a associação da «casa» (unidade social) com a terra, por outro lado, nega implicitamente o direito de residência às pessoas destituídas de terra que não podem constituir casas no sentido de «casas de vizinhos», porque estas exigem um vínculo directo e permanente com a terra. Os duplos significados destes conceitos centrais de «casa» e «vizinho» reflectem uma atitude ambivalente em relação aos indivíduos que não possuem terra. A preocupação do camponês minhoto face à igualdade em termos de *status*, que será discutida posteriormente, exclui os jornaleiros sem terra enquanto grupo, embora não os exclua enquanto indivíduos.

Historicamente, o campesinato minhoto não se tem apresentado como um grupo uniforme. Existiram sempre diferenças consideráveis de riqueza entre «jornaleiros», «caseiros» e «lavradores». Os grandes proprietários raramente trabalham a terra e tendem a viver mais nas vilas do que nas áreas rurais. Os que vivem nas freguesias rurais costumam habitar grandes casas construídas no interior de uma «quinta». Nesta região de Portugal, os proprietários abastados que se identificam com a burguesia provincial não se autodenominam «lavradores» mas sim «proprietários».

A despeito das suas diferenças, todos os três referidos tipos de camponeses partilham uma identidade comum, por oposição à burguesia provincial. Vestem-se e comportam-se de maneira semelhante, falam com a mesma pronúncia, adoptam geralmente as mesmas atitudes. A população do concelho está, assim, nitidamente dividida em dois *grupos de status*: a burguesia e o campesinato⁴.

⁴ Weber define *status* como «uma reivindicação efectiva à estima social em termos de privilégios positivos ou negativos» e «grupo de *status*» como «uma pluralidade de pessoas que, no seio de um grupo mais vasto, reivindica com sucesso a) uma estima especial e possivelmente também b) monopólios de *status*» (1978, I:305-6).

O objectivo principal deste estudo é descrever analiticamente os modos de pensamento e a percepção do mundo dos camponeses minhotos — doravante designados como a «visão do mundo camponesa». Procuo, assim, inserir esta visão do mundo no seu contexto histórico, sociológico e económico e, ao mesmo tempo, descobrir os princípios subjacentes que a unificam num sentido tanto diacrónico como sincrónico.

A minha utilização do termo «visão do mundo» (*worldview*, *weltanschauung*) foi sugerida pela influente definição de Daryll Forde em *African Worlds*. Segundo ele, uma «visão do mundo» consistiria nas «crenças e atitudes dominantes de um povo sobre o lugar do Homem na Natureza e na Sociedade, não só pelo modo como elas são reveladas nas expressões formais e informais de crença, mas também pelo modo como estão implícitas nos costumes e prescrições éticas, em contextos tanto rituais como seculares» (1954: p. vii). A história longa mas errática do termo mostra globalmente duas tendências, que eu procurei particularmente evitar: a tentação de utilizar o termo exclusivamente no contexto das ideias religiosas, e a incapacidade de o relacionar com o processo de transformação socio-económica (v. Kearney, 1975 e Kiernan, 1981). A utilização que Berger e Luckman fazem da noção de «visão do mundo» é, de igual modo, demasiado restritiva para os meus objectivos; a minha utilização aproxima-se mais do seu conceito alternativo de «tudo o que passa por 'conhecimento' na sociedade» (1960: 26-7). A literatura antropológica fornece uma série de termos que poderiam quase cobrir o mesmo objecto de estudo. Prefiro «visão do mundo» em alternativa a «cultura», que seria demasiado inclusiva; a «ideologia», que tende a implicar falsidade; e a «cosmologia» ou a «*folk model*», que empolariam os aspectos sistemáticos e codificados da percepção quotidiana do mundo.

A minha aproximação não é sistemática quanto às questões mais importantes que acompanharam a história do conceito de visão do mundo — as que são suscitadas pelas noções de espaço, tempo, causalidade e identidade pessoal. Mas as ilustrações etnográficas destas questões tornam-se claras ao longo deste estudo, sobressaindo como factor essencial o problema da racionalidade — que também é, aliás, um velho companheiro do conceito de visão do mundo.

III

A organização deste estudo foi motivada pela procura de uma coerência cultural subjacente. Após uma introdução geral, considero inicialmente os aspectos simbólicos da unidade social primária, a casa, e a sua formação. Examinado depois as relações no interior da casa, sobretudo as relações entre os sexos, e as atitudes sobre a reprodução humana. Procedo, em seguida, a uma descrição das várias manifestações da experiência de comunidade entre casas e entre seres humanos e seres divinos. Isto leva a uma discussão sobre a «inveja», considerada como fonte principal do conflito social e da desigualdade e sobre os meios

mobilizados para anular os seus efeitos, especialmente através da intervenção de padres e de bruxos. O estudo encerra com uma descrição dos enterros, com uma análise das atitudes em relação à morte, expressas em várias formas de culto centradas na morte e com a conclusão de que a oposição entre a vida e a morte — um desejo profundo pela vida no seu sentido mais pleno — é a preocupação fundamental dos camponeses do Alto Minho.

2. A HISTÓRIA

I

As raízes históricas da divisão actual da terra em freguesias remontam à ocupação romana da Península Ibérica. Os primeiros romanos a atingir o Lima terão sido os soldados de Decimus Junus Brutus em 137 a.C., mas o controlo total desta região só seria finalmente alcançado durante a Pax Augusta (Reis, 1978). Os romanos refrearam a natureza guerreira da população celta e estimularam a sua fixação nos vales mais férteis e até aí inexplorados (Carvalho, 1956). A agricultura foi organizada no quadro do regime da *villa*. Um colono romano recebia uma área de terra onde organizava e geria a produção, geralmente com o auxílio de um capataz. Devido às características irregulares do terreno nesta região, a maioria da terra da *villa* foi dividida em parcelas descontínuas onde trabalhavam jornaleiros semilivres (Saraiva, 1978; Sampaio, 1979).

As *villae* localizavam-se em pontos estratégicos na proximidade dos rios e das estradas. O cemitério romano descoberto nas imediações da igreja de Paço favorece esta interpretação, sobretudo, porque se situa próximo da antiga Casa do Paço, uma das casas mais nobres desta região (Costa, 1868, I:208). A palavra «paço», segundo A. Sampaio, deriva de *pallatium* que, nesta região, referia a casa do senhor da *villa* (1979:68-9). Isto significaria que a estrada que segue a margem esquerda do rio passava à sua porta. Na época romana, este troço da estrada ligava duas estradas de grande importância civil e militar: a que se prolongava de Braga a Tuy e uma outra que ia de Braga a Monção. Esta segunda estrada cruza o rio no local onde, no século XV, emergiu a vila de Ponte da Barca. No mesmo período, foi construída uma ponte no local onde, até então, o rio era atravessado por uma barca. Foi esta ponte que deu o nome à vila e, mais tarde, ao concelho: Ponte da Barca.

Em 411, a região foi invadida por hordas bárbaras suevas. Estas foram seguidas em 585 pelos visigodos que, em termos gerais, mantiveram o sistema romano de exploração da terra. Nos últimos séculos da ocupação romana, a maioria da população local convertera-se ao cristianismo. No século VI, quando os Suevos e, pouco tempo depois, os Visigodos se converteram ao cristianismo, repudiando o arianismo (respectivamente em 550-60 e 589), ergueu-se uma organização ecle-

siástica nova e revitalizada. J.H. Saraiva sumaria este processo nos seguintes termos:

As paróquias substituíram as vilas na sua função de células cívicas e a chefia moral das comunidades passou dos *dominus* ao pároco. Essa evolução está na origem da palavra *freguesia*, termo que, pouco a pouco, foi designando as novas unidades de povoamento e vizinhança. O trabalhador, que do ponto de vista da vila era um servo ou um colono, do ponto de vista da organização eclesiástica era um filho: *filii ecclesiae*, donde veio *filigrês* e depois freguês (Saraiva, 1978:22).

A invasão muçulmana do século VIII não teve grandes repercussões nesta área e o cristianismo não foi muito afectado. A cidade de Braga, que fora tomada em 716, foi reconquistada pelos cristãos em 868. Apesar dos «mouros» estarem, mesmo nos nossos dias, fortemente enraizados na mente popular e na mitologia, a influência da cultura islâmica foi aqui mínima. Isto pode permitir explicar algumas das discrepâncias etnográficas entre o norte e o sul de Portugal e, particularmente, a preservação da divisão sexual do trabalho característica do noroeste, que já havia desconcertado os invasores romanos.

Na Idade Média, as parcelas de terra descontínuas associadas à *villa* romana tornaram-se empresas agrícolas totalmente independentes. Foi esta a origem de algumas antigas «quintas» que, tanto em Paço como em Couto, controlam as melhores terras e que, até muito recentemente, pertenciam a membros da aristocracia rural.

As populações mais isoladas escaparam sempre com maior ou menor sucesso ao controlo dos proprietários nobres. Estas aldeias montanhosas preservaram sistemas de cooperação a que vários autores atribuem origens muito remotas⁵. De algum modo, este é também o caso dos lugares situados nos outeiros de Paço e de Couto, onde a terra pertenceu sempre aos residentes locais e onde diversos sistemas de cooperação sobreviveram até ao período da Segunda Guerra Mundial.

Os reis medievais colocaram sob o controlo dos chefes militares grandes áreas de terra que foram designadas literalmente como «Terras». Paço e Couto faziam já parte da Terra da Nóbrega que, com algumas alterações, veio a constituir, no século XIX, o concelho de Ponte da Barca. As primeiras referências a Paço e a Couto surgem numa lista de impostos, redigida antes de meados de 1097, que cada igreja deveria pagar ao arcebispo de Braga (Costa, 1959:61). A dedicação de Paço a S. Miguel é um sinal da ligação original da igreja a uma casa senhorial e, de facto, sabemos que o seu padroado (o direito de nomear o padre) estava ainda em mãos laicas no século XII (Costa, 1959:135; Oliveira, 1950:64-5). A igreja de Couto recebeu o seu patrono, S. Fins, numa data posterior, talvez quando ali foi fundado um mosteiro pelos cónegos agostinhos. Em 1180, D. Afonso Henriques confirmou a freguesia como um «couto» do mosteiro, o

⁵ Argumentos a favor desta perspectiva: e.g. Saraiva, 1978:235-6; Dias, 1981:19. Para uma persuasiva argumentação contra a interpretação «comunitarista»: Costa, 1959:235-6.

que significava que ela era administrada integralmente pelo mosteiro, sem qualquer intervenção régia. O mosteiro foi abolido em 1434 (Costa, 1959:197).

II

Devido, sobretudo, aos constrangimentos geológicos do terreno acidentado e à forte densidade demográfica, a terra no Minho foi sempre muito dividida. Nos séculos XVII e XVIII, a esmagadora maioria da terra era explorada em parcelas de dimensão inferior a 1/2 hectare (Oliveira, 1980). Assim, os grandes proprietários minhotos possuíam geralmente um grande número de minúsculas parcelas.

O arrendamento da terra baseava-se principalmente na enfiteuse, um sistema do direito romano que divide a posse da terra em duas categorias de direitos: os do proprietário que recebe uma renda anual e os do arrendatário perpétuo que tem o poder de utilizar a terra como entender. O sistema de extracção da renda do *ancien régime* foi terminado pelo conjunto de leis aprovadas pelas cortes de 1821-1823 e pelas leis redigidas pelo ministro liberal Mouzinho da Silveira em 1832. Estas leis aboliram os dízimos e muitos outros impostos senhoriais e eclesiásticos; favoreceram a aquisição pelo arrendatário de plenos direitos sobre a propriedade; extinguíram o sistema dos cobradores de impostos; e, finalmente, em 1863, aboliram os morgadios. A intenção destas reformas foi a abertura da via para o desenvolvimento da agricultura capitalista, um propósito que nunca viria a ser plenamente concretizado.

Desde o princípio do século XVII, desenvolveu-se nesta região um novo sistema agrícola baseado na utilização de novas espécies vegetais e cerealíferas. O milho, que no virar do século XVII se transformou numa colheita principal da região húmida do Minho, tem uma produtividade três a quatro vezes superior às do trigo e do centeio, os cereais que eram aí anteriormente cultivados. Rendimentos de cinquenta para um e mesmo rendimentos três vezes superiores são frequentes e o milho está melhor adaptado que o trigo ou o centeio às características climáticas e geológicas do Minho. Podia ser, assim, cultivada rentavelmente uma maior quantidade de terra. É mesmo provável que o milho tenha contribuído, no século XVIII, para o crescimento demográfico. Enfim, devido à sua constância, o milho terminou com as fomes periódicas que, no passado, eram tão frequentes (Braudel, 1967:108-113; A. Oliveira, 1974, 252-3).

O milho precisa de irrigação. No Minho, os trabalhos hidráulicos de grande escala não são geralmente necessários, porque a irrigação é facilmente realizada através da reorientação dos ribeiros que descem as colinas ou da perfuração de minas. A água, porém, é escassa e a questão dos direitos ao seu acesso, numa região onde existem inúmeras pequenas fontes, torna-se extremamente complexa. Os direitos sobre a água têm sido, até aos nossos dias, uma das razões mais recorrentes para as disputas legais.

Provocando uma considerável redução das terras de pântanos e das terras não cultivadas, a introdução do milho foi largamente responsável pelo declínio

da criação de gado em regime de pastagem livre e transumância e pelo desenvolvimento da criação de gado em estábulos. Os sub-produtos do milho compensam a redução dos pastos, porque as espigas, as folhas e as «bandeiras» (sendo as últimas duas colhidas mesmo antes da colheita do grão), tal como o próprio grão, não utilizadas para alimentar os animais. Além disso, um novo sistema de rotação das colheitas e o facto do milho não esgotar tanto o solo como o trigo ou o centeio, permitiram o cultivo dos campos todos os anos.

Tipicamente, entre Outubro e Março ou Abril, os campos são utilizados para cultivar forragem para o gado ou outras «novidades»⁶, tal como a beterraba, o nabo, o tremoço e outras plantas leguminosas que enriquecem o solo e evitam o seu esgotamento. Os feijoeiros trepam pelas espigas do milho acima, dando origem a um dos alimentos mais importantes do agricultor. Foi, assim, alcançada uma maior produção cerealífera sem um decréscimo significativo da criação de gado.

Ao mesmo tempo que se verificava a introdução do milho, ocorria uma outra transformação. As vinhas deixaram de ser cultivadas no solo, onde ocupavam espaço, e começaram a ser dependuradas em árvores nas extremas dos terrenos — a «vinha de enforcado». Deste modo, as vinhas não ocupavam espaço e, além disso, podiam ser utilizados os produtos das árvores (frequentemente castanheiros). Numa fase posterior, as vinhas começaram a ser cultivadas em ramadas localizadas nas extremas dos terrenos. Quando se trata de áreas planas, são cultivadas plantas leguminosas por baixo das ramadas; como alternativa, podem ser colocadas sobre os socos que dividem os campos, os quais, de outro modo, não seriam aproveitados. Como resposta à crescente necessidade de adubo, foi aumentada a produção de estrume. O mato resultante da limpeza das «bouças» passou a ser utilizado para fazer as camas do gado nos estábulos. No entanto, no início do século XX, os adubos artificiais começaram a ser aplicados no Minho (Halpern Pereira, 1971:103).

Outras espécies importantes como os pinheiros, as oliveiras e as batatas tornaram-se factas novas da paisagem durante os séculos XVIII e XIX (Taborda de Morais, 1940:97-138). Com a diminuição da criação de cabras, a área dedicada a pinhal aumentou significativamente e hoje cobre a maior parte das terras menos rentáveis do cimo dos montes, proporcionando, assim, aos camponeses fontes de rendimento a longo prazo. A complexa articulação entre a criação de gado em estábulos e a agricultura em pequenas parcelas dispersas e irrigadas constitui o que geralmente é designado como a «policultura» minhota, sistema que ainda predomina nas áreas rurais do Minho. O resultado é uma intensa utilização da terra onde o mais diminuto planalto ou soco nas colinas pode ser aproveitado.

Durante o século XIX, verificou-se um esforço consciente por parte dos agricultores minhotos para diversificarem a produção. A concepção vulgarizada da agricultura camponesa oitocentista como uma agricultura de subsistência é incom-

⁶ Uma palavra empregada para descrever espécies que, no século XVII, eram realmente novas.

patível com este esforço e também com o dinâmico comércio interregional e internacional de gado, vinho e fruta e, finalmente, com a existência de importantes vilas e cidades do noroeste que baseavam as suas economias na produção rural (cf. Halpern Pereira, 1971).

O desenvolvimento da policultura no Minho pode ser entendido como uma resposta a duas pressões contraditórias exercidas sobre o agricultor: a existência de uma economia de mercado com um sistema de troca razoavelmente difundido, que permite ao agricultor a produção de um excedente; e uma relutância paralela em recorrer ao sistema de mercado para satisfazer as necessidades mais essenciais. A policultura representou uma forma de protecção contra a flutuação dos preços de mercado e contra a variabilidade climática. Ao diversificar a produção, o agricultor assegurava-se de que, no caso de um dos seus produtos dar maus resultados num dado ano, ele poderia ser recompensado com os lucros de outros produtos: como me dizia um homem de Paço, «quando Deus não dá milho, dá vinho».

Enfim, embora a agricultura não fosse estritamente de subsistência, a diversidade dos produtos salvaguardou as casas camponesas de uma dependência total em relação às mercadorias compradas, pois a casa produzia a maioria das necessidades essenciais de subsistência. Como Andrew Pearce observou, «a resposta esquemática ao porquê da sobrevivência da orientação de subsistência das unidades produtivas familiares é muito simples: o camponês não distingue a existência de um sistema seguro de distribuição de bens e de facilidades para a vida familiar baseado na troca monetária, e esta percepção corresponde geralmente à situação real» (1971:72-3). Foram, assim, as suspeitas fundadas do camponês face ao sistema de mercado, que permitiram a sobrevivência, até aos nossos dias, de uma orientação de subsistência.

A despeito da relativa prosperidade das áreas rurais durante os anos 1860, a emigração masculina prosseguiu ao longo de todo o século XIX. A emigração não constituiu uma novidade nesta área, pois remonta, pelo menos, ao século XV. No século XVIII, a pobreza rural desencadeou uma emigração masculina em larga escala para o Brasil. José Fernando da Silva, escrevendo sobre a navegabilidade do rio Lima no final do reinado de D. José I, inclui uma descrição da vila e do concelho de Ponte da Barca. Depois de se referir à fertilidade da região, lastima a pobreza das condições de vida nas áreas rurais e a grave exploração exercida sobre os pequenos agricultores. Como resultado desta situação, argumenta o autor, os homens jovens partem e só ficam os velhos.

Quando, nos anos 1890, o comércio dos produtos agrícolas se desmoronou face à competição de outros produtores mais eficientes, o país achou-se numa situação de bancarrota económica. Esta recessão rural reflecte-se claramente nos dados da emigração. Até 1868-1869, a emigração permanecera quase estável, decrescendo mesmo ligeiramente, mas a partir dessa data começou a aumentar, atingindo máximos em 1888, 1895 e, de novo, em 1912, sendo então os dados nacionais quase quatro vezes superiores aos de 1888 (ver Diagrama N.º 1). Confrontado com a recessão económica, a escassez de terra e uma crescente pene-

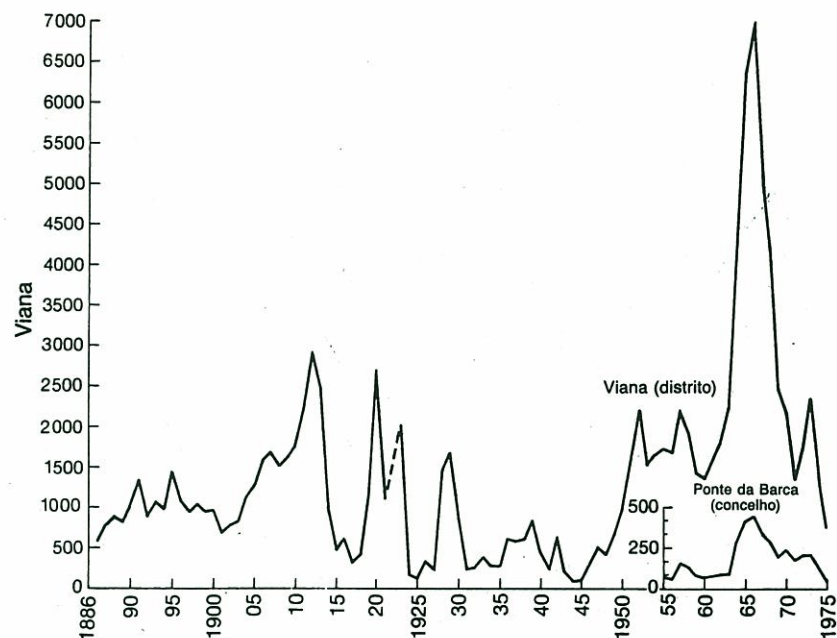


Diagrama N.º 1. Número de emigrantes legais por ano no concelho de Ponte da Barca (1955-75) e no distrito de Viana (1886-1975). A escala para Ponte da Barca é duas vezes superior à escala aplicada a Viana do Castelo. Fonte: Anuários Demográficos, Instituto Nacional de Estatística, Lisboa, 1951-79.

tração da burocracia estatal, o camponês foi forçado a emigrar. A emigração era considerada pelos seus protagonistas como o último recurso para tentar evitar o endividamento, a consequente expropriação da terra e a proletarização rural.

Durante a Primeira Guerra Mundial, devido à dificuldade de viajar, o volume da emigração diminuiu drasticamente e só veio a recuperar depois de 1918. Durante os anos 30 e 40, foi irregular em consequência, uma vez mais, de circunstâncias externas. Na região, isto provocou uma crescente escassez de terra e um crescente empobrecimento rural. A vaga emigratória (principalmente para o Brasil) dos anos 30, deixou muitas mulheres sem os seus maridos. Na sua maioria, estes homens não enviaram quaisquer remessas de dinheiro e nem sequer regressaram. Este comportamento é uma anomalia e é interpretado localmente como um sinal do fracasso económico desses homens no Brasil. A década de 40 é ainda hoje lembrada como um período de fome. As mulheres mais pobres chegaram a ver-se forçadas a vender o corpo para arranjar pão nos meses de inverno. A proletarização rural intensificou-se e os rendimentos do trabalho agrícola assalariado mantiveram-se extremamente baixos. Como o emprego rural era sazonal, os jornaleiros sem terra enfrentaram uma situação de grande miséria.

Depois do final da Segunda Guerra Mundial, a emigração voltou aos níveis anteriores a 1914. Mas agora a tendência emigratória dos camponeses dirigiu-se para a Europa e a América do Norte e já não para o Brasil. Subitamente, com a prosperidade das economias da Europa Ocidental, ocorreu um aumento sem precedentes do número de emigrantes. Em 1966, no seu auge, a emigração legal de todo o Portugal atingiu a extraordinária cifra de 120 239. Se considerarmos que as estimativas da percentagem de emigrantes clandestinos para França variaram entre 44% em 1960 e 61% em 1970, podemos compreender que os dados da emigração legal, a despeito da sua grande dimensão, ocultam a magnitude real do fenómeno (Serrão, 1974:63). Num país com uma população inferior a nove milhões de habitantes, o impacto desta tendência nas áreas rurais, que forneceram o grosso dos emigrantes, pode ser facilmente entendido. Entre 1961 e 1970, 13,4% da população registada pelo recenseamento de 1960 no distrito de Viana emigrou legalmente e no concelho de Ponte da Barca o número de emigrantes legais correspondeu a 15,3% da população total de 1960.

A emigração do pós-guerra exhibe algumas características que explicam a grande amplitude do êxodo e que o diferenciam nitidamente das tendências anteriores. A percentagem de emigrantes clandestinos foi muito elevada. Os camponeses pobres, que antes não podiam suportar as despesas de uma viagem para o Brasil, podiam agora emigrar: qualquer jornaleiro sem terra, suficientemente corajoso — porque as atribuições eram muitas — podia emalar a sua trouxa e demandar a França⁷. Os jovens recrutados pelo exército, que nos anos 60 iam combater em África, podiam escapar sem muitas dificuldades; as despesas exigidas pela viagem, apesar de serem grandes, estavam ao alcance de muitos camponeses e, no caso do emigrante fracassar nos seus propósitos de fazer fortuna no estrangeiro, o regresso era sempre fácil. Finalmente, apesar de serem raros os que enriqueciam, os salários pagos aos emigrantes eram comparativamente elevados segundo os padrões portugueses⁸.

As remessas dos emigrantes produziram um impacto quase imediato na economia rural do noroeste. Os preços da terra subiram fortemente e os emigrantes começaram a comprar a terra. Um lavrador abastado de Paço resumiu-me as grandes transformações da posse da terra, ocorridas nas últimas duas décadas, nos seguintes termos: «Agora, as coisas são como no tempo de D. Afonso Henriques, da Reconquista aos mouros, os caseiros estão a comprar a terra.»

O interesse dos proprietários em vender a terra explica-se, em geral, por duas razões. Primeiro, a exploração da terra pelos métodos tradicionais tinha deixado de ser rentável, quer em termos de competição face à agricultura tecnicamente mais avançada, quer em termos do aumento dos custos de trabalho. Segundo,

⁷ De facto, eles tinham de pagar muitas vezes também aos «passadores» que organizavam a sua viagem clandestina. As quantias eram, porém, comparativamente menores. Para uma descrição de uma destas viagens verdadeiramente épicas, ver Viegas Guerreiro (1981:283-299).

⁸ Em 1967, o salário horário médio de um trabalhador em Portugal representava entre 1/6 e 1/3 dos salários praticados nos cinco países europeus estudados por Xavier Pintado (1967:57-89).

particularmente nos anos 70, a intensa procura da terra provocou um aumento drástico dos seus preços. Os camponeses mais ricos queriam usufruir do direito à posse da terra e não hesitavam em sacrificar as suas economias. Os proprietários foram, pois, facilmente persuadidos a ceder o controlo de terras que, economicamente, não eram muito lucrativas, mas pelas quais lhes davam agora avultados preços.

Simultaneamente, os camponeses começaram a adquirir casas e a restaurar as suas velhas habitações. Isto significou um importante influxo de riqueza para as áreas rurais, porque estimulou o desenvolvimento da indústria de construção, com emprego para um número considerável de jovens, que procuravam trabalho assalariado no sector não agrícola. Paralelamente, as remessas dos emigrantes subsidiaram um pequeno mas substancial desenvolvimento das técnicas agrícolas.

Os efeitos sociológicos desta emigração foram também significativos. Primeiro, os padrões de vida rurais melhoraram bastante. A diferença entre os três estratos tradicionais do campesinato — os jornaleiros sem terra, os caseiros e os rendeiros, e os lavradores — esbateu-se progressivamente. Hoje, são muito poucos os jornaleiros a tempo completo, porque a sua maioria emigrou e amealhou algum dinheiro, que lhe permitiu comprar terra ou, então, assalariou-se na indústria de construção. Note-se que o crescente bem-estar económico do Alto Minho rural não foi acompanhado, em geral, por um desenvolvimento significativo das actividades industriais, com excepção da indústria de construção.

Em 1974-1976, devido à recessão generalizada e como forma de minimizar o crescente problema do desemprego, a França, a Alemanha e o Canadá fecharam as suas fronteiras a novos emigrantes. Em Paço e em Couto, esta decisão não provocou, de imediato, uma crise local; alguns jovens emigraram para a Venezuela, outros empregaram-se na indústria de construção que continuou a ser suportada pelas remessas dos emigrantes. Desde 1980, porém, as remessas começaram a declinar rapidamente, pois muitos emigrantes dos anos 60, entretanto, regressaram ou fixaram-se definitivamente no estrangeiro. Por isso, escasseiam as novas oportunidades de emprego para os jovens.

A emigração introduziu transformações radicais na sociedade camponesa. O crescente bem-estar económico foi acompanhado por um enfraquecimento do sector de subsistência: o camponês depende hoje muito mais de mercadorias compradas. Além disso, apesar da melhoria dos padrões de vida, o desenvolvimento técnico da agricultura não acompanhou o ritmo de crescimento das necessidades do consumidor e, como resultado, as famílias camponesas ficaram na dependência de fontes alternativas de rendimento. Actualmente, a região começa a entrar em crise: o trabalho agrícola permite dissimular um grave problema de desemprego, mas os padrões de vida da população rural tendem novamente a degradar-se⁹.

⁹ Nota do autor: Terminado em 1984, este texto não toma em conta os resultados da integração na CEE na segunda metade dos anos 80.

III

No período do meu trabalho de campo, não estavam disponíveis os dados do Recenseamento português de 1970 (os dados definitivos nunca seriam publicados). Tentando ultrapassar esta grave lacuna, foram efectuados recenseamentos dos fogos das duas freguesias em 1979, em Paço, e em 1978-80, em Couto. Em 1982, foram publicados os dados provisórios oficiais do Recenseamento de 1981 que se revelaram significativamente comparáveis aos nossos dados não oficiais.

Embora, pela sua maior dimensão, Paço apresente um número superior de fogos relativamente a Couto, os padrões de crescimento das duas freguesias são muito semelhantes (ver Diagrama N.º 2). Registou-se um lento crescimento que foi interrompido na década de 1890 e, de novo, na de 1930. Desde 1950, verifica-se um declínio contínuo que reflecte o êxodo emigratório.

Quadro I.

População «presente»	1979-1980	1981 ¹⁰
Distrito de Viana		255 614
Concelho de Ponte da Barca		13 999
Paço	1 106	1 114
Couto	618	646
Fogos «presentes»	1979-1980	1981
Distrito de Viana		70 840
Concelho de Ponte da Barca		3 949
Paço	281	291
Couto	176	183

Entre 1930 e 1950, as taxas de crescimento demográfico¹¹ são positivas nas duas freguesias, acompanhando a tendência geral do distrito e do concelho (cf. Quadro II). Entre 1950 e 1960, a taxa de crescimento é negativa tanto nas freguesias como no concelho; o leve crescimento a nível distrital reflecte o desen-

¹⁰ Os dados do Recenseamento de 1981 referem-se apenas à população «presente», isto é, aos fogos e habitantes residentes à data do Recenseamento.

¹¹ Estas taxas de crescimento demográfico foram calculadas com base na fórmula

$$r = \left(\sqrt[m]{\frac{X_n}{X_t}} - 1 \right) 100 \text{ onde } r = \text{taxa de crescimento; } m = \text{número de anos coberto pela}$$

série; X_n = população no último ano da série; e X_t = população no primeiro ano (Floud, 1979:93-7). Fontes: Recenseamentos portugueses, 1930-1981, população «presente».

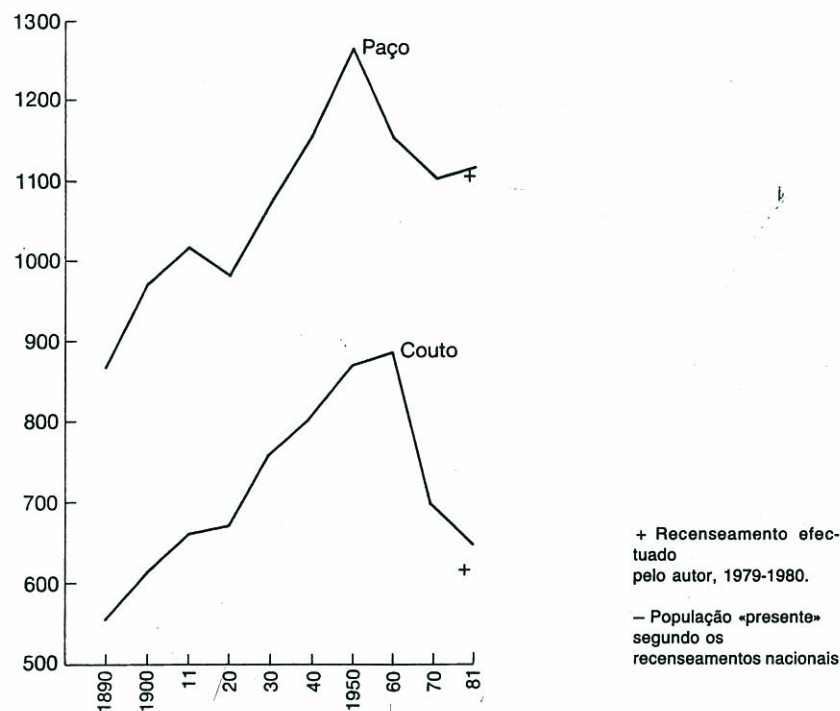


Diagrama N.º 2. População de Paço e de Couto. Fonte: Recenseamentos gerais da população, 1890-1981. Instituto Nacional de Estatística, Lisboa.

Quadro II. Taxas de crescimento demográfico (por cento por ano, ver nota 11)

Anos	1930-50	1950-60	1960-70	1970-81
Viana, distrito	+0,67	+0,03	-0,93	+0,17
Ponte da Barca, concelho	+0,64	-0,16	-1,16	-0,27
Paço, freguesia	+0,84	-0,96	-0,41	+0,08
Couto, freguesia	+0,68	-1,01	-1,27	-0,62

volvimento da cidade de Viana. Entre 1960 e 1970, o decréscimo na população é sentido a todos os níveis. Em Paço, é mais fraco, reflectindo a ligação mais profunda à terra dos seus habitantes. Pelo contrário, Couto mostra sistemática-

mente um maior decréscimo populacional. Por fim, entre 1970 e 1981, o decréscimo é de novo mais suave. Até 1974, prossegue a tendência emigratória da década anterior; mas, após esse ano, e sobretudo depois de 1976, a emigração termina praticamente. O distrito de Viana apresenta, nesta década, uma taxa de crescimento positiva, que resulta do crescimento urbano e não do crescimento rural.

Em 1795, Paço possuía 160 fogos e 573 habitantes, enquanto Couto possuía 116 fogos e 348 habitantes (Cruz, 1970:AP.II); quase dois séculos depois, em 1979, esses números não haviam duplicado. As razões desta lenta taxa de crescimento decorrem da emigração e não das taxas de natalidade ou de mortalidade. Isto é evidente quando comparamos a evolução dos números da população com os números da emigração: os períodos de crise dos anos 1890 e dos anos 1930 e o êxodo dos anos 1960 reflectem-se todos no crescimento demográfico (ver Diagramas N.ºs 1 e 2).

3. ASPECTOS DA ECONOMIA

I

Na opinião dos economistas agrários, se não fosse o facto do sector agrícola ter funcionado como produtor e reproduzidor da força de trabalho, a articulação entre os sectores agrícola e industrial da economia portuguesa poderia parecer negativa. Durante os períodos de recessão, o sector agrícola português tem reabsorvido alguns dos trabalhadores excedentários, não só do sector industrial português, mas também, através do processo emigratório, dos países de acolhimento dos trabalhadores portugueses — este facto é confirmado pelas variações da emigração referidas anteriormente. As remessas de dinheiro enviadas pelos emigrantes permitiram, por um lado, uma aceleração da industrialização, através da aquisição de equipamentos no estrangeiro, e, por outro lado, a satisfação da crescente procura de produtos alimentares por parte da população urbana, através da aquisição de bens alimentares aos países estrangeiros. Assim, os fracos níveis de produtividade da agricultura portuguesa e a sua articulação com o sector capitalista da economia portuguesa só poderão ser compreendidos se tomarmos em consideração a posição periférica de Portugal na economia mundial (cf. Barros e Ribeiro Mendes, 1982:3-4).

II

O investimento das remessas de dinheiro dos emigrantes e o desenvolvimento do sector capitalista da economia nos anos 60 e princípios da década de 70, per-

mitiram uma penetração mais forte das actividades capitalistas nas áreas rurais. No entanto, a extrema subdivisão da terra e a incapacidade governamental de racionalizar a comercialização dos produtos agrícolas e de fornecer apoio técnico e investimentos para o desenvolvimento rural, a uma escala significativa, prejudicaram a criação de uma agricultura plenamente mecanizada e capitalizada. Seja como for, registou-se algum desenvolvimento e, actualmente, é manifesta a existência de uma certa mecanização, ainda que em pequena escala (cf. Cabral, 1983). O principal efeito desta mecanização foi a redução das necessidades de força de trabalho por parte daqueles camponeses que possuem mais terra do que a que lhes é possível cultivar e que vinham sentindo dificuldades em suportar os custos do trabalho manual, porque não podiam competir com o sector capitalista em termos de salários.

Seguindo uma estratégia tipicamente camponesa, os emigrantes investiram uma larga parte das suas poupanças na aquisição de terra (cf. Mendras, 1967:107). Os preços da terra aumentaram fortemente, mas a produção não sofreu acréscimos significativos. A agricultura permaneceu, na maioria dos casos, uma actividade economicamente pouco remuneradora. Assim, é todos os anos maior a quantidade de terra deixada em pousio devido à falta de interesse dos seus possuidores. Se, por um lado, a agricultura camponesa foi reforçada com o investimento das remessas dos emigrantes que permitiram a sua sobrevivência, por outro lado, perdeu a sua posição como fonte primária de rendimento do camponês. (Isto é correcto, sobretudo, se tomarmos em conta as estratégias familiares a longo prazo.) Em termos económicos, pois, uma vida camponesa pura e simples não é hoje viável. Porém, em termos sociais, continua a ser a única forma de garantir aos habitantes rurais um tipo de pertença e segurança sociais de que eles não podem prescindir.

A despeito destas transformações, o termo «camponês» continua a ser apropriado para descrever os residentes de Paço e de Couto como um todo, porque, na sua maioria, eles são ainda produtores agrícolas que extraem da terra que controlam uma larga parte dos seus meios de subsistência. Mesmo os residentes que são assalariados permanentes, possuem frequentemente alguma terra. Seja a terra possuída ou arrendada, considera-se indispensável um mínimo de agricultura para uma vida familiar adequada, e a casa, no seu todo, é encarada como uma empresa produtiva integrada. Quando um homem trabalha no exterior por um salário, o resto da casa cultiva a terra. Esta coordenação é concebida como uma extensão económica da «casa» e não como um agregado de actividades económicas separadas, como seria o caso na sociedade urbana. O conceito de um «emprego», — uma actividade assalariada independente da vida familiar — é estranho a estas pessoas. Assim se explica que, apesar de grande parte dos rendimentos da casa ser actualmente originária de fontes não agrícolas, o habitante rural continua a conceber-se como um camponês.

O Quadro III indica as actividades económicas dominantes de todos os residentes de Paço e de Couto que, em 1979-1980, tinham mais de 18 anos de idade. Podemos constatar que 75,5% da população adulta de Paço e 68,38% da popu-

Quadro III. Tipos de actividades económicas da população adulta*

	Homens	Mulheres	Total
Paço			
Trabalhadores por conta própria:			
Agricultas	135	295	430
Não agrícolas	27	9	36
Trabalhadores por conta de outrem (colarinhos azuis):			
Agricultas	12	44	56
Não agrícolas	53	—	53
Assalariados (colarinhos brancos)	6	2	8
Pensionistas	24	24	48
Outros**	8	3	11
Couto			
Trabalhadores por conta própria:			
Agricultas	61	175	236
Não agrícolas	29	5	34
Trabalhadores por conta de outrem (colarinhos azuis):			
Agricultas	12	18	30
Não agrícolas	26	3	29
Assalariados (colarinhos brancos)	10	1	11
Pensionistas	14	17	31
Outros**	13	5	18

* Nascidos antes de 1961.

** Deficientes, estudantes e profissões desconhecidas.

lação adulta de Couto se dedicam a actividades agrícolas. Na sua maior parte, são trabalhadores agrícolas por conta própria (lavradores) que se ajustam à imagem tradicional do camponês; os restantes são assalariados agrícolas. O número destes últimos tem sofrido uma diminuição drástica nas décadas recentes. Hoje, representam apenas 8,72% da população adulta de Paço e 7,71% da população adulta de Couto.

Entre os lavradores (trabalhadores agrícolas por conta própria), é elevada a percentagem das mulheres (68,8% em Paço e 74,15% em Couto). Algumas são mulheres de emigrantes e permaneceram no país para cuidar das actividades agrícolas das suas casas. Mas o domínio das lavradeiras sobressai mesmo se tomarmos em consideração o número de homens que são chefes de casa e emigraram (46 em Paço e 25 em Couto). Isto reflecte a prática de combinar o trabalho assalariado dos homens com as actividades agrícolas da casa. Finalmente, a predominância das mulheres sobre os homens (as mulheres constituem 58,72% da população adulta total de Paço e 57,58% da de Couto) espelha mais uma

vez a tendência que leva os homens a abandonar a sua freguesia e as mulheres a permanecer.

Uma outra importante categoria é a dos trabalhadores não agrícolas por conta própria. É o caso dos negociantes de gado, dos lojistas e dos proprietários de pequenas indústrias, por exemplo, a construção, as serrações, as moagens, os lagares e as destilarias. Segundo os padrões locais, todos estes homens são bastante ricos, tendo muitos deles obtido no estrangeiro o capital necessário para lançar os seus negócios. Com a excepção de uma empresa de britagem, pertencente a um homem de Paço, trata-se sempre de pequenas empresas. Esta categoria inclui também três costureiras, um sapateiro, dois alfaiates, um barbeiro e um cesteiro que praticam os seus ofícios em casa, sem investimentos significativos de capital, e ainda dois taxistas. Podemos acrescentar também os empregados do Estado e os empregados de escritório: três professores primários, dois polícias, um guarda florestal, um guarda-rios e diversos empregados de escritório que trabalham na vila mas residem nas suas freguesias de origem. Finalmente, há vários artesãos tais como carpinteiros, pedreiros e serralheiros. Na sua totalidade, a percentagem de indivíduos adultos ligados permanentemente a estas tarefas não agrícolas não ultrapassa 15,1% em Paço e 19,02% em Couto.

Ironicamente, porém, a actividade económica de longe mais importante depois da agricultura — e, em termos do rendimento doméstico global, sem dúvida a mais significativa — é a emigração. Não dispomos de dados oficiais relativos à emigração legal ao nível de freguesia (quanto à emigração legal aos níveis de concelho e de distrito, ver o Diagrama N.º 1). Mas para compreender a dimensão do fenómeno, iremos considerar uma amostra de todos os indivíduos com idades entre 15 e 30 anos (em 1979 em Paço e em 1979-1980 em Couto), cujos fogos de origem residem ainda em Paço e em Couto (a «amostra dos jovens»). Embora esta amostra seja obviamente incompleta, pode fornecer uma ideia sobre a taxa de emigração no período que vai de 1963 a 1978. Desde 1976, muitos países de acolhimento tentaram suspender a emigração e mesmo, no caso da França, foram oferecidas indemnizações aos emigrantes para eles regressarem a Portugal. Em 1979-1980, o único local que ainda continuava a receber um número substancial de emigrantes era a Venezuela. Isto significa que a «amostra dos jovens» aqui seleccionada inclui mais jovens do que incluiria se não cobrisse o período de 1977-1978.

A proporção dos emigrantes jovens em relação à «amostra dos jovens» é de 37,5% para Paço e de 33,33% para Couto. De todos os migrantes jovens, 32,62% em Paço e 33,33% em Couto eram mulheres, percentagens que são inferiores à que foi encontrada por Serrão para todo o país no período de 1951-1960, isto é, 38,1% (1974:123). A preferência pela emigração masculina era, assim, ainda nítida mesmo durante o êxodo dos anos 60 e início dos anos 70. Finalmente, esta amostra inclui tanto os emigrantes em países estrangeiros como os jovens que partiram para trabalhar nas grandes cidades portuguesas. A percentagem dos primeiros em relação ao número total de migrantes jovens é, no entanto, de aproximadamente 80% nas duas freguesias.

Muitos emigrantes foram para a França. A Alemanha, a Venezuela, o Canadá, Andorra, a Austrália e o Brasil são os outros principais países de acolhimento, por ordem decrescente de importância. Com base nos dados disponíveis, é impossível estabelecer com rigor o número de emigrantes que regressaram às suas freguesias de origem. A ajuizar pela percentagem de homens do grupo etário dos 50 aos 60 anos que são emigrantes regressados, a taxa de retorno parece ter sido, nas duas últimas décadas, razoavelmente elevada em comparação com correntes emigratórias anteriores. A taxa de retorno varia também significativamente de acordo com o período de migração e com os países de acolhimento escolhidos.

III

As parcelas de terra extremamente diminutas são talvez o aspecto mais característico da agricultura minhota. Devido ao terreno muito acidentado e aos vales fundos, a maior parte da agricultura tende a ser praticada em pequenos socalcos talhados nas vertentes das colinas. Já no século XVII, segundo Aurélio de Oliveira, a maioria da terra cultivada pelos rendeiros da Abadia de Tibães estava dividida em parcelas inferiores a meio hectare (1974:12). Seja como for, M. Halpern Pereira considera que, até 1870, «a divisão da propriedade não é encarada como um obstáculo sério ao desenvolvimento regional» (1971:183, nota 92) e o Minho era citado como um exemplo a ser imitado por outras regiões do país. Mais tarde, porém, o problema redobrou de gravidade, apesar de em 1949, no distrito de Viana, a dimensão média de uma exploração agrícola continuar a ser meio hectare. Mas este problema tem de ser contextualizado, porque, como Cunhal defende na sua famosa *Questão Agrária*, os números médios não são muito significativos. Embora cada parcela seja muito pequena, um lavrador cultiva geralmente várias parcelas e um proprietário possui muitas. A dimensão das parcelas deve ser, portanto, comparada com a dimensão global das explorações agrícolas. O Quadro IV mostra como se distribuíam as explorações agrícolas no distrito de Viana de acordo com a sua dimensão em 1979¹².

Assim, mais de 90% de todas as explorações agrícolas possuem uma área inferior a 4 hectares. Os problemas criados por esta divisão da terra tornam-se óbvios quando verificamos que 26,39% das explorações agrícolas de Viana, em 1968, eram constituídas por mais de 10 parcelas separadas. Além de a maior parte das pessoas cultivar muito pouca terra, é o próprio terreno que se mostra muito dividido. Em 1968, em Ponte da Barca, um concelho interior e, portanto, mais montanhoso, 29,84% das explorações eram formadas por mais de 10 parcelas dis-

¹² Em 1949, em Viana, 23,36% das explorações agrícolas tinham uma área inferior a 1/2 hectare; 60,85% estavam entre 1/2 hectare e 3 hectares; 2,37% entre 3 hectares e 5 hectares; 0,51% eram superiores a 5 hectares. Estas percentagens foram calculadas com base nos números citados por Cunhal (n.d.:236).

persas (Instituto Nacional de Estatística, 1968). Na verdade, a divisão dos terrenos nestas regiões mais elevadas do distrito é tal que, em Paço e em Couto, a área dos campos varia entre 0,1 hectare e 0,5 hectares. Além disso, nas zonas mais altas destas freguesias, onde as vertentes são ainda mais íngremes, cada um destes campos está habitualmente dividido em três ou quatro socalcos. Nas freguesias montanhosas situadas na parte oriental do concelho, um campo que mede 0,03 hectares é chamado «um campo de carro», porque necessita de um carro de bois carregado de estrume para ser adubado e é, assim, considerado uma propriedade valiosa.

Quadro IV. Dimensão das explorações agrícolas no distrito de Viana, 1979

Menos de 1 ha (< 2,47 acres)	57,77%
De 1 ha a 4 ha (9,88 acres)	32,99%
De 4 ha a 20 ha (49,42 acres)	6,89%
De 20 ha a 50 ha (123,55 acres)	0,26%
mais de 50 ha	0,08%

Fonte: Anuário Estatístico, 1979, Instituto Nacional de Estatística.

Esta extrema subdivisão do terreno é, decerto, anti-económica, não só por causa da terra ocupada por caminhos e sebes e pelo dispêndio de tempo necessário para as deslocações às diferentes parcelas da mesma exploração, mas também porque impede a utilização de maquinaria complexa e a consequente adopção de métodos agrícolas modernos. Esta subdivisão do terreno é, no entanto, até um certo ponto, coerente com o sistema de policultura anteriormente descrito. Cada casa possui um conjunto de parcelas dispersas pela freguesia, geralmente a uma distância que se pode percorrer a pé, embora por vezes se situem para além dos limites da freguesia. Se os campos se localizam demasiado longe, são geralmente arrendados à agricultores que vivam perto. Os diferentes tipos de terra têm diferentes utilizações: hortas; campos de milho rodeados por ramadas para as vinhas (terra irrigada); campos de centeio (terra de sequeiro); terra onde se apanha mato para as camas do gado; bosques; e porções de terra com castanheiros, nogueiras, oliveiras ou árvores de fruto (estas são muitas vezes plantadas nas margens dos terrenos). Se uma casa não possui um destes tipos de terra — especialmente os mais essenciais, como os campos de milho com ramadas e as hortas —, tenta arrendar o que necessita a um emigrante ou a uma pessoa que tem terras abandonadas.

Alguns fogos sem terra, ou quase sem terra, estabelecem contratos de parceria com proprietários mais ricos. Embora a maioria dos rendeiros pagasse metade da produção anual, era ainda habitual, até aos anos 70, encontrar contratos que estipulavam o pagamento de 2/3 da produção anual da terra. Os grandes proprietários têm muitos caseiros a trabalhar nas suas terras e os seus negó-

cios agrícolas são administrados por um camponês, em geral relativamente rico, o «feitor». Dado que a terra está hoje a ser gradualmente adquirida aos proprietários absentistas por emigrantes regressados, os caseiros que trabalham exclusivamente terra arrendada tendem a desaparecer. Presentemente, há em Paço apenas 8 caseiros e em Couto 33.

Os principais produtos são actualmente o milho, o centeio, o feijão, as batatas, o vinho, o azeite e a forragem para o gado; a maioria das casas produz sempre alguma quantidade destes produtos. De igual modo, as casas ricas, ou medianamente ricas, possuem, pelo menos, uma vaca, e muitas vezes uma parelha, sendo utilizadas para produzir leite, para a reprodução ou como animais de tracção. Finalmente, muitas casas criam porcos, que são mortos em Novembro ou Dezembro, constituindo uma importante fonte de proteínas durante os meses de Inverno. No passado, eram menos as casas que conseguiam criar porcos.

O ano agrícola é pontuado por uma sucessão de festividades religiosas que representam a estação e as suas ocupações. Na Páscoa, é tempo de lavrar a terra, de espalhar o estrume, de semear o milho e também de plantar as batatas. A época do S. João (24 de Junho) é o segundo período mais activo do ano: debulha-se o centeio, arrancam-se as batatas e as vinhas são sulfatadas pela primeira vez. O meio do Verão não é um período agrícola muito movimentado, com excepção da sulfatagem regular das vinhas. É neste período que se celebram a maioria das festas e que muitos emigrantes regressam a férias.

O S. Miguel (27 de Setembro) é o tempo da colheita de milho e das vindimas; semeia-se a erva para a forragem do gado, removem-se as espigas de milho das suas camisas. É este o período de maior azáfama. O S. Martinho, no final de Novembro e princípios de Dezembro, é a época da matança dos porcos, apanham-se as castanhas e as nozes, semeia-se o centeio e começa a beber-se o vinho novo. Enfim, depois do Natal, é apanhado o mato para as camas do gado e as vinhas são podadas.

IV

Os produtos, que não são necessários para a auto-subsistência da casa, podem ser vendidos imediatamente ou armazenados durante um período limitado, a fim de serem vendidos mais tarde, quando os preços recuperam da quebra causada pela abundância do tempo da colheita. As casas maiores e mais ricas possuem grandes espigueiros, que são uma fonte de orgulho e prestígio. O armazenamento é, porém, um problema, porque muitos produtos não se conservam facilmente em boas condições até ao fim do ano agrícola seguinte. É este o caso das duas culturas principais, o milho e o vinho feito em casa — o vinho verde, caracterizado pelo seu fraco teor alcoólico.

Há diferentes processos de comercializar os vários produtos. No caso das castanhas e das nozes, surgem intermediários das cidades em camiões e oferecem uma pequena percentagem a um lojista local que os auxilia no seu périplo

pelas casas. Mas a maior parte dos negócios são tratados nas feiras. Embora nem sempre os produtos sejam realmente levados para a feira, é aí que se celebram os contratos e se estabelecem os preços, sendo a obtenção desta valiosa informação uma das principais razões para a presença regular do agricultor na feira; é aqui também que a casa compra a maioria das mercadorias de que necessita. Enfim, a feira é uma oportunidade para encontrar pessoas de outras partes do concelho e para contactar médicos, advogados e funcionários; como afirma Lisón, «a feira é uma janela para o mundo» (1971:53).

As feiras foram instituídas pelos monarcas medievais como mercados livres; muitas foram concedidas como parte dos forais dos concelhos, mas frequentemente o rei promulgava um decreto especial para a sua instituição. Nestes decretos, eram outorgados privilégios e liberdades especiais que isentavam os participantes dos constrangimentos causados pelos regulamentos e barreiras feudais; era a denominada «paz da feira».

A feira de Ponte de Lima foi instituída na data remota de 1125, enquanto a feira de Viana remonta apenas a 1342. As feiras terão entrado em declínio a partir de meados do século XVI, perdendo a sua importância e dimensão medievais. Parece parcialmente válida a explicação de V. Rau, segundo a qual as casas comerciais permanentes se apoderaram de uma larga parte dos negócios das feiras (in Serrão, 1965: s.v. *feira*). Deve lembrar-se, porém, que estas lojas realizam a maioria dos seus negócios nos dias de feira e que a feira persiste como uma importante instituição local, onde quase todas as casas fazem deslocar, pelo menos, um dos membros do «casal-chefe» e mesmo frequentemente os seus dois membros.

Ponte da Barca, no século XVIII, possuía uma feira mensal no primeiro e segundo dias de cada mês. No início do século XIX, estas datas foram alteradas para 2 e 22 de cada mês. Actualmente, é efectuada duas vezes por mês às quartas-feiras, alternando com a feira do concelho vizinho de Arcos de Valdevez. Esta alternância é um exemplo interessante da coordenação existente entre os concelhos de todo o distrito de Viana. Tal coordenação interessa mais aos feirantes que andam de feira em feira a vender os seus artigos (fatos, sapatos, ouro e prata, louças, remédios e pseudo-remédios, cassetes, cintos, etc.) do que propriamente ao camponês, que se move num espaço muito mais restrito. A deslocação às feiras depende do tipo de negócio que se deseja efectuar e, assim, as pessoas vão a uma feira mais importante, se está em causa um negócio importante ou no caso de pretenderem um leque de mercadorias mais amplo. Nos casos de Ponte da Barca e dos Arcos, essa feira é a de Ponte de Lima (realizada em segundas-feiras alternadas). É interessante notar que há uma hierarquia de importância entre feiras e que há classes distintas de feiras, as semanais (ou quinzenais), as mensais e as anuais.

Dentro da classe semanal, a feira mais importante do distrito é a da capital, Viana, e é realizada às sextas-feiras. Mas a feira de Braga, a capital do distrito vizinho, que se efectua todas as terças-feiras, é ainda mais importante. Nestes dias da semana não se realizam outras feiras da classe semanal no distrito de Viana: não lhes seria possível competir com as feiras de Viana e de Braga.

A feira de Barcelos, às quintas-feiras, e a feira de Ponte de Lima, às segundas-feiras, são menos importantes do que as duas anteriores e dirigem-se a populações de regiões diferenciadas.

A maioria das outras capitais de concelho celebra as suas feiras semanais ou quinzenais sem a preocupação de eventuais coincidências; não se dirigem aos mesmos clientes. Há, no entanto, algumas excepções, como a de Vila Praia de Âncora, uma vila que não é capital de concelho, e que realiza a sua feira aos domingos, isto é, no mesmo dia da feira da capital do concelho (Caminha). Esta coincidência pode explicar-se pela situação pouco vulgar de uma vila não ser capital de concelho.

Há uma feira mensal no distrito para cada dois dias do mês. Os centros mais importantes, como Valença e Monção, coordenam as suas feiras mensais e semanais. Mas nenhuma destas feiras mensais coincide. As grandes feiras anuais estão ligadas às festas de um santo patrono. Realizam-se, sobretudo, ao nível do concelho e não coincidem com outras feiras do distrito.

V

A posse da terra continua a ser um indicador muito importante da riqueza e do prestígio na sociedade local. Mas, na ausência de um cadastro da terra, foi impossível levar a cabo um estudo pormenorizado sobre a posse da terra. Este problema é agravado com a subdivisão da terra e com a existência de tipos de terra muito diversos, cujas valorizações são muito diferentes. Além disso, as fontes alternativas de rendimento, pela grande importância que adquiriram, não podem ser ignoradas numa avaliação da diferenciação económica. Quando efectuei o recenseamento dos fogos de Paço e de Couto, pedi a um informante em cada lugar para apreciar cada casa do lugar em relação ao que se considerava ser a situação média da freguesia. Em geral, os informantes conseguiam dominar rapidamente e com facilidade esta técnica de descrição. Um problema que se colocou, e mais de uma vez, foi o de distinguir entre poder económico e padrões de vida, dois aspectos que nem sempre eram correlacionados. Nos casos em que a questão surgiu, pedi aos meus informantes para considerarem o poder económico e não tanto os padrões de vida. Obtive também informações sobre o volume da produção agrícola necessário para superar os níveis de subsistência, sobre as ocupações não agrícolas, sobre as pensões e subsídios do governo e, em muitos casos, sobre as poupanças invulgarmente elevadas resultantes da emigração.

Estas informações, fornecidas por um informante em cada lugar foram mais tarde confrontadas e acrescentadas pelos comentários de outros informantes e pelas minhas observações pessoais. Em termos globais, a estimativa da riqueza relativa que foi assim obtida proporciona-nos um quadro impressionista mas razoavelmente crível da diferenciação e da desigualdade económicas em Paço e Couto.

Dividi os fogos em três grupos básicos que, por seu lado, foram subdivididos em dois, originando assim seis sub-grupos: o Muito Rico e o Rico, o Médio Superior e o Médio Inferior, o Pobre e o Muito Pobre (Quadro V). O sub-grupo dos Muito Pobres é composto por indivíduos que não possuem qualquer terra e que frequentemente vivem abaixo do nível de subsistência, isto é, mal conseguem sobreviver. Na sua maioria, estas pessoas trabalham como jornaleiros, caseiros de pequenas quintas ou como assalariados por conta de outrém. O pagamento do trabalho agrícola diário é ainda muito reduzido: em Paço e em Couto, no Verão de 1979, correspondia a 150\$00 diários¹³. O pagamento do trabalho não agrícola é, no entanto, superior. Na velhice, estas pessoas vivem muitas vezes na penúria. Actualmente, o governo fornece, através da Casa do Povo, uma pensão de velhice que equivalia, em 1979, a 1100\$00 mensais. Isto permitiu-lhes melhorar substancialmente a sua situação. A categoria dos Muito Pobres representa 15,35% dos fogos de Paço e 25% dos de Couto. Finalmente, nas duas freguesias, 23,25% dos fogos desta categoria são chefiados por mães solteiras.

Quadro V. Percentagens dos subgrupos de riqueza no número total de fogos

	Paço		Couto	
	Número	Percentagem	Número	Percentagem
Os Muito Ricos	2	0,71	2	1,16
Os Ricos	7	2,50	2	1,16
Os Médios Superiores	76	27,14	25	14,53
Os Médios Inferiores	78	27,85	45	26,16
Os Pobres	74	26,42	55	31,97
Os Muito Pobres	43	15,35	43	25,00
?	1		—	
Total	281		172	

O sub-grupo Pobre é formado pelos fogos que só com dificuldade conseguem praticar uma agricultura de subsistência. Possuem geralmente alguma terra e chegam mesmo, por vezes, a obter algum dinheiro com a venda dos seus produtos. O seu rendimento monetário, porém, deriva sobretudo do gado que criam para os negociantes. Os indivíduos mais jovens deste sub-grupo são usualmente

¹³ Nestas duas freguesias, os homens e as mulheres têm recebido tradicionalmente salários idênticos pelo trabalho agrícola não especializado. Não é este o caso de outras freguesias. Os homens recebem frequentemente melhores salários, porque são eles que executam uma larga parte do trabalho mais especializado.

trabalhadores por conta de outrém e muitos são emigrantes. A maioria destes fogos complementa as suas actividades agrícolas com o arrendamento de alguma terra e com o trabalho a jornal nos períodos de maior azáfama. Este sub-grupo representa 26,42% dos fogos de Paço e 31,97% dos de Couto.

O sub-grupo Médio Inferior é composto pelos fogos que vivem razoavelmente acima do nível de subsistência. A maioria possui terra própria e, nos casos em que arrendam terra, esta é raramente indispensável para a sua subsistência. Em circunstâncias normais, não trabalham como jornaleiros e muitos estão envolvidos em pequenos negócios e em actividades não agrícolas. Nas «meias de baixo» destas freguesias, há alguns estudantes liceais que pertencem a este sub-grupo, o que indica a existência de dinheiro disponível para ser investido na educação dos filhos. Este sub-grupo representa 27,85% dos fogos de Paço e 26,16% dos fogos de Couto.

Os fogos do sub-grupo Médio Superior desfrutam de uma considerável tranquilidade económica; em geral, a força de trabalho de que dispõem é insuficiente para explorarem a terra que possuem, pelo que são forçados a contratarem jornaleiros e a arrendarem alguns campos a outros indivíduos. Os donos dos negócios mais importantes (lagares de azeite e de vinho, serrações, lojas maiores e oficinas) formam parte deste sub-grupo. Uma larga parte da produção agrícola destes fogos é orientada especificamente para o mercado, porque as suas necessidades de subsistência ficam geralmente aquém da sua produção total. Eles representam 27,14% dos fogos de Paço e 14,53% dos fogos de Couto.

O sub-grupo Rico é composto por sete fogos de Paço e dois fogos de Couto, que são proprietários de uma vasta extensão de terra e dos negócios locais mais lucrativos. As suas habitações são modernas, possuem geralmente automóveis e arrendam uma proporção considerável da sua terra. Representam 2,50% dos fogos de Paço e 1,16% dos fogos de Couto.

Os Muito Ricos são constituídos por dois fogos de Paço e por dois fogos de Couto (respectivamente 0,71% e 1,16%). São indivíduos excepcionalmente ricos e a maior parte da sua terra situa-se fora dos limites das suas freguesias de residência. Três destes fogos devem a sua invulgar riqueza ao sucesso do investimento de poupanças realizadas no estrangeiro. Os membros destes fogos emigraram antes da Segunda Guerra e regressaram às suas freguesias natais quando um grande número de indivíduos emigrava no final dos anos 50 e princípio dos anos 60.

VI

Em muitos aspectos, há uma estreita interligação entre Paço e Couto no contexto do todo que é formado pelo concelho de Ponte da Barca. Na Idade Média, o mosteiro de Couto era proprietário de terra em Paço e ainda hoje as duas freguesias estão economicamente ligadas: os residentes de Paço efectuam a maioria das suas compras em Couto, e as necessidades dos residentes de uma fregue-

sia justificam a actividade das pequenas indústrias da outra. Do ponto de vista social, há também uma particular proximidade entre as duas freguesias: por exemplo, têm partilhado o mesmo padre nas últimas décadas.

No entanto, a comparação da percentagem dos fogos de cada sub-grupo sugere que Couto é uma freguesia marcada por extremos de riqueza, enquanto Paço é uma freguesia onde predomina o grupo médio e onde, em consequência, o sentimento de unidade da freguesia e a preservação de atitudes tipicamente camponesas são mais evidentes (ver Diagrama N.º 3). Além disso, os dados apresentados previamente indicam que as diferenças entre as duas freguesias são consistentes, apesar de nunca assumirem dimensões significativas. Por exemplo, a população adulta de Paço ligada à agricultura é de 75,7%, enquanto em Couto ela se queda pelos 68,38%. Em Paço, 15,1% de todos os adultos estão ligados a actividades não agrícolas, enquanto em Couto a percentagem é de 19,02%. Finalmente, os dados da emigração fornecidos pela «amostra jovem» são ilusórios, porque não consideram a diminuição da população: há mais emigrantes jovens em Paço (37,5% da amostra jovem) do que em Couto (33,33%), porque, entre os últimos, se registou uma maior tendência para a emigração familiar e uma percentagem inferior de migrantes regressados. Tendo estas famílias rompido os seus laços com a freguesia, não é possível incluir os seus membros jovens na amostra. Este argumento é confirmado pelo facto de, a partir de 1950, a população de Couto ter diminuído mais rapidamente que a de Paço (ver Diagrama N.º 2 e Quadro II).

A chave principal para a compreensão das diferenças existentes entre as duas freguesias está na posse da terra. Couto é uma freguesia de gente pobre, onde a terra tem sido controlada por proprietários relativamente ricos e, na sua maioria, absentistas, enquanto Paço é uma freguesia onde, apesar da melhor terra pertencer a proprietários absentistas, muitas das casas camponesas conseguem possuir alguma terra própria. Este argumento, que é claramente aceite pelos residentes das duas freguesias, é reconfirmado pelo facto de existirem em Paço apenas 8 fogos envolvidos em contratos de parceria a tempo inteiro contra os 33 que existem em Couto. Antes dos anos 50, Couto apresentava também uma percentagem superior de nascimentos ilegítimos, o que, nesta região, conforme veremos, está ligado ao facto de não se possuir terra. Aliás, esta explicação também é avançada pelos residentes locais para a diferença amplamente reconhecida entre as duas freguesias. Couto era, portanto, uma freguesia com um menor número de indivíduos detentores de terra própria e onde a pobreza rural era mais nítida, o que se reflecte na sua taxa mais elevada de ilegitimidade e na existência de maior número de hipotecas (demonstrando menor acesso a fontes informais de crédito).

Com o advento da emigração do pós-guerra, o êxodo intensificou-se, a população decresceu e aumentou o número de pessoas que recorrem a actividades não agrícolas como meio de ganhar a vida. O resultado final foi uma maior penetração dos valores urbanos em Couto. É significativa a explicação que as pes-

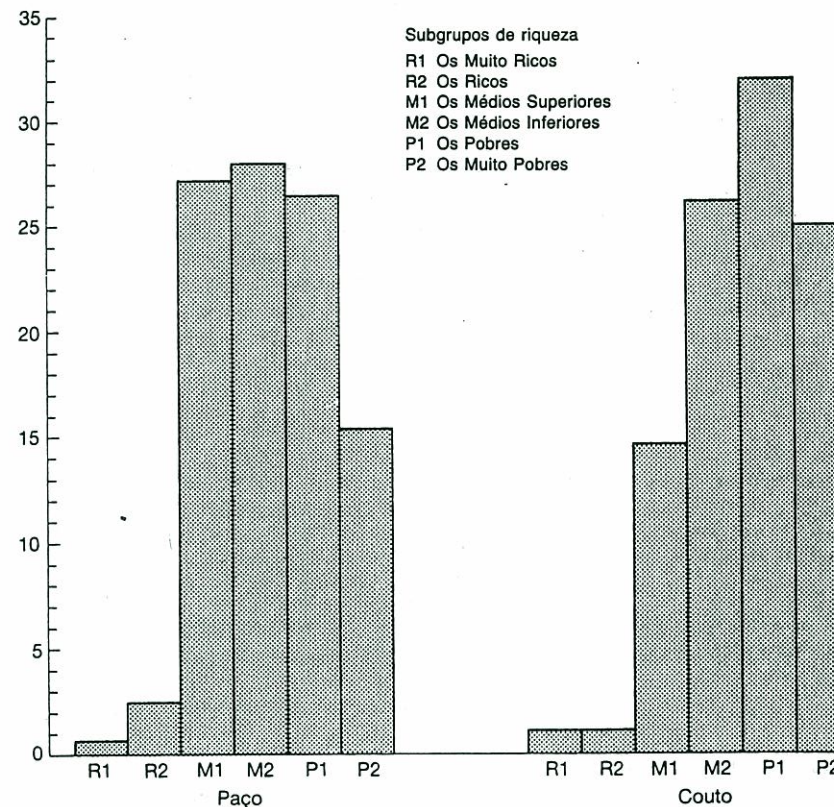


Diagrama N.º 3. Percentagens dos subgrupos de riqueza em relação ao número total de fogos em cada freguesia.

soas fornecem para o facto das lojas de Couto (uma freguesia de menor dimensão) serem maiores, melhor abastecidas e mais prósperas que as de Paço; na verdade, a maior parte dos residentes desta última freguesia preferem realizar as suas compras em Couto ou na feira, pretendendo assim escapar à vigilância que é exercida pelos seus vizinhos. Os residentes de Couto não se debatem com estes pruridos. Este secretismo é importante para os residentes de Paço porque as casas que não produzem o suficiente para a sua subsistência são afectadas no seu prestígio. Além disso, uma casa que cede ao consumo de «luxos desnecessários» é considerada imprevidente e os seus membros merecem menos confiança dos vizinhos.

4. O CAMPONÊS E O BURGUEËS

I

A diferenciação cultural ao nível da freguesia deve ser, no entanto, considerada no contexto global da sociedade do Alto Minho. Devido à extensão e à rapidez das transformações culturais das últimas décadas, a diferenciação cultural pode inicialmente parecer incompreensível. Mas um exame mais minucioso sugere que tal não é correcto, mostrando a necessidade de um quadro conceptual que permita a localização, no seu interior, tanto da diferenciação como da transformação cultural. Em termos gerais, a sociedade minhota pode ser dividida em dois tipos de áreas culturais: a urbana e a rural. Nas áreas urbanas, a visão do mundo dominante é a da burguesia, enquanto nas áreas rurais pontifica a visão do campesinato. A burguesia e o campesinato são os dois *grupos de status* mais significativos da sociedade local. No interior das áreas rurais, encontramos também mendigos, ciganos, membros da elite urbana que vivem no campo e jornaleiros sem terra, mas todos eles são quantitativa e qualitativamente irrelevantes face ao campesinato. De modo semelhante, nas áreas urbanas, encontramos um resíduo da velha aristocracia rural, os primeiros sinais de um proletariado e mesmo alguns camponeses, mas também aqui estes grupos não são numérica ou culturalmente significativos em relação à burguesia.

Justifiquei anteriormente a minha utilização do termo «camponês» para qualificar os habitantes de Paço e de Couto com base no argumento de que, na sua maioria, «são produtores agrícolas que extraem da terra que controlam a maior parte das suas necessidades de subsistência». Mas esta definição é, simultaneamente, demasiado inclusiva e demasiado exclusiva: exclui os comerciantes e os artesãos camponeses, os emigrantes e os semi-proletários e, ao mesmo tempo, inclui pessoas que vivem no campo mas que são claramente membros da elite urbana, isto é, os «proprietários». Qualquer definição do campesinato deve incluir parâmetros culturais. Como Redfield notou, por exemplo, a subordinação cultural a uma elite urbana é um factor tão importante para a definição do campesinato como o é a subordinação económica (1960, II:20). A escolha do termo «visão do mundo» permite frisar que os modos de pensamento e a percepção do mundo camponeses não constituem um quadro totalmente separado e independente, sendo antes parte de uma complexa tradição cultural. De igual modo, a escolha do termo weberiano *grupo de status* reflecte, tanto a preocupação com uma perspectiva cultural, como a necessidade de definir o campesinato e a burguesia na base da sua relação mútua¹⁴.

¹⁴ Uma análise do comportamento camponês em termos de classes tenderia a minimizar os aspectos cognitivos na determinação da acção social. Como Weber sugeriu, «o factor que cria a 'classe' é indubitavelmente o interesse económico» (1978, II:928). Apesar do interesse económico ser muito variável no interior do campesinato, que inclui tanto os proprietários ricos como os caseiros extremamente pobres, os camponeses não reconhecem, no seio do grupo social a que pertencem, a existência de uma diferenciação de *status* e, fundamentalmente, partilham uma visão do mundo comum.

A relação entre a elite urbana e o campesinato não é simétrica. Pelo contrário, como será demonstrado ulteriormente (Capítulo V, secção 17), a burguesia e a hierarquia eclesiástica, que a ela está aliada, são os intermediários que veiculam a hegemonia cultural do que Redfield designa como a «grande tradição». Este controlo sobre o uso local da *ciência*, da *cultura* e da *religião* dá à burguesia provincial poder técnico, ideológico e espiritual sobre o campesinato «sem educação». No passado, este controlo foi exercido pela aristocracia rural mas, durante o século XIX, a burguesia provincial apropriou-se deste papel de mediadora e, portanto, de manipuladora da «grande tradição».

A crença na sua própria inferioridade cultural é um aspecto importante da cultura e do comportamento camponeses de hoje (ver Capítulo III, secção 9). O Alto Minho é, assim, um exemplo da situação tipificada por Redfield, quando ele considera que «qualquer camponês se apercebe que a sua dignidade e a sua satisfação são matizadas pelo conhecimento de que ele é mais pobre e mais rude que a elite, aquelas pessoas que vivem nas cidades» (1960, II:75). Isto não significa que a visão do mundo camponesa não exerça qualquer influência sobre a visão do mundo burguesa, porque, de facto, há vários exemplos que demonstram o contrário. Além disso, não implica uma confusão entre a visão do mundo da burguesia provincial e a «grande tradição». A burguesia das pequenas vilas provincianas é um mero elo de uma cadeia que se origina nas grandes metrópoles científicas, culturais e religiosas do mundo.

II

A vida cultural quotidiana de um lugar minhoto é diversa e dinâmica. As pessoas discordam e mudam as suas opiniões, aprendem coisas novas e esquecem coisas velhas, pelo que afirmar que «as pessoas deste lugar pensam isto ou aquilo...» é algo desprovido de sentido. Porém, um estudo minucioso desta vida cultural permite demonstrar que o pensamento de todas as pessoas se relaciona com conceitos e imagens específicos à sociedade em causa. Os habitantes locais podem aceitar estes conceitos e imagens, podem argumentar contra eles, podem manipulá-los em seu próprio benefício, podem mesmo ser esmagados por eles, com uma aceitação muda dos próprios princípios da sua destruição pessoal. Em relação a estes conceitos e imagens, podemos então dizer que «as pessoas deste lugar pensam desta ou daquela maneira...»

Embora partindo de uma perspectiva teórica muito diversa, Redfield expressa uma ideia semelhante quando escreve que «a estrutura social de uma pequena comunidade é um conjunto de condições limitadoras no interior do qual se desenvolve o comportamento dos indivíduos, é um sistema de orientação ética, um conjunto de postos sinalizadores da vida boa e virtuosa» (1960, I:46).

Esta «visão mais ou menos coerente da vida boa» não é algo que os habitantes locais possam descrever conscientemente. O investigador deve explorar os aspectos mais diversos da cultura antes de poder começar a formar uma ima-

gem que, hipoteticamente, se aproximará do núcleo comum às imagens vagas que existem, sobretudo a um nível sub-consciente, nas mentes de todos os membros do grupo social em questão. Ao longo deste estudo, pretendi captar essa imagem da «vida boa» no quadro da população camponesa do Alto Minho.

Em termos mais abstractos, localizei no centro desta visão do mundo uma imagem ideal específica da unidade social primária, da sua reprodução e da sua participação e integração no todo social. O termo «reprodução» deve ser entendido no seu sentido mais lato, porque se refere ao processo de aquisição das condições materiais, biológicas e ideológicas indispensáveis para a projecção no tempo da unidade social primária. Resumindo as minhas conclusões: a unidade social primária é a «casa» agrícola que, essencialmente, embora não exclusivamente, é composta pelo casal-chefe e pelos seus filhos. A casa encontra a sua identidade nas unidades de comensalidade, residência, administração e propriedade; produz os seus próprios alimentos na terra que controla; e, idealmente, é independente de fontes de alimentação exteriores. Este laço directo com a terra é a condição essencial para a plena participação nesta sociedade camponesa. O tratamento adequado da terra, e não a posição genealógica, é o factor mais importante para justificar a chefia do casal-chefe. A fertilidade, a riqueza e o bem-estar físico são imprescindíveis para a sobrevivência da casa, mas é igualmente essencial uma vida social ordenada que, por sua parte, exige o controlo da fertilidade, das propensões aquisitivas e dos desejos corporais. A sociedade exerce este controlo através de um corpo de símbolos religiosos e seculares que reproduz e reforça os ideais associados às relações entre casas. Estas operam com base numa identidade de *status* entre todas as casas detentoras de terra; tais relações baseiam-se, assim, idealmente, na igualdade, na reciprocidade simétrica e na amizade.

Para designar o complexo de imagens acima descrito, adoptei a expressão «protótipo de subsistência», pela centralidade que nele desempenha a concepção de que a casa sobrevive pelos seus próprios meios. O conceito de protótipo de subsistência deve ser distinguido do seu parente próximo, a «ética de subsistência», que foi definida por James C. Scott (1976). Esta é uma noção decerto muito rica porque delimita o que é especificamente característico do comportamento económico camponês: a necessidade de se estar protegido contra a fome e de nunca descer abaixo do nível de subsistência — aquilo que Scott designa como «princípio de segurança-primeiro». Este princípio manifesta-se, na sua opinião, em dois mecanismos ideológicos: a insistência na *reciprocidade* e o *direito à subsistência* do camponês. Na base destes princípios, ele elabora uma teoria fenomenológica da exploração camponesa que, sem dúvida, detém um grande valor explanatório no que se refere à revolta camponesa. No entanto, não partilho a sua atitude crítica face ao valor da teoria substantivista da exploração, conforme mostrarei mais tarde: ambas as teorias são importantes em diferentes momentos teóricos.

O conceito de «ética de subsistência» é assim perfeitamente compatível com o conceito de «protótipo de subsistência», mas os dois não devem ser confundidos: o conceito de protótipo de subsistência é mais global que o da ética de sub-

sistência; além disso, não reclamo para o protótipo de subsistência qualquer validade descritiva automática fora dos limites dos dados minhotos que aqui analiso. Se, como eu sugiro, a vida cultural está focalizada numa imagem da unidade social primária, nos seus meios de reprodução e na sua relação com as outras unidades sociais — o protótipo cultural básico —, então essa imagem é geradora da sua própria economia moral. Neste caso particular, como mostrarei adiante, ela produz uma *manifestação específica* do princípio da reciprocidade e também uma *manifestação específica* do direito à subsistência.

Uma potencial crítica ao protótipo cultural básico é a de que ele postula a existência de um centro estático no interior de uma cultura, o que só adiaria os problemas da explicação da diacronia cultural, deslocando-os do nível da superfície da cultura (ou visão do mundo) para os seus níveis mais profundos. Como resposta a esta crítica deve sublinhar-se que os protótipos culturais básicos não podem ser concebidos como estáticos, pois são permanentemente re-criados no processo das trocas culturais entre os membros do grupo social que, por seu lado, (como indivíduos, como grupos ou como um grupo) estão continuamente envolvidos na dialéctica entre a acção e a cognição. Esta aproximação tem algumas similitudes com as propostas de Bourdieu e poderia mesmo sugerir-se que estes protótipos são parte do *habitus*¹⁵. Porém, a meu ver, a verbosidade de Bourdieu oculta a ausência de uma coerência central, o que faz da sua terminologia um instrumento de utilização muito traiçoeira, e o recurso ao termo ambíguo *disposition* enfraquece o conceito de *habitus*, tornando-o universalmente aplicável e reduzindo, assim, o seu valor descritivo.

III

Embora a preocupação fulcral deste estudo seja a visão do mundo camponesa, referirei também a relação entre esta visão do mundo e a da elite urbana, porque o seu isolamento levaria inevitavelmente a descurar uma das características mais importantes do pensamento camponês de hoje. A postulação de um protótipo cultural básico para a burguesia, à semelhança do que foi acima proposto para o campesinato, exigiria um outro longo estudo dedicado aos estratos urbanos. Irei, portanto, limitar-me a enunciar as diferenças mais notórias entre a visão do mundo burguesa e a do campesinato, subestimando, assim, necessariamente, a diferenciação interna da sociedade burguesa.

A visão do mundo burguesa baseia-se numa concepção da família nuclear e da participação individual na economia monetária que é tipificada pela venda da força de trabalho em troca de um salário. Neste aspecto, ela é distinta da visão do mundo camponesa e da sua noção central de «casa». Os indivíduos e as suas famílias são categorizados separadamente de acordo com diferenças de

¹⁵ «Systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées predisposées à fonctionner comme structures structurantes» (Bourdieu, 1980:88).

status. O burguês, ao invés do camponês, não divide a sociedade em grandes blocos de *status*; ele perspectiva a sociedade em termos de um *continuum* de prestígio. O seu próprio *status* é motivo de dúvida permanente, o que explica a sua preocupação com a «aparência» (cf. Lefebvre, 1971:177ss.). A posição social de um camponês baseia-se num bem económico visível, seguro e estável — a sua terra —, enquanto a posição social do burguês se baseia em bens muitas vezes invisíveis e, em última análise, perecíveis. Ao mesmo tempo, os camponeses detestam as demonstrações das diferenças mútuas de riqueza, preferindo uma definição das relações sociais baseada no seu carácter comunal. O burguês concebe tipicamente as relações sociais como associativas, e coloca uma forte ênfase na demonstração exterior da diferenciação económica (Weber, 1978, I:40-2).

Tal como o conceito de subsistência tipifica a visão do mundo camponesa, é o conceito de salário que melhor tipifica a visão do mundo burguesa. O burguês contemporâneo é caracteristicamente um indivíduo que depende de um salário maior ou menor e que desenvolve uma vida pessoal (a vida de consumo) separadamente e sem qualquer relação com o seu «trabalho» (a vida de produção).

A velha «casa comercial» que era administrada pela família tem sido progressivamente substituída pela concepção de «empresa» que a dissocia da «família». Actualmente, é menor o número de pessoas que são proprietárias dos seus negócios e, quando o são, inspiram-se sobretudo na imagem do «gestor», preterindo a imagem tradicional do «patrão». Esta concepção burocrática das actividades produtivas tem seduzido o grupo cada vez maior dos funcionários civis e também os trabalhadores do sector público.

O cidadão do Alto Minho não é geralmente um «acumulador de lucros», empreendedor e disposto a correr riscos para reforçar o seu poder económico. Ele é dominado por preocupações mais reprodutivas que produtivas. A sua acumulação de «poupanças» não é um meio para aumentar os lucros, é sim uma tentativa para proteger o seu presente nível de consumo. Como empregado, ele dissocia-se tipicamente da responsabilidade pelo processo de produção, o que explica a institucionalização das «baixas» por doença e os fracos níveis de produtividade, que são objecto de duras críticas por parte das grandes empresas e do Estado.

As constantes referências a «arranjos» e a «bons negócios», que são tão características das conversas burguesas, podem induzir em erro. Normalmente, estes «arranjos» ou «negócios» levam à aquisição de bens de consumo e não de bens de produção. O cidadão, em contraste com o camponês, mede-se a si mesmo e aos outros pela capacidade de consumo; a sua preocupação central não é a acumulação do lucro, mas sim a maximização do consumo.

IV

A divisão da sociedade minhota em dois tipos culturais não é absoluta. Mas, apesar de muitos residentes locais poderem, ocasionalmente, produzir afirma-

ções que podem ser classificadas numa ou noutra visão do mundo, há uma forte incompatibilidade entre as duas visões do mundo. Confrontado com duas «definições da realidade social» alternativas, o indivíduo opta por uma ou por outra, de acordo com as diferentes situações e audiências e de acordo com a sua própria história e os seus interesses individuais.

O campesinato e a burguesia mantiveram sempre uma relação de grande proximidade. Com a crescente penetração das áreas rurais pelas instituições do Estado moderno, pela economia capitalista e pelos meios de comunicação de massas, esse contacto intensificou-se: os membros individuais de um grupo de *status* utilizam frequentemente o seu conhecimento da visão do mundo do outro grupo de *status*. Mas, enquanto os valores burgueses marcam cada vez mais a sua presença e a sua intervenção em todas as áreas da sociedade, os valores camponeses sofrem um processo de declínio. É assim previsível que o conflito cultural assuma uma maior intensidade, a nível individual, entre os camponeses.

Os habitantes rurais apercebem-se da necessidade de recorrerem, num número crescente de situações, a concepções, definições e valores urbanos. Mas, ao mesmo tempo, as condições para a reprodução do protótipo de subsistência permaneceram. A marginalização económica da agricultura camponesa nos anos 70 não envolveu a sua marginalização social e cognitiva: a posse da terra e o seu trabalho continuam a ser os meios fundamentais para a aquisição da segurança e do prestígio sociais. Assim, em termos económicos, a terra já não pode assegurar por si só a subsistência, constituindo meramente uma base para o desenvolvimento de estratégias de maximização económica familiar, no interior de um mundo que é cada vez menos agrícola. Mas, em termos cognitivos, as concepções da subsistência e da casa agrícola mantêm-se vigorosas.

CAPÍTULO II

A CASA E A FAMÍLIA

O conceito de família assumiu, historicamente, diversos significados e só é útil se o seu significado específico for sempre claramente definido.

MAX WEBER, *Economia e Sociedade*



2. Um emigrante regressado com o seu tractor. Ao fundo, pode divisar-se um nicho dedicado às Almas do Purgatório.

5. O CONCEITO DE CASA

I

Em Portugal, a unidade social primária pode ser designada por quatro termos: casa, lar, fogo e família. Tal como sucede na Galiza (Lisón Tolosana, 1971b:377-380), «casa» é o termo mais utilizado pela população rural do Minho. A burguesia, por seu lado, prefere sobretudo o termo «família». Esta variação terminológica não resulta de meras diferenças linguísticas, sendo antes a manifestação de uma divergência concreta entre os dois grupos sociais.

A constituição básica da unidade social primária é idêntica para a burguesia e para o campesinato: um homem e uma mulher, unidos pelo matrimónio, e os seus filhos. Mas as oscilações entre as duas visões do mundo que, à primeira vista, parecem ser pouco profundas, transformam-se em diferenças irreconciliáveis quando consideramos as implicações conceptuais e as suposições subjacentes à aparente comunidade linguística entre a burguesia e o campesinato.

A preferência burguesa pelo termo «família» liga-se ao facto da unidade social primária ser, no contexto da população urbana, a família nuclear; as outras pessoas que vivem com a família são colocadas num plano quase extrínseco, mesmo no caso de estarem ligadas ao casal-chefe por laços de parentesco. Os camponeses, pelo contrário, consideram esses co-residentes como membros integrantes da «casa». A escolha desta palavra reflecte, aliás, essa concepção, acentuando a unidade espacial dos seus membros e não tanto as relações de parentesco que os unem (cf. Du Boulay, 1974:18). A «casa» é um complexo formado por terras, edifícios, animais, pessoas, parentes ausentes, e mesmo parentes falecidos (cf. Cátedra Tomás, 1979:37).

Ao limitarem a unidade social primária ao domínio da família nuclear, os burgueses citadinos espelham a clivagem fundamental entre a esfera do económico e a esfera do familiar que é operada pela sua visão do mundo. Esta cliva-

gem é destituída de sentido para o camponês: para ele a casa não é só uma unidade de reprodução e de consumo, mas também uma unidade de produção e de propriedade. As esferas do económico e do familiar, que são antagónicas e irreconciliáveis para o burguês, são indissociáveis para o camponês minhoto. Isto significa que a própria concepção da unidade social primária contém em si uma imagem ideal dos princípios básicos da acção social.

A comparação da utilização do espaço nas habitações dos dois grupos sociais confirma essas nítidas diferenças. O centro da casa camponesa é a cozinha e, particularmente, o espaço junto à lareira ou ao fogão de lenha (que nas habitações dos camponeses mais ricos, é actualmente utilizado para confeccionar a alimentação e como meio de aquecimento). Com a excepção da divisão maior, a sala, que é frequentada apenas em ocasiões cerimoniais, todas as outras divisões são exíguas e utilizadas só para dormir. Os alojamentos situam-se geralmente por cima da adega e dos estábulos. Normalmente, a habitação é construída sobre um socalco, pelo que os pisos inferior e superior têm ambos acesso directo ao exterior. À volta da habitação, há um terreiro que contém sempre galinheiros, pocilgas, alpendres para guardar as alfaias, os carros de bois e os produtos agrícolas, e um espigueiro. Sobressaem também a bela meda oval de feno, a «moreia» para a «palha milha», a eira e as pilhas de madeira, deixadas ao ar livre para secar e envelhecer. Uma larga parte deste terreiro (salvo a eira) é coberta por ramadas por onde trepam as videiras. Sempre que é possível, a horta — onde as mulheres cultivam toda a espécie de verduras — é situada logo ali ao lado.

A habitação burguesa, por seu lado, organiza-se de um modo bem diverso. É um «lar» tipicamente urbano, onde não existem alfaias agrícolas e onde o terreiro é substituído por um jardim. O seu centro é a sala de jantar, o lugar onde são exibidos os objectos mais valiosos, onde o homem da casa se senta, come e vê televisão. A cozinha é mais pequena e é pouco frequentada pelos homens. As visitas são recebidas na sala de jantar e não na cozinha. As outras divisões tendem a ser maiores que as das casas camponesas e não são utilizadas exclusivamente para dormir.

II

A importância da cozinha numa casa camponesa não é ditada meramente por necessidades práticas: a vida da casa organiza-se em volta da cozinha, onde se encontra a lareira.

Discutimos já dois dos nomes que podem ser aplicados à unidade social primária. Mas, embora menos utilizados, há dois outros nomes importantes: «lar» e «fogo» (este último utilizado hoje sobretudo no plural). O simbolismo implícito nestes termos não é aleatório; no contexto camponês, a lareira constitui o cerne sagrado da casa. A forma particular de exprimir esta concepção pode variar de local para local, mas as suas características fundamentais permanecem idênticas em todo o Minho: o fogo é dotado de um poder purificador que o torna um símbolo privilegiado do carácter sagrado da casa.

Existe uma profunda relação entre os membros de uma casa e o fogo à volta do qual se reúnem. Por exemplo, os habitantes de Paço e de Couto afirmam que não se deve levar fogo de uma casa onde um membro recém-falecido está à espera de ser enterrado. Se tal acontecesse, a alma do morto seguiria a chama e, depois, seria incapaz de descobrir o caminho para regressar, tornando-se assim uma alma penada.

Ao longo de todo o ano, realizam-se festividades que focalizam a utilização ritual do fogo. A mais conhecida, a noite de S. João (23 de Junho), é celebrada em cada casa, em cada freguesia, em cada concelho, e mesmo em cada distrito (cf. Caro Baroja, 1979; Lisón Tolosana, 1971a: capítulo 6). Nas cidades mais importantes do noroeste (Porto, Braga e Viana do Castelo), a noite de S. João atrai um grande número de pessoas às ruas, numa manifestação de alegre fraternidade. O acontecimento principal da noite é o acender das fogueiras no pátio de cada casa, no terreiro de cada lugar, na praça central de cada freguesia ou de cada um dos bairros urbanos. Cada fogueira corresponde a um foco de sociabilidade, é uma vivência de comunidade.

A noite de S. João é, para os habitantes de Paço e de Couto, «a noite de feitiço» ou «a noite das bruxas». Saltar sobre a fogueira, manipular diversas ervas e plantas de fragrâncias fortes, adoptar comportamentos turbulentos e hilariantes, são meios considerados eficazes para contrariar as forças do mal que, no ano seguinte, podem flagelar a casa e os seus membros.

O uso ritual do fogo é também uma característica marcante da noite de S. Sebastião (19-20 de Janeiro), da noite de S. Martinho (11 de Novembro) e da noite de Natal. Nas casas onde foi acesa uma fogueira na noite de S. Sebastião, não entrará «fome, peste e guerra» (quer isto dizer hoje: a pobreza, as doenças epidémicas e o recrutamento militar dos moços). Na noite de S. Martinho, nas casas dos que podem, assam-se castanhas e batatas ao lume e o vinho novo corre em abundância. É necessário referir, neste contexto, o significado simbólico do vinho. O vinho é o símbolo do orgulho e do valor dos homens da casa e é oferecido a todos os visitantes. Falta de vinho em casa é motivo de particular vergonha para o camponês. A noite de S. Martinho celebra, assim, o êxito da casa na sua reprodução, em termos quer da sua alimentação, quer da sua posição social ao longo de mais um ano.

Finalmente, no dia que precede a noite de Natal, todo o trabalho cessa. As mulheres ocupam o seu dia a cozinhar, confeccionando as iguarias que irão ser servidas à noite; os homens cortam lenha para a fogueira. Nesta ocasião, a fogueira é acesa na lareira, mas não se trata de uma fogueira vulgar: deve ser tão grande que «a gente até tem que se virar». Por detrás da fogueira, ficará um cepo que irá arder lentamente até à véspera do dia de Reis (6 de Janeiro), altura em que será guardado. É o chamado «canhoto dos trovões» (cf. Carré Alvarellos, 1965:116). Quando, no ano seguinte, houver tempestades, a casa ficará protegida contra os relâmpagos se for colocado um pedaço deste cepo na fogueira.

O fogo é utilizado, em todas estas situações, como um meio para reproduzir o bem-estar e a segurança da casa. O fogo protege a casa contra as forças malignas: o mau tempo, a feitiçaria e a bruxaria, a «fome, peste e guerra». O fogo é, assim, uma fonte de poder de que a casa se apropria através destes rituais. Este poder é, porém, indiscriminado. É significativo que a responsabilidade dos fogos periódicos, que devastam uma parte enorme das florestas nacionais, raramente seja atribuída à seca da estação estival, ao uso generalizado de foguetes ou à inépcia da guarda florestal. Essa responsabilidade é antes imputada a entidades que simbolizam as forças anti-sociais que ameaçam a sociedade: os «comunistas», a cobiça dos madeireiros, o despeito dos vizinhos.

As associações simbólicas ligadas ao fogo explicitam-se claramente no simbolismo do Purgatório, onde o fogo é um agente purificador. Nas bermas das estradas, os quadros que retratam as almas do Purgatório ardendo pelos seus pecados (as «alminhas») lembram constantemente aos minhotos que as almas precisam de passar pelo sofrimento antes de serem purificadas. O ritual de saltar sobre a fogueira nas noites de S. João e de S. Sebastião é também uma forma de purificação; as pessoas libertam-se das forças malignas que sitiam o grupo. Estas celebrações nocturnas, portanto, não devem ser interpretadas como um desafio contra os poderes do fogo; ao participarem na sua natureza purificadora, as pessoas tentam alcançar benefícios específicos.

O fogo intervém também como agente purificador numa outra prática muito difundida, ligada ao parto. É absolutamente essencial lançar o cordão umbilical, logo que é cortado, na lareira da casa, onde deve arder totalmente. O laço derradeiro entre a criança e as suas origens anti-sociais — o cordão umbilical — só pode ser destruído através do poder depurador do fogo. Por outro lado, o fogo utilizado neste ritual tem de ser um fogo especial, situado no cerne da casa onde a criança nasceu e será criada, isto é, a lareira que simboliza a unidade da casa.

Há um grande número de outros rituais e interdições ligados à protecção da mãe e da criança durante o parto e a gravidez. Alguns, como o que foi descrito anteriormente, aplicam-se somente à mãe e à criança; outros têm de ser observados por todos os membros da casa. Estes últimos serão discutidos posteriormente. Neste momento, importa apenas salientar que essas interdições só são aplicadas aos indivíduos que «vivem na mesma casa»: «os que comem juntos». Assim, a comensalidade é o critério que permite decidir quem é responsável pela reprodução da casa no seu sentido mais lato.

Por várias vezes me foi dito, no decorrer do trabalho de campo, que o factor determinante fundamental para a existência de uma casa é a comensalidade: os da casa são «os que comem juntos». A unidade social primária é, portanto, definida por referência à consubstancialidade (Pitt-Rivers, 1973:92-4) resultante da partilha do «pão de cada dia»; «pão» esse produzido na própria terra da casa. A identidade da casa baseia-se, assim, numa série de unidades de produção, de gestão, de propriedade e de residência; simbolicamente, no entanto, todas elas são representadas pela unidade de comensalidade.

III

Numa casa camponesa, o consumo alimentar ocorre sempre em torno do fogo, e toda a comida é cozinhada na lareira. O interrelacionamento simbólico entre o fogo, a comensalidade, a reprodução da casa e a posição das mulheres é claramente marcado. O exemplo mais evidente desta cadeia de associações é, sem dúvida, o acto de cozinhar o pão. Este processo, pelo forte simbolismo de que está impregnado, será aqui interpretado como um ritual.

A comida pode ser «pura», saudável e socialmente benéfica, mas também pode ser malbaratada e tornada impura, quando o seu consumo é motivado pela gula ou pela cupidez. O próprio termo utilizado para descrever as pessoas excessivamente ávidas, exploradoras, que enganam os outros nos seus negócios, é o de «comedor». Desta forma, estabelece-se uma metáfora com o desejo incontrollável de comida. Metáfora que, por sua vez, se baseia no pressuposto de que estas pessoas roubam e enganam os outros devido à sua cupidez, à sua incapacidade de controlarem os seus afectos¹.

O pão é, no entanto, um tipo muito especial de comida; é a comida por excelência, a verdadeira fonte da vida. Do ritual da Sagrada Comunhão ao simples consumo doméstico, o pão é empregado como símbolo da comunidade criada pela unidade de comensalidade: uma forma de comensalidade que sustém a vida, física e espiritualmente. A analogia entre a hóstia e o «pão de cada dia» da casa é sentida pelos habitantes locais que, aliás, a exprimem quando dizem que o «pão é sagrado». Quando um pedaço de pão cai ao chão, apanha-se de imediato e beija-se, para reparar o sacrilégio.

O pão caseiro tradicional, a broa, é confeccionado com farinha de milho integral. Até muito recentemente, a preparação do pão era um dos deveres principais de toda a dona de casa. Há ainda muitas mulheres que continuam a fazer o seu pão, apesar dos padeiros da vila terem começado a vender pão de trigo nas áreas rurais com o auxílio de pequenas furgonetas. O uso do «pão branco» tem um certo valor de *status*. Os membros da maioria das casas prezam cada vez mais o prestígio que é conseguido com o gasto de dinheiro na aquisição do pão, desinteressando-se progressivamente do prestígio que deriva da capacidade de auto-suficiência. As casas ricas detentoras de terra suficiente (mesmo aquelas cuja fortuna foi obtida na emigração) tendem, porém, a procurar um compromisso: usam a broa no consumo diário como complemento ao «pão branco» que é oferecido às visitas.

O «pão» caseiro (porque a massa, a farinha, o grão, e mesmo a planta do milho, são todos designados pela palavra «pão») deve ter sido colhido recentemente, moído de fresco e produzido pela casa. Por um lado, comprar farinha para a preparação do pão é um acto fortemente desaconselhado e, por outro lado, o gosto do milho velho é geralmente depreciado.

¹ Utilizo o termo «afecto» com base na obra de Norbert Elias (e.g., 1978:221ss.) significando «a emoção que está subjacente a uma acção» (Chambers, s.v.).

A casa não deve estar na dependência de elementos exteriores, no que se refere ao seu género de alimentação mais importante, que simboliza a sua capacidade permanente de subsistência, nem deve possuí-lo em quantidades diminutas. Embora o milho tenha perdido, nos últimos tempos, o lugar de colheita principal — porque não é tão comercializável como o vinho e já não constitui a base da dieta quotidiana —, é significativa a preservação da sua prioridade cognitiva. Por exemplo, os louvados (avaliadores de terra), ao estabelecerem o valor de uma parcela de terra, calculam primeiro um preço básico por metro quadrado a partir da produtividade da terra em termos de milho. Só então alteram o preço de acordo com as outras características do terreno, como a produção de vinho e de azeite, a proximidade de estradas, as facilidades de construção, a disponibilidade de água, etc.

A «masseira» é uma peça de mobiliário importante em todas as cozinhas camponesas. É aqui que o pão é amassado e deixado a levedar. É uma pequena mesa, de bordos erguidos, que formam com ela ângulos oblíquos, e é coberta com uma tampa de madeira. Esta tampa só é removida quando o pão é cozinhado. Embora a higiene, num sentido médico, não seja uma preocupação significativa na preparação dos alimentos, já quanto à imunidade face ao contágio o mesmo não se pode dizer. Assim, por exemplo, antes do início da preparação do pão, a masseira é lavada com água a ferver, porque pode ter acontecido que certos animais, como ratos, ratazanas ou aranhas, tenham entrado nela, segregando «peçonha». A utilização deste termo não implica que as aranhas, os ratos e as ratazanas sejam considerados realmente venenosos. Trata-se sobretudo de um receio de contágio. Estes animais vivem no interior da casa, mas não lhe pertencem e destroem os seus produtos. Como tal, caracterizam a ameaça que as forças internas de destruição representam para a unidade e a reprodução da casa.

O termo «puro» é aplicado em Paço e em Couto aos produtos que foram criados recentemente pela casa e que estão protegidos contra as impurezas e o contágio; isto demonstra mais uma vez a importância que detém a noção de que a subsistência dos membros da casa é assegurada mais adequadamente pelos produtos recentes da casa, que provêm directamente da sua própria terra. A «pureza» destes géneros alimentares, sobre a qual os camponeses insistem com tanta veemência, baseia-se no facto de eles consolidarem as classificações mais básicas da visão do mundo local.

Para os camponeses com quem discuti estes assuntos, a preocupação principal no processo de preparação do pão é a necessidade da sua levedação. Quando se cria uma nova casa, a mulher traz consigo um pedaço de massa não cozida da casa da sua mãe. Este pedaço de massa é adicionado à farinha amassada de fresco para a fazer levedar. Não é utilizado qualquer fermento. A farinha, acrescentada de água, é cuidadosamente amassada e é depois colocada no lado esquerdo da masseira, onde é deixada a levedar com uma cruz desenhada no topo. No lado direito da massa, é fixada uma pequena garrafa que contém um pouco de vinagre. Foi-me dito que o pão não levedaria sem esta garrafa. Como alternativa, podem ainda colocar-se as calças ou o chapéu do dono da casa no lado

direito da masseira. Se a massa não levedar depois de todas estas práticas, pode convidar-se o próprio dono da casa a sentar-se durante algum tempo sobre a masseira para fazer o pão levedar. As pessoas, decerto, não falam analiticamente sobre esta prática, mas o seu simbolismo sexual é tão nítido para elas como o é para nós. Ao interrogar uma das minhas informantes sobre a utilização da garrafinha de vinagre que é enterrada na massa, obtive uma resposta risonha: «porque o vinagre é áspero e rude como um homem».

No caso da massa continuar a não levedar, admite-se que terá passado por baixo da masseira uma aranha ou um rato. Nessa hipótese, o pão só pode ser purificado com uma acha incandescente retirada do fogo da lareira. A parte inferior da masseira é limpa cuidadosamente com as chamas da acha. Mais uma vez, verificamos como o fogo da lareira pode ser utilizado com fins purificadores. Neste caso específico, o fogo purifica o próprio símbolo da capacidade de reprodução da casa: o pão.

O processo de integração simbólica dos aspectos masculinos e femininos, que é central no processo de preparação do pão, representa a própria natureza da casa e o seu processo de reprodução biológica. Assim se explica o facto de ser colocada uma forte ênfase na dilatação da farinha amassada e não na cozedura do pão. A massa levedada, dizem os camponeses, está «viva». É precisamente a massa levedada que é considerada a base da unidade de comensalidade da casa. Há, portanto, uma relação analógica entre a levedura do pão e a gravidez.

Mas, se a base da gravidez é o acto sexual, que é julgado impuro e de natureza animal, mesmo quando é praticado no seio da casa, a base de preparação do pão é uma combinação *pura* de princípios masculinos e femininos (isto é confirmado pela preocupação colocada nas práticas purificadoras). O marido é relacionado simbolicamente a este processo através da aspereza do vinagre e, nalguns casos, participa mesmo pessoalmente, apoiando os seus órgãos genitais sobre a masseira; a mulher participa por intermédio do pedaço de massa não cozida e com o seu trabalho de cozer o pão. Deve lembrar-se que o vinagre, tal como os chapéus e as calças (que são objectos especificamente masculinos), está também associado à masculinidade, porque é «áspero e rude» e é feito de vinho, ou seja, um produto eminentemente «masculino» da casa.

Pensamos, assim, haver fundamento para atribuir um carácter sexual ao simbolismo que está implícito no ritual de preparação do pão. Porém, a impureza inevitável em que se desenvolve a reprodução biológica da casa — o acto sexual e a corrupção que caracteriza o ventre das mulheres — é erradicada cuidadosamente deste ritual: o pão só levedará se a masseira estiver completamente liberta do contágio animal impuro. De modo semelhante, além de se desenhar uma cruz no pão no momento da levedação, o pedaço de massa não cozida, guardado até a fornada seguinte, é mantido em condições «puras» e marcado com o sinal da cruz.

Em *O Mito do Eterno Retorno* (1954), Mircea Eliade refere a existência, no que designa de «culturas antigas», de rituais que repetem o acto de criação,

isto é, rituais cosmogónicos. Na sua opinião, estes rituais têm a função de negar a história, criando um eterno retorno à génese mítica. Esta ideia parece aqui particularmente adequada, porque nos permite perceber a existência de uma relação entre as práticas rituais de um grupo social e a sua mitologia.

No Alto Minho, o significado do mito bíblico da criação do mundo e a sua reencenação na estrutura da semana é diminuto em comparação com o significado assumido pelo mito de Adão e Eva. Mas na mitologia cristã há uma segunda criação que simultaneamente espelha e contrasta a primeira: o nascimento de Jesus Cristo. De um ponto de vista teológico, foi o momento em que nasceu o novo Adão. Do ponto de vista dos camponeses minhotos, foi também o momento em que a sua sociedade foi criada porque os minhotos pensam-se fundamentalmente como cristãos.

A grande importância da Virgem está ligada à sua maternidade. Ora, a Virgem não concebeu por si; deu à luz depois de ter sido visitada pelo Espírito Santo. A concepção de Cristo envolveu a combinação de um elemento masculino (divino) e de um elemento feminino (a Virgem), mas *não* foi sexual, estando assim liberta de qualquer «impureza». Como sucede na preparação do pão, a gravidez da Virgem é socialmente benéfica no mais alto grau, porque reflecte uma forma de reprodução «pura» — que evita a mácula do pecado original. Deste modo, podemos considerar as práticas descritas como um ritual cosmogónico, seguindo a famosa expressão de Eliade. Na sua «pureza», a reprodução da casa pode ser tomada como um espelho do acto «ideal» de reprodução: a concepção mística de Jesus Cristo. Ao referir esta ligação, não estou a sugerir que a concepção de Cristo impregna de significado a preparação do pão; pretendo antes notar que, para os habitantes de Paço e de Couto, esta última participa da relevância simbólica da concepção de Cristo.

IV

As rápidas transformações socio-económicas características dos anos 60 influenciaram, decerto, as atitudes para com a casa. As habitações que as pessoas quiseram construir são o melhor indicador dessas transformações.

Até aos anos 50, os emigrantes regressados ou os homens de iniciativa local bem sucedidos investiam uma larga parte do seu dinheiro na terra e na construção ou restauro das suas casas. Em geral, e dependendo, bem entendido, da quantidade de dinheiro que cada indivíduo particular acumulara, estas novas casas caracterizam-se por um maior conforto e aparato. Mas, basicamente, continuavam a ser casas camponesas: eram manifestamente estabelecimentos agrícolas virados para um terreiro, onde eram conservados todos os apetrechos da lavoura. O aspecto mais importante era, no entanto, a permanência da cozinha como centro da casa. Podia ser introduzido um fogão moderno, mas a lareira era mantida, continuando o pão a ser cozido no forno situado na parede contígua à lareira. A sala, um local frio e bafiento, era utilizada somente em ocasiões de

cerimónia, como durante a visita pascal do padre que vinha benzer a casa ou durante o casamento de uma filha. Era também na sala que o emigrante defunto iria jazer, rodeado por mulheres lacrimosas, nesse derradeiro dia em sua casa, antes de ser levado para o cemitério.

Ao longo dos anos 60 e princípio dos anos 70, emerge um novo tipo de casa nitidamente diferente, vulgarmente conhecido como «casa de emigrante». Estas casas foram construídas sobretudo por emigrantes regressados, mas o estilo veio a ser adoptado em muitas casas edificadas nesse período, mesmo quando pertenciam a pessoas que não tinham emigrado. Há três características que, entre outras, podem distinguir este novo tipo de casa face ao anterior. A mais marcante está ligada ao estilo arquitectónico e à cor. Estas casas exibem muitas vezes referências decorativas a estilos arquitectónicos urbanos dos países de acolhimento dos emigrantes, apesar de ter sido preservado o tradicional plano rectangular de dois pisos. Apresentam varandas de aspecto moderno com grades de ferro, telhados com pronunciadas inclinações, geralmente em telha preta, e portas da frente com vidraças coloridas. A estes aspectos, os emigrantes acrescentam o gosto local pela cor brilhante. Cada habitação mostra uma combinação de, pelo menos, três cores e a gama é ilimitada. Nenhuma casa se considera completa, porém, sem a inclusão de alguns vasos coloridos e de estatuetas no jardim e sem a presença de um ou dois painéis de azulejos representando um santo patrono ou uma cena religiosa. Estas habitações deliberadamente «urbanas» são símbolos da liberdade recentemente adquirida perante os constrangimentos da labuta monótona, difícil e «suja» da terra: o «trabalho». Por isso, assumem um significado idêntico ao dos andores que transportam os santos durante as procissões, inteiramente recobertos com lustrosos papéis multicolores. Estas casas, tal como os andores ou os vistosos automóveis estrangeiros, representam a reivindicação dos emigrantes à «urbanidade».

Este último aspecto é ilustrado também pela segunda característica destas casas. Enquanto as casas anteriores eram claramente estabelecimentos agrícolas, as novas casas só raramente se mostram adequadas a um estilo de vida camponês. Sempre que é possível, são construídas de frente para a estrada, e não para o pátio, e incluem uma garagem em vez da tradicional adega ou do alpendre das alfaias.

Por fim, estas casas normalmente não possuem uma lareira. As chaminés e as cozinhas têm menores dimensões e as últimas só dificilmente poderiam ser utilizadas como divisão principal. Não possuem fornos para cozer o pão e, em geral, os fogões são a gás e não a lenha, porque esta é considerada muito «suja». Há sempre um frigorífico, uma televisão e um rádio.

Se os seus proprietários pretendessem seguir um estilo de vida camponês, depois do regresso da emigração, estas casas seriam decerto incongruentes. A sua construção, porém, é uma das manifestações exteriores da rápida ascensão nos padrões de vida ocorrida nesse período. O recurso a símbolos de «urbanidade» não deve ser aqui interpretado como sinal de uma renúncia dos valores campo-

neses; é antes uma prova da persistente identificação que os camponeses fazem entre melhores padrões de vida e valores burgueses urbanos.

Este aspecto é visível nas tendências que se verificaram aproximadamente a partir do ano de 1976. Em 1974-1975, as correntes emigratórias europeias, características da década precedente, foram bruscamente contidas. Deixava de ser tão fácil ganhar dinheiro no estrangeiro e, devido à crise mais drástica que foi sentida em Portugal nos finais da década de 70 e princípios da de 80, a agricultura retomou a sua importância como segurança básica da subsistência. Para o emigrante regressado ou para o semi-proletário empregado localmente, o trabalho da terra voltava a ser um aspecto fundamental da sua orientação económica global. Esta transformação reflecte-se na configuração física das casas de emigrante: cozinhas secundárias (com todas as «tradicionalis» facilidades camponesas) são construídas de raiz ou são anexadas a cozinhas já existentes; as «garagens» regressam à sua definição tradicional de «lojas», onde os produtos são armazenados, o vinho é feito, as alfaias são reparadas e o gado é guardado; constroem-se alpendres em redor da casa; e mesmo o gosto pelas cores brilhantes cede gradualmente lugar a tons mais práticos e sóbrios.

6. A COMPOSIÇÃO DO FOGO

I

A maioria dos fogos camponeses e urbanos têm o seu centro num casal unido pelos laços do matrimónio. Como, na sociedade camponesa, as actividades produtivas se desenrolam no seio da casa e sendo a casa concebida como uma unidade de produção e de gestão da propriedade, os poderes executivos do casal-chefe camponês estão mais claramente delineados do que no contexto burguês. Deste modo, mesmo nos casos em que dois casais coabitam na mesma casa, há sempre um consenso entre os vizinhos e os membros da casa a respeito de quem «governa a casa», de «quem são os donos da casa». Além disso, numa casa nunca vive mais do que um «casal jovem». Dois irmãos casados não podem viver na mesma casa, porque o conflito entre eles poderia ser demasiado grave.

Tenho vindo sempre a referir-me ao «casal-chefe» e não ao «chefe da casa». É que, com a excepção das viúvas e dos indivíduos solteiros, a chefia nunca é confiada a uma única pessoa, sendo assumida conjuntamente pelo casal. Utilizam-se duas expressões para designar este casal: «os donos da casa» e «o patrão e a patroa». O significado da palavra «donos» está mais próximo aqui do significado de «senhor» do que do de «proprietário». As implicações da noção de propriedade privada em «proprietário» estão ausentes desta expressão, que coloca ênfase sobretudo nos direitos executivos do casal (muito à semelhança do latino *dominus*) e não tanto na propriedade privada. A expressão «o chefe

da casa» é usada principalmente nos círculos urbanos, onde tende a reflectir a primazia masculina característica do lar burguês.

No decurso da segunda metade deste século, a generalização das facilidades de emprego remunerado a nível local não modificou automaticamente a posição do casal-chefe, apesar de ter levado a uma maior clivagem na unidade de produção que caracteriza a casa. A situação em relação à casa dos seus membros que se empregaram no sector capitalista local não é radicalmente diferente da situação dos emigrantes. E a emigração é, afinal, uma velha característica da sociedade minhota. A prioridade conceptual continua a ser atribuída à casa como base da subsistência. Por seu lado, as actividades que lhe são exteriores são consideradas como apoios e opções disponíveis. Deste modo, o estudo do comportamento económico camponês exige que o foco da pesquisa se dirija sobretudo para as estratégias das casas e não tanto para as estratégias dos indivíduos. A alteração que se verificou na posição do casal-chefe deve-se fundamentalmente à nova posição relativa que foi assumida pelos rendimentos que os jovens agora obtêm no exterior da casa, o que afecta mais a unidade de propriedade da casa que a sua unidade de produção.

É importante notar que a concepção de propriedade a que me refiro não é, de modo nenhum, idêntica à noção de propriedade privada que foi consagrada no sistema jurídico português. Os membros de um concelho, de uma freguesia ou de um lugar consideram que os direitos exclusivos sobre as decisões relativas à gestão da terra do concelho, da freguesia ou do lugar são da sua pertença, mesmo quando não são eles individualmente que detêm a propriedade legal dessas terras. Esses direitos exclusivos são uma espécie de propriedade. De igual modo, os membros de uma casa consideram que certos terrenos, edifícios, animais, etc., lhes pertencem em conjunto, mesmo se nem todos os membros da casa possuem iguais direitos legais sobre a propriedade. Isto verifica-se, pelo menos, em dois sentidos opostos: primeiro, os criados residentes, os parentes ou os amigos são considerados membros da casa embora não detenham quaisquer direitos legais individuais sobre a herança; segundo, as propriedades trazidas por cada um dos cônjuges nunca são completamente incorporadas. Este último aspecto é particularmente relevante nos casos de viuvez e de novo casamento, se houver filhos do primeiro casamento. Apesar das especificações do Código Civil serem respeitadas em termos formais, é evidente a vontade de permitir que o cônjuge sobrevivente permaneça na parte da propriedade que ele ou ela trouxe para a casa aquando do casamento ou, subsequentemente, através de uma herança.

Com o declínio da importância relativa da agricultura no orçamento geral da casa durante os anos 60 e 70, os jovens começaram a sentir como uma injustiça a exigência que os pais faziam sobre os seus ganhos pré-maritais, que estes últimos consideravam como propriedade comum da casa. Apesar de ser aceite que os rendimentos extra-agrícolas dos filhos não devem ser tomados em conta na divisão da casa para efeitos de herança, esta prática era sentida pelos jovens como um obstáculo às suas poupanças.

Na base do problema, está a própria noção de «salário». Esta noção faz pouco sentido se o ponto de referência for o protótipo de subsistência: o trabalho dos membros da casa pertence à casa e é no seu contexto que se desenvolve a produção. Os «produtos» do trabalho pertencem, assim, à casa e devem ser usados em seu benefício, incluindo-se aqui também o sustento dos seus membros.

Mas um salário não é um «produto» e é aqui que nasce a dificuldade. Os pais «antiquados» interpretam o salário como uma forma de «produto» que, como tal, pertence à casa, que o pode usar ou não para benefício de um dos seus membros. Os jovens propõem uma visão diferente: o seu trabalho privado levou a um pagamento e o que dele resta, deduzidos os custos do seu sustento pessoal, devem caber ao próprio assalariado.

Aos olhos da velha geração, qualquer propriedade que acompanha um filho ou uma filha que abandona a casa dos pais devido ao seu casamento é um benefício que vai reverter a favor de outra casa em detrimento da casa de origem. Mas os indivíduos mais jovens estão a ser influenciados pelos costumes burgueses e individualistas: para eles, não é justo que os seus ganhos pessoais (ou o juro que eles rendem até à divisão da casa dos pais) favoreçam a casa dos pais e não a eles próprios. Os pais mais velhos raciocinam em termos de justiça ao nível da casa, enquanto os jovens raciocinam em termos de justiça ao nível do indivíduo.

Na prática, hoje, parece que a maioria das filhas tende a confiar os seus ganhos (ou, pelo menos, uma grande parte) aos pais, ao passo que a maioria dos filhos o evita fazer, preferindo muitas vezes confiar as suas economias a amigos da família, a parentes ou mesmo ao padre. São frequentes as recriminações que os filhos dirigem aos pais por causa da forma como eles administram o dinheiro que lhes entregam, porque consideram que não obtêm quaisquer benefícios dessa administração. Em contrapartida, nunca ouvi protestos semelhantes da parte de filhas: a sua ligação à casa dos pais é geralmente mais forte e o seu casamento é muitas vezes uxori-local², o que lhes permite beneficiar directamente do investimento do seu dinheiro feito com o propósito de consolidar o sucesso da casa como um todo.

II

Na sua crítica à concepção que Lévi-Strauss tem do casamento, Octavio Paz sugere que este é, em última análise, caracterizado por ser «uma mediação entre a renúncia e a promiscuidade (...) criando, assim, um ambiente legal e fechado onde o jogo erótico se pode desenvolver» (1970:127). Esta afirmação fornece

² Sobre o uso deste termo ver Carrasco (1963:133-4) e Casselberry e Valavanes (1976:215-226). A «uxori-localidade» significa a residência de um casal dos pais da mulher». A «uxorivincinalidade» é a residência de um casal nas imediações da casa dos pais da mulher, por oposição às imediações da casa dos pais do marido.

uma pista para compreender a concepção dos camponeses do Alto Minho sobre o casamento. O casamento e a casa assumem um carácter sagrado, porque são precisamente mediações entre o mal do sexo e a reprodução necessária do grupo. A divindade e a perfeita santidade estão fora do alcance do ser humano comum. Mas, no seio da casa, através do sacramento do matrimónio, é possível consumir o ideal de pureza na reprodução. É nesta perspectiva que o ritual da preparação do pão acima descrito assume o seu significado cosmogónico.

Os verdadeiros casamentos devem ser celebrados por uma união cristã. As uniões civis são tipicamente caracterizadas como «casamentos de vacas», porque, na visão do camponês, são simples autorizações para a coabitação. Para o camponês, a casa deve ser uma entidade unificada dotada de uma existência temporal duradoura. O divórcio e o recasamento, consentidos pelas uniões civis, negam essa unicidade ao permitirem a repetida quebra da própria relação que é mais central à casa. Em Paço e em Couto, ao contrário do que parece suceder no nordeste de Portugal (O'Neill, 1982), as relações horizontais da casa, isto é, as relações entre os membros do casal-chefe, não são, de modo nenhum, subsidiárias ou mesmo menos significativas que as relações verticais, isto é, as relações entre os pais e os filhos.

Uma afirmação clara da noção de que o casamento é uma relação que deve perdurar eternamente é a prática de enterrar os casais na mesma sepultura (geralmente, a da família da mulher). Certo dia, uma mulher contou-me com uma satisfação sincera que, no enterro recente do pai, se descobrira que o seu caixão poderia ainda ser acomodado sobre o da mãe que falecera há vários anos; o caixão foi assim aí colocado delicadamente, para que pudessem ficar «juntinhos».

Uma outra razão que explica a aversão contra as uniões civis é o facto de estas impossibilitarem a criação de uma relação sagrada entre os cônjuges. Na visão do mundo local, a simples restrição da actividade sexual de uma pessoa a um companheiro regular não torna o sexo menos poluente. Os processos simbólicos contidos nos rituais cristãos são essenciais para que seja eficaz a mediação que o casamento opera entre o mal do sexo e a desejável reprodução da casa. Por isso, uma união civil, apesar de poder presumir um relacionamento sexual exclusivo e permanente entre dois companheiros e, simultaneamente, a criação de um fogo, não constitui um instrumento que permita a reprodução plenamente aceitável da ordem social.

Os casamentos são acontecimentos onde se manifesta claramente a diferenciação social. Em contraste com a maior parte das outras cerimónias, particularmente os funerais, nos casamentos os indivíduos podem desafiar abertamente a suposição de que todos os camponeses são «iguais» e a prática correspondente de minimizar a diferenciação económica e social no interior da comunidade camponesa. Esta atitude verificava-se já antes dos anos 50 (e. g. Valle, 1965).

As formas públicas dos casamentos têm sido transformadas em parte pela sua ligação com a chegada dos emigrantes. Muitos rapazes emigram ainda solteiros e, por isso, um grande número de casamentos realiza-se em Agosto, durante a sua estadia na região. Ao celebrarem as suas bodas com tanto aparato, os emi-

grantes satisfazem a dupla necessidade de demonstrar o seu poder económico, tanto no momento em que regressam da emigração como no princípio da sua vida conjugal. É neste contexto que os jovens recorrem à aquisição de bens de consumo como símbolos de *status*. Os bens de consumo são associados à burguesia que, aos olhos da população rural, se caracteriza pela riqueza e pelo poder económico, ou seja, precisamente as características que se pretende alardear nestas ocasiões.

As despesas do casamento são em geral suportadas pelos pais da noiva, decorrendo a cerimónia na sua casa ou, pelo menos, na freguesia de residência da noiva. Um homem, para casar «decentemente» a sua filha, precisa, pois, de dispendir uma parte considerável das suas economias.

Os meus informantes ligavam sempre o casamento das suas filhas a histórias espantosas de abundância. Pormenorizavam a comida soberba, tão copiosa que (e esta frase é constantemente repetida) «até os cães comeram bolos e doces». O excesso de comida era sempre tal, que «aquilo dava para a gente comer por um ano inteiro».

Quando se realiza um casamento, todos os automóveis são tirados das garagens e dos alpendres e as pessoas trajam vestidos e casacos novos num deleite de exuberância e competição. A honra de levar os noivos de automóvel é muito disputada entre os amigos do noivo, não tanto pela preferência pessoal que isso possa implicar, mas sim porque a escolha feita pelo jovem casal, por entre vizinhos, parentes e amigos, irá inevitavelmente recair no proprietário do automóvel melhor e mais atraente.

Os casamentos ocasionam um excesso de despesas para todas as pessoas que nele participam, uma tendência que se verifica sobretudo nos lugares mais próximos do rio (as «meias de baixo», onde tem sido mais intensa a comunicação cultural e económica com os centros urbanos). Depois do casamento, os convidados comparam discretamente as prendas, tentando descobrir quem usou de maior generosidade na sua oferta. Em Paço, considera-se normalmente que, até hoje, ainda ninguém ultrapassou o proprietário local mais rico (um homem de origem camponesa). O casamento da sua filha mais velha, ocorrido há mais de vinte anos, é evocado como um acontecimento de uma grandeza inexcelsível. É importante sublinhar que, tanto entre os convidados como entre os anfitriões, não há uma preocupação de triunfar indiscriminadamente sobre toda a gente. Os membros de uma casa têm unicamente a preocupação de serem melhores do que as pessoas que eles próprios classificam como pertencendo aproximadamente à sua própria categoria.

Esta competitividade selectiva explica igualmente as atitudes ambíguas das pessoas que não emigram para com os emigrantes de torna-viagem. Por um lado, criticam-nos pelo seu comportamento exuberante e arrogante. Mas, por outro lado, estranham se os emigrantes não se entregam a dissipações. É necessário que um emigrante de torna-viagem dê a conhecer a posição que vai agora ocupar na competição social e, portanto, com quem irá competir.

Se uma casa conhecida pela sua riqueza, evita fazer despesas num casamento de uma filha, sofrerá um abalo irremediável na sua reputação. Do mesmo modo,

as pessoas que vivem acima dos seus próprios meios e que são incapazes de causar uma boa impressão no casamento de uma filha, são denegridas. Os vizinhos exageram sempre estes fracassos.

A estimativa que uma pessoa em particular faz sobre o sucesso ou o insucesso de um casamento específico, não depende, porém, unicamente de factores externos. Depende também do tipo de relação que existe entre o convidado e o casal. Os convidados do noivo mostram-se, em geral, mais circunspectos acerca do sucesso. Há uma competição subterrânea entre as duas partes e, embora os amigos e parentes do noivo se sintam no dever de dizer que o casamento foi um êxito, será pouco provável que venham a admitir que foi melhor do que os casamentos das irmãs do noivo.

Hoje, tal como no passado, muitos dos casamentos resultam de um acordo entre pais e filhos. Geralmente, são precedidos por uma fase de namoro, que é uma relação socialmente reconhecida entre dois jovens. O par, muitas vezes, trava conhecimento numa festa, numa feira ou no adro da igreja ao domingo. Se um rapaz e uma rapariga têm algum interesse um pelo outro, podem conversar ou dançar sem dar nas vistas durante um certo tempo. Pouco depois, no entanto, o rapaz começa a visitar a rapariga à porta da sua casa e, se não houver uma especial resistência da parte dos pais da jovem, esta prática passará a ser regular aos domingos e dias de festa. Diz-se então que os jovens são «conversados». De facto, a «conversa» é, publicamente, a actividade principal ligada ao namoro. Contudo, este ideal de continência sexual pré-conjugal não é levado demasiado a sério. As mulheres solteiras podem movimentar-se livremente pelos campos e fazem-no muitas vezes sem qualquer companhia. Os encontros privados entre namorados são combinados com facilidade. Deste modo, a opinião generalizada é que as noivas raramente são virgens.

III

É muito difícil obter dos habitantes das freguesias de Paço e de Couto afirmações normativas sobre a composição dos fogos. Proferem-se, decerto, juízos de valor e afirmações sobre as suas condições ideais, mas os informantes acrescentam sempre prontamente que eles não correspondem necessariamente às situações de facto. O minhoto concebe a composição do seu fogo como o resultado de uma série de decisões estratégicas e não tanto como um ajustamento a princípios normativos pré-determinados. Somos, assim, levados a tentar descobrir um modelo estatístico, que permita descrever as estratégias dominantes e os factores que explicam as suas variações.

A relação entre a terra e a casa, cujo significado cognitivo foi já sublinhado, pode manifestar-se também de outra forma. As estratégias de composição dos fogos parecem estar intimamente ligadas à diferenciação económica que se verifica no interior da sociedade camponesa e, em particular, à posse da terra. Infelizmente, a ausência de um cadastro, a extrema subdivisão da terra e a grande

diversidade dos tipos de terra não permitem ao investigador estabelecer uma relação entre a posse da terra e a composição dos fogos. No entanto, mesmo se existisse um padrão comparativo uniforme para aferir os valores da terra — o que é, na verdade, uma impossibilidade prática —, esta relação continuaria a ser difícil de delinear, porque a propriedade legal da terra não é um indicador adequado. O que afecta a composição do fogo não é a propriedade legal da terra *per se*, mas sim o direito de gerir a produção numa determinada parcela de terra e a certeza de beneficiar de uma parte suficiente dos produtos da terra com compensação média do trabalho, ou seja, um controlo permanente sobre uma empresa agrícola viável. Esta distinção é especialmente significativa se considerarmos que muitas vezes a terra trabalhada por uma casa pertence a parentes emigrados ou é mantida sob condições de arrendamento que asseguram a subsistência do caseiro e da sua família, mesmo depois de um mau ano agrícola.

Há duas comparações que nos podem auxiliar a ultrapassar estas dificuldades. Em primeiro lugar, as composições dos fogos em Paço e em Couto podem ser cotejadas. A relação entre a terra e a composição dos fogos é, assim, elucidada, pois sabemos ser o número de pessoas que possuem a terra que trabalham superior em Paço, e estarem os seus habitantes mais profundamente ligados a um modo de vida camponês. Em segundo lugar, a composição dos fogos pode ser relacionada com os escalões económicos elaborados com base no recenseamento dos fogos (ver capítulo 1, secção V).

70,71% dos fogos do conjunto das duas freguesias são compostos por uma família nuclear (FN), isto é, um casal ou um(a) viúvo(a) com ou sem filhos; 21,50% são compostos por famílias alargadas (FA), isto é, uma família nuclear e um ou mais membros (de entre estes, 1,46% compreendem um membro não aparentado, muitas vezes um «criado»); finalmente, 7,72 são fogos chefiados por indivíduos solteiros (SOLT)³.

Estas percentagens têm pouco significado se não estudarmos o ciclo de desenvolvimento da família, a diferenciação económica no interior da freguesia e as diferenças entre as duas freguesias consideradas. Infelizmente, trabalhamos com números muito reduzidos — 295 fogos em Paço e 184 fogos em Couto e, por vezes, com números menos expressivos, porque não dispomos de certos dados relativos a alguns fogos. Isto significa que não é possível interrelacionar mais do que duas variáveis, pois, de outro modo, as amostras perderiam a sua representatividade. Este problema é insolúvel, porque o recenseamento pormenorizado que foi realizado no contexto desta análise não seria viável na totalidade de um concelho; por outro lado, devem ser evitadas análises intermédias que levariam à supressão da variação existente entre freguesias, cuja importância pode ser verificada na comparação entre Paço e Couto.

³ Não recorri a uma tipologia das unidades domésticas semelhante, por exemplo, à que foi elaborada pelo grupo de Cambridge (cf. Laslett, 1972:31), porque seria demasiado complexa no contexto da presente análise. Salvo qualquer especificação em contrário, todos os números se referem a 1979-1980.

IV

Os fogos chefiados por indivíduos solteiros (SOLT) devem ser examinados separadamente dos outros fogos, porque não podem ser qualificados propriamente como «casas», e porque correspondem a uma situação de transgressão dos padrões geralmente aceites. No conjunto de Paço e de Couto, 28,41% de todos os fogos do sub-escalão económico inferior (P₂) são chefiados por indivíduos solteiros. Esta percentagem decresce progressivamente à medida que ascendemos na escala de estratificação: 4,54% no sub-escalão P₁ e 3,03% no sub-escalão M₂. Nos escalões superiores foram detectados apenas dois casos: o fogo do padre (M₁) e o fogo da idosa e única descendente de uma antiga casa aristocrática (R₁). Estes dois casos devem ser considerados à parte.

A associação entre a pobreza e os fogos chefiados por indivíduos solteiros não é refutada pelo facto de Paço possuir actualmente uma percentagem de fogos deste tipo que é idêntica à de Couto (respectivamente, 7,80% e 7,60%). Trata-se de um resultado irónico da vaga emigratória dos anos 60 e princípio dos anos 70. Couto apresenta, e sempre apresentou, um número superior de indivíduos sem terra que, na ausência da segurança que é proporcionada pela terra e pela casa agrícola, não se sentem tão atraídos pelo regresso à freguesia de origem. É por esta razão que a população diminuiu mais rapidamente em Couto do que em Paço (ver capítulo 1, secção 2.III).

A privação da terra, os fogos chefiados por indivíduos solteiros e a ilegitimidade são fenómenos interligados. Algumas freguesias do concelho têm a reputação de serem «putanheiras» — Couto é uma delas. Trata-se invariavelmente de freguesias mais pobres, onde uma larga parte da terra pertence a proprietários absentistas e onde a taxa de ilegitimidade é mais elevada. O termo «putanheira» subentende uma explicação moral para a ilegitimidade: na visão do mundo camponesa, e apesar de não gerar qualquer forma de ostracismo aberto ou de diminuição dos direitos civis, a ilegitimidade é considerada como anti-social. A privação da terra está associada à ilegitimidade, não só ao nível intra-freguesia, mas também ao nível da composição individual dos fogos: ainda hoje, 68,97% de todos os fogos que incluem filhos ilegítimos pertencem ao sub-escalão económico mais baixo (P₂) e 17,24% ao sub-escalão situado imediatamente acima.

O campesinato sem terra destas freguesias aproxima-se muito do modelo da «sub-sociedade propensa à bastardia» proposto por Laslett:

uma série de mulheres que produzem bastardos, que vivem na mesma localidade, cujas actividades persistiram ao longo de várias gerações e que tenderam a relacionar-se entre si pelo parentesco ou pelo casamento. Muitas destas mulheres possuíam não só um mas vários nascimentos ilegítimos (1980:217).

Além disso, é interessante observar que, nos últimos cem anos, os períodos que correspondem aos picos da ilegitimidade (as décadas de 1890 e 1930, ver Dia-

grama N.º 4), confirmam a conclusão de Laslett que defende que a ilegitimidade cresceu «ao mesmo tempo que crescia a proletarização, quando provavelmente se colocavam obstáculos ao casamento proletário» (1980:226).

Os caseiros, que trabalham a terra de outras pessoas, transmitem o direito a trabalhar essa terra e a viver na habitação que lhe está ligada à filha casada que permanece junto deles (é raro ser escolhido um filho). A terra própria é insignificante, pelo que se criam dificuldades ao casamento local das outras filhas. O mesmo sucede com os lavradores que não possuem terra suficiente para ser distribuída entre todos os filhos. As filhas vão para as cidades servir como criadas ou ficam em casa como solteironas. Nos últimos vinte anos, a emigração feminina e a emergência de fontes alternativas de rendimento, levaram a uma alteração nestes padrões. Contudo, ainda há actualmente casos de homens e mulheres adultos que ficaram solteiros, trabalhando sob a chefia de um irmão casado ou de uma irmã casada (cf. Bourdieu, 1962).

No entanto, a posição das mulheres destituídas de vínculos à terra é ainda menos invejável que a posição das filhas dos caseiros. Até aos anos 60, era pouco provável que encontrassem marido e, simultaneamente, não possuíam a segurança de uma casa agrícola, porque as suas próprias mães eram também muitas vezes solteiras. Não tinham habitação própria e eram frequentemente forçadas a viver em alojamentos temporários e de ocasião, tais como celeiros, estábulos e casebres arrendados. Como eram pagas ao dia («a jornal») e o seu emprego era, portanto, sazonal, precisavam muitas vezes de recorrer à prática de relações sexuais com lavradores ricos a fim de obter comida e a satisfação de outras necessidades mínimas durante os meses de Inverno⁴. Por isso, os pais dos seus filhos eram frequentemente os patrões ou outros camponeses ricos das proximidades.

Mas estas relações podiam ser, por vezes, lucrativas. Camilo Castelo Branco oferece-nos uma ilustração:

Os solteiros aceitam, sem biocos de honra, as mulheres infamadas que lhes estimulam o cio ou o interesse. O brasileiro, argentário que fechou a loja nas extintas congortas, desonra e dota raparigas com uma quantia sabida; de modo que os candidatos à dotada disputam a pau de choupo o gozo legítimo da moça habilitada para noiva (1885:70-1).

O que indignava Camilo era que estas raparigas não tinham encontrado marido antes de serem dotadas pelo «brasileiro», não porque tivessem perdido a virgindade, porque fossem «infamadas», mas sim porque não possuíam terra. Uma vez dotadas, muitos seriam os candidatos à sua mão. Para o camponês que, ao contrário da prática burguesa, não traça uma fronteira rigorosa entre o domínio

⁴ Contrariando a opinião de Laslett (1980:56), esta foi a explicação que os meus informantes forneceram sobre a maioria dos casos de ilegitimidade directamente estudados (cf. Furtado Coelho, 1961:2).

da família e o domínio da economia, é perfeitamente aceitável que a lógica económica se introduza numa questão sexual e familiar: para o burguês, tal confusão é anátema.

Citando Oliveira Martins, Camilo escreve que, entre os camponeses minhos, «muitas, muitas raparigas casam sem ser virgens e isso, apesar de sabido, não escandaliza» (Castelo Branco, 1885:70-1). Tal como nessa época, ainda hoje a gravidez pré-conjugal é frequente. Se os pais da rapariga são razoavelmente ricos, não é difícil, em geral, persuadir o amante a casar-se com ela. Quando este recusa, a solução é normalmente o aborto. Apesar de tudo, no entanto, se a ligação é do conhecimento público, a cotação da jovem no mercado matrimonial tende a declinar e ela pode ser obrigada a moderar as suas expectativas. Para lhe arranjar noivo, os pais serão provavelmente obrigados a adiantar-lhe uma parte considerável da herança como dote.

Há, porém, um aspecto em que os habitantes de Paço e de Couto são intransigentes: um casal que não esteja unido pelos laços do matrimónio não deve formar casa. Não há objecções quanto às relações sexuais entre solteiros, mas a criação de uma casa que não assente no sacramento do matrimónio é considerada como uma ofensa a todo o «lugar».

Isto explica o facto de existirem apenas dois fogos constituídos por casais sem o laço do matrimónio, no conjunto dos fogos que são chefiados por indivíduos não casados, nas duas freguesias. É significativo também que estes dois casos ocorram em Couto, uma freguesia onde é menor o número dos que conseguem atingir o tipo de composição do fogo que idealmente se ajusta à concepção da casa expressa pelo protótipo de subsistência. Estes casais são criticados, mas os vizinhos não possuem a força moral necessária para impedir a sua existência.

Em Paço, no entanto, os vizinhos de muitos lugares dispõem dessa força. Citarei apenas um exemplo. Em meados dos anos 70, um homem casado que mantinha, desde há alguns anos, uma ligação aberta com uma mulher solteira, decidiu abandonar a casa da sua quezilenta esposa e mudou-se para a casa da amante. Logo que as suas intenções foram conhecidas, os vizinhos do lugar, que até aí tinham mesmo mostrado alguma simpatia por ele, reagiram violentamente contra o casal adúltero, escorraçando-o para sempre do lugar.

Mesmo hoje, as mulheres destituídas de terra e que engravidam, continuam a ter dificuldades em convencer os seus amantes a casarem-se com elas. Aliás, só raramente recebem auxílio para sustentar a criança. As que não conseguem casar, criam os filhos no lar materno. Os filhos varões, em geral, emigram, só raramente regressando à freguesia; as filhas, prosseguem o estilo de vida das mães. Assim, encontramos hoje casos de mulheres cujas avós já eram mães solteiras.

A ilegitimidade foi muito vulgar até aos anos 50, mas actualmente tende a desaparecer. Porém, ainda hoje, 8,3 % de todos os fogos de Couto e 3,73 % dos fogos de Paço são chefiados por mães solteiras. De 1860 a 1940 (o período em que as taxas de ilegitimidade começaram a diminuir), as percentagens dos

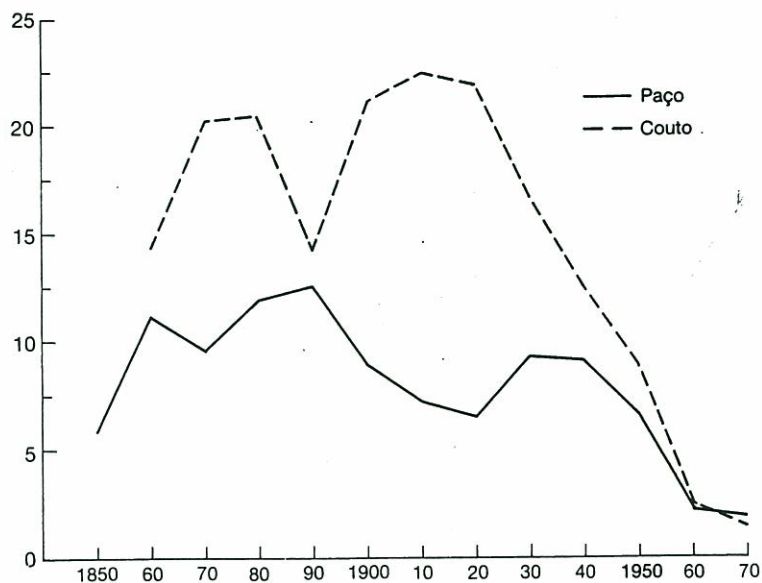


Diagrama N.º 4. Percentagem de baptizados de crianças ilegítimas, por década, nas duas freguesias. Fonte: Registos paroquiais.

baptismos de filhos ilegítimos por década oscilou entre 14,3% e 22,5% em Couto e entre 5,8% e 12,5% em Paço (ver Diagrama N.º 4).

A partir dos anos 60, os camponeses sem terra descobriram várias fontes alternativas de rendimento que lhes permitiram o casamento. Paralelamente, os emigrantes regressados vêm adquirindo a terra dos proprietários absentistas, o que significou que alguns indivíduos que antes não possuíam qualquer terra passaram a ser proprietários. Este facto levou praticamente ao desaparecimento da ilegitimidade. Nos anos 50, a percentagem de baptizados de crianças ilegítimas no conjunto das duas freguesias foi de 1,56%.

As mães solteiras, cuja sexualidade não foi redimida pelo casamento, não são receadas ou ostracizadas por causa da sua «maternidade ilegítima»; são, no entanto, desprezadas e consideradas algo impuras. É costume dizer-se que os seus filhos «são criados como cabritos», o que faz sobressair a sua analogia com a natureza animal.

Individualmente, as mães solteiras são consideradas inferiores; mas, enquanto grupo, todos os camponeses sem terra são inferiores, porque não podem constituir «casas». A existência de uma casa exige uma relação estável entre um grupo de pessoas, um edifício e uma terra. Os camponeses sem terra

são encarados como pessoas errantes e chamados depreciativamente de «cabaneiros». Esta palavra refere-se literalmente a uma pessoa que habita uma cabana, isto é, uma casa temporária; mas, figuradamente, o termo possui um significado mais profundo. Um lavrador rico, que interroguei a este propósito, disse-me que «um cabaneiro é uma pessoa mesquinha, que não sabe fazer nada, uma pessoa morta que pertence à companhia-do-não-te-rales, é um beco sem saída». Os camponeses sem terra, não têm uma ligação intensa com a terra; são, por isso, excluídos conceptualmente da sociedade camponesa no seu sentido mais restrito.

Portanto, há mais desprezo do que piedade em relação às mães solteiras, que são censuradas aparentemente pelo que é considerado como um comportamento sexual dissoluto. Esta atitude é encorajada pelo facto de serem quase sempre mulheres sem terra e de haver um sentimento generalizado de que quem não tem terra, não tem mérito.

V

O estudo dos dados referentes à composição dos fogos, incluindo os que não puderam constituir uma «casa», permite verificar a existência de uma correlação positiva entre a composição dos fogos e a riqueza. O número dos fogos compostos por famílias alargadas é superior tanto em Paço por comparação a Couto, como nos escalões superiores por comparação aos escalões inferiores.

No conjunto dos fogos compostos por famílias alargadas, encontramos 7 que incluem membros não aparentados com o casal-chefe. 5 fogos incluem criados e 2 fogos incluem um amigo ou um vizinho. A ocorrência destes fogos, ao invés dos que são chefiados por indivíduos solteiros (SOLT), está associada aos escalões económicos superiores. Representam 1,2% de todos os fogos do sub-escalão M_2 , 3,70% de M_1 e 33,33% de $R_{1/2}$.

Couto não apresenta casas com criados. A razão deste facto é principalmente de natureza classificatória. Os meus informantes desta freguesia, ao contrário dos de Paço, classificaram o trabalhador rural, empregado de forma permanente pela casa, como um «jornaleiro permanente» e não como um «criado». Estas pessoas são, portanto, concebidas como extrínsecas à casa. Pelo contrário, em Paço, os criados recebem um *status* semelhante ao que os aprendizes possuíam na casa de um artesão medieval.

Uma atitude parecida é manifestada em relação aos amigos ou aos vizinhos que residem na casa. Os exemplos que encontramos em Paço referem-se a mulheres idosas que foram admitidas na casa com a condição de lhe legarem por morte os seus bens. Em Couto, como seria de esperar, não descobrimos casos homólogos.

A comparação entre o número de casas compostas por famílias nucleares (FN) e o número de casas compostas por famílias alargadas, no conjunto das

duas freguesias, mostra a existência de uma percentagem superior do último tipo de casas em Paço (ver Quadro VI).

Esta conclusão é idêntica à que é fornecida pela comparação entre a composição dos fogos e os escalões económicos. A fim de tornar as amostras mais representativas, iremos proceder à comparação entre os escalões superiores e os escalões inferiores. (Mas, mesmo assim, a amostra relativa aos escalões superiores de Couto não se revela suficientemente representativa, ver Quadro VII).

Quadro VI.

Composição do fogo	Paço		Couto	
	Número	Percentagem	Número	Percentagem
Família alargada	74	27,21	28	16,87
Família nuclear	198	72,79	138	83,13

Podemos verificar que a frequência das casas compostas por famílias alargadas (FA) é superior tanto nos escalões superiores, quando Paço e Couto são consideradas conjuntamente, como em Paço, por comparação a Couto. Mas há um aspecto em que estas percentagens continuam a ser equívocas. Como Meyer Fortes frisara em 1949 (1970:7-8), a compreensão do significado da composição dos fogos exige necessariamente o estudo do ciclo de desenvolvimento familiar. Nestas freguesias, é a filha casada mais nova que normalmente sucede aos pais na chefia da casa. A casa atravessa, portanto,

Quadro VII.

Subgrupos de riqueza	Composição do fogo	Paço		Couto	
		Número	Percentagem	Número	Percentagem
P ₂	Família alargada	45	24,76	22	16,30
P ₁ M ₂	Família nuclear	137	75,27	113	83,70
M ₁	Família alargada	29	32,22	6	19,35
R _{1/2}	Família nuclear	61	67,78	25	80,65

longos períodos com uma composição baseada na família nuclear, o que não exclui um tipo de estratégia de composição da casa que privilegia a família alargada. O estudo da idade do chefe da casa permite, assim, delinear uma imagem mais nítida da manifestação dessa estratégia no decurso do ciclo de desenvolvimento⁵.

Os dados apresentados nos Diagramas N.ºs 5a e 5b indicam que, pelo menos, 50% de todas as casas de Paço e 33,33% das casas de Couto percorrem um ou mais períodos do ciclo de desenvolvimento com uma composição baseada na família alargada.

Há uma incidência maior desta situação em três momentos do ciclo: os períodos em que o membro mais jovem do casal-chefe possui entre 25 e 35 anos, entre 50 e 54 anos e entre 70 e 74 anos. No primeiro destes momentos, que é o mais longo e aquele onde é maior a percentagem das casas compostas por famílias alargadas, as casas compreendem um casal jovem e os seus filhos, acompanhados de irmãos ou irmãs do casal-chefe e/ou outros indivíduos da geração ascendente (pai ou mãe, geralmente viúvos, e tio ou tia, geralmente solteiros). À medida que estes últimos vão morrendo por velhice, a frequência das casas do tipo de família alargada tende a decrescer.

O grupo etário de 50 a 54 anos mostra um novo crescimento deste tipo de casa. Mas a composição é diferente: há agora um casal jovem que vive na dependência do casal-chefe que é constituído pelos pais de um dos jovens. A elevada percentagem verificada neste grupo etário está relacionada com o casamento da primeira filha, enquanto a que é observada no grupo etário de 70 a 74 anos está ligada ao casamento da filha que provavelmente virá a herdar a chefia da casa. Enfim, a elevada percentagem que ocorre no grupo etário de 70 a 74 anos resulta também dos casos em que uma viúva vive com os netos ou com estes e uma filha casada que não assume formalmente a chefia, porque o marido é um trabalhador emigrante.

A interpretação destes dados, principalmente os que se referem aos grupos etários acima dos 50 anos, leva-nos a considerar o problema da emigração. Muitos dos jovens casais que, noutras circunstâncias, viveriam com os seus velhos pais, estão radicados em países estrangeiros. A sua ausência significa que eles não são tomados em conta nestas percentagens. Mas a sua ligação com a casa rural, da qual se consideram ainda membros, não enfraquece.

⁵ Os meus cálculos foram efectuados com base na *membro mais jovem do casal-chefe*. Esta é uma das modalidades possíveis para estudar o ciclo de desenvolvimento da casa. Seleccionei-a porque permite uma melhor informação sobre a idade da fecundidade e da herança final (os dois cônjuges precisam de herdar antes de terem garantido a sua total independência económica). Fornece também uma indicação mais adequada sobre a duração do tempo de chefia porque, se a viuvez ocorre demasiado cedo na vida do cônjuge sobrevivente, ele ou ela assumirá o poder de chefia durante um período mais longo do que é normal para um viúvo ou viúva. Enfim, considerando a forte tendência para a prática da uxorilocalidade, parece mais importante a idade da mulher, que hoje é geralmente o cônjuge mais jovem.

VI

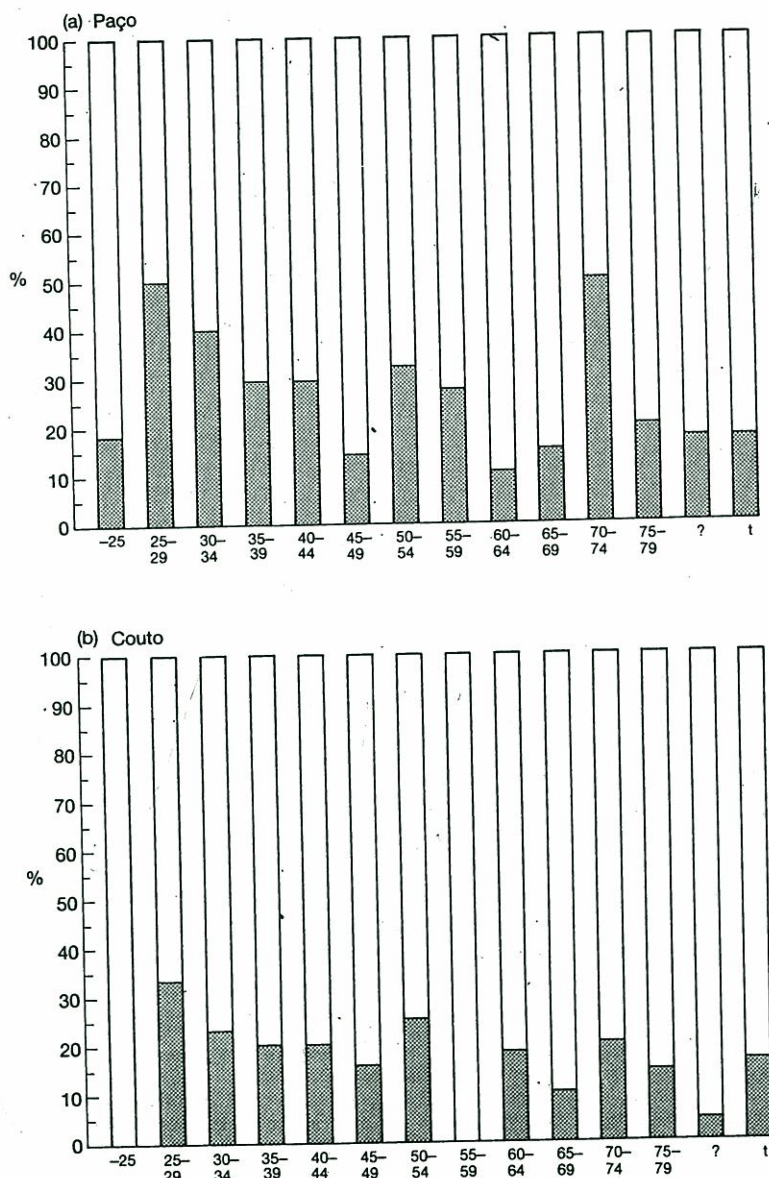


Diagrama N.º 5. Percentagem de fogos compostos por famílias alargadas por grupo etário. Ver Apêndice 1.

A divisão dos fogos de Paço e de Couto em três tipos (SOLT, FA, FN) não pretende sugerir que existem três tipos de estratégias de composição dos fogos. A correlação entre a riqueza, sobretudo quando ela se traduz na propriedade da terra, e a composição dos fogos é tão marcada que nos leva a propor que a existência dos fogos chefiados por indivíduos solteiros (SOLT) corresponde a uma estratégia negativa: os indivíduos que não possuem terra não podem formar uma «casa». Só os indivíduos que possuem terra podem estabelecer uma casa, satisfazendo, assim, o ideal consagrado no protótipo de subsistência, que é partilhado igualmente por todas as pessoas.

Podemos explicar de modo semelhante a frequência relativa dos fogos compostos por famílias alargadas e dos fogos compostos por famílias nucleares. É a propriedade diferencial da terra que, em última análise, fundamenta a adoção de atitudes estratégicas diferentes. Porém, o contraste entre as duas freguesias deve também ser considerado. Paço é uma freguesia que apresenta um número mais elevado de indivíduos que são proprietários da terra que trabalham; é uma freguesia onde os valores da visão do mundo camponesa estão mais enraizados e são respeitados de forma mais estrita. Assim, mesmo no interior dos mesmos escalões económicos, a percentagem das casas compostas por famílias alargadas é superior em Paço.

No Alto Minho, a atitude estratégica associada à maior frequência de fogos compostos por famílias alargadas é uma expressão da identificação dos camponeses com a terra e a casa agrícola. A natureza estratégica da composição das casas foi, de resto, o motivo que me levou a omitir esta relação na minha exposição do protótipo de subsistência. A associação entre a casa e a estratégia de composição da família alargada resulta da encenação dos valores que são expressos no protótipo: ela não detém a força de um ideal partilhado por uma cultura. É uma tendência estratégica derivada de uma série de decisões que, a um nível consciente, são consideradas independentes e desconexas. Corresponde à forte preocupação motivada pela sobrevivência da casa como um todo e da sua terra como uma unidade. A residência em comum do maior número de pessoas possível sob a chefia de um casal permite aumentar a área de terra explorada e, ao mesmo tempo, reafirma o peso moral da casa como unidade social dotada de uma identidade própria.

A lógica desta estratégia deve ser apreendida também a um nível individual: um membro de uma casa abastada — que retira desta pertença o apoio e a subsistência necessários para fazer face ao malogro de fontes alternativas de rendimento (por velhice ou por desemprego no sector capitalista) — não irá facilmente abandonar a casa ou contribuir para o enfraquecimento do seu poder e do seu prestígio. Enquanto a casa possuir terra, persistirá o interesse dos seus membros em permanecerem juntos.

Porém, esta tendência não é levada à sua última conclusão lógica, que seria a situação de vários irmãos germanos casados viverem juntos acompanhados das

suas famílias nucleares. Nas duas freguesias, não há nenhum caso de coabitação de dois casais da mesma geração, o que, aliás, seria considerado simplesmente inaceitável. Uma casa é caracterizada pela sua unidade: a possibilidade de um conflito sobre a chefia ou, mais grave ainda, uma dualidade na chefia, é aberrante para o minhoto tal como o seria a ruptura da unidade reprodutiva da casa que daí resultaria. De modo significativo, o pleno direito dos irmãos germanos solteiros do casal-chefe a serem membros da casa não é transmitido aos seus filhos ilegítimos; não descobri, em Paço e em Couto, qualquer caso destes.

Trata-se, portanto, de uma mesma lógica estratégica que pode ter uma expressão positiva ou negativa. Por um lado, há o pólo que corresponde a uma situação que favorece a emergência de casas compostas por famílias alargadas. É uma *estratégia positiva*, onde os membros de uma casa tentam prolongar a existência da casa como entidade social e preservar a unidade de determinadas parcelas de terra que lhe estão ligadas. Em termos de parentesco, é uma estratégia centrípeta que leva à manutenção de laços próximos entre os descendentes da casa, o que se reflecte no casamento entre primos (através do qual a casa pode reaver campos que tinham sido perdidos por herança)⁶. Além disto, como a casa não é definida em termos de parentesco, ela pode integrar criados ou mesmo amigos. Esta estratégia permite uma presença social máxima tanto da casa como de cada um dos seus membros. Como os critérios de pertença à freguesia ou ao lugar se definem essencialmente em termos da participação numa casa, trata-se de uma estratégia de maximização da cidadania na sociedade camponesa.

Por outro lado, há uma *estratégia negativa*, que é prosseguida pelos jornaleiros e pelos caseiros mais pobres e que origina uma elevada percentagem de fogos chefiados por indivíduos solteiros (SOLT) e uma fraca incidência de fogos compostos por famílias alargadas. Em virtude de não possuírem terra, estes camponeses enfrentam problemas de subsistência e só raramente casam (o casamento faz pouco sentido para o camponês minhoto se não estiver associado a uma casa). É frequente a ilegitimidade e são vulgares as famílias matrifocais com uma escassa presença masculina, porque os maridos e os filhos emigrantes não sentem qualquer estímulo para regressar. O casamento é também menos estável. Os indivíduos que conseguem adquirir terra, podendo estabelecer uma casa, tendem a minimizar os seus laços de parentesco. Trata-se de uma posição estratégica centrífuga e negativa que só é prosseguida pelas pessoas que não possuem outra alternativa.

Entre estes dois pólos, há todo um *continuum* de variações. Quanto maior for a riqueza, tanto maior será a tendência para que a casa integre uma família alargada. Entre as pessoas que possuem apenas um pouco de terra, o interesse individual em pertencer à casa não é suficientemente forte para contrariar a natural tendência centrífuga. Há, assim, um maior número de casas compostas por famílias nucleares entre estes grupos intermédios.

⁶ Infelizmente, não foi possível recolher informações sobre a relação exacta entre os cônjuges no quadro de uma amostra suficientemente representativa de indivíduos.

Enfim, em Couto, uma freguesia onde o número de casas que atinge o tipo de presença social resultante de uma composição baseada na família alargada é menor e que possui um maior número de pessoas dependentes de rendimentos não agrícolas ou de terra cuja posse é incerta, o ideal do protótipo de subsistência tende a enfraquecer e há uma menor insistência dos habitantes locais, enquanto grupo, sobre a conformidade aos princípios que modelam a visão do mundo camponesa. Podemos, assim, perceber porque é que os habitantes de Paço aderem mais firmemente à visão do mundo camponesa e são menos vulneráveis à penetração de um novo tipo de estratégia de composição do fogo, ou seja, a que deriva de uma visão do mundo burguesa e de condições de vida urbana e não agrícola.

7. A HERANÇA E A RIQUEZA

I

Quando os habitantes de Paço e de Couto são questionados sobre os princípios que regem a composição da casa, as suas respostas tendem a relacionar-se com os problemas da herança e da sucessão à chefia da casa. A prioridade conceptual dispensada a este momento do ciclo de desenvolvimento da casa é significativa em si, porque frisa a ideia de que as várias formas de unidade que definem a casa estão incorporadas no casal-chefe.

Uma das afirmações mais frequentes é que um filho único, homem ou mulher, deve ficar a viver sempre na sua casa natal. Isto significa que pais e filhos devem fazer todo o possível para impedir o desaparecimento da casa como unidade social independente.

Outra afirmação muito comum é que, nos casos em que a casa possui apenas um edifício adequado para a residência humana, deve ser uma filha a ocupá-lo. São avançadas várias razões para explicar esta opinião: a mais frequente é que uma filha pode cooperar mais facilmente com a mãe, ao passo que uma nora «nunca é tão boa como uma filha». Esta última afirmação, por sua vez, é explicada com base no carácter quezilento característico das mulheres. Já que a natureza conflitual da relação nora-sogra foi verificada por mim em vários casos de virilocalidade, temos que descobrir uma explicação mais satisfatória para o facto. Se considerarmos a estreita identificação entre as mulheres e o lar, penso que poderemos compreender melhor os processos subjacentes a estas atitudes.

As mulheres estão ancoradas na casa, enquanto os homens podem mover-se livremente. Uma nora introduzida na casa é uma competidora que não pode ser afastada, porque o campo de acção das mulheres é muito mais restrito que o dos homens. De modo semelhante, a sogra suspeita sempre que a nora continua a ser fiel à sua casa natal, estando mais preocupada com os seus interesses

particulares do que com os problemas da sua nova casa. Aliás, como as mulheres se identificam fortemente com as suas casas natais, estas suspeitas são muitas vezes fundadas.

Uma última afirmação frequentemente encontrada é que, apesar de se insistir sempre que todos os filhos possuem direitos iguais sobre a herança, os pais devem favorecer o filho ou a filha que vier a «olhar por eles na velhice», concedendo-lhe uma parte maior da herança como compensação pelos seus maiores esforços. Será este filho ou esta filha que sucederá na chefia da velha casa, o que significa que, durante o processo da herança, a casa original é privilegiada em detrimento das casas dos outros filhos (de fundação recente ou antiga).

Tendo em vista a ênfase que é colocada na identidade social da casa, poderíamos ser levados a pensar que existe um sistema de herança que dificulta a sua divisão, idêntico aos sistemas descritos por Lisón Tolosana na vizinha Galiza (1971b). Contudo, em Paço e em Couto, não é possível abordar esta questão em termos normativos. Na verdade, os habitantes locais dizem que «todos os filhos são iguais aos olhos dos pais», que todos têm direito a herdar. Porém, como sucede tantas vezes com estas afirmações igualitárias no Minho, isto não quer dizer que todos herdaram rigorosamente a mesma quantidade e as mesmas coisas. A preocupação com a identidade social da casa significa, em termos práticos, que nem todos os filhos podem receber o mesmo, sobretudo quando a casa original não dispõe de muitos recursos. A melhoria dos padrões de vida nas décadas recentes e as remessas dos emigrantes atenuaram temporariamente este conflito; muitos jovens casais puderam estabelecer casas que teriam sido inviáveis no contexto económico anterior, caracterizado pela completa dependência face a um rendimento agrícola. Mas uma observação cuidadosa de vários processos de herança, demonstrou que a tendência para favorecer o herdeiro que sucede na chefia da casa paterna persiste ainda hoje. Podemos, assim, concordar com Bourdieu quando ele afirma que

o ajustamento objectivo das disposições e das estruturas garante uma conformidade às exigências e às urgências objectivas que nada deve à regra e à conformidade consciente à regra, assim como uma finalidade aparente que não implica, de modo nenhum, a formulação consciente dos fins objectivamente atingidos (1980:245).

A terra e a casa, como já foi sublinhado diversas vezes, mantêm uma estreita identificação, de tal modo que é o trabalho da terra que fundamenta a chefia. Quando se pressente que o casal-chefe está a perder a capacidade para tratar adequadamente da terra, começam a insinuar-se pressões para que «dêem a partilhas», ou seja, para fazer avaliar e dividir a terra, seguindo-se a transmissão da chefia. Os vizinhos não hesitam em criticar os casais cuja «sede de poder» os leva a manter a sua chefia durante mais alguns anos, mesmo quando disso resulte o sacrifício da terra (e, portanto, da casa).

Cada cônjuge tem legalmente o direito de dispor livremente de um terço da metade da propriedade que lhe pertence⁷. Quando se processa uma herança *ante mortem*, o velho casal ou o cônjuge sobrevivente mantém o controlo sobre essa terça parte. Os habitantes locais dizem que «quem dá o seu antes que morra / merece uma cachaporra», deixando perceber que os pais não deverão perder nunca o controlo sobre, pelo menos, essa «terça» que deve ser utilizada como um meio para satisfazer as suas necessidades depois de se retirarem da vida activa e durante a velhice. Esta parte da propriedade é geralmente legada ao filho ou à filha que sucede na chefia da casa. Um largo número de pessoas idosas ainda pensa que o filho ou a filha «que os aturou» na velhice deve ser mais beneficiado (segundo o notário de Ponte da Barca, essas pessoas constituem aproximadamente 60% dos que fazem testamento).

II

O processo da herança começa a ser activado quando se realiza o casamento do primeiro filho do casal-chefe. Depois do casamento, muitos jovens fixam residência na casa dos pais da noiva. Podemos explicar esta prática por três razões. Primeiro, as mulheres estão mais ligadas à casa e à terra, enquanto os homens são mais móveis. Os casais paternos sentem que as filhas demonstram uma maior lealdade em relação à sua casa do que os filhos. Segundo, as mulheres são consideradas muito mais desprotegidas e susceptíveis a riscos do que os homens. Por isso, os pais preferem ter as filhas junto de si. Terceiro, os habitantes locais têm um apurado sentimento do desequilíbrio demográfico entre os sexos. Como há mais mulheres, é mais difícil casar uma filha do que um filho: ao aceitar acolher o jovem casal, os pais pretendem atenuar a pressão económica que, nos primeiros anos, se faz sentir sobre o casal e, deste modo, facilitar o casamento das filhas.

Actualmente, a maior parte dos casamentos é acompanhada por transferências de riqueza pouco significativas. Nos anos que precedem o casamento, a noiva e a mãe reúnem um enxoval composto por bens domésticos de prestígio. A família do noivo, por seu lado, deve comprar-lhe roupas novas. Se os seus membros forem «orgulhosos» (expressão que normalmente indica, de facto, que a família é abastada), oferecem uma peça de mobiliário, provavelmente uma cama de casal.

O «dote» reveste-se da maior importância no processo de escolha do cônjuge. A utilização da palavra «dote» nestas freguesias ribeirinhas refere-se a uma expectativa de herança futura. Assim, o dote de um cônjuge é a quantidade de

⁷ Durante o período do meu trabalho de campo (1978), o Código Civil foi alterado relativamente à questão das heranças. Entre outros aspectos, a nova legislação outorga direitos iguais de herança ao cônjuge sobrevivente e aos filhos, tal como a filhos legítimos e ilegítimos (Decreto-Lei n.º 496/77 de 25 de Nov.)

propriedade com que ele virá a contribuir *no futuro* para o fundo comum da casa. A prática de dotar uma filha no seu casamento foi frequente em diversas áreas de Portugal; nestas freguesias, porém, o termo «dote» tornou-se equivalente a propriedade a herdar. Quando uma mulher de Paço ou de Couto refere que um certo jovem tem um «bom dote», está a sugerir que o rapaz ou a rapariga irá receber por herança uma grande quantidade de propriedade segundo os padrões locais. A propriedade da casa é habitualmente dividida apenas por morte de um dos cônjuges ou quando ambos chegam à velhice. Por isso, muitos casais só assumem a plena posse do seu «dote» muitos anos depois do seu casamento. Mas os pais ricos, para aumentarem a cotação dos filhos no mercado matrimonial, por vezes, oferecem uma parte do dote logo no momento do casamento: uma «leira», dinheiro ou mesmo uma casa. Esta parte antecipada do dote, embora seja oferecida ao jovem casal no momento do casamento, será tida em consideração quando a propriedade da casa dos pais é dividida por herança («levada à colação»). Em conclusão, e uma vez que o «dote» pode ser também concedido a um rapaz, creio que o termo, neste contexto, será encarado mais rigorosamente como uma forma de «devolução divergente», segundo a expressão de Goody (e.g., 1973:1ss.), do que como uma forma específica de dote no seu sentido clássico.

Se a parte antecipada do «dote» é uma «leira», ela será administrada em conjunto com a terra da casa onde o jovem casal fixou residência (geralmente, a casa dos pais da mulher). Uma parcela dos seus rendimentos é, no entanto, confiada ao jovem casal a fim de lhe permitir um mínimo de independência económica. Esta parte antecipada do «dote» é considerada como uma compensação pelo trabalho que o filho (ou a filha) realizou para a casa e só será concedido se ele (ou ela) tiver dado aos pais todo o seu trabalho ou todos os seus salários antes do casamento. São poucos os rapazes que o fazem hoje e, portanto, esta prática tende a desaparecer no caso dos homens. Mas, no caso das filhas, alguns pais mais abastados continuam ainda a oferecer dotes antecipados.

Dois irmãos ou irmãs casados não podem viver na mesma casa, o que significa que, quando as filhas mais novas se aproximam da idade de casar, a irmã mais velha sai de casa, mudando-se habitualmente para uma casa nas imediações da casa dos pais. É a filha mais nova que normalmente permanece junto dos pais, cuidando deles durante a velhice. Esta prática de uxorilocalidade, ligada à sucessão feminina na chefia da casa, pode explicar o motivo porque, na última década do século XIX, as idades médias de casamento por década dos homens e das mulheres se mostram tão idênticas. Na década de 1880, a idade média de casamento das mulheres foi mesmo superior à dos homens nas duas freguesias (ver Quadro VIII). No passado, dizem os habitantes locais, dois jovens só podiam casar-se quando herdavam dos pais ou quando se avizinhava a retirada da vida activa de um dos velhos casais, em geral o dos pais da noiva; assim, a idade da noiva era necessariamente elevada.

Isto significa também que muitos indivíduos permaneciam solteiros. No final do século XIX, ocorriam, portanto, menos casamentos do que hoje. Enquanto

o número de casas, no conjunto das duas freguesias, cresceu apenas 19,3 % entre 1890 e 1979, o número de casamentos por ano na década de 1970 foi 106,4 % superior ao quantitativo registado na década de 1880.

Quadro VIII. Idade média do casamento por década

Décadas	Paço		Couto	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
1860	—	—	30,47	29,32
1870	—	—	31,12	29,00
1880	27,06	27,30	29,94	32,68
1890	27,95	26,26	29,12	28,12
1900	26,66	25,40	27,21	25,03
1910*	—	—	—	—
1920	27,56	26,95	28,40	25,43
1930	26,83	26,04	27,00	25,68
1940	27,58	27,16	24,52	23,65
1950	26,93	25,06	27,07	24,20
1960	27,75	24,69	27,42	23,16
1970-7	25,43	23,17	26,02	23,09

* Os dados referentes aos anos revolucionários que se sucederam à Revolução Republicana de 1910 estão incompletos e, no caso de alguns anos, são totalmente inexistentes.

Fonte: Registos paroquiais de Paço e de Couto. São excluídos os casamentos que envolveram viúvos ou viúvas.

Os dados apresentados no Quadro VIII, extraídos de registos paroquiais, devem ser utilizados com precaução, porque, apesar de estarem excluídos os casamentos que envolvem viúvos e viúvas, a amostra não é suficientemente grande para absorver os casos idiossincráticos. A tendência geral, a partir da década de 1890, aponta para uma diminuição da idade do casamento tanto para os homens como para as mulheres; mas as diferenças entre as duas freguesias são significativas. Desde os anos 20, a idade de casamento dos homens de Paço tem-se aproximado mais da idade de casamento das mulheres do que em Couto. Este facto, reflecte, mais uma vez, a predominância em Paço dos valores camponeses e de um estilo de vida correspondente. Numa freguesia como Couto — onde os casais jovens dependem menos da sucessão à chefia da casa e mais dos salários que são auferidos pelos homens — a motivação para o casamento tardio das mulheres é menos forte. Esta hipótese é substanciada também por um outro aspecto: a idade de casamento das mulheres em Paço só desceu abaixo dos 25 anos na década de 60, enquanto em Couto isso se verificara já na década de 40.

A idade média de casamento dos homens só veio a diminuir significativamente nos anos 70. O investimento das importantes poupanças obtidas pelos emi-

grantes dos anos 60, veio a fomentar novas oportunidades para o emprego assalariado local. Isto permitiu o casamento mais precoce de muitos jovens que deixavam, assim, de estar tão dependentes da herança. Além disso, a residência neolocal tornou-se mais viável, porque agora era mais fácil construir uma nova casa ou restaurar uma antiga.

A uxori-localidade e a sucessão uxorilateral — que, repito, são em Paço e em Couto tendências e, de modo nenhum, normas — repercutem-se no processo de divisão da terra pertencente à casa. As terras possuídas pela casa não são inter-substituíveis. A casa é denominada com base na parcela de terra onde está edificada e mantém uma estreita afinidade com esta e outras parcelas que lhe são adjacentes. Em conjunto, elas formam com a casa uma unidade conceptual, por vezes dotada mesmo de um nome genérico. Trata-se sempre, nestes casos, de terra arável; a terra florestal tem uma ligação menos íntima com a casa. O casamento entre primos diretos «para juntar terras» — que é frequente, segundo os habitantes locais — tem, geralmente, a finalidade de reconstituir a unidade das parcelas que tinham estado associadas à casa dos avós.

Foi através do estudo dos processos de partilhas de várias casas proprietárias, que detectei o esforço implícito que visa, por um lado, a preservação da unidade dessas parcelas e, por outro lado, a sua transmissão ao filho (ou à filha) que virá previsivelmente a suceder na chefia da casa. A terra arável é dividida entre todos os filhos de ambos os sexos; porém, os filhos do sexo masculino tendem a receber uma parte maior da sua herança em terras afastadas da casa e em terras florestais. Num caso particular em que esta tendência foi explicitamente reconhecida, disseram-me que os filhos tinham, de qualquer forma, tendência a fixarem-se noutro lugar em regime uxori-local. Voltamos a constatar que as mulheres estão associadas mais intimamente com a casa, sendo, assim, favorecidas como guardiãs da sua identidade — expressa, no caso presente, pelas parcelas de terra arável perto das quais a casa está construída e que lhe fornecem o seu nome.

III

A filha casada que, para permitir o casamento de uma irmã mais nova, abandona a casa dos pais, tende a fixar-se nas imediações. Em muitos casos, a casa dos pais da rapariga fornece mesmo terra onde o jovem casal pode construir, ou edifícios desabitados, que podem ser restaurados. Estes bens são oferecidos em condições idênticas às do «dote» que anteriormente descrevemos; aliás, frequentemente, já tinham sido prometidos na altura do casamento.

Há, assim, uma continuidade entre a uxori-localidade e a uxori-vidualidade, o que explica porque é que, no momento da herança, as filhas, incluindo as que não sucedem na chefia, tendem a ser favorecidas em detrimento dos filhos. Ao mesmo tempo, a prática da uxori-vidualidade possibilita a criação de grupos localizados de parentes focalizados num grupo de irmãs (*sibling vicinalities*, vicina-

lidade de germanos). Os membros destas casas recebem a mesma alcunha — que, muitas vezes, é o nome da mãe das irmãs — e cooperam estreitamente em todas as questões. O vínculo que une estas casas é a casa de origem. Estes laços, que se mantêm ainda muito fortes durante o tempo de vida dos membros do casal-chefe, tendem a enfraquecer à medida que as irmãs assumem a chefia das suas casas, extinguindo-se, finalmente, quando elas morrem. Na verdade, as casas chefiadas por primas não mantêm normalmente relações especiais de cooperação e entreajuda.

Este padrão, decerto, só pode ser aplicado às casas que possuem terra e que podem desenvolver a estratégia positiva acima descrita. A estratégia negativa, que é seguida pelos que não possuem terra, e que está associada a uma elevada ocorrência de fogos chefiados por indivíduos solteiros, não leva à criação dos referidos grupos de parentes. Há vários factores que o podem explicar: primeiro, há uma grande mobilidade pessoal, porque estes indivíduos não possuem laços íntimos com a terra; segundo, devido à grande frequência da ilegitimidade, os seus laços de parentesco estão reduzidos a metade; terceiro, não há terras ou edifícios partilhados, evocando uma origem comum; finalmente, com a perda de prestígio ligada à ilegitimidade e à pertença a um fogo privado de terra, é manifesta uma certa amnésia genealógica. As alcunhas parecem mesmo ser utilizadas mais raramente.

Encontramos, mais uma vez, entre estes dois extremos toda uma gama de variações. Seja como for, o grupo localizado de parentes, formado por casas de irmãs que residem no mesmo lugar, nunca sobrevive à morte destas. As relações de parentesco são aqui menos intensas do que no sul da Península Ibérica (cf. Pitt-Rivers, 1971 ou Cutileiro, 1971). De facto, as relações de vizinhança tendem a assumir um carácter prático, enquanto as relações de parentesco, exteriores ao grupo de irmãs, são reactivadas principalmente nas ocasiões cerimoniais.

O casamento estabelece uma aliança entre duas casas que, eventualmente, embora não no curto prazo, leva à emergência de uma nova casa. Durante este período de gestação, o novo casal precisa manter-se ligado a uma das casas paternas através da sucessão à chefia ou então pela residência na sua esfera de influência. Em geral, é a casa dos pais da noiva que prevalece, porque normalmente a casa dos pais do noivo não mostra grande interesse em suportar este encargo. Verifica-se, em todo o caso, uma certa competição entre as duas casas, sobretudo quando os pais do noivo pretendem que o casal viva junto ou próximo deles. Tal pode acontecer por várias circunstâncias: quando o noivo é filho único; quando as suas irmãs mais velhas residem no estrangeiro ou virilocalmente; ou quando o novo casal representa um capital de prestígio para a velha casa (por exemplo, quando são educados ou alcançaram um sucesso económico ou social significativo numa actividade não agrícola). Decorre daqui que a aliança entre as casas paternas, que cada nova casa representa, tende sempre a favorecer um dos parceiros. Este desequilíbrio pode ser minimizado através da endogamia de lugar ou pelo casamento entre primos — como, de facto, muitas vezes, sucede —, mas nunca é totalmente resolvido.

Os residentes de cada lugar, em número considerável, estão ligados entre si por laços de parentesco mais ou menos próximos. Como os lugares só raramente excedem os setenta fogos, a endogamia de lugar é muito elevada: em 27,48% de todos os casamentos celebrados em Paço entre 1941 e 1977, os dois cônjuges eram residentes do mesmo lugar. Em consequência, a barreira entre vizinhos e parentes e entre amigos e parentes é necessariamente vaga (cf. Pitt-Rivers, 1973:90); e as relações de vizinhança nem são relações entre parentes nem, em termos estritos, relações entre amigos (embora a terminologia da «amizade» seja largamente utilizada). Tais relações devem, pois, ser situadas numa posição intermédia, porque partilham de aspectos que caracterizam tanto as relações de parentesco como as relações de amizade.

É significativo ainda que, para os contactos sociais quotidianos — no quadro das relações de vizinhança, e excluindo os grupos de irmãs — os parentes não sejam privilegiados face aos vizinhos não aparentados. Esta atitude é, aliás, coerente com a definição igualitária das relações de vizinhança que é fundamental para o protótipo de subsistência.

Os casamentos unem geralmente pessoas que pertencem ao mesmo escalão económico, pelo que os parentes de uma pessoa que residem na sua vizinhança tendem também a pertence ao seu próprio escalão. Se as relações de vizinhança viessem a favorecer estas casas, tal seria considerado como uma discriminação contra as casas mais pobres do lugar. Isto não seria benéfico para ninguém, porque constituiria um obstáculo ao desenvolvimento das relações de «amizade» entre casas ricas e casas pobres (um aspecto a abordar posteriormente), relações que desempenham um papel sobremaneira relevante para todos: através delas, os ricos obtêm o trabalho de que muito necessitam, e os pobres obtêm os «favores» dos ricos de que dependem.

Em Paço e em Couto é ponto assente que nunca hão-de faltar pretendentes às filhas dos casais ricos. Os rapazes interessam-se pelas raparigas que virão a beneficiar de boas heranças. Esta preocupação pelo «bom dote» de uma rapariga manifesta, afinal, um aspecto que os minhotos reconhecem claramente: no casamento a questão da fortuna é fundamental. Para casar, é preciso um rendimento. Os habitantes locais insistem que, até aos anos 60, quando se tornou possível ter uma vida independente do trabalho da terra, «quem não tinha dote, dinheiro para despesas e casa, não casava». De resto, os herdeiros ricos desposam as filhas de homens ricos; os filhos dos indivíduos dos escalões económicos médios tendem a casar com filhas de indivíduos do mesmo escalão; e, ainda hoje, o casamento continua a não ser fácil para os que não possuem terra.

Em 1881, Oliveira Martins, escrevia sobre as mulheres do Minho que «quando se casam, as moças conhecem o valor do dote que levam, e os casamentos são negócios que elas em pessoa debatem e combinam» (1925:186). No seu estudo sobre a Galiza, Lisón Tolosana tem uma perspectiva semelhante sobre o significado económico do casamento: «Descrevi as principais técnicas tradicionais usadas para encontrar uma esposa; todas têm em mira um mesmo fim: descobrir partidos aceitáveis. Ora, a aceitabilidade é invariavelmente definida com base num cálculo económico» (1976:179).

IV

Mesmo os residentes das «meias de baixo» de Couto, mais influenciados pelos valores urbanos, não contemplam com um particular entusiasmo a idealização burguesa do casamento romântico: o encontro de duas almas antes do encontro de duas bolsas. Os pais desejam que os filhos, rapazes ou raparigas, casem numa casa mais rica que a sua; ao mesmo tempo, desencorajam casamentos com casas mais pobres. O resultado visível desta estratégia é a reprodução da riqueza ao longo das gerações. Por outras palavras, a riqueza de cada casa está estreitamente associada à riqueza das casas natais de cada um dos cônjuges.

Na prática, sendo a maioria dos casamentos uxorilocal, pelo menos durante os primeiros anos do matrimónio, um casal paterno investe mais interesse no casamento de uma filha do que no casamento de um filho. Simultaneamente, devido à emigração, os homens podem aumentar a sua fortuna de uma forma que é geralmente impossível para as mulheres. Assim, a riqueza da casa natal de uma mulher é mais importante que a do marido. Normalmente, no Minho rural, são os homens que adquirem a riqueza, e as mulheres que a preservam.

Para mostrar como a riqueza é reproduzida ao longo das gerações, serão examinadas sumariamente as histórias exemplares (cf. Gluckman, 1961) de três famílias: uma família camponesa rica, uma família de riqueza média e uma família camponesa sem terra.

A família Gomes

O primeiro Gomes de Paço veio de uma outra região do Minho, em meados do século passado, para trabalhar como feitor de um proprietário absentista. Acabou por adquirir a maior parte da terra do patrão, casou com uma mulher de uma casa rica de Couto e chegou a ser nomeado regedor, uma posição que, ao tempo, conotava uma considerável respeitabilidade local.

Teve três filhos, um dos quais foi padre, um outro herdou a casa paterna e o terceiro casou no lugar. O filho que sucedeu na chefia da casa veio a ser presidente da Junta de Freguesia de Paço, um cargo que viria também a ser desempenhado, alguns anos mais tarde, pelo seu próprio filho. O genro deste último (casado com uma bisneta do Gomes original) é o actual presidente.

O terceiro filho de Gomes teve quatro filhas e um filho. Este filho emigrou e todas as filhas fizeram um bom casamento. Os descendentes destas mulheres representam o núcleo do estrato superior de Paço e um deles foi presidente da Junta de Freguesia durante um período considerável de tempo.

A história desta família desvenda alguns pontos interessantes. Primeiro, vários dos seus membros ocupam posições administrativas ao nível da freguesia, particularmente o importante papel de presidente da Junta de Freguesia. A Junta é responsável pela mediação com as autoridades a respeito das questões locais. Até muito recentemente, esta posição não era remunerada; no entanto, era disputada,

porque o presidente e o secretário da Junta podiam aproveitar dos seus cargos para estabelecer (ou negar) laços de uma espécie de patrocínio incipiente. Ao mesmo tempo, os contactos com as autoridades possibilitavam-lhes o desenvolvimento das suas próprias ligações na vila. A riqueza, o prestígio e a capacidade de mobilizar apoiantes, que são exigidos para a eleição para presidente, só são acessíveis a uma pessoa que pertença a uma casa antiga.

Em segundo lugar, há padres, professores e licenciados nesta família. Só as casas ricas podem suportar os investimentos necessários à educação dos filhos. Além de ser um instrumento que permite obter posições melhor remuneradas na vila, a educação facilita também o acesso a posições na burocracia do Estado.

Em terceiro lugar, quando há uma filha, é sempre ela, e nunca os seus irmãos, que herda a casa dos pais e a parte mais substancial da riqueza. Os filhos casam com herdeiras ricas, obtêm graus universitários ou emigram. Depois de abandonarem a casa dos pais, podem voltar na qualidade de visitas, mas perdem os seus direitos de residência permanente. Todas as casas hoje existentes em Paço, que herdaram riqueza do primeiro Gomes, planeiam transmitir a sua chefia a uma filha.

Finalmente, todos os treze casamentos contraídos pelos descendentes do Gomes, envolveram cônjuges que, originalmente, eram membros de casas dos sub-escalões económicos superior ou médio superior ($R_{1/2}$, M_1 — ver capítulo I, secção 3.I). É interessante notar que todos os filhos casados da última geração de casais-chefes (quatro casas) seguiram o mesmo padrão de casar em casas ricas, apesar das diferenças entre estratos económicos terem sido atenuadas pela emigração dos anos 60 e 70.

Os Calões

A primeira pessoa a quem chamaram «Calão» foi João de Souza, um negociante de gado que juntou algum dinheiro nos seus negócios. A alcunha vem do facto de ele ter sido considerado «calaceiro». Deve ter sido bem sucedido economicamente, porque o seu único filho conseguiu deixar uma casa a cada uma das filhas. Esse filho tentou a sorte no Brasil, mas terá regressado com pouco mais do que levava.

O único neto varão do Calão casou numa família do sub-escalão económico médio inferior (M_2) de uma freguesia da outra margem do rio e perdeu praticamente o contacto com a sua família. Todas as quatro netas casaram com homens do mesmo sub-escalão económico em Paço e em Couto e o mesmo viria a suceder com as suas próprias filhas.

Pode verificar-se, mais uma vez, que são as filhas que tendem a suceder à chefia da casa dos pais, permanecendo ligadas à terra. A maioria dos homens emigra dedicando-se principalmente a profissões não agrícolas. Na família, há um largo número de homens de iniciativa (*entrepreneurs*) e, assim, dois dos bisnetos do primeiro Calão ascenderam ao sub-escalão económico médio superior em consequência das suas actividades empresariais. A mobilidade ascendente da

família está directamente relacionada com o facto de explorar as novas actividades económicas que emergiram nas últimas décadas.

Enfim, não há nenhum padre na família; ninguém possui um diploma universitário; e ninguém foi eleito como membro da Junta de Freguesia.

Os da Pobre

A Pobre chegou a Couto no dia 21 de Dezembro de 1901. Estava grávida e sabe-se que vinha da região de Famalicão. Nada mais se conhece sobre o seu passado. A data da sua chegada é conhecida, porque pediu a um lavrador rico local (um descendente do Gomes) para dormir numa «corte» (estábulo). Durante as primeiras horas do dia seguinte, deu à luz uma criança a que chamou Ana. Aí permaneceu, trabalhando como jornaleira na casa que a abrigou.

Dez anos depois, nasceu um outro filho, Manuel. Finalmente, em 1916, nasceu outra filha, Teresa. O pai destes filhos terá sido um dos membros da casa onde ela trabalhava, mas não se sabe ao certo.

Os três filhos foram criados nesse «cortelho». O filho abandonou a freguesia muito novo. Mais tarde, arranjou emprego na construção de uma barragem situada a alguns quilómetros da freguesia e, assim, conseguiu casar com uma mulher pobre. Nunca possuíram terra, vivendo exclusivamente do salário do homem. Tiveram cinco filhos que viriam todos a abandonar a freguesia. Alguns emigraram para a França, enquanto o paradeiro de outros é simplesmente desconhecido.

A filha mais jovem da Pobre, a Teresa, permaneceu em Couto também como jornaleira, trabalhando para a mesma casa que empregara a mãe e vivendo no mesmo «cortelho». Aqui lhe nasceria, em 1938, um filho ilegítimo, o «José da Pobre». Este rapaz, desde muito novo, acompanhou a sua tia Ana, que era mendiga. Com cerca de quinze anos, o José da Pobre emigrou clandestinamente para a França, mudando-se depois para a Alemanha, onde reuniu algumas economias. Voltou a Couto e casou com uma mulher pertencente ao sub-escalão económico médio inferior. Esta mulher fora noiva de um outro indivíduo que a abandonou pouco antes do casamento. Os mexericos locais insistem em que a rapariga esteve grávida; de qualquer modo, todos admitem que a sua ligação com o anterior namorado era do conhecimento público e que os pais estavam ansiosos por a ver casada tão cedo quanto possível. O casamento com o José foi combinado para encobrir a humilhação dos pais e, segundo a própria mãe do José, só foi aceite porque a noiva recebeu um dote particularmente bom, incluindo uma casa. O José deixou a mãe e a tia nesta casa e emigrou para a Alemanha com a mulher. Agora, volta regularmente a Couto, onde está a fazer construir uma enorme mansão que já dispõe de dois frigoríficos e dois televisores apesar de ainda não estar concluída.

Esta história exemplar mostra nitidamente a condição dos camponeses sem terra, sujeitos a prosseguir uma estratégia negativa. Devido à sua pobreza, não conseguem casar-se, porque, como o padre me disse um dia, «estavam só a jun-

tar pobreza». Em todo o caso, estas mulheres querem ter filhos já que, mais tarde, eles podem trabalhar ou pedir, assistindo-as financeiramente.

Por fim, as características particulares do casamento do José sugerem que os homens pobres têm poucas oportunidades para realizar um casamento vantajoso. Para fazer uma aliança economicamente proveitosa, ele foi obrigado a aceitar uma mulher que não conseguira casar-se com um homem do seu próprio escalão económico. Mas não devemos esquecer que, de qualquer modo, o José só pôde casar com ela, porque tinha obtido algum dinheiro através da emigração. Na sua maioria, os homens em posição idêntica partem muito jovens da freguesia para nunca mais regressarem.

V

Importa ainda esclarecer melhor a relação entre a estratégia positiva e o processo de transformação socio-económica das últimas décadas. É muito importante compreender o efeito do êxodo dos anos 60 sobre a composição dos fogos. Obedecendo a uma linha de argumentação le playsiana, Jorge Dias, em 1961, e depois Cailler-Boisvert, em 1968, defenderam que, no Minho, o desaparecimento dos fogos compostos por famílias alargadas ocorre em conjugação com uma tendência favorável à criação de fogos compostos por famílias nucleares (Dias, 1961; Cailler-Boisvert, 1968:95). Os dados que aqui apresentamos sugerem que esta hipótese é incorrecta:

Quadro IX. Composição dos fogos nas «meias de baixo» e nas «meias de cima» de Paço e de Couto

	«Meias de cima»		«Meias de baixo»	
	Número	Percentagem	Número	Percentagem
(a) Todos os fogos				
«Casas» propriamente ditas	245	90,41	198	97,74
Fogos SOLT*	26	9,59	11	5,26
Total	271		209	
(b) Casas				
Fogos FN*	195	79,59	157	79,29
Fogos FA*	50	20,41	41	20,71
Total	245		198	

* Fogos SOLT: fogos chefiados por indivíduos solteiros; fogos FA: fogos compostos por famílias alargadas; fogos FN: fogos compostos por famílias nucleares.

Fonte: Recenseamentos realizados expressamente para este estudo, 1979-80.

A comparação dos fogos da «meia de cima» com os fogos da «meia de baixo» das duas freguesias pode esclarecer um pouco mais este aspecto. A divisão das freguesias em «cima» e «baixo» corresponde, no Alto Minho, a diferenças socio-económicas importantes. Os lugares das «meias de cima» são geralmente mais pobres e mais isolados, oferecem menos oportunidades de emprego não agrícola e os seus vizinhos tendem a ser menos influenciados pelos costumes urbanos e pelos gostos consumistas.

A divergência mais notada entre as duas «meias» é a elevada percentagem de fogos chefiados por indivíduos solteiros (SOLT) nas «meias de baixo» [ver Quadro IX a)]. Ora, as grandes quintas, que empregam trabalhadores sem terra, situam-se precisamente nas «meias de baixo», onde o terreno é menos irregular e as parcelas de terra são maiores. Nas «meias de cima», a terra é distribuída mais equilibradamente, o que reflecte a existência de um maior número de pessoas que estabelecem casas. Contudo, quando distinguimos as casas compostas por famílias alargadas e as casas compostas por famílias nucleares, verificamos que, nas «meias de cima», a percentagem das primeiras é apenas ligeiramente superior à das segundas. Assim, como as «meias de baixo» são muito mais marcadas pelas influências urbanas e estão economicamente mais integradas no sector capitalista da economia, podemos concluir que a acção destas influências não originou uma nova lógica estratégica.

Devemos também tomar em conta o impacto da emigração sobre a composição dos fogos. Apesar de poder ausentar-se durante largos períodos, o dono da casa é considerado como residente; de forma semelhante, um casal jovem residente no estrangeiro deveria também ser considerado como «residente» da casa com a qual mantém laços mais fortes. De facto, embora vivendo em terras distantes, os casais jovens tendem sempre a relacionar-se mais estreitamente com uma das suas casas natais em detrimento da outra. Outrora, teriam vivido em regime uxorilocal ou uxoricinial; agora vivem em regime neolocal. Só que não é assim que eles próprios interpretam a sua situação: para eles, a relação com a casa original continua a existir durante os primeiros anos da emigração (cf. Davis, 1977:175). O casal-chefe da casa natal tem poder de procuração sobre a conta bancária do casal emigrante e é seu representante em todos os negócios. Nos anos 70, os sogros dos emigrantes vigiavam a construção das suas casas, tratavam da aquisição de terras e, frequentemente, criavam os seus filhos. Esta relação é mantida durante o período de emigração do casal e, por vezes, é preservada mesmo depois da morte dos chefes da casa original, tomando então um cunhado o lugar do sogro.

Assim, a estratégia de maximização da presença da casa na sociedade camponesa (neste caso, expressa positivamente) resistiu ao êxodo dos anos 60 e princípios dos anos 70. É interessante que a própria tendência à uxorilocalidade e à uxoricinialidade tenha persistido também. Trata-se de um processo paralelo ao que permitiu a continuidade da ênfase sobre a subsistência na agricultura, apesar da crescente dependência face aos rendimentos não agrícolas (ver capítulo I, secção 3.II). A dispersão familiar provocada pela emigração veio a con-

solidar a estratégia positiva, porque os emigrantes interessados em regressar dependem fortemente da sua casa original e, deste modo, têm todo o interesse em preservar a sua identidade e a sua integridade.

A generalização de uma estratégia de composição dos fogos assente na família nuclear teria implicado necessariamente uma visão do mundo que subestimaria tanto a ligação à terra como a segurança social que resulta da pertença à sociedade camponesa. Mas Paço e Couto continuam a ser essencialmente freguesias camponesas. O progressivo crescimento de um operariado a tempo parcial, é equilibrado pela diminuição do número dos camponeses sem terra. O emigrante ou o operário a tempo parcial, que adquire terra com as suas economias ou que se recusa a vender as terras que possui, precisa da instituição da casa para poder conservar essa terra. A continuidade da ligação com a terra pressupõe, assim, a continuidade da adopção da estratégia positiva.

A súbita quebra da emigração em 1974-1976 e a agudização do problema do desemprego no sector capitalista da economia reforçaram ainda mais esta ligação com a concepção da casa e a estratégia positiva de composição do fogo. A agricultura é agora uma forma de sub-emprego para muitas pessoas que estão desempregadas, e a segurança proporcionada pela casa dos pais reassumiu o seu papel imprescindível para os jovens casais.

CAPÍTULO III

OS HOMENS, AS MULHERES E A SEXUALIDADE



3. A família reunida em dia de Páscoa.

A continuidade temporal da casa depende da reprodução humana. No entanto, a reprodução humana é um assunto melindroso para a visão do mundo minhota, já que ela aproxima os seres humanos da sua faceta anti-social, isto é, do lado físico ou animal da natureza humana. Se não for controlada, a sexualidade poderá levar a uma reprodução humana dissociada da reprodução da casa. Assim, a própria continuidade temporal da unidade social primária da sociedade camponesa minhota seria colocada em causa.

O controlo da reprodução biológica deve ser transferido das mulheres (que são os agentes principais da tarefa reprodutiva) para os membros da casa — tanto homens *como* mulheres. Os habitantes de Paço e de Couto dizem que «o casamento é para as mulheres», isto é, que são elas quem mais beneficia com a sua realização. Mas isto só é verdade devido às sanções que a sociedade impõe às mulheres. De facto, a instituição do casamento é um pilar indispensável para a continuação da casa e da hegemonia masculina. Nesta sociedade, onde as mulheres detêm um papel social e económico tão crucial, sente-se com maior acuidade a ameaça que constitui para a estrutura social o controlo espontâneo que as mulheres detêm sobre a reprodução biológica. Qualquer tentativa de interpretação das concepções locais referentes à sexualidade, aos papéis sexuais e à reprodução humana deverá ter em conta estas observações.

8. OS PAPEÍIS SEXUAIS

I

Um dia, pedi a uma velhinha de Paço para me dizer quais eram as principais diferenças entre os homens e as mulheres. Riu-se de mim e respondeu que eram evidentes. Da próxima vez que a encontrei, no entanto, tendo-se entretanto apercebido que não havia qualquer malícia na minha questão, disse-me que já tinha uma resposta para mim. Contou-me, então, a seguinte versão do mito de Adão e Eva:

Quando Deus fez o homem, fê-lo de barro e a mulher só de uma costela... o homem já foi inteiro e a mulher da costela. Já há diferença. Quando o Adão e a Eva comeram a maçã veio a serpente (havia uma árvore que não podiam comer — Nosso Senhor deu-lhes de fazer tudo menos passear nessa árvore) disse para a mulher: «Olha, come que tu ficas sabendo tanto como Deus.» Nessa altura [a Eva] disse para o marido que comesse, que ficava a saber tanto como Deus. O marido disse que Deus não queria... mas comeu. Mas como era contra-gosto ficou-lhe entalado na garganta e ele portanto ficou com a maçã de Adão no pescoço. Mas para a mulher foi tudo para dentro.

Nosso Senhor soube (sabe tudo) e chamou: «Adão, Adão.» Eles andavam nus, mas depois foi-se cobrir com folhas de figueira. Deus chamou duas e três vezes e só depois [o Adão] veio. Até ali andava coberto com a graça de Deus e portanto não precisava de se cobrir. O Adão disse: «Senhor, eu pequei, a mulher que me destes enganou-me, disse para comer do fruto proibido.» Nosso Senhor disse à Eva: «Tu pecaste.» Ela diz que foi a serpente que a enganou. Nosso Senhor: «Pois por terdes prevaricado a minha lei, vós tereis de comer (foi a nossa desgraça) o pão amassado com o suor do vosso rosto, e a mulher ficará sujeita ao marido e terá dores para ter os filhos» (foi daí que começou de nós sermos umas infelizes). E para o homem disse: «Agora ficarás sujeito a comer o pão amassado com o suor do teu

rosto.» Disse à serpente: «Tu serás o animal que rastejarás toda a tua vida pelo chão e comerás pó e terra.»

Isto é o princípio do Mundo. Foi daí também que veio a morte, até ali não morria ninguém. Foi daí que começou¹.

Para esta mulher de Paço, o mito demonstra que as mulheres foram sempre moralmente fracas e que os homens, que sabem o que está certo, são controlados e tentados pelas mulheres a cometer actos ruins. No contexto do Alto Minho, esta história assume um significado específico, porque reflecte o conflito e a ambiguidade inscritos nos papéis sexuais: embora moralmente mais fracas, as mulheres são muito poderosas como pilares da casa. Mas o conflito entre os sexos é, de algum modo, mitigado pela divisão sexual do trabalho. Como a mesma velhinha acrescentou mais tarde, «o marido tem uma superioridade, a mulher tem outra. O marido vai trabalhar, a mulher fica em casa. Tem que olhar pelos filhos, marido e casa. A mulher tem vida muito diferente.»

Cada cônjuge está incumbido de um aspecto particular da gestão da casa. Os homens cuidam do gado, das árvores de fruto, das vinhas, das oliveiras e dos pinhais; as mulheres cuidam dos porcos e das galinhas, do milho, dos feijões, das batatas, das abóboras e do quintal. As mulheres ocupam-se principalmente com o governo da casa e os homens dedicam uma maior fatia do seu tempo às actividades exteriores, por exemplo, tarefas burocráticas e trabalhos assalariados.

Não há uma demarcação rigorosa dos papéis sexuais, porque os homens e as mulheres participam conjuntamente nos trabalhos agrícolas. Quando os maridos estão ausentes durante largos períodos de tempo no estrangeiro ou quando estão empregados de dia no sector não agrícola da economia, são as mulheres que desempenham a maioria das tarefas agrícolas e burocráticas. As mulheres que são incapazes de assumir estes deveres suplementares, por serem fracas ou tímidas, são objecto de fortes críticas. Na escolha de uma esposa, um dos factores principais é o facto da mulher ser trabalhadora.

Há, porém, um conjunto de actividades que estão interditas aos membros de cada sexo: os homens estão proibidos de lavar pratos, de lavar roupa, de coser e de varrer o chão; as mulheres estão proibidas de subir às árvores e de podar videiras.

Nesta divisão sexual do trabalho, os homens estão mais ligados ao que os camponeses chamam os *produtos do ar*, isto é, coisas que crescem acima do solo. (Deve lembrar-se que as vinhas, nesta área, são cultivadas em ramadas ou em árvores). As mulheres ocupam-se normalmente dos *produtos da terra*, coisas que crescem dentro ou rente ao solo. Pode assim compreender-se a proibição que impede as mulheres de subirem às árvores: elas não devem deixar a «terra». Além de estarem mais enraizadas na terra, as mulheres têm supostamente uma menor

¹ Nota do tradutor: Trata-se de uma versão baseada directamente nos cadernos de notas de trabalho de campo do autor.

mobilidade, porque estão intimamente ligadas a uma determinada parcela de terra — a sua «terra». O governo da casa pertence às mulheres, enquanto os trabalhos exteriores são atribuídos aos homens. Num estudo sobre a região vizinha de Barcelos, F. Lopes Gomes descreve um rito que frisa claramente esta situação. Quando a criança recém-nascida terminou o seu primeiro banho,

há o cuidado de lançar a água (só a água...) na lareira, sendo do sexo feminino, e fora da porta, sendo masculino. Assim, a menina será caseira, amiga do lar, e o menino não ficará preso às saias da mãe, à terra, correndo mundo como convém (1965:6).

Na prática, apesar de trabalharem frequentemente juntos nos campos, os homens e as mulheres só muito raramente executam as mesmas tarefas. Mas no tempo das colheitas, quando largos grupos de homens e mulheres trabalham em conjunto, vindimando ou segando o milho, instala-se uma atmosfera de alegre excitação, acompanhada invariavelmente por dizeres brejeiros. É uma luta de palavras entre homens e mulheres que gira sempre em torno da questão das diferenças entre os sexos. Com este comportamento jocoso, os homens tentam re-criar ou manter a divisão sexual do trabalho que fora perturbada temporariamente pela sua participação conjunta numa mesma tarefa.

O «adágio» seguinte, que ouvi muitas vezes quando participava nesses trabalhos comunais, destaca as diferenças entre os sexos: «os homens olham para cima, as mulheres olham para baixo». Este adágio possui três significados distintos: refere as diferenças entre o estado de excitação dos órgãos genitais masculinos e femininos; refere a divisão sexual do trabalho; e, finalmente, refere uma utilização muito mais global da oposição dimensional alto/baixo na medida em que ela está relacionada analogicamente com as oposições céu/inferno, vida/morte, mente ou espírito/corpo, pureza/corrupção, socialmente benéfico/anti-social.

A história de Adão e Eva permite demonstrar que as mulheres são moral e fisicamente mais vulneráveis à impureza. Afirmações tais como a deste adágio legitimam a pretensão dos homens à superioridade. Mas não nos esqueçamos de que a posição das mulheres nesta sociedade não pode, de forma alguma, ser considerada desprivilegiada. É verdade que a influência feminina se limita sobretudo ao domínio doméstico mas, contrariamente ao que ocorre nos meios urbanos, tal não implica uma diminuição do seu poder e da sua relevância, já que as actividades produtivas centrais se desenvolvem no contexto da casa.

II

Em 1966, num texto sobre o Soajo, Colette Cailler-Boisvert afirmava que as mulheres exerciam um domínio total sobre os trabalhos agrícolas, devido à recente emigração masculina. Porém, já em 1861, Furtado Coelho escrevia que

«há no distrito [de Viana do Castelo] o hábito muito antigo de se fazer pesar sobre a mulher todo o trabalho do campo. A mulher aqui lavra, cava, distribui o adubo pelas terras; enquanto que os homens ou estão fora do País, ou os que ainda se conservam nas suas casas ocupam-se em outros misteres» (1861:10). Esta prática parece ser genuinamente antiga: Sílio Itálico, depois de uma descrição sobre as danças guerreiras dos soldados desta região, que se reuniram aos exércitos de Aníbal, afirma (em 344-353) que

Este é o repouso e o desporto dos homens, este é o seu solene regozijo. Todo o outro trabalho é feito pelas mulheres: os homens julgam pouco viril lançar a semente no sulco da charrua ou lavar a terra com o arado. Mas a mulher do galego nunca está sossegada e ocupa-se em todas as lides salvo a da dura guerra (1934:139).

Justino, o historiador romano, escreve numa perspectiva semelhante: «As mulheres dedicam-se aos trabalhos domésticos e estrumam a terra; os homens vivem pela espada e pela pilhagem» (1672:426).

Mas as mulheres camponesas não são meras escravas, «bestas de carga» dos maridos, como Camilo nos quis fazer acreditar (1885:67). Embora o papel da mulher se limite principalmente à casa e à feira, não é razoável concluir que as mulheres não possuem qualquer poder económico, tal como sucede no seio da burguesia.

A emigração tem sido uma constante desta região ao longo de muitos séculos (Serrão, 1974:100-1). Tem existido alguma polémica sobre a questão de se saber se foi a natureza da divisão sexual do trabalho que provocou a forte tendência emigratória dos homens minhotos ou vice-versa. Tem sido alegado que o crescimento da emigração masculina, a partir da década de 1890, reforçou o poder das mulheres na vida local. Em termos simplistas, foi isso que aconteceu: o marido está ausente da casa e a liderança da mulher torna-se mais preponderante. É neste sentido que Cailler-Boisvert designa o Soajo como *une communauté féminine rurale*. Mas, no longo prazo, é precisamente a tendência inversa que se verifica.

Do ponto de vista económico, a importância das mulheres na sociedade camponesa está ligada ao papel central que é desempenhado pela agricultura e pela terra arável. Com a progressiva afirmação do significado económico da emigração, sobretudo nos anos 60, a agricultura foi perdendo o seu lugar fundamental. A penetração do sector capitalista nas áreas rurais produziu um efeito idêntico. A população camponesa tornou-se cada vez mais dependente dos rendimentos salariais. Porém, são os homens que normalmente emigram e recebem salários. São os homens que investem as suas economias e lançam pequenos negócios, embora, aqui, o domínio masculino seja menos sólido².

² Este padrão não se aplica plenamente em áreas, como o Minho litoral, onde ocorreu um desenvolvimento das indústrias locais e a agricultura se orientou mais para o mercado.

Na repartição tradicional das actividades agrícolas, os homens ocupavam-se já do tratamento dos produtos destinados ao mercado: gado, vinho, fruta e pinheiros. Em termos globais, o maior envolvimento dos homens no sector capitalista da economia significa que, enquanto grupo, beneficiam mais com o progressivo declínio da importância do sector de subsistência. As casas baseiam cada vez mais a sua economia no dinheiro obtido, principalmente por homens, através da produção orientada para o mercado ou de actividades não agrícolas; deste modo, é reforçado o poder masculino no interior da casa. Ao mesmo tempo, a penetração da visão do mundo burguesa nas áreas rurais, através dos meios de comunicação e do sistema de escolarização, provocou o aparecimento de imagens de dependência e de passividade femininas. As mulheres camponesas que adoptam os maneirismos urbanos para aumentar, no curto prazo, o seu prestígio, estão a abdicar, no longo prazo, de uma antiga posição de poder e de independência.

Foram muitos os autores que se referiram à «matripotestabilidade» ou ao «matriarcado» do Minho (e.g. Willems, 1962:70; Descamps, 1933:191-2). Embora possamos discordar destas formulações, temos de admitir que a posição das mulheres do Alto Minho é diferente da de outras regiões do país. Esta posição projecta-se nas suas atitudes e comportamentos e, especialmente, em questões sexuais. As mulheres, desde muito novas, adquirem uma grande independência pessoal. As jovens adolescentes movimentam-se sem qualquer *chaperon* e as suas atitudes no namoro não são, de modo nenhum, passivas. A gravidez pré-matrimonial é também muito frequente.

Depois do casamento, a mulher não permanece clausurada no seu lar. Participa nos trabalhos agrícolas e, muitas vezes, desloca-se sozinha à vila e às feiras. Devido à emigração masculina, as mulheres passam longos períodos sem a presença do marido. Os habitantes locais afirmam que o adultério é um lugar comum nesses tempos de ausência. Tais factos, porém, tendem a ser esquecidos se os vizinhos não chegam a obter informações seguras. Mas, ocasionalmente, o casal adúltero é imprudente e a mulher engravida.

Nesse caso, a situação muda. A disseminação dos mexericos sobre um adultério é do maior interesse para os vizinhos. O comportamento adúltero de uma mulher faz diminuir o prestígio da sua casa, o que beneficia directamente os vizinhos, porque, relembramos, o prestígio é aferido em termos relativos e não em termos absolutos. Se os ditos que correm são mais do que uma vaga suspeita, a mãe do marido dirige-se à mulher adúltera e debita-lhe um duro sermão sobre as virtudes da fidelidade conjugal. Mas se a evidência é suficiente para causar o escândalo público ou se a mulher engravida, a situação torna-se muito melindrosa para o marido. Foi-me dito que, no caso da mulher não reincidir no adultério, o marido tenderá a perdô-la. Tive, aliás, conhecimento de dois casos em que os frutos de ligações adúlteras morreram extremamente jovens e em condições um tanto obscuras. Normalmente, quando regressa, o marido desanca a mulher com o maior espalhafato possível e leva-a consigo para o estrangeiro, encerrando, assim definitivamente todo o episódio. No entanto, se a mulher per-

siste no adultério, a situação torna-se mais grave. Nesse caso, o marido é estigmatizado como «cornudo» e o seu prestígio cai drasticamente. Os homens que ficam assim marcados raramente voltam, sendo forçados a abandonar, com ou sem as suas mulheres, a sua terra natal.

A expulsão de uma mulher da sua própria casa parece ser impensável para os camponeses minhotos. A casa é o domínio da mulher. A sanção máxima que os maridos podem infligir é o abandono da casa. A mulher é então colocada numa posição difícil, porque não pode nem divorciar-se e voltar a casa dos pais, nem admitir abertamente o amante em sua casa, já que os vizinhos nunca aceitariam tal atitude.

III

No Minho, quando o camponês se refere à sua mulher, utiliza frequentemente a expressão «a patroa». As variações na utilização deste termo segundo os sexos são particularmente interessantes. A forma masculina («patrão») tende a ser usada sobretudo pelas pessoas de fora para referirem, num tom levemente irónico, o marido; a forma feminina é utilizada sobretudo pelos membros da casa, especialmente pelo marido para se referir à mulher quando fala diante de pessoas de fora. O tom é, mais uma vez, irónico.

Embora se afirme repletivamente que o dono da casa deve possuir um maior poder que a dona da casa, reconhece-se também que, no interior da casa, o poder da mulher é importante, podendo ser muitas vezes superior ao do marido. Esta ambiguidade é expressa no provérbio, tão difundido a nível nacional, «em minha casa manda a minha mulher, nela mando eu». Esta inconsistência na definição dos papéis marca profundamente a experiência dos camponeses de Paço e de Couto. A utilização pelo marido do termo «patroa» para referir a mulher exprime precisamente esse conflito. Na inflexão irónica da expressão está implícito um sentimento de crítica e de mal-estar. Ao admitir claramente que a mulher é a «patroa», o marido está a negar dissimuladamente esse facto.

Já o mesmo não se verifica quanto ao uso da forma masculina do termo. Nunca ouvi uma camponesa a chamar o marido de «patrão»; isso seria reconhecer com excessiva transparência uma posição de subordinação (se fosse dito seriamente) ou uma posição de superioridade (se fosse dito ironicamente). Esta última insinuação seria contraproducente. As mulheres são consideradas por natureza «lambonas» e incapazes de se auto-controlarem. A sugestão de uma igualdade perante os homens só viria comprovar a sua tremenda cupidez e a ausência de qualquer controlo sobre os seus afectos. A forma masculina da expressão é, assim, utilizada por pessoas de fora que, ao chamarem o homem de «patrão», estão porventura a insinuar que ele não é completamente o «patrão».

Esta expressão não foi adoptada pela burguesia. Seria «impróprio» e «grosseiro» sugerir que um marido burguês não é totalmente dominante e, portanto, masculino e que a sua esposa não é plenamente feminina na sua submissão.

Como Lisón Tolosana propõe no seu estudo sobre a Galiza rural, o poder real de cada homem no seu lar deriva do seu sucesso económico individual e da sua psicologia particular (1971b:258-9). Este autor considera também a possibilidade de serem utilizados diferentes padrões durante as conversas que são mantidas com pessoas de fora (presumindo-se, nessas ocasiões, a existência de uma dominação masculina que não seria traduzida na realidade dos factos). Porém, esta dualidade de padrões não parece ser a melhor explicação para a inconsistência que se verifica na repartição do poder entre os cônjuges. Para os camponeses do Minho, é inequívoco que as mulheres, enquanto grupo, são fracas e impuras. O poder real que elas detêm é, pois, um facto problemático, tanto no contexto da visão do mundo camponesa como no seu confronto com as atitudes da burguesia.

Na minha opinião, trata-se de uma genuína contradição ao nível dos valores e das expectativas de comportamento. Tal observação não nos deve preocupar, porque não existem culturas monolíticas; todas as culturas encerram contradições. Como Mary Douglas observa, «possivelmente, todos os sistemas sociais se constroem sobre a contradição, encontrando-se, de certa forma, em guerra consigo próprios» (1966:166). Foram numerosos os autores que apontaram a existência de dispositivos culturais que permitem a cada cultura elaborar essas contradições (e.g., Turner, 1957; Dumont, 1970). Ao longo deste capítulo, mostraremos como é que a contradição entre os papéis sexuais masculinos e femininos se manifesta nas práticas rituais e quotidianas do Alto Minho.

A relação entre os cônjuges, enquanto co-gestores da casa, e os muitos interesses que partilham, geram normalmente um forte sentimento de companheirismo entre ambos. Mas os maridos camponeses não prescindem do direito de punir fisicamente as suas mulheres. (Os habitantes locais afirmam que esta prática está a desaparecer lentamente devido à «educação».) Na sua opinião, não se deve «dar confiança» à mulher — expressão que implica um distanciamento, um estar à parte. Entre outros aspectos, não deve permitir-se que a mulher se antecipe aos movimentos e às escolhas do marido; não deve permitir-se que ela diga, ou mesmo pense, que «estou certa que o meu marido concordará» sem que ele emita primeiro a sua opinião.

O marido que nunca satisfaz os pequenos caprichos da sua mulher é objecto de críticas dos familiares e vizinhos, mas também não se espera que ele ceda sempre aos desejos femininos: não deve «estragar» a mulher. Julga-se (e esta ideia é evocada muitas vezes pelas próprias mulheres) que, se os desejos das mulheres forem sempre satisfeitos, o mundo poderá deslizar para o caos, pois elas querem sempre mais do que têm. Esta é uma das razões que levam os residentes locais a mostrar relutância face à possibilidade das mulheres assumirem posições de poder político a nível nacional.

De um modo semelhante, as relações sexuais entre o marido e a mulher são marcadas pelo conflito. O homem é fortemente pressionado a satisfazer fisicamente a sua mulher. As mulheres, dizem os camponeses locais, têm for-

tes apetites sexuais e, no caso de estarem insatisfeitas, acabarão por cometer adultério. A mulher deve também responder às necessidades sexuais do marido. Os dois sentem-se, assim, constrangidos a desempenhar adequadamente o seu papel nas relações sexuais. Um ginecologista com experiência local afirmou-me ser extremamente difícil persuadir os casais a suspenderem as relações sexuais por motivos de saúde, mesmo só durante breves períodos de tempo. Na sua opinião, os dois parceiros medem o seu sucesso pessoal pela gratificação sexual do outro, instaurando-se, deste modo, uma forma de competição sexual.

Uma forte ênfase é colocada na capacidade de controlo do marido sobre o seu orgasmo. Um sujeito pobre residente em Paço e cuja mulher dera à luz doze filhos num período de tempo relativamente curto, tornou-se o alvo da chacota local, porque era incapaz de «se controlar». O *coitus interruptus* é considerado como o meio natural e correcto para assegurar o controlo da natalidade³.

Mas, como os meus informantes masculinos me explicavam, o controlo masculino encontra a sua razão de ser na necessidade do homem «se rir» quando está na posição de o poder fazer. Os homens queixam-se que as mulheres «se riem» deles quando eles são jovens e não conseguem ainda controlar o seu orgasmo. De igual modo, durante a velhice, sabem que reencontrarão dificuldades para cumprir sexualmente; as mulheres voltarão novamente a «rir-se» deles. Na idade madura, pois, o homem aprende a «controlar-se»; pode «montar e desmontar a mulher as vezes que lhe apetece», pode «rir-se» dela: é ele que sexualmente tem poder sobre ela.

O conflito sexual entre os homens e as mulheres e a natureza ameaçadora da sexualidade feminina manifestam-se também no domínio das crenças sobre as bruxas. No Alto Minho, acredita-se que são as mulheres que praticam a bruxaria, atacando só os homens. As bruxas aparecem apenas de noite, trazendo luzes azuladas nos traseiros nus. Habitualmente, seduzem as suas vítimas disfarçando-se de jovens vestidas de branco. Se um homem cair nas suas mãos, pode acontecer-lhe um grande mal, talvez mesmo a morte. Mas, se os seus enleios forem desprezados, as bruxas não causam grande dano. (Nesta região, as bruxas não são responsabilizadas pelos casos gerais de infortúnio.) São pouco comuns as acusações pessoais que denunciavam uma pessoa específica como bruxa, porque aquele que «revela» uma bruxa expõe-se à própria morte; por isso, não consegui descobrir qualquer padrão em relação às mulheres acusadas. Em termos globais, há dois tipos de histórias sobre bruxas, sendo um mais contado por homens e o outro por mulheres.

³ Nota do autor à edição portuguesa: Chamo a atenção do leitor para o facto de que estas considerações se aplicam ao período de trabalho de campo, 1978-1980. Temos hoje evidência de que, precisamente durante este período, se estava a efectuar no noroeste português uma profunda alteração nas práticas contraceptivas.

A história de bruxas seguinte foi-me contada por um homem. É uma história considerada muito hilariante.

A mulher de um certo homem começou a mostrar sinais de sono e cansaço. Incapaz de explicar a situação, o homem foi invadido pela suspeita, sobretudo porque reparou que o traseiro da mulher estava estranhamente frio todas as manhãs. Por isso, uma noite, resolveu fingir que dormia para deslindar o mistério. Depois de todos se terem deitado, e julgando que o marido dormia, a mulher chamou-o baixinho pelo seu nome. Como ele não respondeu, pronunciou um feitiço para o fazer dormir até ela voltar e deixou o quarto através da janela, algo que desconcertou bastante o homem. Ficou acordado durante toda a noite mas, quando a mulher regressou, fingiu que dormia. Esta entrou pela janela e foi direita a uma grande pedra colocada a um canto do quarto. Quando se sentou sobre ela, o homem ouviu um ruído: «shee». [Compreendeu imediatamente que a mulher era uma bruxa e que ela estava a apagar a luz azulada que todas as bruxas trazem no traseiro durante as suas deambulações nocturnas. O calor nas regiões genitais e anais é geralmente associado à excitação sexual.] Na noite seguinte, aconteceu a mesma cena. Então, depois de ela ter saído, o marido levantou-se e acendeu um grande fogo em cima da pedra. Manteve-o aceso durante toda a noite até que a pedra ficou incandescente. Pela manhã, quando pressentiu a mulher a voltar, limpou apressadamente as cinzas e foi para a cama. Quando ela pôs o traseiro na pedra, ouviu-se o seguinte ruído: «sheeeeeeeeeee!!!», seguido de um grande berro. Desde então, a mulher nunca mais tornou às suas passeatas nocturnas.

Só há um tratamento seguro para curar uma bruxa: aquele que os maridos aplicam às mulheres namoriscueiras e adúlteras, isto é, desancar a mulher até correr sangue. À falta disto, nada pode dissuadir uma bruxa das suas excursões.

As histórias que me foram contadas por mulheres pertencem a um género bastante diferente. A história seguinte é um bom exemplo. Uma noite, um parente da mãe da própria narradora,

caminhava por um bosque, regressando à sua casa, situada na freguesia do outro lado do monte. A um dado passo, divisou três raparigas vestidas de branco. Chamaram por ele e perguntaram-lhe se ele queria «andar ou montar». [Esta é a pergunta padrão das bruxas; é uma cilada sexual que não deve desviar o caminhante da sua direcção.] O homem era um jovem robusto que, mesmo no dia anterior, afirmara que as bruxas não o assustavam e, por isso, não hesitou. Respondeu que as queria montar a todas. Nesse momento, as bruxas «roubaram-lhe os sentidos» e voaram com ele para longe. Na manhã seguinte, quando o sacristão de uma paróquia bastante distante foi tocar o sino para a missa de manhã, deparou com o jovem sentado no cimo do campanário, sem dar acordo de si. A família levou duas boas semanas para localizar o seu paradeiro. Quando voltou a casa, não estava capaz de falar. Só balbuciava, muito sumidamente: «As bruxas, as bruxas...» Foi definhando e, passado pouco tempo, morreu⁴.

⁴ Nota do tradutor: Trata-se, nos dois casos, de transcrições não literais de histórias que foram relatadas ao autor, que só posteriormente as anotou.

As vítimas das bruxas são sempre abandonadas num estado de aturdimento. A punição que resulta de uma provocação dirigida às bruxas é geralmente a morte lenta. Mas também pode ser a perda temporária ou definitiva da potência sexual. Recentemente, um homem de Couto foi encontrado, pela manhã, adormecido numa represa e pretendeu que fora ali parar levado nos ares por obra das bruxas. Foi, assim, obrigado a consultar uma curandeira («bruxa», capítulo V, secção 16) para recuperar a sua potência.

Os dois tipos de histórias podem ser considerados como comentários sobre a ameaça potencial da sexualidade feminina. Em ambos os casos, a culpa do comportamento sexualmente desviante é imputada às mulheres. Mas as histórias divergem na sua conclusão. Nas histórias contadas geralmente por homens, a bruxa recebe uma lição que a purga de todo o desejo de continuar a comportar-se como bruxa; nas histórias contadas geralmente por mulheres, é o homem que recebe uma lição sobre a maneira como deve resistir à tentação.

Ao contarem as histórias de bruxas, os homens e as mulheres encenam uma batalha entre os sexos que é expressa ainda com mais nitidez durante os grandes trabalhos comunais do tempo das colheitas, quando a normal divisão sexual do trabalho sofre uma suspensão temporária. Os gracejos e as histórias sobre bruxas contados nestas ocasiões não são inocentes, porque, a despeito da aparente boa índole do seu humor, eles ocultam uma hostilidade bem real entre os sexos (cf. Silverman, 1975:43).

Quando um homem se encontra com bruxas e não quer ter nada com elas, deve gritar-lhes que são «putas», o que supostamente as enfurecerá. É interessante o uso dessa palavra neste contexto. Embora, em termos estritos, a palavra «puta» se refira a prostitutas, é também utilizada muitas vezes no discurso quotidiano como uma forma de insulto. Como adjectivo, por exemplo, é aplicada às freguesias e aos lugares onde a ilegitimidade (mas não necessariamente a prostituição, pois os habitantes locais não confundem as duas práticas) é muito frequente; segundo as pessoas de Paço, Couto é precisamente uma «freguesia putanheira». Assim, a palavra descreve mulheres que permitem que a sua sexualidade se torne ameaçadora para a sociedade; mas o seu uso quotidiano é ainda mais lato, designando a natureza anti-social específica das mulheres. Por exemplo, quando uma filha comete um erro por descuido, a mãe pode chamar-lhe «puta».

O casamento e a ligação com a casa e a terra são os meios que podem redimir a sexualidade das mulheres. Mas, num sentido muito real, o perigo que a sexualidade feminina representa para a ordem moral nunca é totalmente erradicado: lá bem no fundo, crê-se que todas as mulheres são «putas».

A independência potencial da sexualidade feminina constitui uma ameaça para a paternidade e, portanto, para a fonte básica da autoridade dos homens nesta sociedade, a sua posição como chefes da casa. Devo insistir que as opiniões aqui discutidas sobre a natureza das mulheres não derivam de uma visão exclusivamente masculina sobre o conflito entre o masculino e o feminino. A sexualidade não redimida das mulheres, além de ameaçar a posição dos homens, é também um perigo para a própria unidade social primária. Por isso, ela afecta tanto os homens

como as mulheres, já que cada indivíduo — tanto masculino, como feminino — se identifica com as instituições centrais da sua sociedade.

9. O SEXO E A POLUIÇÃO

Numa sociedade onde as mulheres tendem a ser herdeiras favorecidas, onde a uxoricidade e a uxoricidade são preferidas, onde as mulheres participam plenamente nos deveres da unidade social primária e no controlo da actividade produtiva que é cognitivamente mais importante (a agricultura de subsistência) e, ainda, onde a emigração tem uma longa tradição, a inserção do homem no tecido social torna-se necessariamente problemática. Na sua qualidade de irmão e de filho, o homem tende a ser suavemente posto de lado e, na sua qualidade de marido, a sua posição de autoridade tem de ser construída laboriosamente. O conflito entre o direito do homem a chefiar e o poder efectivo da mulher é, assim, profundamente sentido.

O material seguidamente apresentado parece comprovar a tese de Mary Douglas, segundo a qual a insistência sobre a poluição sexual tende a coexistir com uma definição ambígua dos papéis sexuais (1966:169). Na verdade, como M. Bloch e J. Parry escreveram, «a fertilidade é separada e tornada superior aos processos biológicos do sexo e do nascimento por analogia com a diferença entre os sexos, que é tida por evidente» (1982:24). A reprodução da casa e a institucionalização efectiva da autoridade masculina exigem que a fertilidade seja dissociada do sexo e das mulheres, sendo reorientada para os domínios do casamento, da casa e dos homens — postulando uma forma de reprodução «pura» onde ambos os sexos participam, mas de formas diferentes, e que é tipificada pelo ritual da preparação do pão que já foi aqui descrito. No entanto, e de acordo com a explicação de Bloch sobre os rituais funerários, é possível afirmar que a instituição desta imagem da fertilidade social não pode ser concretizada positivamente, porque a sua expressão prática é negada de forma incessante pela realidade quotidianamente observável da fertilidade biológica. Assim, ela depende da construção de um oposto «fantasmagórico», por relação ao qual pode, então, ser definida. Constatamos novamente que «a criação de uma ordem simbólica depende da negação» (Bloch, 1982:218) e que o papel criativo pertence às mulheres, que funcionam simbolicamente como eixos entre a fertilidade social e a fertilidade biológica (e anti-social). A natureza dual das mulheres (enquanto seres tanto biológicos como sociais) é, portanto, mais conflitual e mais profundamente sentida do que a natureza dual dos homens.

I

Na igreja, quando os paroquianos se unem num acto de contacto sublime com a divindade, os homens ficam situados num lugar mais próximo do altar,

enquanto as mulheres ficam na metade inferior ocidental da nave. As mulheres só transpõem esta linha para receber a hóstia. Os homens, deste modo, não podem divisar as mulheres na igreja. Os seus olhos não pousam na «tentadora» e, assim, estão preparados para exercer uma maior disciplina ritual.

A associação entre o sexo, o pecado e a morte é, e sempre foi, uma característica fulcral do pensamento cristão. A decomposição do corpo e a corrupção moral ou espiritual estão intimamente ligadas. O dogma da Assunção de Nossa Senhora fundamenta a sua autoridade precisamente numa equivalência simbólica entre o sexo e a morte. Na bula que estabeleceu o dogma, o Papa Pio XII cita S. João Damasceno: «Havia uma necessidade de que o corpo daquela que, no parto, preservou intacta a sua virgindade, fosse preservado incorrupto depois da morte» (citado in Warner, 1978:94).

O sexo é poluente e espiritualmente perigoso tanto para os homens como para as mulheres, mas de forma diferente. Para as mulheres, é considerado particularmente poluente, porque elas são espiritualmente avaliadas com base em critérios de resistência à tentação sexual que não são aplicados aos homens. A poluição sexual é, portanto, assimétrica.

A natureza inevitavelmente negativa do sexo manifesta-se, por exemplo, no conto seguinte:

*A Rapariga que Queria um Marido com Testículos Brancos*⁵

Havia uma rapariga que não gostava de homens de colhões escuros, queria-os brancos. Vai daí já tinha tudo arranjado e perguntou ao namorado a cor dos dele, ele teve de confessar que eram escuros, e ela já não quis casar. Queria um que tivesse colhões brancos. Depois de isto acontecer umas tantas vezes, veio um rapaz que fez tudo para que ela pensasse que ele os tinha brancos. Pôs-se a lavar os colhões com muita espuma de sabão perto do rio onde ela ia passar. Ao passar, ela veio directo a ele e perguntou-lhe a cor dos colhões. Ele disse que tinha imensa vergonha mas que ninguém o queria porque os colhões dele eram brancos. Ela ficou muito satisfeita e propôs-lhe logo casamento.

Assim se fez. Na noite da boda foram para o treino. Assim que estavam satisfeitos, ele pegou a dormir, mas ela não dormiu. Acendeu a luz, levantou a roupa, viu os colhões amulados e ficou muito zangada. Com o desgosto, quis deitar-se da janela abaixo. Mas bateu com a cabeça na beira da janela e caiu para trás com uma negrura na testa.

O homem acordou com o estrondo e viu a mulher desmaiada e perguntou-lhe o que se passava. Ela disse que se queria matar, por ele a ter enganado — disse-lhe que ele era um enganador. O marido respondeu: «Tens aqui uma negrura na testa, que é isto?» Ela explicou. Ele respondeu, «pois os meus não haveriam de estar pretos de baterem tanto?» Ela aceitou então ficar casada com ele⁶.

⁵ O leitor deve ter em mente que a brancura da pele é valorizada como sinal de limpeza e de urbanidade. O valor associado à proverbial cor escura do escroto está estreitamente relacionado com esta concepção.

⁶ Nota do tradutor: Este texto é transcrito directamente das notas de trabalho de campo do autor.

A moral da história é que, se o casal fizer amor, os testículos terão necessariamente de ficar escuros, ainda que os homens tivessem nascido com testículos brancos. A analogia final entre a negrura na testa e os testículos é significativa: a cor dos testículos, como a da negrura, é semelhante a uma nódoa. Ao desejar um marido com testículos brancos, a rapariga tentava superar o que é localmente considerado como uma lei da natureza: o sexo é moralmente negativo, é sujo.

Ouvi dizer várias vezes que a actividade sexual é boa para a saúde dos homens, porque os purga do sémen que é «como que um veneno». Mas, ao mesmo tempo, admitia-se também que uma desmedida actividade sexual (tanto no coito como na masturbação) acelera os processos de envelhecimento masculino e de impotência. Estas duas perspectivas parecem ser contraditórias. Como é possível que o sexo seja saudável se ele acelera o processo de envelhecimento?

Tais contradições não são motivo de grande inquietação para os habitantes de Paço e de Couto. Quando os confrontamos com a sua existência, admitem quase sempre a possibilidade de estarem errados. Mas o que é importante compreender é que se, a um nível superficial, as duas concepções parecem estar em conflito, não existe qualquer contradição a um nível mais profundo, porque os três casos são congruentes nos valores que exprimem: se os testículos são analogicamente uma negrura ou uma nódoa, é possível entender que a própria actividade sexual acelere o processo de envelhecimento. A conclusão final é que o sexo é poluente (uma nódoa), é perigoso (um veneno) e está ligado à passagem do tempo irreversível e linear (o envelhecimento) — afirmações que, de um ponto de vista simbólico, são coerentes.

II

Na versão do mito de Adão e Eva que foi apresentada no início deste capítulo, a informante comentava que as mulheres eram incompletas, porque tinham sido feitas a partir da costela de um homem. Ao contrário de Adão, Eva não foi concebida «à própria imagem de Deus». Por isso, Eva não participou directamente da semelhança do homem com a divindade. Se a distância entre Deus e Satanás for considerada como um *continuum* (uma noção que parece ser justificada pela crença em santos e anjos, em diabos menores e em bruxas), pode afirmar-se que as mulheres, enquanto grupo, estão mais distantes de Deus que os homens e, portanto, estão mais próximas de Satanás. Esta ideia encontra uma certa ressonância na mentalidade camponesa, quando se sugere (num tom que é só superficialmente trocista) que, se as mulheres vão mais à igreja que os homens, é porque têm mais pecados a «pagar».

O pecado de Eva é revivido em todas as mulheres. Eva foi incapaz de controlar os seus desejos sabendo, no entanto, que daí resultaria a sua punição. A incapacidade das mulheres em controlar os seus afectos, reflecte-se sobretudo na sua cupidez que, por seu lado, se manifesta particularmente em três domínios: a gula, a inveja e a luxúria.

Os habitantes locais chamam «lambão» (do verbo *lamber*) ao indivíduo que se caracteriza pela sua gula. Na linguagem quotidiana, este termo aplica-se não só à gula propriamente dita, mas também aos casos de excessiva cupidez. O tom deste termo é mais suave, quando é empregado por um indivíduo para se descrever a si próprio ou quando é utilizado de uma forma afectuosa. Mas, quando usado como insulto, é extremamente contundente. O indivíduo acusado publicamente de ser «lambão» corre, aliás, algum risco, porque os vizinhos tendem a evitar entrar em esquemas de reciprocidade com tais pessoas. Suspeita-se que as pessoas marcadas pela cupidez sejam incapazes de orientar correctamente os seus negócios, não conseguindo, por exemplo, pagar os empréstimos que contraem.

Apesar de alguns homens serem também acusados de «lambões», a expressão é aplicada mais frequentemente às mulheres («lambonas»). A gula é, aliás, uma característica quase especificamente feminina. Diz-se, por exemplo, que os homens preferem comidas salgadas. Ora, esta preferência parece implicar menos gula do que o gosto de coisas doces, que é atribuído às mulheres. Numas vindimas em que participei, os gracejos lascivos que dominaram a conversa durante todo o dia, focalizaram-se em torno da seguinte piada: «As raparigas gostam mas é de coisas doces, como marmelada, uvas, bolos, arroz, galinha, etc.» Esta piada joga com um trocadilho sobre «marmelada» (que coloquialmente significa também «apalpanço»). A manobra de diversão introduzida pelos dois últimos elementos salgados (o arroz e o frango) serve para chamar a atenção para a existência de um trocadilho e, ao mesmo tempo, para duplicar o absurdo. Note-se que esta duplicação só é possível através da oposição binária implícita entre doce e salgado.

A gula e a fome desmesuradas exprimem-se geralmente através de analogias com os animais. Por exemplo, «comi que nem um animal» ou «tenho uma fome de cão». O controlo sobre os afectos é a característica mais importante de uma vida social equilibrada. É este controlo que permite a rectidão e a ordem social. A piada acima transcrita sobre a «marmelada» opera uma analogia entre a gula e a concupiscência e aponta, assim, para a semelhança entre as duas enquanto manifestações de uma cupidez excessiva. A mesma analogia é encontrada ainda no uso frequente do verbo «comer» para referir as relações sexuais.

Mas a cupidez é também relacionada com a corrupção física. Quando Adão comeu o pedaço da maçã, ficou engasgado; já o pedaço de Eva foi engolido sem dificuldade. Para os camponeses minhotos, este detalhe vem confirmar a sua crença de que «os homens são limpos por dentro e as mulheres são porcas». Disseram-me que os homens, ao contrário das mulheres, não têm um «ventre». Ora, é no interior desse ventre que se encerram todas as substâncias «podres» que rodeiam o bebé antes do nascimento, e que são, depois, expelidas quer na menstruação, quer no parto. Tudo conseqüências da Queda que foi provocada pelo Pecado Original.

Durante a menstruação, as mulheres ficam rabujentas, exigentes e cúpidas. Durante a gravidez, de modo semelhante, as mulheres tendem a mostrar dese-

jos incontroláveis e desmesurados por comidas estranhas. É considerado perigoso não satisfazer estes desejos, porque, nesse caso, quando crescer, a criança virá a deitar mau-olhado, mesmo sem intenção. Estabelece-se, assim, uma relação analógica entre a gula e a inveja (o mau-olhado) e entre estas e a corrupção física.

Em Paço e em Couto, as mulheres utilizam muitas vezes a expressão «tristeza das mulheres» para designar a menstruação, porque esse período lhes evoca a sua condição impura e o perigo que a sua impureza representa para o grupo. No Alto Minho, o receio da mulher menstruada e a sua propensão para deitar mau-olhado está muito disseminado. O próprio sangue menstrual é temido por causa do seu forte poder destrutivo. Contaram-me que há alguns anos, em Paço, uma mulher apoiou-se descuidadamente numa oliveira, derramando algumas gotas de sangue menstrual sobre o tronco. Ora, passado pouco tempo, esse tronco secou, pelo que a culpa foi atribuída a essa mulher. No mercado, ao contrário do que sucede com os homens, não se permite que as mulheres saltem ou passem por cima das mercadorias expostas no chão. Os vendedores receiam que elas estejam no seu período menstrual, podendo cair uma minúscula gota de sangue sobre as suas mercadorias que, nesse caso, não seriam vendidas devido aos terríveis poderes mágicos do sangue menstrual que repele os clientes. Se o gado bebe de um tanque ou de um depósito com água que contém sangue menstrual, os animais podem contrair uma doença que, nos seus primeiros sintomas, se manifesta pelo aparecimento de nódoas brancas sobre a pele.

Poderia relatar muitos outros exemplos deste terror ao sangue menstrual. A minha observação leva-me a crer que o processo de aparecimento de novas associações deste género — «crenças» — e o desaparecimento de outras mais antigas ocorre com uma certa regularidade. Trata-se sempre de formulações que, a um nível relativamente superficial são diferentes, mas cujo significado simbólico profundo permanece estável: no caso das «crenças» que temos vindo a discutir, a menstruação é associada à impureza e à cupidez, isto é, a tendências anti-sociais cuja difusão instauraria o caos na sociedade.

Mas a menstruação tem uma valorização ambígua. A regularidade dos períodos menstruais é um facto muito desejado, porque é o sinal de uma mulher fértil. Se os períodos de uma mulher jovem se tornam irregulares ou desaparecem completamente, diz-se que «está estragada», assimilando-a a uma máquina que já não executa a função para que foi determinada. Do mesmo modo, segundo os camponeses, as mulheres que permanecem muito tempo com os pés em água fria ou que se sentam em pedras frias e húmidas correm o risco de terem uma «paragem do sangue», ficando «estragadas».

O frio e a humidade são elementos antagónicos ao calor que é associado, juntamente com o vigor do corpo e a saúde, a uma menstruação regular. Por um lado, todas estas qualidades são sinais de bem-estar e de fertilidade e, enquanto tais, são bem-vindas; mas, por outro lado, como necessidades corpo-

rais que são, estão associadas à face animal da humanidade e, portanto, à sua condição decadente⁷.

III

A perigosa ambiguidade, percebida pelos habitantes de Paço e de Couto no espaço marginal entre a humanidade e animalidade, é reencontrada no conceito de «monstro». Os minhotos supõem que as mulheres podem engendrar tais criaturas semi-humanas, semi-animais. Este conceito permite aglutinar um largo número de aberrações do processo de procriação que são entendidas pela ciência médica como fenómenos distintos (e.g., o aborto, a gravidez fantasma, o bebé malformado), incluindo também outros fenómenos cuja ocorrência chega até a ser rejeitada pelos médicos. Para cada caso que me foi relatado, foram dadas explicações diferentes. Para mim, nunca foram claros os motivos que levam uma pessoa a preferir uma determinada explicação em desfavor de outra. No entanto, trata-se novamente de explicações que só divergem a um nível superficial, já que, a um nível mais profundo, elas são concordantes.

As explicações que recolhi podem ser agrupadas, grosso modo, em três categorias globais. Primeiro, as mulheres dão à luz monstros como resultado da ingestão de água que foi poluída por excreções corporais (substâncias impuras que caracterizam o homem na sua condição decadente — a face animal do homem). Segundo, os monstros podem resultar da copulação praticada em circunstâncias impuras; por exemplo, durante a menstruação ou durante a quarentena que sucede ao parto — dois casos em que o homem se comporta como um animal, não se abstendo do contacto impuro. Terceiro, os monstros podem ser o resultado de práticas de bestialidade real, mas também de bestialidade metafórica (por exemplo, se durante a copulação a mulher olhar fixamente para um animal, a criança concebida terá semelhanças com esse animal e será qualificada como um «monstro»). Foram-me relatados alguns casos de bestialidade masculina; mas a bestialidade feminina num sentido real, e já não metafórico, parece ser demasiado revoltante para que seja sequer considerada.

Fui informado de que os monstros devem ser mortos logo à nascença, porque, caso contrário, quando forem crescidos, matarão as suas próprias mães. Esta suposição é confirmada pela crença de que os monstros não são nem humanos nem animais. Na minha opinião, estabelece-se aqui uma analogia baseada nos seguintes argumentos: todos os animais e humanos respeitam essa lei «natural» básica que é amar a própria mãe (não devemos esquecer que a estrutura familiar local é marcada por uma forte tendência matrifocal); como os monstros não são animais nem humanos, comportam-se de uma maneira anti-natural.

⁷ Um outro exemplo desta identificação do calor corporal com as tendências anti-sociais pode ser constatado na primeira história de bruxas. Aí, o regresso da bruxa ao seu eu «social» é marcado pelo arrefecimento do seu traseiro.

Os monstros matam, portanto, as suas próprias mães.

Como o sexo é a área em que o homem mais se assemelha aos animais, a ruptura das regras da conduta sexual é geralmente criticada pelos habitantes locais através de insultos relativos a nomes de animais. A própria palavra «animal» é uma forma de insulto contra uma pessoa (normalmente um homem) que se comporta de uma forma descontrolada e grosseira.

Devido a todas as suas conotações de caos e de poluição, a sexualidade animal é fortemente desencorajada, sobretudo quando ocorre dentro dos limites da casa. Para a «gente de respeito» de Paço e de Couto é «coisa fraca» (isto é, sem prestígio) e «escandalosa» ter em casa garanhões, porcos, carneiros e bodes de cobrição. Durante a visita pascal, o padre recusa-se a entrar nessas casas. Nesse momento em que todas as casas da freguesia se unem numa cadeia de ordem e de pureza, não pode tolerar-se que uma casa onde a sexualidade é desregulada constitua um elo fraco na cadeia. Tal casa não consegue desempenhar a sua principal função simbólica: a instituição da reprodução em pureza.

Não surpreende, portanto, que tenha constatado que, em ambas as freguesias, os possuidores de porcos de cobrição, de carneiros e de bodes eram principalmente indivíduos sem terra ou mães solteiras, que assim obtinham algum dinheiro.

IV

Esta relação incómoda com o mundo natural não se limita à relação entre seres humanos e animais, conforme se depreende do uso do termo «vício». Na sua etnografia dedicada a uma comunidade rural alentejana, Cutileiro descreve o «vício» como «a predisposição responsável pelos potenciais perigos sociais que decorrem da [...] vida social activa» das mulheres (1977:128).

Esta interpretação não esgota todas as implicações possíveis do termo. Apresento, de seguida, um extracto das minhas notas de campo baseadas numa conversa com uma mulher que me explicava o significado desta palavra.

Para cortar madeira para obras deve-se cortar em Janeiro, que tem mais duração. Porque não se pica. Está sem vício. Quando dá rebentos, fica mole.

Quando a árvore está a arrebentar, diz-se que tem vício. Antes de Janeiro, pode-se torcer uma verga mas depois já não torce, que tem vício. Em Março é que arrebentam. Ao cair das folhas, começam a ficar mais fracas, já não têm vício. É como as pessoas. Em novas, as mulheres, enquanto dão filhos, são fortes; quando acabam já perdem a força.

Esta analogia entre o ciclo de vida das mulheres e o ciclo anual das árvores é um lugar comum. Mas se explorarmos o significado da palavra «vício», a questão revela-se de uma maior complexidade. Surpreendentemente, a palavra é também usada para referir tendências anti-sociais e auto-destrutivas, tanto de coi-

sas como de pessoas; por exemplo, a dependência, os maus hábitos, os defeitos gerais e o que a Igreja denomina de pecados veniais. O dicionário Português-Ingês de Taylor (1958) oferece os seguintes significados ingleses para a palavra portuguesa *vício*⁸: «vício, falta, fraqueza, ponto fraco; mau hábito; habituação (ou dependência); depravação; imoralidade; cio, estro». A associação desta palavra com a fertilidade é, pois, intrigante, mas o repetido uso que a informante de há pouco fazia de palavras derivadas da raiz «rebento» («dá rebentos», «arrebentar») sublinha claramente esta relação.

O uso da palavra *vício* na fala local resulta da convergência (ou indiferenciação) de duas palavras derivadas da mesma raiz latina «vício» e «viço». A raiz latina *vitium* significava «falta, defeito, mancha, imperfeição, vício; falta moral, erro, ofensa, crime; um defeito nos auspícios ou augúrios» (Lewis & Shorter, 1962: s.v.). A fusão das duas palavras, que é rara no seio da burguesia, pode ser encontrada em usos mais específicos que são citados também pelos dicionários. Por exemplo, Morais, depois de enumerar uma vasta gama de significados, mais ou menos coberta pela definição de Taylor, fornece o seguinte significado para a expressão «ter vício»: «produzir a planta uma grande quantidade de rebentos que prejudicam a sua floração [...] desviando inutilmente a força vegetativa da sua seiva». «Viço», pela sua parte, tem duas entradas distintas. A primeira é «a força vegetativa da planta; vigor de vegetação» e mais alguns outros derivados. A segunda é «o mesmo que *vício*». Finalmente, a edição de 1865 do *Elucidário* de Viterbo inclui a entrada «Viços-Vícios».

Portanto, a fusão dos significados das duas palavras é (ou foi ocasionalmente) frequente. Em alguns casos, ela foi realizada através do termo genérico «viço»; em outros casos, como no Alto Minho contemporâneo (e no Alentejo), é preferido o termo «vício». A complexidade dos significados ligados aos dois termos torna-se ainda mais óbvia pelo facto de, na linguagem popular, *vício* e *viço* poderem significar o cio dos animais e porque um dos significados-padrão de «vício», segundo Morais, é «sensualidade, lascívia, lubricidade».

Verificamos uma vez mais que o vigor do corpo está associado à fertilidade, ao sexo e à sensualidade e que estas qualidades assumem uma conotação moralmente pejorativa, pois são identificadas com qualidades anti-sociais e auto-destrutivas e com a sexualidade animal. Quando a força física atinge o zénite, a força moral desliza para o seu nadir.

V

As mulheres não são os únicos seres humanos considerados moralmente inferiores. Os camponeses enquanto grupo julgam-se inferiores em relação à bur-

⁸ Nota do autor à edição portuguesa: Recorre-se aqui a um dicionário inglês como forma de criar uma ideia do leque de diferentes implicações da palavra que, em português, seriam menos facilmente destrincháveis.

guesia, porque qualificam o seu estilo de vida como mais «sujo» e porque se consideram incapazes de se controlarem a si próprios.

Apesar das suas atitudes severas para com o valor simbólico do sexo, não seria razoável descrever os camponeses do Alto Minho como puritanos. No contexto português, as suas atitudes perante as actividades sexuais são mesmo relativamente liberais. Isto é manifesto tanto nas suas acções como no seu discurso. O uso de linguagem indecorosa é muito vulgar entre os camponeses, sendo utilizada, por um lado, como expressão de familiaridade e descontração e, por outro lado, de cólera e hostilidade. Ao pontuarem as suas frases com termos indecorosos, as pessoas introduzem um conteúdo emocional no seu discurso. Uma grande parte da linguagem indecorosa baseia-se em termos que referem o sexo e as excreções corporais e, na sociedade rural, é utilizada indistintamente por todos, novos e velhos, homens e mulheres.

A atitude dos camponeses face à linguagem indecorosa não escapa, porém, a uma valorização específica. Quem fala dessa maneira, «fala mal» ou é «malcriado». Os próprios indivíduos que empregam este tipo de linguagem reconhecem a sua inconveniência. Afirmam, no entanto, que é muito difícil evitar a sua utilização, o que, no entanto, seria considerado como um sinal de distinção e de *status*. É também a este aspecto que se referem quando se lamentam que «nem sequer sabemos falar direito português». A capacidade de não «falar mal» funciona, assim, como um índice da estratificação local.

O conto seguinte elucida bem algumas destas questões:

O Amigo Malcriado

Havia dois rapazes que eram grandes amigos. Um dia, um deles decidiu casar-se. Estava muito preocupado, porque tinha de convidar toda a gente fina e o seu melhor amigo falava tão mal que decerto o ia embarçar. Decidiu que só lhe falava do casamento depois das bodas.

Mas os vizinhos foram logo dizer ao amigo, que ficou furioso. Quando se encontraram outra vez, o amigo protestou e o noivo teve que explicar que receava por ele falar tão mal... O amigo disse logo que não era nenhum animal, e que, quando necessário, sabia comportar-se. Acabou por ser convidado.

No dia do casamento apareceram muitas senhoras finas com luvas. À saída da missa, as senhoras tiraram as luvas para apertar as mãos. Quando o amigo viu as mãos de uma das senhoras, não conseguia tirar os olhos delas. Ficou ali espetado a olhar até que a senhora lhe perguntou porque é que ele estava assim a olhar para as mãos dela. Ele disse que nunca tinha visto mãos tão brancas. Ela respondeu que era porque usava luvas desde os oito anos de idade. E ele diz logo: «Pois, pois, mas eu uso cuecas desde os cinco e os meus colhões ainda são escuros!»⁹

Tal como no conto «A rapariga que queria um marido com testículos brancos», a linha de força desta história radica na natureza específica dos órgãos sexuais que, embora cobertos, permanecem sempre escuros. Como no conto ante-

⁹ Nota do tradutor: É uma transcrição directa das notas de trabalho de campo do autor.

rior, os testículos não podem ser simultaneamente sexuais e limpos (porque esta é a implicação da pele branca ou clara). A piada está na oposição entre a senhora que é «refinada» (não camponesa) e o homem que é grosseiro e «fala mal» (camponês ou membro das classes urbanas inferiores). A cor branca das mãos é associada à senhora e a cor escura dos testículos é associada ao amigo grosseiro: a senhora está para o homem da classe inferior como as mãos dela estão para os testículos dele. A linguagem indecorosa do homem significa que ele é impuro. Esta conexão entre a impureza e a linguagem é frequentemente referida; por exemplo, a pessoa que utiliza esse tipo de linguagem, tem a «boca suja».

No seu estudo sobre os habitantes de uma vila montanhosa de Itália, Sydel Silverman afirma que eles «parecem pressupor que é nas vilas (ou nas cidades e nas aldeias semelhantes a vilas) ou no viver peculiar das vilas que o homem é mais humano» (1975:3). Este comentário que é aplicado à visão do mundo burguesa pode ser, paradoxalmente, aplicado também à visão do mundo camponesa. Os camponeses concebem-se a si próprios como seres que vivem algures entre o meio «humano» por excelência (a vila) e o meio natural. É por este motivo que qualificam a paisagem rural minhota, tão luxuriante e bela, como um «deserto», porque a presença humana é mais rarefeita, está aí subordinada à presença da natureza. Os habitantes de Paço e de Couto repetem muitas vezes que a vida que levam é «suja», que o seu trabalho é de «escravos»: a sua vida é impura e penosa. Detestam o silêncio. Os únicos lugares que, sem vacilarem, classificam como belos são as grandes cidades. Embora se lastimem porque «não sabem falar direito», apreciam muito a retórica e não hesitam em percorrer grandes distâncias para escutar o sermão de um pregador de fama — não tanto pela sua mensagem, mas pelas figuras de retórica, porque acham que «fala muito bem».

Os camponeses consideram-se a si próprios como indivíduos mais ou menos «atrasados» (apenas semi-socializados), ou seja, o inverso de «educados». Os exemplos mais extremos desta característica são as pessoas conhecidas localmente como «bichos do mato». Entre as peculiaridades apresentadas pelos indivíduos que assim são descritos, encontram-se sempre alguns dos aspectos seguintes: falar de uma maneira deficiente; entrecortar o discurso com longos períodos de silêncio; usar uma linguagem particularmente indecorosa, especialmente fora de contexto; ser exageradamente desconfiado, inospitaleiro e insociável; trabalhar arduamente; viver em condições de grande isolamento; não possuir controlo sobre as suas excreções corporais (e ser desleixado na forma de se desembaraçar delas); ser, em certas ocasiões, demasiado violento devido à incapacidade de controlar as suas próprias emoções; enfim, aderir tenazmente a crenças que a burguesia qualifica como «superstições».

Nem todos os camponeses são tomados como «bichos do mato», é claro, mas tal não significa também que sejam considerados «senhores» (pessoas de *status* elevado). Ora, esta limitação é precisamente confirmada tanto na opinião dos camponeses como na da burguesia urbana, pela reconhecida incapacidade de evitarem o emprego de linguagem indecorosa.

Assim, os burgueses de província afirmam a sua superioridade, quando reagem com grande veemência à linguagem indecorosa. A sua imagem de «educados» passa pela recusa desse tipo de linguagem. Na verdade, para o burguês, o único contexto onde a utilização deste tipo de linguagem é permitido é o da amizade juvenil — ou situações que a simbolizem, como o grupo de amigos que vai à caça ou à pesca. Como diz Thomas Mann, «dir-se-ia que a juventude cria a única ponte apropriada entre o burguês e o estado de natureza; é um estado pré-burguês, do qual deriva todo o romance estudantil». (1968:113).

A preocupação da burguesia de província com a disciplina sexual e o controlo dos processos corporais não se confina ao tipo de linguagem que é praticado. No seio da burguesia, vigoram padrões de fidelidade conjugal mais rígidos e é patente uma real inquietação sobre a virgindade das raparigas solteiras. Embora não adiram a estes padrões, os camponeses atribuem-lhe um valor positivo. Consideram a disciplina sexual e o controlo dos processos corporais como índices de estratificação social e, tal como afirmam que as pessoas a que chamam «bichos do mato» são excessivamente descontroladas, insistem também que aqueles a que chamam «nobres» são controlados em excesso. Os «nobres» são os membros de uma baixa aristocracia rural que se encontra em rápida extinção, pelo facto de ter vendido, durante os últimos vinte anos, uma grande parte das suas terras a emigrantes de torna-viagem. Dedicam-se sobretudo ao exercício de profissões liberais nas cidades e só visitam a aldeia no tempo das colheitas. Diversos camponeses de Paço e de Couto disseram-me que a maioria dos casais «nobres» dorme em quartos separados e que geralmente a mulher só permite a visita do marido num número especificado de noites por semana ou por mês. Os meus informantes mostravam-se particularmente críticos em relação a esta situação, argumentando que o controlo excessivo produz inevitavelmente o descontrolo, sendo até por isso que os «nobres» dormem com as criadas.

O aparente paradoxo que existe na visão que os camponeses mantêm sobre si próprios, considerando-se incapazes de se controlarem e valorizando, ao mesmo tempo, positivamente os hábitos burgueses «civilizados», não é surpreendente (cf. Elias, 1978). James Peacock estudou um processo similar em Java que colocava em confronto os hábitos *kasas* (grosseiros) do proletariado de Surabaja e os hábitos *alus* (estilizados) da elite (1971:155-167). De um ponto de vista individual, a atitude do camponês minhoto é análoga à atitude do leigo que, qualificando o modo de vida monástico como superior ao seu, não se sente capaz de o adoptar.

Como Elias observou (1978:116-7), a disseminação de novas «maneiras» está intimamente relacionada com a estrutura de uma sociedade. Numa perspectiva a longo prazo, poderia afirmar-se que a distinção entre hábitos camponeses e hábitos burgueses corresponde a um processo de desenvolvimento histórico unidireccional; mas um olhar mais atento permite concluir que a aceitação camponesa da superioridade relativa das maneiras burguesas reflecte a interiorização da sua posição de inferioridade cultural no seio de uma tradição cultural global. Nesta tradição, cada uma das visões do mundo é influenciada pela outra, mas mantém a autonomia relativa que é alcançada com base num protótipo cul-

tural básico específico. No entanto, o peso relativo de cada uma destas visões do mundo no interior da cultura global é variável e é também um factor essencial para a preservação do aspecto unitário da tradição cultural global. Se, por um lado, se verifica uma disseminação das maneiras «civilizadas» dos estratos urbanos em direcção ao campesinato — como, por exemplo, o costume de comer em pratos individuais, que foi adoptado pelos habitantes de Paço e de Couto apenas há três ou quatro décadas —, por outro lado, o campesinato mantém-se na mesma posição relativa. (O mesmo não se podendo afirmar acerca das relações entre a aristocracia e a burguesia.)

VI

A fertilidade, a riqueza e o bem-estar físico são cruciais para a sobrevivência da casa, mas não são mais fundamentais que uma vida social ordenada. Ora, esta última exige o controlo da fertilidade, das propensões aquisitivas e dos desejos corporais do homem. Se estas três últimas tendências se manifestassem de forma caótica, seria impossível alcançar o ideal do protótipo de subsistência. Para o minhoto, a sociedade humana está situada entre o Céu e o Inferno, entre Deus e o Inimigo (o Diabo), entre o destino da alma e a escravidão do corpo. Esta batalha, que é travada individualmente no interior de cada ser humano, também é travada no interior de cada grupo social. A propensão natural do homem é ceder às forças vis que o habitam. Por isso, o controlo (e, particularmente, o controlo sexual) é um prenúncio da vitória da alma: representa a opção humana por uma vida social ordenada em vez do caos, pelo Céu em vez do Inferno.

Cada indivíduo ocupa o seu lugar próprio na escala que vai da capitulação total perante o espírito (o Céu no alto) até à capitulação total perante a matéria (o Inferno em baixo). Mas a sociedade humana é composta por grupos de indivíduos. Estes grupos podem ser também classificados numa posição mais elevada ou mais baixa ao longo desta escala. As mulheres enquanto grupo e os camponeses como um todo são considerados descontrolados e escravos da matéria. Tal não significa que sejam malditos, mas sim que, pelo facto de serem mulheres ou camponeses, são forçados a lutar mais arduamente.

10. A GRAVIDEZ, O PARTO E O BAPTISMO

E as máculas da mão da natureza
Não pesarão sobre os seus filhos;
Nem verrugas, nem beijo rachado, nem sinais,
Nem marcas prodigiosas que
Infamam os recém-nascidos,
Aparecerão em filhos seus.

W. SHAKESPEARE, *A Midsummer Night's Dream*

O conjunto de proibições, ritos e crenças que rodeia a gravidez, o parto e o baptismo responde essencialmente a duas finalidades: por um lado, a uma tentativa de controlar os perigos pressentidos no processo da reprodução humana; por outro lado, a necessidade de transformar a criança, ainda próxima da natureza animal, num membro pleno da sociedade.

Os residentes de Paço e de Couto referem essas prescrições e proibições pelo termo «adágio»; mas as suas atitudes sobre eles são marcadas por uma grande ambiguidade. Quando lhes perguntamos se acreditam nesses adágios, os camponeses mostram-se evasivos, pois conhecem bem o preconceito burguês que deprecia os adágios como «superstições», qualificando os que acreditam neles como «atrasados». Os adágios continuam, porém, a fazer sentido para os camponeses minhotos. Assim, mesmo aqueles que negam acreditar neles, consideram que devem ser «respeitados». É grande o número e a diversidade dos adágios, pelo que apresentarei apenas alguns exemplos. Pretendi, no entanto, cobrir a maioria dos tipos que fui descobrindo e que se relacionam com os temas agora em discussão.

I

Embora muitas proibições ligadas ao período da gravidez sejam formuladas de forma positiva (isto é, quem fizer X, provoca Y), o seu sentido real só pode ser compreendido se forem consideradas como explicações *post facto*, em relação a acontecimentos que os habitantes locais pretendem compreender. De um modo geral, a sua lógica interna é a da chamada «magia simpática»: isto é, baseiam-se no estabelecimento de ligações analógicas muito simples entre dois acontecimentos ou dois objectos às quais é então atribuído um valor causal. Assim, o seu significado sociológico reside, não tanto na ligação analógica específica em que se baseiam, mas sim nos aspectos do comportamento social que pretendem destacar. Podemos afirmar, portanto, que o conjunto de adágios que iremos apresentar reflecte uma preocupação acerca da simbiose mãe-criança.

Um número significativo destas proibições está relacionado positiva ou negativamente, directa ou indirectamente com a gratificação oral da mãe. Por exemplo, *a mulher grávida não deve comer polvo ou lampreia, porque isso faria nascer a criança com os ossos fracos ou até sem ossos*. A ausência de uma estrutura óssea torna os polvos e as lampreias em anomalias classificatórias. Além disso, são considerados iguarias. As mulheres grávidas são muitas vezes acusadas de ser «lambonas»; esta proibição é, assim, uma crítica de carácter moral contra a tendência da mãe à auto-indulgência oral e sublinha a necessidade de um controlo sobre essa fraqueza moral para proteger a formação da criança.

A proibição seguinte explora precisamente esta relação: *os fortes desejos que as mulheres sentem por comida durante a gravidez têm de ser satisfeitos para evitar que a criança deite mau-olhado mesmo sem qualquer intenção*. (cf. Lévi-Strauss, 1966:79).

Os habitantes locais explicam que é a «inveja» dos vizinhos que causa o mau-olhado. Pode, assim, parecer estranho que uma das razões mais comuns para se acusar certos indivíduos de deitarem mau-olhado não se relacione directamente com a «inveja». A ligação implícita entre estas duas convicções torna-se clara, no entanto, se notarmos que os fortes desejos que uma mulher grávida sente em relação a certos alimentos derivam da sua incapacidade em controlar os seus desejos, o que, por sua vez, está associado à sua condição de grávida. Se os seus desejos não são satisfeitos, a mulher desliza para um estado de frustração do desejo que tem afinidades com o estado semelhante que caracteriza os vizinhos «invejosos». Há, assim, uma ligação analógica entre a «inveja» e a «cupidez», ou seja, duas manifestações igualmente anti-sociais causadas por uma falta de controlo.

Na proibição seguinte observamos uma ligação idêntica; *se a mulher grávida vira a cabeça ou olha para trás durante a elevação da hóstia, a criança virá a deitar mau-olhado mesmo sem qualquer intenção.*

O acto de virar a cabeça durante a elevação da hóstia é uma rejeição simbólica de um tipo muito especial de alimento. No decorrer da missa, Deus é literalmente «consumido» pelos membros da congregação. A hóstia (ela própria uma forma de pão) é o mais sagrado dos alimentos: o seu consumo purifica e é fonte de bênçãos para os vizinhos que estão unidos na igreja. A rejeição da hóstia equivale a uma rejeição do acto «social» por excelência: o acto que une todos os vizinhos com a divindade. Ao afastar os olhos da hóstia, a mulher grávida permite uma investida das tendências anti-sociais que, posteriormente, virão a manifestar-se na criança.

Finalmente, *a mulher grávida não deve beijar (ou mesmo tocar, apesar do risco ser aqui menor) um cadáver, porque a criança poderá ficar muda.* Esta proibição obedece também à lógica da magia simpática: o cadáver é, de alguma forma, mudo. Tal como Thomas escreve, «le silence fait corps avec la mort, naturellement puisque le cadavre est muet, et culturellement puisqu'il est 'outre-significance'» (1980:59). A proibição marca também a necessidade da mãe grávida, que é um ser pleno de vida, de evitar o contacto com a própria corporalização da morte.

Há ainda um outro conjunto de proibições muito divulgadas em Paço e em Couto: *se a mulher grávida tocar em flores, em carnes de fumeiro com cheiros fortes, em ratos, em toupeiras ou em baço de porco, a criança pode vir a nascer com um sinal.* Para contrariar o aparecimento desta mancha numa parte do corpo, que desfiguraria a criança, a mãe deve tocar o objecto e colocar imediatamente a mão sobre as nádegas ou as coxas. O sinal congénito da criança é, assim, desviado para esta área do corpo onde é mais apropriado.

As ligações analógicas específicas entre os referidos objectos e os sinais congénitos não são propriamente o que nos interessa aqui. Em muitos casos, a associação baseia-se simplesmente em semelhanças superficiais entre os sinais congénitos e os objectos — a cor avermelhada, o seu carácter chamativo, o aspecto piloso. Por vezes, estas ligações dissimulam-se misteriosamente na história da

língua — por exemplo, baço deriva da raiz latina *badiu* que significa «avermelhado», «baio» (Corominas, 1980).

O interesse específico deste conjunto de proibições reside sobretudo no facto de se sentir a necessidade de explicar os sinais congénitos. As partes escolhidas pela mãe para a sua localização (as coxas e as nádegas) são significativas pela evidente similaridade, que decerto não escapou ao leitor, entre os sinais congénitos escuros e pilosos e os órgãos genitais escuros e pilosos. É a incapacidade da mãe de controlar o seu comportamento durante o período impuro da gestação que explica o aparecimento destas manchas que, tal como os órgãos genitais, não devem ser visíveis.

II

As proibições consideradas até este ponto referem-se à relação mãe-criança. Mas, devido à importância que o conceito de casa ocupa na visão do mundo local, não nos surpreende a descoberta de um outro conjunto de proibições pré-natais que, desta vez, se aplicam a todos os membros da casa: «os que comem juntos». Além disso, as sanções, que supostamente resultam do desrespeito destas proibições, não se aplicam apenas à criança, mas também a muitos outros produtos da casa.

Se estas proibições não forem respeitadas, os habitantes locais consideram que *os filhos do animal ou da mulher em estado de gravidez pertencentes à casa virão a nascer com uma deformidade física.* A deformação relaciona-se geralmente com a natureza da transgressão. Alguns dos meus informantes alargaram este raciocínio também ao acto de cortar madeira (que ganha caruncho se for cortada em determinados dias) ou ao acto de apanhar couves (que serão atacadas pelas lagartas).

Em determinados dias do ano *é proibido furar, serrar, cortar, atar ou torcer* seja o que for. Trata-se de actos violentos que implicam uma transformação das fronteiras e da forma do objecto. Além disso, a maioria destes actos requer a intervenção de instrumentos metálicos cortantes.

As proibições anteriormente referidas presumiam que o comportamento da mãe se reflectiria na criança que estava precisamente a percorrer o estágio vulnerável da sua formação. Este novo conjunto de proibições pressupõe que as acções de membros da casa que alteram as fronteiras dos objectos irão reflectir-se nos produtos da casa que atravessam também um estado vulnerável de metamorfose, de transformação biológica. Em Paço, um certo homem que passara todo o dia a atar videiras, levantou-se, a meio da noite, e desfez todo o trabalho da jornada, quando a mulher lhe disse que suspeitava estar grávida. O homem temeu que a criança pudesse nascer com as pernas ou os braços «atados».

A ligação analógica que aqui se opera é rigorosamente a inversa da ligação analógica implícita na crença que diz que um lobisomem (o sétimo filho de uma linha de sete filhos) só poderá ser liberto do seu «fado» se for ferido com um

instrumento metálico cortante e derramar sangue. O lobisomem vive num estado permanente de metamorfose; todas as noites, ele se transforma em animal e é forçado a frenéticas correrias. O seu ferimento com um objecto metálico produz a interrupção desse processo de metamorfose. Pelo contrário, no caso da criança ou da prole dos animais domésticos, o processo de metamorfose deve ser conduzido até à desejada conclusão.

Esta ideia permite esclarecer a razão da utilização dos objectos metálicos cortantes em muitos outros contextos. Os metais, particularmente o ferro e o aço, são as substâncias mais estáveis de fácil acesso ao habitante local e, ao mesmo tempo, as que podem provocar um maior dano. Por isso, são utilizadas recorrentemente para marcar uma ruptura definitiva ou uma conjuntura crítica. Os objectos metálicos são utilizados para proteger a criança que não está baptizada contra as bruxas, delimitando, assim, uma barreira entre a criança e as suas origens corruptas. Uma lógica, inversa é observável no facto, ainda comum nos anos 30, dos ferreiros serem considerados como cirurgiões particularmente hábeis para curar feridas (Pires de Lima, 1938:180).

Ambos os tipos de proibições pré-natais acima descritos podem ser, em graus diversos, tomados como explicações do infortúnio. Em termos gerais, os infortúnios são explicados, no primeiro conjunto de proibições, com base na suposta vulnerabilidade moral que caracteriza a mãe durante o período de gestação e estão associados à impureza dos sinais congénitos e ao mau-olhado. No segundo conjunto, onde as proibições afectam toda a casa, os infortúnios são atribuídos à vulnerabilidade do próprio período de gestação, quando é fácil a ocorrência de um desregramento no processo de transformação morfológica. Assim, a reprodução das pessoas e dos animais, e das casas em geral, é simbolicamente caracterizada pela fragilidade moral e física e é particularmente vulnerável a ameaças anti-sociais.

Mas as diferenças entre os dois tipos de proibições permanecem importantes. No segundo tipo, a reprodução desloca-se do domínio da fertilidade feminina impura para o domínio da fertilidade plenamente «social» da casa. É elucidativo o facto desta deslocação se conjugar com uma alteração no tipo de vulnerabilidade que caracteriza as duas explicações. No primeiro tipo, a vulnerabilidade tem uma conotação moral (mau-olhado) e está ligada à poluição; no segundo tipo, ela é meramente morfológica.

III

Mas o infortúnio associado ao parto não se limita às deformidades físicas. As mulheres podem ter partos prematuros ou nados-mortos e os seus filhos podem morrer precocemente. Quando esta ocorrência é esporádica ou é claramente imputável a causas externas, os habitantes locais tendem a consultar simplesmente um médico. Porém, se a mulher for afligida repetidamente pelo mesmo tipo de infortúnio e, sobretudo, se os médicos não conseguirem diagnosticar uma

causa ou realizar a cura, as pessoas podem sentir a necessidade de uma aproximação mais global sobre o problema. Provavelmente, a mulher irá prometer uma oferta votiva a um santo ou à Virgem Maria na esperança de um resultado feliz. Em todo o caso, os minhotos conhecem um remédio específico para debelar este problema, sendo poucos os indivíduos desta zona que, numa situação extrema, não recorreriam a esta possibilidade. Trata-se do chamado *baptizado da meia-noite*.

Há uma ponte do século XV sobre o rio Lima, próxima da vila de Ponte da Barca, que (a) liga dois concelhos e (b) está orientada numa direcção norte-sul, pelo que satisfaz as condições reconhecidas como necessárias para o sucesso da cerimónia.

E. Cruz que participou ele próprio numa destas cerimónias, oferece a seguinte descrição:

Numa das noites do último mês, a mulher vem postar-se na meia-laranja brasonada da ponte, extremo dos concelhos da Barca e Arcos de Valdevez, antes da meia-noite e aí espera a passagem da primeira pessoa que faça o baptizado, com água tirada do rio, por um púcaro de barro, suspenso de uma corda.

Neste particular, o ritual oferece dúvidas que o padrinho resolve, ordinariamente, consoante as circunstâncias, pois parece não estar bem assente se a água deve ser tirada, ao dar da meia-noite, por qualquer das pessoas presentes, ou se deve tirá-la o padrinho, quando chegar.

O que é essencial é que este passe, por acaso, e não propositadamente e que, antes dele, depois da meia-noite, não tenha passado *fôlego vivo*, cão ou gato, ou seja o que for.

O primeiro *fôlego vivo* terá que fazer o baptizado e um irracional *não tendo alma*, é óbvio que não a pode dar, [...] ¹⁰

A cerimónia do baptizado é simples. Embebido na água um ramo de oliveira, asperge-se por três vezes no ventre da mulher, repetindo a fórmula: — Eu te baptizo, em nome do Padre, do Filho e do Espírito-Santo.

É preciso não dizer «Ámen». Nunca consegui averiguar a razão, mas não se deve dizer. Isso fica reservado ao padre, no outro baptismo, depois do nascimento da criança. Também não se lhe põe nome, na impossibilidade de saber se será macho ou fêmea (*Notícias da Barca*, 8/1980:16).

Depois, os pais servem uma refeição ao padrinho que pode comer quanto quiser. Este indivíduo, se possível, será também o padrinho do baptismo pela Igreja.

Mas qual será o significado assumido neste ritual pelo rio? O rio Lima era designado pelos autores clássicos como *Lethes*, *Oblivio* ou *Flumen Oblivionis*. Estes nomes reenviam para uma tradição ainda familiar aos residentes do concelho, segundo a qual as pessoas que atravessavam o rio viriam a esquecer o seu lugar de origem. Uma tradição semelhante é encontrada hoje em relação à fonte

¹⁰ Uma outra explicação que me foi dada é que esta proibição talvez se deva ao receio de que o Diabo, sob forma animal, se tente apoderar da alma do nascituro.

de Fontainhas da vila de Ponte da Barca, situada nas proximidades do rio. Diz-se que os forasteiros que bebem da sua água se prendem arraigadamente ao concelho e não desejam mais voltar às suas origens. Parece, de facto, existir uma coerência nos costumes e crenças ligadas aos rios em todo o Minho. Nestes costumes, desenha-se uma analogia entre, por um lado, a água que corre e que desvanece as coisas e, por outro lado, a memória das pessoas. Os rios são ainda fronteiras inscritas na paisagem e as canções populares contêm múltiplas referências às penosas travessias que é preciso efectuar. Os rios são como que suturas na paisagem: dividem a terra em espaços separados.

Os vários actos rituais que constituem a cerimónia do baptizado da meia-noite apresentam um conjunto de similaridades. A cerimónia é realizada à meia-noite; sobre um rio (uma importante linha divisória); num ponto médio entre as duas margens; a água deve ser retirada de uma posição ao centro da ponte; e o lugar escolhido é a linha exacta da fronteira entre dois concelhos. As pessoas escolhem, assim, o tempo e o lugar mais aptos para representar a liminalidade. A necessidade da participação de um oficiante que não sabe antecipadamente da sua escolha pode ser interpretada de um modo semelhante. O conhecimento prévio da parte do oficiante representaria uma continuidade.

Mas não pode esquecer-se que esta cerimónia é um baptismo e que os baptismos são ritos de purificação. A mãe grávida atravessa um estado impuro e perigoso. O baptismo da criança que se encontra ainda no ventre materno antecipa o momento em que ela recebe uma alma, ficando protegida pela graça de Deus.

Além de ser um ritual de purificação, o baptismo é também um rito de incorporação (Van Gennep, 1960:62). Depois do baptismo, a criança torna-se um membro da sociedade no seu sentido espiritual e entra, portanto, no reino da ordem e da pureza, rompendo com o reino do caos e da corrupção. Devido à combinação de símbolos de liminalidade com o simbolismo da purificação e da incorporação, o baptizado da meia-noite pode ser entendido como uma tentativa de controlar o perigoso estado de liminalidade da mulher grávida.

O relato de E. Cruz é ainda interessante sob o ponto de vista das relações entre a burguesia e o campesinato:

Mas não só às criaturas rudes do povo contagiou a fama dos baptizados da meia-noite. Mesmo na gente de cultura média, é geral nos meus sítios a crença no seu efeito [...] E a verdade é que os factos se têm encarregado de a robustecer. Poderia citar nomes de pessoas que se distinguiram no meio limiano e cuja vida ouvi atribuir ao miraculoso de tais baptizados (*loc. cit.*).

O recurso da burguesia ao que, nas suas próprias palavras, são «superstições fantásticas» não se limita, decerto, a esta cerimónia. Apesar de serem firmes adversários da visão do mundo camponesa, os habitantes das vilas e pequenas cidades da província vivem em prolongado contacto com os camponeses e assim são necessariamente sensíveis à influência da significação simbólica dos

ritos, práticas e crenças que aqui descrevemos. Os autores etnográficos e folcloristas referem por vezes este facto com alguma surpresa. Tendo em conta as atitudes militantes da burguesia provinciana, a sua participação em cerimónias desta natureza parece aos próprios actores uma forma censurável de fraqueza ou hipocrisia.

Mas não são apenas os membros da burguesia que se debatem com conflitos pessoais derivados do choque entre as duas visões do mundo. Os próprios camponeses, quando são confrontados com os preconceitos burgueses, inclinam-se a negar o valor e mesmo a existência das práticas rejeitadas pela elite urbana. Os camponeses

temem o ridículo, a alcunha de parolos, e só às escondidas, quando nem a sua sombra os vê, sem intrusos, apenas na companhia dos crédulos, fazem as suas práticas, brincadeiras e logros, quem sabe se restos de antigas cerimónias, fechando-se quando alguém tenta uma recolha:

— Eu disse não sei nada!... (Lopes Gomes, 1965:4)

Alguns dos costumes referidos pertencem, assim, ao grupo de cerimónias que, realizadas ocasionalmente entre os membros da burguesia, e frequentemente entre os camponeses, tendem a ser dissimuladas ao observador casual, e a ser praticadas em segredo.

IV

Nos últimos trinta anos, as técnicas do parto mudaram consideravelmente. Segundo uma estimativa de médicos locais, cerca de 31,4 % de todos os nascimentos do concelho verificam-se actualmente¹¹ na maternidade da vila. A assistência médica no parto era outrora quase inacessível. Nas casas ricas dedicava-se algum tempo aos cuidados da mãe e da criança. Nas casas mais pobres, estes luxos não eram possíveis. Mas as mulheres mais desprotegidas eram, sem dúvida, as mães solteiras que não possuíam terra. Frequentemente, os seus filhos nasciam nos campos de lavoura, pois estas mulheres não podiam prescindir dos seus parques rendimentos e, assim, trabalhavam até ao derradeiro momento. Para os meus informantes, era surpreendente o simples facto destas crianças, desprovidas praticamente de qualquer cuidado, terem sequer sobrevivido.

Após o nascimento, a placenta deve ser expelida, dizendo-se da mãe que ainda o não fez que «nem está prenha, nem parida». Esta liminalidade é considerada perigosa, pelo que não se permite que uma mulher saia da casa nesse estado. Além disso, não deve retirar-se de casa qualquer parte da placenta antes de ela ter sido expelida na sua totalidade. Aliás, outrora, a placenta era enter-

¹¹ Nota do autor à edição portuguesa: Chama-se mais uma vez a atenção do leitor para o facto de que o presente etnográfico se refere ao período 1978-1981.

rada no interior da casa, no curral das vacas (se estivesse situado no rés-do-chão) ou debaixo da pilha de lenha mantida num canto da cozinha para ser utilizada na lareira. Estes locais são supostamente compostos de «terra gorda», isto é, de terra fértil. No sítio onde a placenta caiu é pregado um prego. Se isto não for feito, e se uma gota de vinho for derramada nesse local acidentalmente, o sangue da mãe perde a cor e ela é atacada pela loucura.

Tal como as excreções corporais, a evacuação da placenta é considerada uma violação das fronteiras normais entre o corpo humano e o mundo exterior. O local onde a placenta caiu permanece metonimicamente associado à mulher. Sabemos que o vinho é muitas vezes utilizado como um símbolo da força vital. O derramamento do vinho está, assim, metaforicamente relacionado com a perda da força vital da mulher. Já estamos familiarizados com o papel dos objectos metálicos cortantes como meio de operar uma ruptura simbólica entre duas áreas, esferas ou estados. Ao pregar um prego naquele sítio, os habitantes locais quebram a associação entre o local onde caiu a placenta e a mulher, desta forma marcando simbolicamente uma ruptura entre a mãe e a terra.

O provérbio minhoto que diz «mulher parida, nem farta nem limpa», estabelece uma ligação entre a impureza e a cupidez e entre estas e o processo do parto. Por outro lado, tal como vimos, o parto é um momento de perigo para a mãe. Ao esperar que o processo se realize integralmente no interior da casa e ao enterrar a placenta também no interior da casa, os camponeses reutilizam o simbolismo da casa como o lugar seguro e «social» por excelência e, simultaneamente, impedem as manifestações da fertilidade feminina no exterior da casa.

O período de liminalidade ligado ao parto só findará plenamente cerca de quarenta dias depois do parto. Até este momento, considera-se que a mãe não está ainda completamente curada, encontrando-se ainda impura. Assim, outrora, era proibida a sua entrada na igreja durante este período. Após os quarenta dias, a mulher era submetida a um ritual de purificação a fim de ser readmitida na Igreja, como se o seu período de liminalidade a tivesse colocado temporária ou parcialmente para além dos limites da Cristandade. (Este ritual foi entretanto abolido pela Igreja Católica Romana).

Durante a «quarentena», a mãe não está pura nem «farta». Segundo a crença local, se a mãe não é devidamente alimentada depois do parto, pode ficar muito fraca e pode mesmo definhavar e morrer. Por isso, ela deve comer todos os dias um frango e um pão e beber uma malga de vinho. (Trata-se de um ideal que só as casas mais ricas podem suportar). É uma dieta julgada muito «pura», saudável e um tanto excessiva. Mulher que não se satisfaça com esta dieta, caracteriza-se certamente por uma grande cupidez.

O estado de impureza da mãe reflecte-se na cupidez que a caracteriza. Mas, se os desejos pré-natais são irregulares, imprevisíveis e habitualmente estão ligados a alimentos insalubres, já a cupidez pós-natal é regular e normalmente é saciada por uma alimentação sadia. Estas diferenças podem ser interpretadas como manifestações da crença que considera o momento do parto (quando a mãe, anteriormente singular, se transforma na dualidade mãe/criança) como o mais peri-

goso e impuro. À medida que dele se aproxima, a mãe distancia-se das normas do controlo e da probidade sociais; à medida que dele se afasta, a mãe vai sendo reintegrada na sociedade no seu sentido espiritual.

Nem todas as crianças sobrevivem ao parto; de facto, algumas nascem mesmo antes de estarem plenamente formadas. A palavra «aborto» é vulgarmente utilizada para designar o nascimento de nados-mortos, os partos prematuros e os abortos induzidos. Uma velha parteira disse-me que baptizava sempre estes nascidos, porque eles poderiam ter ainda alguma vida dentro de si. Esta prática foi-lhe ensinada por um padre; desconheço a amplitude da sua divulgação entre os camponeses. Esta mulher costumava recolher o aborto dentro de um bacio e baptizava-o, pronunciando a fórmula: «Se ainda estás vivinho, eu te baptizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito-Santo, Amém». O uso do bacio, decerto uma escolha pessoal desta mulher, constitui, a meu ver, uma indicação significativa do modo como ela, apesar de os baptizar, categorizava os abortos como substâncias impuras.

Quando crianças gravemente malformadas nascem no interior da casa, elas são baptizadas, esperando-se então pela sua morte. O seu enterro é bastante sumário, o que confirma o argumento de Hertz que caracteriza esses enterros como «acontecimentos infra-sociais» em todo o mundo (1960:84). No passado, estes «abortos» e «monstros» eram sepultados no interior da casa no mesmo local onde a placenta era enterrada. Segundo Hertz, este tipo de enterro representa um retorno ao «mundo dos espíritos». Na sua análise de uma prática similar entre os Venda, Schutte afirma que se trata de um «ritual de reversão do nascimento» (1980:262), uma explicação que me parece ser mais adequada. Devemos relembrar a identificação da criança com a mãe e a analogia entre a mãe e a casa que encontramos em relação ao conjunto de proibições sobre o trabalho. A criança que morre tão precocemente ou que quase não nasceu, retorna à sua origem. A criança é um produto da casa e, portanto, é sepultada no seu interior, porque não assumiu ainda uma personalidade independente.

Nos tempos mais recentes, o enterro no interior da casa tem sido menos frequente; muitas vezes, o pai enterra a criança no cemitério sob o segredo da noite. Isto reflecte a mudança das atitudes sobre o cemitério. As campas modernas, por oposição ao adro da igreja, onde anteriormente se efectuavam os enterros, são lugares individualizados; cada casa tem a sua campa. Assim, a campa é uma extensão simbólica da casa. Não há, portanto, necessidade de realizar o enterro fisicamente no interior da casa.

Logo depois de nascer, a criança é completamente lavada. Este banho não é uma inovação imposta por conceitos científicos de higiene; é antes uma velha prática, investida de grande significado na visão do mundo camponesa. A criança que não é bem lavada virá a ser no futuro «desconfiada», o que, como já vimos, é uma das características dos «bichos do mato», isto é, os indivíduos semi-socializados. Tal como o baptismo, este banho é um rito de purificação e de separação.

Este primeiro acontecimento da vida de uma pessoa — pois assim ele é concebido — determina o resto da sua vida. Por esta razão, colocam-se objectos

valiosos (moedas, cordões de ouro) no banho para que a criança possa enriquecer. Depois do banho, a água é também, muitas vezes, lançada do alto para um buraco «de maneira que corra». A intenção é evitar que a criança venha a ser medrosa, «temorata».

Em Paço e em Couto, os habitantes locais dizem que aparece uma película escura («o pano») sobre o rosto das mães durante a gravidez. Esta película está relacionada com a impureza das mulheres grávidas e só desaparece se a mãe lavar a cara com a água do primeiro banho da criança. Tal como expurgara a impureza da criança, esta água serve também para expurgar a impureza da mãe.

A prática de queimar o cordão umbilical da criança na lareira, logo depois de ser cortado, é muito comum. Se o cordão umbilical for apanhado por ratos, a criança terá tendência no futuro a roubar. Se tal suceder (e particularmente em casos declarados de cleptomania), a mãe deve apanhar um rato vivo e fervê-lo numa sopa até que ele fique quase dissolvido. Esta sopa é então servida à vítima que deve desconhecer o seu conteúdo. Diz-se que depois desta refeição, ela nunca mais sentirá ímpetos para roubar — uma manifestação de cupidez — sentindo-se mesmo extremamente «farto». A sua cupidez foi satisfeita. O roubo perpetrado pelo rato impossibilitara a separação total entre a criança e a mãe; a «socialização» da criança não fora efectivada e os seus desejos escapavam a um controlo. Invertendo a situação original em que o rato comeu uma parte da pessoa (o cordão umbilical), o remédio auxilia a vítima a libertar-se da cupidez herdada do ventre da mãe.

Antes de a criança completar um ano de idade ou, segundo outros informantes, antes de começar a falar, não deve cortar-se o seu cabelo. As unhas só podem ser roídas e apenas pela mãe. Se estas proibições forem ignoradas, a criança pode ficar muda. É óbvio que, mesmo depois do nascimento, a criança continua a ser encarada como um ser morfológicamente instável. Os cabelos e as unhas são partes do corpo que crescem até à morte (e, em alguns casos, mesmo depois da morte). Se a mãe os cortasse com um objecto metálico cortante, isso impediria a criança de se desenvolver, nomeadamente em relação à qualidade humana que adquire em último lugar: a capacidade de falar.

Vimos já que a simbiose mãe-criança no período da gravidez não é resolvida abruptamente durante o parto. Isto pode ser verificado tanto no tratamento da película que aparece na face da mãe, como no facto de ser a mãe que deve roer as unhas da criança. O mesmo se poderá dizer sobre a interdição de beber ou comer durante a amamentação da criança. Se isto sucedesse, a criança correria o risco de vir a sofrer de gota. Para prevenir esta eventualidade, era costume as mães assistirem à missa no dia da festa de S. Gregório, amamentando as crianças viradas para o altar durante a elevação da hóstia. (O padre actual aboliu esta prática, qualificando-a de «pouco própria».)

A relação simbólica existente entre a mãe e a criança significa que, ao comer simultaneamente com a criança, a mãe está a transmitir à progenitura a sua gula ou, noutras palavras, a incapacidade de controlar os seus desejos. Esta interpretação é confirmada pela natureza da sanção que impende sobre o acto de

transgredir a proibição: a gota. Esta enfermidade é associada pelos residentes locais à ingestão desmesurada de comida. O rito realizado no dia de S. Gregório esclarece, de algum modo, o significado da elevação da hóstia durante a missa. Tal como no caso de algumas das proibições pré-natais anteriormente descritas, se a mãe se virar nesse momento, ela está a rejeitar o mais puro de todos os alimentos; pelo contrário, ao comer simbolicamente a hóstia, ela transmite à criança a pureza simbolizada pela hóstia.

V

O período que medeia entre o nascimento e o baptismo era considerado, no passado, como muito perigoso. Os habitantes de Paço e de Couto dizem que, até aos anos 50, era generalizado o receio de que o Diabo se viesse a apoderar da criança se, entre o nascimento e o baptismo, ela saísse de casa, podendo mesmo vir a morrer. Por isso, cobria-se a criança com um par de calças pertencentes ao pai ou colocava-se no berço uma tesoura ou um jugo dos bois. Tratava-se de uma protecção contra as bruxas que, por causa destes instrumentos, não podiam chegar até à criança. As calças do pai, à semelhança do seu chapéu no ritual de preparação do pão, operam uma deslocação do domínio da impureza e do perigo da fertilidade feminina para o domínio seguro da fertilidade (masculina e feminina) da casa. A tesoura (objecto metálico cortante) e o jugo tinham sido já encontrados no contexto das proibições pré-natais que se aplicam a toda a casa. Eles desempenham aí o papel de instrumentos de transformação morfológica, afectando as fronteiras e deformando os produtos da casa. No presente contexto, eles criam uma barreira entre a criança e o mundo anti-social de que ela se separou recentemente e a que ainda pertence parcialmente, porque não foi integrada na sociedade cristã. Tal como as calças, o jugo representa o domínio sobre a força animal (no caso do jugo, significada pelos bois; no caso das calças, significada pela sexualidade feminina).

Até meados dos anos 1890, as crianças de Paço e de Couto eram baptizadas nos primeiros onze dias de vida. Apesar de algumas excepções, esta regra recebeu uma forte adesão local até à década de 1950, altura em que o intervalo de tempo entre os dois acontecimentos começou a ser alargado. Na opinião dos habitantes locais, há duas razões principais para esta alteração. Em primeiro lugar, o novo padre, empossado em meados dos anos 50, considera «supersticioso» o baptizado precipitado das crianças e, por isso, recusa mudar a sua rotina. Nos últimos cinco anos, de facto, o padre instituiu a prática dos baptizados em grupo, realizados duas vezes por ano em Agosto e na época do Natal (coincidindo com os períodos de férias dos emigrantes). Em segundo lugar, reconhece-se o decréscimo radical da mortalidade infantil, o que tranquiliza mais os habitantes locais contra a possível morte da criança antes do baptismo.

Porém, a sorte dos que falecem antes do baptismo é ainda motivo de grande lástima entre pais, parentes e vizinhos. Estas crianças «ficam às escuras», não

vão nem para o Inferno nem para o Céu. Para os minhotos, é uma injustiça que estas «criaturinhas tão purinhas» não aproveitem dos benefícios do Céu. Para mais, ao baptismo são atribuídas virtudes profilácticas e terapêuticas. Mesmo o padre admite que as crianças débeis e enfermiças devem ser baptizadas tão cedo quanto possível porque, desse modo, a sua morte precoce talvez possa ser evitada.

Os habitantes locais afirmam que a criança não possui uma alma antes do baptismo e é por esta razão que eles se revoltam com a ideia de que há pessoas que não baptizam os filhos, que assim «ficam como animais». Isto não significa que eles pensem que estas crianças se comportam como animais, mas sim que, espiritualmente, mantêm afinidades com os animais. O baptismo é o limiar da sociedade humana. No passado, para reafirmar a distância entre as origens impuras da criança e a sua pertença à sociedade, os pais biológicos não podiam assistir ao baptismo. Mesmo hoje, frequentemente, a mãe não assiste à cerimónia, a despeito das determinações do padre em contrário.

Contrastando com os casamentos, onde são muitos os convidados, e com os funerais, onde todas as pessoas que mantêm relações com a casa do falecido se sentem obrigadas a participar, os baptismos caracterizam-se pela presença de um pequeno número de parentes e de vizinhos próximos, que, geralmente, não são sequer convidados.

Na manhã da cerimónia, os sinos da igreja anunciam a todos os vizinhos que um baptismo vai ter lugar, repicando a «toque de festa». Outrora, só o baptismo de uma criança ilegítima não era celebrado desta maneira. Hoje, os padres insistem que os sinos devem tocar para todos,

No passado, o baptismo individual era uma cerimónia complexa cujo simbolismo era seguido intensamente pelos fiéis. Hoje, depois de ter suprimido a cerimónia individual e das recentes alterações litúrgicas, o padre pratica uma outra mais simples, que não possui grande atractivo para os fiéis.

É no baptismo que a criança recebe o seu nome. Antes de se vulgarizar a presença dos pais no baptismo, o nome da criança era escolhido pelos padrinhos, cuja decisão final devia ser precedida de uma consulta aos pais. Actualmente, a escolha do nome pertence aos pais que, no entanto, se sentem obrigados a escutar a opinião dos padrinhos. Em todo o caso, é frequente a criança receber o nome dos avós quer se encontrem vivos ou não. A isto liga-se também o facto muito corrente dos avós serem padrinhos.

O papel dos padrinhos é «fazer o que os pais não podem». De um ponto de vista espiritual, isto significa que os pais não podem conduzir a criança à pia baptismal. De um ponto de vista material, isto significa que os padrinhos exigem dos pais uma educação apropriada da criança que eles próprios podem vir a tomar a seu cargo no caso de ficar órfã.

Actualmente, em Paço e em Couto, o padrinho oferece a «baeta» (originalmente uma espécie de flanela quente e colorida que resguardava a criança). A prenda da madrinha é o vestido de baptizado. (É interessante observar que

tradicionalmente a prenda masculina tinha de ser comprada, enquanto a prenda feminina era feita em casa.) Ambos os padrinhos são responsáveis pelas despesas da cerimónia e, além disso, é agora habitual oferecerem uma peça de ourivesaria à criança.

Hoje, os deveres dos padrinhos confinam-se sobretudo à cerimónia. A escolha dos padrinhos cabe aos pais. Em teoria, a selecção dos padrinhos não deveria constituir um problema, porque a recusa em ser padrinho, quando se é convidado, é considerada como um pecado; mas, na prática, a escolha é muitas vezes difícil. Muitas das pessoas que são abordadas pelos pais não recusam abertamente, preferindo sugerir que um outro indivíduo seria melhor como padrinho. Isto equivale a um não. Esta dificuldade, que é um tema recorrente nos contos populares, é acrescida pelo facto dos pais pretenderem sempre padrinhos dotados de um prestígio superior ao seu.

Na prática, e sobretudo no caso dos filhos mais velhos, o problema é geralmente contornado pelo recurso aos avós que desejam auxiliar os pais da criança e que, devido à diferença de idade, possuem mais prestígio. À falta de outros padrinhos, podem ser escolhidos irmãos germanos mais velhos para desempenharem esta função. Por último, é possível escolher santos como padrinhos da criança. Esta opção pode ser tomada em baptizados de emergência, quando não há outros padrinhos disponíveis ou como resultado de uma promessa feita pelos pais. Muitas das crianças que, em Paço e em Couto, receberam santos como padrinhos, são filhas ilegítimas para os quais a mãe não conseguiu encontrar uma pessoa interessada em assumir a responsabilidade do futuro da criança. Isto poderá também explicar parcialmente o facto constatado no estudo dos registos de baptismos de os filhos ilegítimos serem geralmente baptizados mais tarde do que os filhos legítimos.

No Minho, o papel do compadrio (a relação entre pais e padrinhos) não é tão importante como no sul de Portugal, onde esse papel é muito mais relevante no conjunto da vida social. A descrição de Cutileiro (1977), no seu capítulo sobre o parentesco espiritual pode ser, porém, aplicada também à área minhota e assim escusar-me-ei a reproduzir aqui a sua argumentação.

Apesar de todas as suas implicações no plano da reciprocidade, o compadrio é, na verdade, uma relação assimétrica. Ao convidarem determinados indivíduos para serem padrinhos, os pais colocam-se numa posição de devedores face a esses indivíduos. Este desequilíbrio é reconhecido como uma relação patrono-cliente, quando um caseiro ou um jornaleiro pede ao seu senhorio ou ao seu patrão para ser padrinho, ou quando um cidadão aceita ser padrinho de um camponês. Mas quando a relação é criada entre vizinhos, assume uma configuração diferente, porque favorece a manutenção ou a criação de um tipo de relação de «amizade» entre casas mais ricas e casas mais pobres que se exprime segundo os termos de uma reciprocidade entre iguais mas que, de facto, dissimula uma dependência económica.

VI

Rapariga, tu és tola!
 Eu não sou o teu amante,
 Ou tu nasceste sem lua,
 Ou no quarto minguante.

Cantiga minhota

Os camponeses minhotos, como tantos outros povos do mundo, acreditam que o sol e a lua têm poder para influenciar os acontecimentos terrenos. Isto não significa que eles antropomorfizam os corpos celestes, mas sim que o poder destes corpos é tratado de forma semelhante ao poder do fogo — uma força que pode causar o bem ou o mal, dependendo da maneira como é utilizado. O termo empregado para referir este poder é precisamente «força».

Mas o sol e a lua são muito diferentes entre si e, assim, as suas «forças» são opostas em muitos aspectos. Um provérbio minhoto diz que «a lua governa a noite e o sol governa o dia». Os dois poderes devem estar separados. Assim, os eclipses do sol são temidos, porque confundem as categorias do dia e da noite. Um residente de Couto disse-me que um eclipse «é como uma batalha, a lua quer vencer o sol». Mas o sol é, e deve permanecer, o mais forte dos dois. Se a lua ganhasse a «batalha», seria o fim do mundo: o caos completo.

Os minhotos mostram uma particular preocupação com o poder da lua. Acreditam que este poder pertence a um género específico e que concerne a coisas específicas — uma crença que não é, de modo algum, exclusiva do Alto Minho. Os conceitos que discuto nesta secção referem-se principalmente às fases da lua e à sua relação com o crescimento e a reprodução dos seres humanos, dos animais e dos vegetais.

Tal como no caso dos adágios anteriormente descritos, a crença no poder da lua colide com a visão do mundo burguesa. As afirmações dos camponeses a este propósito são, assim, geralmente ambíguas. Os residentes das «meias de baixo» não gostam de reconhecer o facto de perfilharem estas crenças, atitude que é fortemente criticada pelos residentes das «meias de cima», que a consideram uma tentativa hipócrita de reivindicar um estatuto burguês. Salientam que os residentes das «meias de baixo», embora neguem a crença em tais coisas, «fazem os seus trabalhos agrícolas ao mesmo tempo que o resto da gente» (segundo um calendário baseado nas fases da lua).

Os habitantes locais chamam «lua nova» à lua na sua fase de crescimento (vidé Diagrama N.º 6). Isto é o contrário da prática burguesa que aplica esse termo ao período em que a lua é invisível. A terminologia camponesa implica uma interpretação das fases da lua que faz sobressair o facto de não haver lua durante um certo período de tempo, quando se está «entre luas» (o «entrelunho» ou «antrelunho»). No início do ciclo da lua, a sua força está a crescer. Eis porque há duas designações alternativas que descrevem o mesmo estado: «lua cheia» e «a força da lua». De um modo semelhante, os residentes locais falam

frequentemente de coisas que são feitas «no forte da lua» ou «na fraqueza da lua». O período «forte» estende-se do primeiro quarto da lua até ao dia seguinte à lua cheia: trata-se, noutros termos, do período de crescimento da lua, o período em que a lua alcança a sua maior potência em contraste com a «fraqueza» que caracteriza a sua primeira aparição no firmamento. Quando começa a decrescer, a lua vai manifestando uma progressiva «fraqueza»: é a lua em quarto-minguante. Finalmente, quando a lua desaparece, pensa-se que a lua deixa de existir.

A força de todo o mundo natural é suposta crescer e decrescer de acordo com as fases da lua. Por exemplo, os minhotos acreditam que o ar do mar é muito saudável. Quando vão à praia por razões terapêuticas, escolhem sempre o período que coincide com a «força da lua»; é nesse período que as ondas do mar recrudescem de violência, que o vento é considerado mais forte e pode mais facilmente «penetrar a carne e os ossos». Pensa-se que isto é muito saudável «para os ossos».

Muitas espécies de plantas devem seguir a regra geral de serem semeadas, plantadas ou enxertadas durante o «forte da lua» para obterem um melhor crescimento. Porém, há muitas especificações relativas às plantas que não obedecem a esta regra. Por exemplo, a madeira deve ser cortada durante o quarto-minguante, porque durante o quarto-crescente a árvore possui um excesso de seiva que impede uma boa secagem e faz aparecer bicho. Foi também esta explicação, como o leitor se recordará, que foi dada para não se cortarem árvores com «vício» (quando a seiva aumenta) e para não se cortar ou apanhar lenha

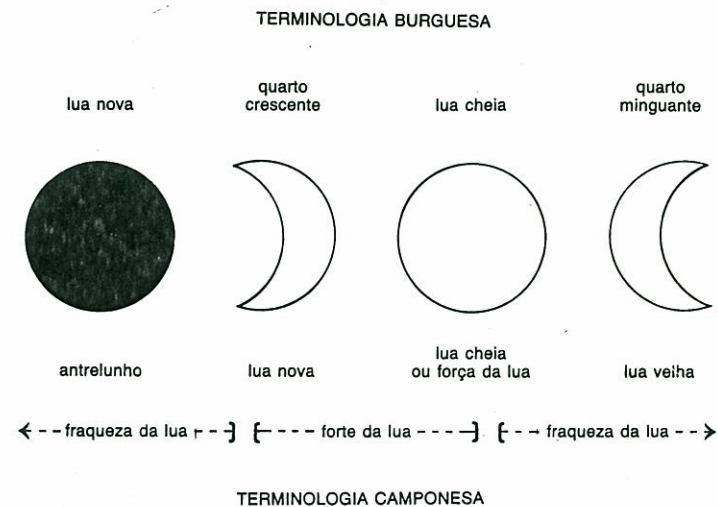


Diagrama N.º 6. As fases da lua.

em certos dias. À semelhança de tantos outros casos que já encontramos, os processos de crescimento e gestação são acompanhados pela vulnerabilidade e pela fraqueza.

Estas prescrições e proibições baseiam-se num pressuposto básico: o ciclo da lua conjuga-se com um processo de força crescente que é seguido por um decréscimo. A «morte da lua» proclama também o seu renascimento, à semelhança da morte e ressurreição de Cristo, que é revivida todos os anos no primeiro domingo depois da lua cheia que sucede ao equinócio vernal.

Os residentes locais pensam que a concepção dos seres humanos e dos animais deve ocorrer à noite. Como eles dizem, «esperamos sempre até à noite para essas coisas». É de noite que as marrãs, as cabras e as vacas podem ser fecundadas. Não só porque a população é uma coisa «pouco própria» que não deve ser presenciada, mas também porque, como os habitantes locais sublinham, é a lua que «governa» estes assuntos. As crianças e os animais concebidos ou nascidos durante a lua cheia ou durante o quarto-crescente serão mais fortes e mais inteligentes. Quando a mulher tem um parto fácil, as pessoas asseveram que a concepção «foi durante a força da lua». Trata-se de uma frase proverbial, porque não há qualquer preocupação em estabelecer a data de facto em que a concepção ocorreu.

Por outro lado, segundo os residentes locais, as crianças que nascem ou são concebidas no quarto-minguante ou no período de desaparecimento da lua, serão sempre «críticas». Esta debilidade afecta os corpos e também as mentes. Há diversas palavras dialectais que expressam esta ideia. Um indivíduo idiota ou desmiolado é para os locais um «luato» ou «antrelunhado». A cantiga citada como epígrafe a esta secção expressa esta crença na debilidade (mental, física e mesmo moral) dos que nascem durante estes períodos — a rapariga comportava-se apaixonadamente em relação a um homem que não era seu amante; há algo de imoral neste comportamento indiscriminado. O cantor conclui, portanto, que ou ela nasceu «sem lua, ou no quarto-minguante». A fase de desaparecimento da lua, o «antrelunho», é alvo de uma particular desconfiança, acreditando-se ser neste tempo que as bruxas aparecem.

As bruxas saem durante a morte da lua, ao passo que a morte redentora de Cristo aconteceu durante a lua cheia. A lua é um símbolo da morte, do renascimento e da vida continuada através da alternância. Neste aspecto, apresenta algumas similitudes com os seres femininos, cuja fertilidade obedece ao ciclo da lua. Não surpreende, assim, que a Virgem Maria, quando é representada como Nossa Senhora da Conceição — Santa Padroeira de Portugal —, seja associada à lua em quarto-crescente.

Nestes termos, o adágio seguinte, que me intrigou durante largo tempo, torna-se inteligível: «se a noite de Natal calhar na força da lua, vai haver muito vinho nesse ano». Já introduzimos um conjunto de crenças relativas à predição, durante a época do Natal, do tempo meteorológico do ano seguinte. Tal como a vida de uma criança é afectada pelo ouro colocado no seu primeiro banho, também o ano pode ser influenciado no momento do renascimento anual de Cristo.

Já vimos que, quando nasce uma pessoa e a lua está na sua «força», essa pessoa será forte e saudável, plena de força vital. Mas qual será o nexo que existe com o vinho? Porque é que a lua cheia na noite de Natal anuncia uma boa colheita de vinho? Onians, em *The Origins of European Thought* (1954), escreve que o vinho era, entre os romanos e os gregos, o «líquido da vida». Esta ligação simbólica perdura ainda hoje: as pessoas bebem «à saúde»; o vinho é parte central dos ritos de hospitalidade; os camponeses prescrevem-se continuamente uns aos outros o vinho como meio de revigorar a saúde. Para eles, o vinho produzido localmente possui singulares propriedades terapêuticas e profilácticas, porque está impregnado de força vital. Isto é sobretudo verdade no caso do vinho tinto.

Embora o vinho branco local seja mais comercializável e de qualidade superior, os camponeses preferem produzir vinho tinto, explicando o facto com o argumento de que o produzem principalmente para consumo doméstico (o que, frequentemente, não é verdade). Só consomem vinho branco ao pequeno-almoço e durante a missa. Apesar dos camponeses saberem que o conteúdo alcoólico do vinho branco é idêntico ao do vinho tinto, defendem que o branco é menos «forte» ou «pesado». É por isso que é julgado mais apropriado para a missa do que o vinho tinto, que é um vinho demasiado vigoroso, demasiado carregado de uma força vital que pode desregular-se.

Embora Onians pareça discordar dos autores que traçaram uma ligação entre o vinho e o sangue nos tempos clássicos (1954:278, nota 3), deve notar-se que esta ligação está firmemente implantada no Minho contemporâneo. Além de serem habituados a ver o sangue de Cristo sob a forma de vinho, os camponeses associam também o vinho e o sangue na linguagem quotidiana corrente. Quando fazem a pisa das uvas, exibem orgulhosamente aos vizinhos que os visitam as suas pernas recobertas de polpa vermelho escura, insistindo que «até parece sangue». Quando o vinho está a fermentar, é agitado com uma vara comprida «para dar cor». Seria lamentável para eles que o vinho, apesar disto, viesse a ser demasiado palheto. Esta preocupação explica também a preferência de beber em malgas brancas e opacas e o gesto que os homens sempre fazem, de mover os pulsos de maneira a fazer correr o vinho em redor do recipiente, mostrando assim um matiz vermelho escuro que contrasta com as paredes brancas da malga.

Sendo o Natal uma síntese de todo o ano, no caso da lua aparecer na sua plena «força» durante essa noite, o ano vindouro será marcado por uma grande força vital que, por seu lado, não pode ser melhor representado do que por uma boa colheita de vinho.

VII

A despeito das especificidades de outras regiões do mundo (Lévi-Strauss, 1973:251-261), em Portugal é certamente significativa a atribuição do género feminino à lua e do género masculino ao sol. No domínio da lua, tal como no domínio das mulheres, cabem «todas as coisas que crescem». A lua é mais fraca

do que o sol; o sol é constante e a lua é mutável. Isto corresponde precisamente à visão camponesa sobre as forças físicas e morais relativas dos dois sexos e às suas ideias sobre a volubilidade e a impureza irremível atribuídas ao sexo feminino.

Não será surpreendente descobrirmos, além disso, que a diferença entre as maneiras burguesas e as maneiras camponesas se expressa num idioma idêntico. Todas estas oposições estão ancoradas nas mesmas premissas implícitas. Qualquer tentativa para delimitar estas premissas tem necessariamente de situar-se a um nível muito geral e, assim, na melhor das hipóteses, só pode ser parcialmente satisfatória.

As oposições entre a alma e o corpo, os homens e as mulheres, o sol e a lua, a população urbana e a população rural devem ser vistas como situadas no interior de uma oposição mais lata entre princípios opostos cuja diferenciação se caracteriza, sobretudo, pela oposição que é percebida entre, respectivamente, a moderação e a fertilidade. A própria existência das proibições e prescrições acima descrita é em si uma prova da sensibilidade da cultura aos problemas inerentes à complementaridade necessária destes princípios. Uma excessiva preocupação com a satisfação dos desejos corporais seria a origem inevitável de «vícios»; uma excessiva ligação à terra transformaria a pessoa num «bicho do mato». Estes excessos precisam de ser temperados pela moderação e pela ordem, pelos sacramentos, pela casa, pelas normas sociais. A fertilidade é amplamente desejada, mas é necessário afastá-la do domínio da desordem da fertilidade feminina e recolocá-la no domínio da ordem da fertilidade da casa. A sociedade camponesa não pretende apenas obter uma vida abastada; o seu objectivo fulcral é o de uma vida abastada e ordenada, uma vida «social».

IV

A CASA E A COMUNIDADE



4. A procissão na festa de uma freguesia rural.

A própria força da ligação do minhoto com a sua «casa» acaba por se transformar, no contexto da vida de lugar e de freguesia, num factor de desagregação e conflito social. Quando os interesses entram em conflito, o camponês é frequentemente muito feroz na defesa da sua própria casa. A sociedade da freguesia é restrita; assim, a competição com fins económicos e de prestígio pode ser muito intensa. O sucesso de uma casa significa quase sempre o fracasso de uma outra casa.

A existência desta tendência desagregadora é reconhecida e deplorada, porque é considerada como um poderoso obstáculo à realização dos ideais da vida de lugar e de freguesia. Por isso, os residentes da freguesia recorrem a um conjunto de instituições, prescrições e proibições, cujo propósito é controlar essa tendência desagregadora e criar e consolidar a experiência de comunidade, uma componente muito estimada e importante da visão do mundo camponesa.

O significado do termo comunidade precisa de ser esclarecido. Tal como muitos outros conceitos do pensamento sociológico, trata-se de um conceito político (cf. Needham, 1975). Em termos globais, comunidade pode referir tanto «um complexo de relações sociais» como «um complexo de ideias e sentimentos». Um exemplo de uma utilização do conceito que confunde os dois significados é o ensaio clássico de Robert Redfield *The Little Community* (1973). Penso que a distinção entre os dois significados é importante; no entanto, a distinção que faço não é radical, pois há uma certa lógica para esta ambiguidade. Como observa Calhoun, «a dimensão experiencial [da comunidade] não é independente da dimensão estrutural; o sentimento de pertença a uma comunidade funda-se directamente nas relações sociais através das quais se pode pertencer a uma comunidade» (1980:109). É possível, assim, que os aspectos experienciais não sejam inteiramente dissociáveis do estrutural. Porém, pode extrair-se uma conclusão do reconhecimento desta ambiguidade: o que transforma um grupo de pessoas numa comunidade é a força do investimento realizado por cada um num conjunto de interesses comunalmente definidos. Esta força pode variar e, deste

modo, pode existir mais ou menos «comunidade». Citando de novo Calhoun, «a comunidade deve ser vista como uma variável» (1980:109)¹.

Mas a comunidade não é variável só no sentido de que pode ser mais forte ou mais frágil; podem existir comunidades no interior de comunidades e comunidades que se criam em detrimento de outras. É assim necessário especificar os níveis em que pode identificar-se comunidade no Alto Minho, como é que a experiência de comunidade se manifesta a cada nível e se, nas suas diversas manifestações, esta experiência sofreu transformações nas décadas recentes.

¹ Ver o conceito de F.G. Bailey de «comunidade moral» que, seguindo uma formulação diferente, se relaciona, no entanto, com o mesmo problema (1971:302-3).

11. A EXPERIÊNCIA DE COMUNIDADE

I

A associação dos grupos locais a áreas espaciais que moldam a sua identidade é um aspecto essencial da vida minhota. Os membros do mesmo concelho por oposição a indivíduos de outros concelhos ou, alternativamente, os membros de uma freguesia por oposição aos forasteiros, são denominados «conterrâneos»; a ênfase é colocada mais uma vez na ligação com a terra. Trata-se de uma relação de propriedade, embora radicalmente diferente da noção de propriedade privada da terra. Os minhotos pensam a sua sociedade em termos de um conjunto de unidades socio-geográficas hierarquicamente ordenadas: as casas agregam-se em lugares, que se agrupam em freguesias, o conjunto das quais corresponde a um concelho; estes estão englobados em distritos que constituem a província do Minho. Na perspectiva do nosso interesse sobre a comunidade rural, cada um destes níveis apresenta características específicas.

Os lugares são compostos por um conjunto de casas que podem estar dispersas pelos campos, embora exista geralmente um núcleo central de habitações. Este centro tende a estar delimitado por uma pequena praça, uma fonte, um altar dedicado às almas do Purgatório, uma capela ou outras áreas similares de uso comunal. Os seus residentes criam laços pessoais íntimos e mantêm-se informados, quase permanentemente, sobre a vida e as acções sociais mais significativas de cada um.

As freguesias partilham também das características de comunidade: os seus membros possuem uma relativa familiaridade entre si e devem cumprir obrigações (tanto específicas como difusas) que são comunalmente definidas. Mas as relações entre os membros da freguesia são mais frágeis do que as relações existentes no interior do lugar, porque o contacto face-a-face é menos fre-

quente e tende a ocorrer apenas no centro da freguesia, ou seja, no cemitério e na igreja localizada nas suas imediações. De igual modo, a confiança mútua que liga os membros de um lugar tem menos oportunidades de se manifestar ao nível da freguesia. Entre essas oportunidades, sobressaem cerimónias importantes como a Páscoa, a noite de S. Sebastião, a noite de S. João ou o Dia de Todos-os-Santos; e, em menor escala, as cerimónias de significado pessoal, particularmente os funerais (cf. Feijó, Martins e Pina Cabral, 1983; Du Boulay, 1974:44).

A freguesia assume a sua maior relevância enquanto fronteira entre os «costumes locais» (*folkways*) e os «costumes nacionais» (*stateways*), segundo a expressão de Robert Redfield (1973:130). A Comissão Fabriqueira da Igreja, o padre, a Junta de Freguesia e os «mordomos» das festas são os representantes de um grupo de pessoas que estão relacionadas entre si através de um conjunto de interesses definidos comunalmente e por uma familiaridade baseada no contacto face-a-face. Operam como intermediários entre o mundo dos costumes locais e o mundo externo dos costumes nacionais, que é caracterizado pela definição imprecisa dos meios e dos fins.

Não é possível afirmar-se que exista comunidade ao nível concelhio, porque aqui não há nenhuma relação específica entre todas as casas que constituem o concelho ou entre os seus membros. Não obstante, há ainda um certo grau de comunidade, porque, por exemplo, os residentes da vila, que constitui o centro do concelho, tendem a exprimir-se em termos de uma identidade concelhia, apesar de só manterem relações propriamente de comunidade ao nível da freguesia da vila. É quase como se a vila representasse o concelho — uma noção que é reforçada pelo facto de, no Alto Minho, a vila (ou a cidade) e o concelho possuírem sempre a mesma denominação e pelo facto de afluírem pessoas de todas as freguesias do concelho às festas da vila (cf. Silberman, 1975).

O lugar — ou o bairro, no caso da vila — é então o solo da comunidade sobre o qual são erigidos os outros níveis. É ao nível do lugar que o indivíduo aprende a experiência de comunidade e que integra os valores que a corporizam na sociedade rural minhota.

A experiência de comunidade é duplamente específica. Por um lado, depende das imagens que os indivíduos utilizam para medir a sua vida comunal e não pode ser transposta para outro universo cultural: adquire substância exclusivamente através do protótipo cultural básico de cada cultura. Por outro lado, os seus membros particulares não são substituíveis. Ao contrário de uma universidade, por exemplo, uma comunidade é formada por membros individuais e não por indivíduos que desempenham papéis pré-determinados; além disso, a aquisição de um passado na comunidade é uma condição indispensável para a integração de um novo membro; este não pode acomodar-se simplesmente a um papel pré-modelado. Isto aplica-se ao Alto Minho, tanto quando consideramos serem as casas os elementos da comunidade como quando atribuímos esse papel às pessoas.

II

É depois do baptismo que a criança inicia o seu processo de integração na sociedade humana. A casa é a primeira unidade social de que ela tem consciência. A casa é a sua principal fonte de identidade e é a ela que a criança deve a sua maior lealdade. Mas, progressivamente, a criança vai explorando o mundo e começa a participar em relações sociais que extravasam a esfera da casa. É no contexto do seu grupo de companheiros que a criança se vai aperceber, pela primeira vez, das relações existentes entre as casas. É aí que a criança aprende as imagens particulares que substanciam a experiência de comunidade do grupo e que aprende a conhecer os indivíduos que compõem a comunidade.

O grupo de companheiros, geralmente confinado às fronteiras do lugar, é uma fonte importante de identidade. Quando alcançam os oito ou nove anos de idade, as crianças de um lugar estão já organizadas em grupos de brincadeira. Estes grupos tendem a corresponder a grupos de idade que incluem indivíduos nascidos num intervalo de três a quatro anos. Durante toda a sua vida, estes indivíduos irão tratar-se com familiaridade pela segunda pessoa do singular. Esta forma de tratamento é aqui usada apenas entre companheiros, cônjuges, irmãos e pelos pais em relação aos filhos ou aos criados jovens. Os grupos de companheiros são agrupamentos informais que, apesar disso, são particularmente coesos e duradouros, desempenhando um papel definido na vida do lugar. A sua existência é uma expressão reconhecida e estimada pelos padrões sociais tradicionais. Estes agrupamentos têm o seu maior impacto na sociedade local ao longo do período que precede o casamento dos seus membros.

A lealdade face ao grupo de companheiros contrabalança a lealdade que é devida à casa; muitos dos papéis desempenhados pelos grupos de companheiros ao nível do lugar exploram precisamente esta faceta. São os «novos» que organizam certas actividades como bailes e grupos de teatro. São eles que, num outro importante papel, ajudam a organizar a maior parte das festas. A tentativa de minimizar e resolver os conflitos que dividem as casas ao nível do lugar é também um papel consciente dos grupos de companheiros. Foram-me relatados vários casos em que a «amizade» dos filhos de duas casas se revelou fulcral no processo de reatamento de relações depois de um conflito aberto. O grupo de companheiros desempenha também um papel importante na aplicação da coerção e das sanções colectivas contra os indivíduos ou as casas que vivem à margem dos padrões comunalmente aceites. As relações sexuais ou outras actividades, quando rejeitadas pelo grupo de vizinhos, são punidas sobretudo através de «chacotas» ou «tocatas» e por uma hostilização geral que, por vezes, pode chegar a ser bastante brutal e compulsiva. As pessoas avarentas são punidas, roubando-se-lhe a sua propriedade; as pessoas inamistosas são perturbadas durante a noite; os beatos são alvo de zombarias; e os forasteiros que se recusam a participar na vida local são provocados constantemente.

No entanto, os grupos de companheiros não são apenas uma fonte de acção comunal e de entretenimento: funcionam também como grupos de namoro.

Namorar uma rapariga de fora do lugar ou da freguesia onde se nasceu era uma tarefa espinhosa antes do início da progressiva desintegração que afecta actualmente os grupos de companheiros. O forasteiro era avaliado cuidadosamente. Se ele oferecia uma imagem aceitável, era obrigado a pagar uma pequena propina de entrada que geralmente equivalia a uma rodada de vinho aos «rapazes» da terra. Se ele se comportava de uma maneira inadmissível ou tentava furtar a namorada de um jovem local, era tratado de forma particularmente rude (cf. Pitt-Rivers, 1971:9). Os habitantes locais não se opõem propriamente ao casamento de forasteiros no interior do lugar; o que eles temem acima de tudo é a introdução de um futuro vizinho que não mereça a sua aprovação.

Depois do casamento, os jovens abandonam as actividades do grupo; estão agora demasiado absorvidos pelos cuidados exigidos pela casa e pela família. Considera-se que o casamento torna as pessoas mais egoístas e menos puras nas suas motivações. No passado, os sinos da igreja não tocavam para esta cerimónia. Quando o padre proclamava os banhos na igreja, a noiva e o noivo nunca estavam presentes, porque, como se dizia, estavam «envergonhados». Dos seus companheiros, porém, partiam sempre gracejos por terem «caído do altar», como um santo que perde a santidade.

As pessoas «fazem o pão com o suor do rosto» e, assim, o trabalho e a luta necessários para a sobrevivência tendem a torná-las mesquinhas e de coração impuro. Só os jovens, ainda libertos de «responsabilidades», são considerados capazes de uma acção genuinamente pura e desinteressada. Os jovens podem superar as tendências desagregadoras que resultam da intensa lealdade que os adultos dedicam às suas casas e, deste modo, representam as forças da coesão do grupo global.

Esta primeira experiência de comunidade através de acção comunal não é totalmente rasurada pelo casamento ou pela chegada da idade adulta. À medida que crescem, as pessoas constroem «amizades» mais específicas. Estas «amizades» sobrevivem às mudanças geradas pelo casamento e, frequentemente, levam à criação dos laços de «amizade» entre casas que constituem uma componente tão importante da vida do lugar. Além disso, continua a existir em cada indivíduo um forte sentido de pertença, o que significa que a reflexão que ele faz sobre as opções alternativas de acção com que é confrontado é poderosamente influenciada pelo conjunto de relações comunais a que pertence (Calhoun, 1980:119). É no contexto dos grupos de companheiros que as crianças aprendem os tipos de comportamentos que são característicos dos grupos de iguais (cf. Schlumbohm, 1980). Este processo de socialização é uma condição *sine qua non* da experiência da ideologia do igualitarismo, ou seja, o corolário central do protótipo de subsistência.

A experiência de identidade partilhada entre todos os membros de um grupo etário não será nunca completamente apagada ou negada pelas diferenças de fortuna ou de prestígio, que só se manifestam plenamente quando se inicia a idade adulta. Como os membros de uma comunidade não são substituíveis, cada experiência de comunidade é específica a cada grupo de indivíduos particular. Isto

significa que a preocupação com a igualdade existente no Alto Minho corresponde a uma experiência concreta de identidade entre indivíduos específicos.

Este tipo de argumento não pretende negar a eventualidade, por vezes real, de uma manipulação da igualdade. Esta manipulação é, de facto, inevitável, porque há dois níveis nos quais se pode avaliar a experiência de comunidade. O facto das duas noções centrais de «casa» e «vizinho» apresentarem cada uma dois significados distintos sugere a possibilidade de serem tomados como elementos da comunidade tanto os indivíduos — uma avaliação bastante apropriada ao nível do lugar — como as casas — uma avaliação particularmente adequada ao nível da freguesia. O último caso exclui as famílias camponesas desprovidas de terra, ao contrário do que sucede no primeiro (ver pp. 33 *supra*). No entanto, mesmo se admitirmos que a comunidade é constituída exclusivamente pelas casas que possuem terra, subsistem ainda grandes diferenças de riqueza e de reputação.

Desta argumentação podem retirar-se duas conclusões largamente autónomas. Em primeiro lugar, é claro que o sentimento de igualdade manifestado pelos residentes do lugar se baseia na socialização do grupo de companheiros e é, na verdade, independente de diferenças reais em termos de riqueza e de reputação. Em segundo lugar, a noção de uma hierarquia de comunidades é reconfirmada quando verificamos que estes níveis são interdependentes e que é ao nível do lugar, e nas relações entre indivíduos, que esta experiência de comunidade se reproduz a todos os níveis.

III

Ao nível da freguesia, a acção dos grupos de companheiros do lugar nem sempre exprime a coesão social. Até aos anos 60, as repetidas brigas entre grupos de companheiros de diferentes lugares, que normalmente ocorriam depois da missa dominical, reforçavam a divisão entre as «meias de baixo» e as «meias de cima» destas freguesias. Este facto pode ser explicado por duas razões. Por um lado, a igreja era o local onde toda a freguesia se congregava e, assim, podia ser considerada um campo neutro. Por outro lado, era pouco provável a presença de forasteiros, pelo que a lealdade que era devida à freguesia não chocava com a lealdade que era devida ao lugar.

No dia de S. Sebastião, porém, todos os jovens da freguesia acorrem à sua festa. Cada festa tem um ou mais «festeiros» ou «mordomos» de cada sexo (indivíduos que a organizam e recolhem fundos para a sua realização), que são seleccionados segundo um preceito específico a cada festa particular. Os homens festeiros de S. Sebastião eram, tradicionalmente, os jovens que na inspecção militar ficavam isentos da prestação do serviço militar.

Ao organizarem a festa, os jovens agradeciam ao santo por os ter livrado da «guerra» (o serviço militar é geralmente abominado, mesmo em tempo de paz). Esta festa foi celebrada até 1976, quando o padre (ironicamente, um grande devoto de S. Sebastião) decidiu nomear para festeiro uma pessoa da sua pró-

pria escolha. Os residentes locais reagiram, entendendo que não assistia ao padre o direito de escolher os festeiros e, por isso, simplesmente, não participaram na festa, recusando qualquer apoio financeiro. A festa foi, assim, pouco concorrida, tendo sido o padre quem acabou por custear a maior parte das despesas. Durante alguns anos, a festa não se realizou, porque o padre teimava sempre na sua tentativa de a controlar. Este comportamento encolerizou os jovens, tanto mais que o padre já abolira sumariamente outras festas tradicionais, nomeadamente a festa de S. Miguel, em Setembro, que por tradição era organizada pelo padre da freguesia. O padre é acusado de hipocrisia, pelo facto de se opor a todas as festas salvo a do santo da sua devoção, S. Sebastião. Esta situação, aliás, tipifica a situação do padre, dividido como está entre as crenças religiosas da hierarquia eclesiástica e as crenças da população com quem ele vive e que ele próprio designa depreciativamente por «religião popular».

Os fluxos emigratórios excepcionalmente elevados dos anos 60 e princípio dos anos 70 provocaram a saída de muitos rapazes solteiros da freguesia. Como consequência, o número de homens jovens que desejavam dedicar-se à agricultura foi diminuindo rapidamente. Os que prosseguiram os estudos integraram-se na vida da vila (não há liceus nas áreas rurais) e, posteriormente, os que ingressaram na universidade integraram-se na vida das cidades. Os que não possuíam meios para continuar a estudar, tentaram obter empregos assalariados que, geralmente, os afastaram mais da vida do lugar e do trabalho agrícola. Este processo foi ainda mais facilitado pela acessibilidade dos meios de transporte. Os tipos de entretenimento e de vida social desejados pelos jovens tenderam gradualmente a deslocar-se para as vilas e para outras partes do concelho — para os cafés e as discotecas. O namoro deixou de estar associado às actividades agrícolas e mesmo ao ciclo anual — as festas que antes pontuavam a totalidade do ano, concentram-se agora no Verão e na época de Natal, os períodos em que os emigrantes regressam de férias, ostentando a sua riqueza e fazendo propostas de casamento.

É interessante notar que este processo não parece ter alterado significativamente o padrão de elevada endogamia de lugar referido anteriormente. Um jovem emigrante que casa na sua freguesia de origem tende a preferir uma rapariga próxima da sua casa original, dos seus parentes e dos seus próprios interesses, requisitos que só podem ser preenchidos por vizinhas do lugar.

Mas a partir do final dos anos 70, agravaram-se as dificuldades colocadas à emigração dos jovens que, deste modo, voltaram a partilhar a experiência de acção comunal que parecia condenada durante os anos 60 e princípio dos anos 70. A despeito da posição do padre, cujos conselhos têm sido repetida e abertamente ignorados, a festa de S. Sebastião retomou a sua realização anual em 1981. Trata-se, sem dúvida, de um sinal do revigoramento dos grupos de companheiros. Mas, entretanto, ocorreu uma mudança irreversível: a experiência de comunidade tornou-se menos específica nos dois sentidos acima referidos. Primeiro, devido à facilidade dos meios de transporte e aos interesses comuns gerados pelos meios de comunicação de massa, os grupos de companheiros já não se confi-

nam aos residentes de um lugar; as suas fronteiras definem-se, portanto, menos estritamente. Segundo, a educação e a possibilidade de se obterem empregos remunerados no sector não agrícola leva a uma maior diferenciação das experiências e das perspectivas individuais.

IV

A atribuição do nome é um aspecto fulcral da inserção do indivíduo no grupo social. As regras de transmissão dos apelidos, estipuladas pelo Registo Civil, preceituam que a criança deve receber, depois dos seus primeiros nomes, o apelido do pai da mãe seguido pelo apelido do pai do pai. Isto é, o apelido do pai da mãe não é transmitido à segunda geração. Mas, localmente, o uso de apelidos tem uma importância secundária. Os residentes de Paço e de Couto distinguem entre «apelidos que se escrevem» e «apelidos que não se escrevem». Contrastam os apelidos legais com uma forma informal e descodificada de nomeação que, no quotidiano, tem claramente a sua preferência. De resto, é frequente observar a incerteza dos vizinhos sobre os apelidos legais uns dos outros.

Segundo uma prática corrente da etnografia europeia, designarei o segundo tipo de apelidos por «algunhas». O termo cobre, porém, dois tipos de nomeação: as alcunhas de família e as alcunhas pessoais. As últimas são menos importantes nas áreas rurais do que as primeiras. A maior parte das pessoas não possui uma alcunha pessoal e, geralmente, os que as recebem são indivíduos de fraca reputação e com uma posição normalmente baixa na escala local de estratificação.

O termo de tratamento e de referência mais generalizado é o nome próprio seguido da alcunha de família: e.g. Carminha da Vália. As alcunhas de família originam-se normalmente em quatro fontes alternativas: alcunhas pessoais (como Calão); apelidos (como Souza); nomes próprios pouco vulgares (como Ester ou Herculano); ou nomes de casas agrícolas (como Vália). Os nomes de casas agrícolas correspondem sempre ao nome da leira ou do terreno onde o edifício foi construído. Estes nomes parecem ser usados como alcunhas de família apenas quando a propriedade de uma casa permaneceu razoavelmente intacta ao longo de várias gerações.

As modalidades alternativas, quando são usadas como alcunhas de família, remetem sempre para um antepassado que adquiriu um renome local. Normalmente, estes homens ou mulheres foram a origem de uma larga parte da riqueza herdada por um grupo particular de parentes. Por exemplo, muitas das casas que derivam do primeiro *Calão* são denominadas segundo a sua alcunha pessoal. Apenas um ramo da família, que possui uma nova e considerável fonte de riqueza, é tratado por um nome diferente. Deve notar-se que este ramo mudou de uma alcunha de família baseada numa alcunha pessoal (Calão) para uma outra baseada num apelido (Ramos). Esta alteração deve-se ao facto dos membros desta casa desencorajarem a familiaridade implícita em todos os outros tipos de alcunhas. Ao aceitarem esta mudança, os vizinhos ratificaram a ascensão desta família na escala de prestígio.

O exemplo de um lojista local que amealhou algum dinheiro no estrangeiro, permite esclarecer a natureza desta alteração. A sua alcunha de família era Calheiros — uma referência à freguesia de origem de um dos seus antepassados maternos. Este lojista tentou mudar a sua alcunha como forma de marcar o seu aumento de prestígio. Mas, afinal, este aumento não tivera a dimensão que o próprio lhe atribuía e, por isso, os vizinhos simplesmente continuaram a referir-se-lhe pela alcunha de família. Perante este insucesso, o homem decidiu adoptar a sua alcunha de família como apelido. Com este procedimento, tentou vencer o que ele afirmava ser «a falta de respeito do povo».

A preferência dispensada à uxorialidade e à uxoricidade leva muitos indivíduos a assumirem a alcunha de família da sua mãe. Assim, o uso comum de uma alcunha tende a identificar o grupo de parentesco localizado que se cria em torno ao grupo de irmãs, como foi anteriormente referido (cf. p.99).

Seguindo a sugestão de Gilmore de que as alcunhas são «uma representação verbal de uma identidade colectiva» (1982:697), podemos considerar que as práticas de atribuição de alcunhas reflectem a natureza da experiência de comunidade em cada contexto social particular. Sugerir num outro texto (Pina Cabral, 1984b) que, no quadro da etnografia europeia, se podem detectar dois tipos radicalmente distintos de atribuição de alcunhas: num extremo do *continuum* está a prática tipicamente mediterrânica, onde a alcunha pessoal é mais significativa do que a alcunha de família, e onde não existem alcunhas de casa enquanto tais (cf. Campbell, 1964); no outro extremo, está a situação em que os nomes de casa são a forma de nomeação mais importante. No plano da experiência da comunidade, este *continuum* corresponde a um outro: num extremo, está um modelo agonístico de comunidade onde a experiência de igualdade é consumada através da luta; no outro extremo, está um modelo consensual de comunidade onde a experiência de igualdade é sentida como uma componente crucial da pertença ao grupo.

Em Paço e em Couto, encontram-se algumas alcunhas pessoais e, ao mesmo tempo, apesar de todas as casas possuírem um nome específico, as pessoas são normalmente referidas por um nome que se aplica a um grupo de casas. Esta situação pode ser considerada como um caso intermédio entre os dois modelos de comunidade. Porém, aproxima-se mais do extremo consensual onde a ênfase é colocada na igualdade, o orgulho pessoal é expresso de modo menos arrogante, a casa é mais valorizada do que a família e as mulheres desempenham um papel mais importante no processo de tomada de decisões.

12. RITUAIS DE UNIDADE DA FREGUESIA E DE MOVIMENTO CORRECTO

As práticas cerimoniais que serão descritas nesta secção partilham de duas características: primeiro, são rituais de unidade da freguesia, porque suposta-

mente promovem o bem comum e a união de todos os vizinhos; segundo, são caracterizadas por um tipo específico de movimento a que os habitantes locais atribuem um significado particular — o movimento «à direita». Estas práticas são a visita pascal do padre à maioria das casas da freguesia, as procissões em dias de festa ordinários, a passagem de casa em casa de imagens da Sagrada Família e, por fim, a bênção das sepulturas no dia de Todos-os-Santos e no dia de Finados.

O estudo destes rituais, que colocam a sua ênfase na igualdade e na unidade entre todos os membros da freguesia, não pretende insinuar que os camponeses se alheiam da desigualdade social e do conflito existentes no interior da freguesia. Pelo contrário, os camponeses apercebem-se claramente destes aspectos que consideram negativamente como insuficiências em relação à condição ideal da sociedade. A significação destas cerimónias reside precisamente no facto de serem tentativas para restaurar a ordem neste mundo de perdição. Como cristãos, os minhotos acreditam que a morte de Jesus Cristo dotou os seres humanos da força necessária para derrotar as forças do conflito e do caos. O papel fulcral desempenhado pela cruz processional em três destas cerimónias está directamente relacionado com esta crença.

I

Em geral, do ponto de vista geográfico, as freguesias minhotas são razoavelmente autónomas. Quer a freguesia de Paço, quer a de Couto são compostas por pequenos vales situados na margem sul do rio Lima. Em alguns casos esporádicos, os limites entre as freguesias podem atravessar a terra cultivada. Normalmente, os bosques, a terra de mato e as bouças estão localizados nas periferias geográficas das freguesias, muitas vezes no cimo dos montes que dividem esta região de montes e vales. A melhor terra cultivada — quase sempre no fundo de um vale — tende a situar-se no centro geográfico da freguesia. É aqui que geralmente está localizada a igreja da freguesia, edificada, em muitos casos, no topo de um pequeno outeiro. Mas, tal como os residentes da freguesia salientam repetidamente, o importante não é tanto a localização da igreja no centro geográfico rigoroso da freguesia, mas sim no seu centro acústico, isto é, no local que melhor permite propagar a sonoridade dos seus sinos, que devem ser escutados na maior parte possível da freguesia.

A importância dos sinos da igreja é enorme. Devido aos modernos meios de comunicação como o telefone ou os veículos motorizados e devido ao facto do Estado ter assumido muitas das responsabilidades que, anteriormente, eram asseguradas pela cooperação entre vizinhos, tenderam a desaparecer as oportunidades para a acção comunal e os sinos perderam parte do seu significado. Contudo, mantêm ainda um papel público central. Os sinos tocam regularmente ao longo do dia de trabalho e facilmente se aprende a distinguir o sentido dos diferentes toques que permitem orientar o dia, a semana e o ano. A importância

dos sinos é tal que os habitantes locais acreditam que, quando os sinos têm um som «triste» — talvez devido a condições atmosféricas particulares —, isso presagia a morte próxima de um vizinho. Por outro lado, os lugares situados fora do alcance aural dos sinos da igreja são colocados numa posição desprivilegiada e têm a reputação de serem particularmente «atrasados». Há um desses lugares em Paço. Apesar de não existir qualquer evidência que comprove a lenda, os residentes da freguesia sustentam que outrora existiu nesse lugar uma prisão militar. Os residentes actuais seriam os descendentes dos prisioneiros que, uma vez libertados, optaram pela fixação no lugar. A origem lendária do lugar coaduna-se com a sua posição espacial. Em termos simbólicos, um lugar que não pode escutar os sinos da igreja, que está situado na periferia da freguesia e que está separado dos outros lugares por terra de mato, é um sítio apropriado para condenados — marginais e párias sociais.

Os bosques periféricos das freguesias estão fortemente ligados à imagem do lobo, um dos raros animais desta região que é acusado de atacar seres humanos e de matar, mesmo quando não tem fome. A imaginação local associa frequentemente o lobo e o Diabo. Certo dia, sentado com algumas pessoas de roda de uma mesa de café na «meia de baixo» de Paço, ouvi a seguinte história:

Um amigo do meu pai, um homem muito forte que só com uma moça levava tudo em frente, resolveu ir a meio da noite a uma freguesia para lá do monte. Pegou num enorme pau como era costume das pessoas antigas e partiu.

Seguia por um bosque quando avistou um lobo sentado no meio do caminho. O homem aproximou-se, esperando que o lobo fugisse assustado. Mas não fugiu. O homem desfechou o seu pau com toda a força sobre a fera, para a esmagar. Mas o lobo simplesmente desviou-se para o lado e saltou, sorrindo, sobre o pau. O lobo repetiu este feito até esgotar completamente o homem. Quando já não podia continuar mais, ele segurou o pau em frente do lobo, não sabendo o que fazer. O lobo agarrou o pau com os dentes, segurou-o por uns instantes e afastou-se. O homem, tomado de um grande pavor, fugiu para casa e, na manhã seguinte, morreu.

Terminada a história, o contador ergueu-se da mesa e afastou-se, deixando todos os presentes impressionados. Olhando para trás, porém, deve ter percebido que eu não compreendia todo o significado da história e, por isso, bradou-me: «Não era lobo nenhum, homem, era o Diabo!»

Enquanto a periferia da freguesia é caracterizada pelas forças anti-sociais, a igreja e o cemitério, localizados no centro, são os locais onde a unidade do grupo é mais intensamente sentida. Acima de tudo, a missa é um ritual de reunião, de «comunhão»; uma interpretação que é partilhada também pelos próprios camponeses, apesar de não possuírem ideias teológicas muito rigorosas. A igreja é o centro onde se processa esta «comunhão» e é também o centro de todas as actividades sociais. Os problemas que afectam os membros da freguesia são discutidos em redor da igreja, depois da missa dominical. Terminado o serviço religioso, o padre faz a leitura dos avisos enviados para a freguesia pelos órgãos administrativos da vila. É também nesse local e nesse momento que se

realizam as reuniões da Junta de Freguesia e de outras associações e se debatem as questões relacionadas com as festividades que envolvem toda a freguesia. É ainda em redor da igreja que se celebram as festas e se desenrolam os comícios políticos.

A missa significa a reunião dos paroquianos com a divindade e também a reunião dos vivos com os mortos. Exceptuada a principal missa de domingo, todas as outras missas diárias são rezadas em memória da alma de um paroquiano falecido cujos parentes pagam ao padre uma certa quantia em dinheiro pelo serviço religioso. A grande procura que incide sobre estas missas, que é impossível satisfazer com as sete missas semanais rezadas pelo padre, justifica a existência de uma lista de espera permanente. Bastará notar aqui que, durante a missa, os vivos e os mortos participam num acto de comunhão com a divindade. A missa é uma afirmação da unidade sagrada que ocorre no centro simbólico.

II

A celebração da Páscoa apresenta claramente as características de um rito de passagem onde o Carnaval é um «rito de separação», a Quaresma é um «rito de transição» e a semana que decorre entre o domingo de Páscoa e o domingo seguinte (de Pascoela) é um «rito de integração».

O Carnaval, localmente designado por Entrudo (da raiz latina *introitus* que significa «entrada», presumivelmente porque corresponde aos três dias que precedem a Quaresma de que é, assim, a «entrada»), é um tempo de folia e de um humor arruaceiro. Esta festividade é caracterizada pela representação simbólica das forças anti-sociais que ameaçam continuamente a sociedade e que os camponeses associam ao caos e à morte.

Os principais actores são os jovens locais que formam bandos desordeiros e se passeiam vestidos com roupas de fantasia, armando travessuras. Os seus disfarces jogam sobretudo com os temas da morte, da doença, da velhice, da monstruosidade e do travestismo. A natureza anti-social da festividade é notória também nas brincadeiras que tendem a assumir um aspecto sádico. Nas suas travessuras, os «mascarados» fazem rebentar estalinhos debaixo dos pés das pessoas para as assustar, lançam pozzinhos de espirro, espalham bombas de cheiro nauseabundo, usam pistolas de água, arremessam «bombas de água» (feitas de sacos de plástico). No passado, eram representadas duas cerimónias cómicas que hoje estão a desaparecer. Em Paço e em Couto, a sua não realização deve-se ao progressivo enfraquecimento dos grupos de companheiros a partir de meados da década de 60. A primeira cerimónia é a Serração da Velha, que consistia na serração burlesca de uma velha ao meio (o que podia fazer-se, simuladamente, com uma anciã ou então, realmente, com um boneco que representava uma velha). A segunda cerimónia é o Testamento de Judas que consistia na denúncia pública, perpetrada por jovens mascarados, das más acções dos vizinhos. O simbolismo da morte, da separação e das forças anti-sociais é expresso directamente nestas cerimónias.

A Quaresma é um período caracterizado principalmente por um conjunto de proscricções. As pessoas não podem cantar, devem jejuar e arrepender-se, devem confessar-se e preparar-se para tomar a Sagrada Comunhão na Páscoa. O dever de se confessar e comungar ao menos uma vez por ano é conhecido como a «desobriga». Constitui um paralelo religioso do Testamento de Judas — uma expiação e purificação pelas faltas cometidas. Este dever é respeitado ainda hoje com uma grande seriedade e o padre faz o registo daqueles que vêm à confissão e comungam, porque todos os paroquianos deviam idealmente purificar-se anualmente.

A Semana Santa começa no Domingo de Ramos, quando o padre benze os ramos de oliveira que os vizinhos trazem à igreja. Os ramos são levados para casa e dependurados no exterior das habitações, porque supostamente desviam o mau olhado («para não empecer»). São colocados também sobre as sementes que estão reservadas para a sementeira, porque se julga que o crescimento futuro das plantas será assim beneficiado.

A Quinta-Feira Santa é o único dia da Quaresma em que quase todos jejuam. As comidas ingeridas nesse dia não devem incluir «coisas de gordura» e, assim, os residentes locais abstêm-se de comer muitos produtos animais. Foi-me dito que o pão que é feito neste dia por uma pessoa que jejuou durará para sempre e nunca ganhará bolor. Uma mulher particularmente devota de Paço afirma ter comido do mesmo pão durante cinco Quintas-Feiras Santas consecutivas. Entre a Quinta-Feira Santa e o Domingo de Páscoa, os sinos da igreja estão silenciosos. Na noite da Sexta-Feira Santa, os paroquianos celebram uma procissão de velas.

As procissões realizadas no Domingo de Páscoa e na Segunda-Feira de Páscoa constituem o ponto alto de toda a quadra. Pela manhã, os sinos repicam quando o padre, acompanhado da cruz processional, sai da igreja a «compasso», principiando a visita pascal que o levará à grande maioria das casas da freguesia, uma a uma, segundo uma ordem que, uma vez estabelecida, nunca mais será alterada. O padre é precedido por um ajudante de sacristão que transporta uma sineta e marca o passo da procissão (daí o nome «compasso») e por um homem que transporta a cruz processional. Tal como a maior parte dos participantes da procissão, o padre leva geralmente um ramo de flores. À medida que ele vai avançando de casa em casa, algumas pessoas juntam-se ao grupo, enquanto outras se afastam. No passado, as pessoas costumavam cantar e dançar quando seguiam o padre.

A casa que recebe a visita pascal está normalmente decorada de uma forma especial para acolher o padre. Na sala, o padre deparará com uma mesa repleta das melhores iguarias que a casa pode oferecer: é a «mesa folarenga». Os doces são abundantes nesta mesa, porque a Páscoa é um «tempo para doces». O padre dá a estola a beijar às pessoas da casa e dirige-lhes a saudação da quadra: «Boas-Festas, Aleluia». Depois, asperge a casa com água benta e permite que os seus membros beijem a cruz processional. O padre recebe um presente (habitualmente, em dinheiro porque, hoje em dia, não é encorajada a oferta de géneros) e segue para outra casa. Quando chega ao fim do lugar, a procissão detém-se para tomar uma refeição leve, que é organizada pelos jovens do lugar com géneros e dinheiro

recolhidos entre todos os vizinhos. Há comida e bebida, acompanhadas por música e fogos de artifício, cujo propósito é anunciar que esse lugar exulta na sua coesão e vida nova.

A procissão desloca-se então para o lugar seguinte. No Domingo de Páscoa, percorre os lugares da «meia de baixo» e na Segunda-Feira de Páscoa os lugares da «meia de cima».

O padre não entra nas casas que possuem animais machos não castrados (porcos, bodes, cavalos de cobrição), porque estas casas são consideradas impuras. O padre não entra também nas casas onde os membros do casal-chefe não estão unidos pelo matrimónio ou não frequentam a igreja. Deste modo, os paroquianos impedem conscientemente a penetração da impureza e da desordem no «caminho da Cruz» que une todas as casas vizinhas durante o mais santo de todos os momentos.

É particularmente interessante a ordem segundo a qual se processam as visitas às casas. Quando a procissão sai de uma casa, não avança arbitrariamente para uma outra casa qualquer: dirige-se para a casa seguinte «à direita». Irei esclarecer, no desenvolvimento desta discussão, os diversos significados que os habitantes locais associam a este tipo de movimento. Em todo o caso, posso notar, desde já, que muitas utilizações do termo não implicam um movimento de afastamento para a direita, mas sim um movimento pelo lado direito de um determinado caminho.

Quando surge uma nova casa, ela é inserida na cadeia, de acordo com a sua aproximada localização geográfica. Se uma casa é extinta ou não pode ser visitada por uma das razões atrás mencionadas, é simplesmente excluída da cadeia. O importante é que a procissão não sofra desvios em relação ao que os residentes da freguesia designam como «o caminho do compasso» ou «o caminho da Cruz» e que é pré-estabelecido e teoricamente gerado pelo movimento «à direita». O movimento da procissão pascal entre os diversos lugares é concebido nos mesmos termos.

A descrição seguinte sobre a visita pascal de 1980, publicada num dos dois jornais da vila, oferece uma imagem da atmosfera de alegria exuberante que está associada a este ritual:

No meio das palavras alegres de «Aleluia» parece que a natureza se alegrou conosco desfolhando flores e espalhando perfume naquele dia de sol risonho.

No domingo, a visita pascal começou na meia de baixo, e, na segunda-feira, na meia de cima, começando pelo lugar do Moinho de Vento, terminando no lugar de Sol Poente. Tanto no domingo como na segunda-feira, em quase todos os lugares da freguesia, houve foguetes que anunciaram a tradicional e alegre festa de Páscoa bem minhota e portuguesa. Não faltaram as enfeitadas mesas folarengas.

Alegria que se viveu naqueles dias entre novos e velhos numa convivência des preocupada e feliz.

A faceta mais peculiar da Páscoa será talvez a disposição de espírito dos habitantes locais. As querelas são temporariamente esquecidas; a parcimónia,

essa característica tão marcada da vida quotidiana local, é ignorada; as casas são franqueadas a todos os visitantes; as pessoas saudam-se com gritos de «Aleluia» e «Boas Festas». «A Páscoa é a quadra mais bonita do ano», confidenciava-me uma anciã. No Domingo e na Segunda-Feira de Páscoa, vai comer-se a casa dos amigos, saboreiam-se doces e guloseimas em abundância, e toda a freguesia, incluindo todas as casas particulares, é decorada numa profusão de flores. A Páscoa é, assim, um rito de integração, uma comemoração do renascimento em comunidade e pureza.

O Diagrama N.º 7 é um mapa do movimento da procissão em Paço com base nos lugares percorridos. Os movimentos em Couto e nas freguesias limítrofes são virtualmente idênticos. Os lugares mais pequenos foram excluídos por razões de simplificação mas obedecem ao mesmo padrão geral.

Um relance pelo Diagrama N.º 7 permite perceber facilmente que, em termos topográficos, o movimento da cruz ao longo dos lugares se orienta aproximadamente numa direcção contrária à dos ponteiros do relógio. O significado da afirmação dos habitantes locais de que andam «à direita», de casa em casa e de lugar em lugar, só pode ser captado se presumirmos algo que eles não declaram explicitamente: isto é, se não se orientassem sempre por referência a um ponto central, nunca poderiam dizer que o movimento observado no mapa é «à direita». Um novo relance pelo Diagrama N.º 7 sugere que esse ponto central se localiza algures na região da igreja. (No mapa, a posição central da igreja parece menos óbvia relativamente ao movimento entre lugares na «meia de cima». Porém, *in loco*, essa centralidade é imediatamente perceptível devido ao vale em forma de Y que corre ao longo da parte central da freguesia.)

Em termos gerais, portanto, pode argumentar-se que os vizinhos, quando percorrem o caminho da cruz, executam uma rotação, ou seja, «a acção de se mover em torno de um centro ou de girar em torno de um eixo». Isto não significa, porém, que eles executam um movimento circular. Os meus informantes notavam sempre que «pouco interessa onde a procissão acaba desde que siga o caminho da cruz».

III

A prescrição para o movimento «à direita» aplica-se a todas as procissões. Nos dias de festa, o padre emerge da igreja em procissão, acompanhado por diversos símbolos do poder religioso (figuras de santos, a hóstia consagrada, a cruz processional), seguido por um numeroso cortejo de paroquianos. No caso das peregrinações, encaminham-se para uma capela, situada frequentemente nos limites da freguesia, a fim de orar por um «favor» especial ou a fim de realizar a celebração anual em honra do santo patrono da capela. Mas, nas procissões normais, o cortejo só reentra na igreja depois de ter sido percorrido um trajecto topograficamente inverso ao sentido dos ponteiros do relógio e que abrange a igreja e o «cruzeiro» (cf. Diagrama N.º 8).

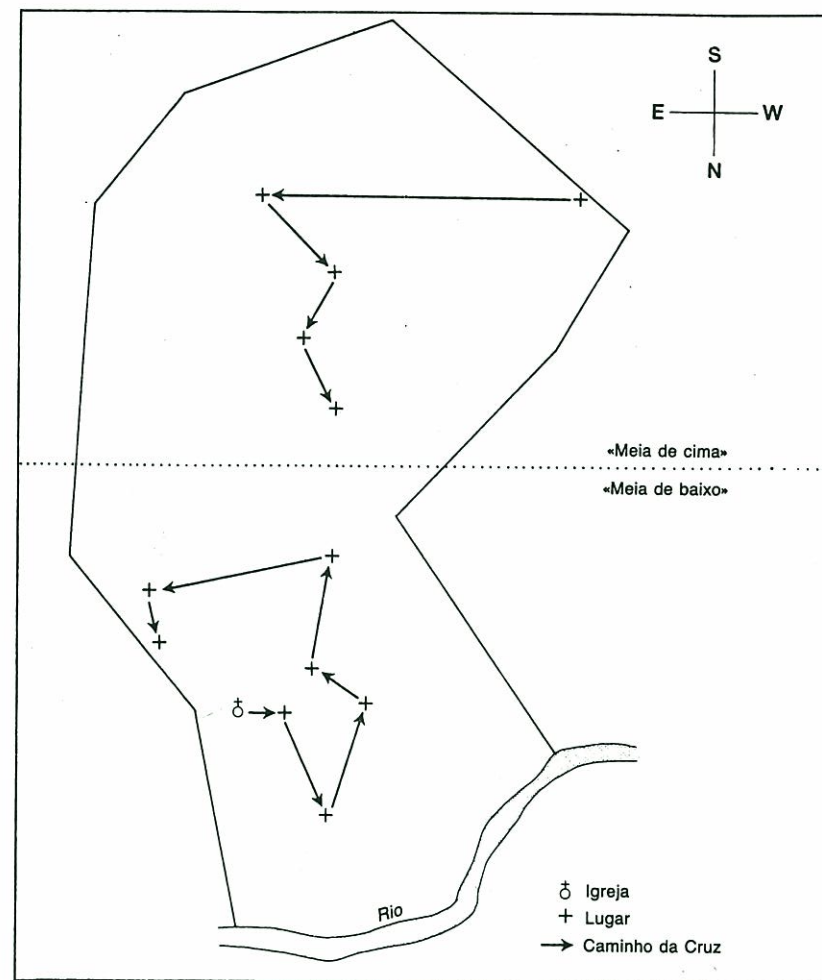


Diagrama N.º 7. Caminho da cruz pascal em Paço.

No século XIX, as procissões eram por vezes muito longas. Isto ocorria particularmente no caso dos chamados «cercos» do dia de S. Sebastião realizados por todo o Minho. Eram procissões que percorriam as fronteiras de uma freguesia, resguardando-a, assim, contra as forças anti-sociais. Em 1872, o arcebispo de Braga baniu os cercos com o argumento de que se tratava manifestamente de uma ocasião para «ajuntamentos profanos» (Pires de Lima, 1948,

III:235). Esta pressão exercida pelo clero para abolir ou encurtar as procissões é ainda hoje notória. Em 1979, a fúria instalou-se entre os paroquianos de Couto, quando o padre — sem o qual não pode haver uma procissão religiosa — se recusou a caminhar os cem metros suplementares até ao cruzeiro, limitando-se simplesmente a contornar a igreja.

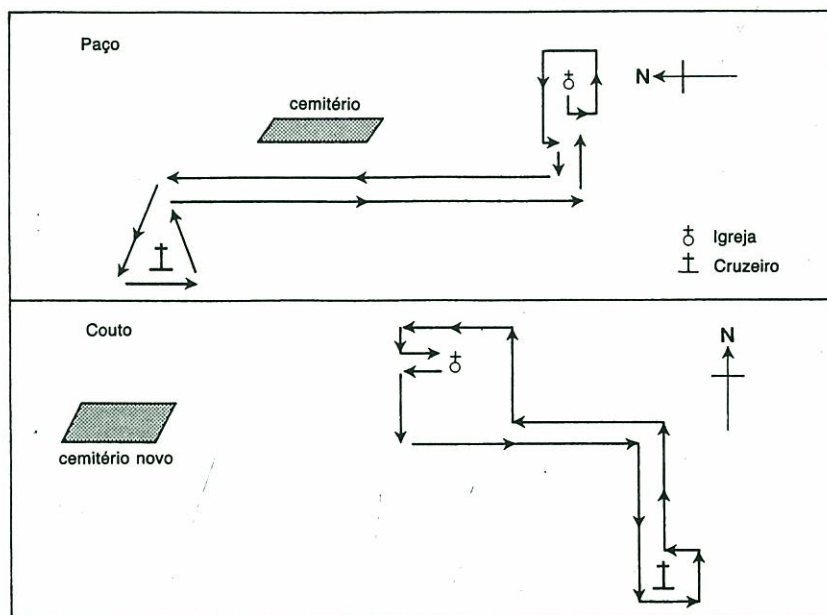


Diagrama N.º 8. Percursos típicos de procissões nos nossos dias.

Os minhotos dizem que «até uma criança sabe», sem ter de perguntar, a direcção que qualquer procissão tomará, porque se segue sempre «à direita». Se observarmos o Diagrama N.º 8, que traça o trajecto das procissões em dias de festa ordinários em Paço e em Couto, no entanto, concluímos que a procissão, ao sair da igreja, vira à esquerda. Porque é, então, que as pessoas dizem que ela segue «à direita»? Só poderá afirmar-se que a procissão segue «à direita» se a igreja não for considerada como parte do movimento, mas sim como um ponto central de referência. A igreja não está incluída no caminho da cruz ou no caminho das procissões. Estes caminhos principiam na igreja, porque é ela que normalmente encerra os poderosos símbolos do poder sagrado que protegem os vizinhos. Embora, neste caso, o movimento pareça mais circular que o

movimento da procissão da Páscoa, nada permite provar que esta perspectiva seja partilhada pelos aldeões. Pelo contrário, aplica-se aqui também a prescrição válida para o caminho da cruz pascal: «onde começa e acaba não importa, o que tem de ir é pela direita, de vizinho para vizinho. O acabamento não interessa: acaba onde acabar.»

IV

A cruz pascal não é o único objecto que transita de casa em casa ao longo do «caminho do compasso». Em 1974, o padre de Paço e de Couto instituiu a prática de fazer circular continuamente duas imagens da Sagrada Família em cada freguesia (uma para a «meia de cima» e outra para a «meia de baixo»). Estas imagens passam de casa em casa seguindo a ordem da cruz pascal. Quando alguém morre, a imagem é conduzida pelo seu detentor temporário directamente para a casa do falecido e aí permanece até à conclusão dos ritos fúnebres. Muitas outras freguesias da região aderiram também a esta prática, cuja popularidade relativa depende da influência em cada freguesia do padre que a instituiu. Nestas freguesias, a prática é observada com alguma indiferença. Numa outra freguesia contígua a Paço ela é, no entanto, observada meticulosamente.

A imagem está montada sobre uma caixa de esmolos. Quando é recebida, vinda de uma casa vizinha, é colocada junto a uma lamparina de azeite acesa; os membros da casa acrescentam algum dinheiro na caixa e, diante dela, recitam diariamente uma série de Avé-Marias e de Pai-Nossos. Se um dos membros da casa deseja invocar um «favor» especial da Sagrada Família, esta será a circunstância mais propícia para o fazer. É a dona da casa que toma a imagem ao seu cuidado logo que ela é recebida. Será ela também que, passados três dias, levará a imagem aos vizinhos «à direita». No fim do percurso pela meia freguesia respectiva, a imagem é reconduzida à igreja, onde o padre retira o conteúdo da caixa de esmolos. Passados alguns dias, reiniciará, sem qualquer cerimónia específica, o seu movimento.

Este sistema é um bom exemplo da atitude da Igreja face à visão do mundo camponesa. O culto da Sagrada Família não é um culto local com uma tradição significativa. O seu sucesso, nos anos recentes, liga-se à penetração nas áreas rurais, sobretudo por via da influência clerical, da atitude burguesa que concede uma grande relevância à unidade conjugal enquanto forma mais primária de identificação social — a «família» — por oposição à concepção camponesa da forma primária de identificação social baseada na participação comum num fogo — «a casa».

Ao apropriar-se do conceito camponês da unidade de todas as casas inseridas na cadeia criada pelo caminho da cruz pascal, o clero tenta estimular deliberadamente o abandono da concepção camponesa de «casa» em benefício da concepção de «família» suportada pela burguesia. A apropriação do caminho da cruz pela Igreja não subentende, porém, um compromisso; é antes um esforço

para substituir uma concepção da unidade social primária por uma outra — isto é transparente na atitude sobranceira dos padres face à manutenção dos correctos e «tradicionais» caminhos da cruz (cf. Pina Cabral, 1981a).

V

Duas das mais importantes festividades, ao nível da freguesia, são as festas do Dia de Todos-os-Santos e do Dia dos Finados ou Dia dos Fiéis Defuntos, celebrados respectivamente a 1 e 2 de Novembro. Os pontos focais destas festividades são as visitas ao cemitério realizadas nestes dois dias. As visitas desenrolam-se à tarde e são absolutamente idênticas, embora na festividade do Dia de Todos-os-Santos participe um maior número de pessoas.

Depois da celebração da missa (durante a tarde), o padre anuncia que «agora, vamos sufragar as almas do Purgatório». («Sufragar» significa «votar por», «tomar partido por» e «orar ou dar esmolas pelos mortos». Recobre-se então com a sua capa e toda a congregação começa a abandonar a igreja através da porta principal, precedida pela cruz processional que é flanqueada por duas grandes velas. Tal como em todas as outras procissões a nível da freguesia (incluindo as procissões baptismas e fúnebres), os homens caminham à frente e as mulheres atrás. A procissão dirige-se, acto contínuo, para o cemitério, cuja limpeza foi assegurada pela Junta de Freguesia no dia anterior. Ao longo da manhã, as donas de casa incumbiram alguém de preparar as campas. Cada campa é decorada com velas, lamparinas, flores e uma pequena jarra de água benta que contém uma flor.

Todas as casas enviam, pelo menos, um representante a cada uma destas visitas. Os indivíduos que nasceram noutra freguesia ou cujos pais provêm de outra freguesia assistem, geralmente, à primeira cerimónia na sua freguesia de residência e à segunda na freguesia dos seus pais. Algumas pessoas deslocam-se de lugares distantes a fim de estarem presentes, pelo menos, numa das cerimónias; é sobretudo o caso daqueles que, de outro modo, possivelmente teriam as suas campas de família votadas ao abandono. Esta visita é uma reivindicação aos direitos de vizinhança. Todas as casas vizinhas devem estar representadas; o contrário significaria o seu desinteresse em serem aceites como vizinhas.

O cemitério está dividido em duas partes pelo caminho principal que se inicia no portão. As duas partes estão ainda subdivididas, cada uma em três secções, através de dois caminhos paralelos ao caminho principal. Depois de entrar no cemitério, o padre reza algumas orações para «sufrágio» das almas da primeira secção à direita do portão. Asperge esta secção com água benta e avança para a secção seguinte do lado direito do caminho principal, onde faz os mesmos gestos. Deste modo, circula à volta do cemitério numa direcção inversa à dos ponteiros do relógio, de secção em secção, até alcançar a última localizada à esquerda do portão, antecedendo a sua saída do cemitério. O padre, dizem as pessoas, anda «à direita».

Enquanto o padre cumpre esta rotina, pontifica um silêncio absoluto apesar das pessoas se moverem continuamente. Pelo menos, um representante da família deve ficar sempre junto da sua campa. Quando o padre benze as campas de uma secção, devem estar presentes todos os participantes que são membros das famílias possuidoras de campas nessa secção. Mas quando o padre se dirige para outra secção, são enviados representantes para junto das outras sepulturas. A visita a uma campa, nestas circunstâncias, é encarada como uma forma de «respeito» para com a casa a que ela pertence. Nesta visita, a campa é aspergida de água benta com a flor que nela está imersa, ao que se sucede o breve murmurar de uma oração (geralmente uma Avé-Maria e um Pai-Nosso). A visita simboliza a boa vontade da família do visitante para estabelecer ou reatar uma relação de cooperação amistosa. No momento em que o padre sai do cemitério, este movimento silencioso está no seu auge. Depois, abranda pouco a pouco, à medida que as pessoas vão também partindo.

O ponto alto desta cerimónia é a bênção das secções do cemitério realizada pelo padre. Nesse instante, ele promove a reunião de todos os vizinhos mortos e vivos. É interessante notar que a palavra «sufragar», que descreve estas orações pelos mortos, pode significar também «votar por» ou «tomar o partido de». Assim, os vizinhos vivos partilham o seu destino e a sua identidade com os vizinhos falecidos, com todos os outros vizinhos vivos e, especialmente, com aqueles que estão ligados por um relacionamento íntimo. Os residentes da freguesia tomam, portanto, uma vez mais, este movimento «à direita» como um meio para simbolizar a sua unidade baseada na igualdade e na entreaajuda, ou seja, o ideal da vizinhança na perspectiva do protótipo de subsistência (cf. Harris, 1982:56).

VI

No final dos anos 60 e início dos anos 70, foram construídas estradas alcatroadas nestas freguesias, facultando o acesso de automóveis a quase todos os lugares. Até então, os caminhos utilizados só podiam ser trilhados pelos robustos e primitivos carros de bois. Havia, no entanto, uma clara distinção, que ainda subsiste, entre «caminhos» e «carreiros». Teoricamente, a cruz pascal devia deslocar-se somente ao longo dos caminhos e nunca pelos carreiros. O movimento por estes caminhos, que ligam os lugares entre si e com a igreja, é concebido como um movimento «a direito» (sublinhe-se a forma masculina que distingue esta expressão de «à direita»). As procissões, os baptizados, os casamentos e os funerais não devem fazer «desvios», isto é, não devem transitar pelos carreiros mas apenas pelos caminhos. No caso das festas de baptizado, se não for observado o trajecto correcto, admite-se que a vida futura da criança será caracterizada por desvios e contratempos. No caso das procissões fúnebres, a alma do defunto não poderia descobrir o percurso para a igreja e para o cemitério e, assim, seria incapaz de entrar no Purgatório. Deste modo, permaneceria no mundo, o que, decerto, não seria motivo de especial prazer para os vivos. Por fim, mui-

tas actividades comunais, como os peditórios de dinheiro para as festas, a cobrança da cõgrua para o padre, as procissões e as peregrinações têm um itinerário prescrito ao longo destes «caminhos direitos», isto é, caminhos simultaneamente rectos e correctos.

O facto da palavra «direito» possuir estes dois sentidos não é uma mera coincidência. Hertz considera que

nada permite afirmar que o antigo nome indo-europeu de direita possuía inicialmente um sentido exclusivamente físico; e, quanto aos nomes de formação mais recente, como a nossa palavra *direito*..., antes de terem sido aplicados a um dos lados do corpo, exprimiram a ideia de uma força que vai directa ao seu objectivo por vias normais e seguras, em contraste com o que é tortuoso, oblíquo e defeituoso (1909:564).

A palavra portuguesa «direito» é, tal como em muitas outras línguas românicas, utilizada também para designar «direito», «título», «prerrogativa», «lei» e «jurisprudência». Esta palavra deriva do latino *directus* que significa «direito» ou «directo» e é o participio do verbo *dirigere* («dirigir, conduzir ou guiar» — Corominas, 1980).

Ambos os movimentos «a direito» e «à direita» são supostamente ordenados, directos, certos e rectos, conducentes num sentido moral e pragmático. Além disso, a associação, que nos é tão familiar, do lado direito ao que é correcto, sagrado, masculino e bom, e do lado esquerdo ao que é errado, profano, feminino e mau, é aqui bastante evidente. (A palavra «esquerdo» deriva etimologicamente do basco *esku oker* que significa «mão torcida, mão deformada» — Corominas, 1980). «Casar com a mão esquerda», por exemplo, significa arranjar um amante. A levedação da massa durante o processo de preparação do pão, que está associada à gravidez, ocorre no lado esquerdo da masseira, enquanto a garrafa de vinagre (que representa o aspecto masculino) está colocada no lado direito.

Nesta área do Minho, muitas igrejas paroquiais possuem três altares; na sua disposição mais usual, é colocada uma imagem da Virgem no altar à direita (a esquerda de Deus, a sinistra heráldica) e uma imagem da Paixão de Cristo ou de S. Sebastião no altar à esquerda (a direita de Deus). Deve-se entrar ou sair de um lugar com o pé direito para evitar uma desgraça. Enfim, embora os indivíduos canhotos não sejam temidos ou particularmente detestados, o uso predominante da mão esquerda é fortemente desencorajado entre as crianças; a palavra «canhoto» pode referir-se também a uma pessoa desastrada, a um gesto desajeitado ou ao próprio Diabo. (Pode referir-se ainda a um cepo grosso, que é considerado como uma coisa tosca.)

É notável a ausência de quaisquer prescrições ou proibições associadas ao movimento «à esquerda». Esta inexistência não é, certamente, motivada por um qualquer terror desmesurado a esse tipo de movimentos (porque, nesse caso, haveria proibições declaradas), mas sim pelo seu carácter inconsequente: deslocar-se

«à esquerda» é como deslocar-se em qualquer direcção que não vai «direita» a sítio nenhum. É um movimento arbitrário, sem direcção.

Dialogando com os meus informantes a respeito da natureza do movimento «à direita», apercebi-me da sua repetida insistência em três metáforas. Em primeiro lugar, comparavam o movimento «à direita» com o movimento dos veículos na estrada, que circulam «pela direita». Afirmavam que o movimento do trânsito é semelhante ao movimento das procissões, tem um «sentido obrigatório». Sublinhavam também que, quando os carros não se deslocam de modo ordeiro pelo lado direito da estrada, as previsíveis consequências são o acidente e a morte.

Em segundo lugar, observavam que muitos tipos de feijões (*Phaseolus*) crescem num sentido ascendente, enrolando-se em estacas, de um modo geneticamente determinado, denominado «positivo» pelos botânicos, e que corresponde a um movimento helicoidal ascendente inverso ao sentido dos ponteiros do relógio (Baillaud, 1962). Para os meus informantes, o movimento «à direita» dos feijões respeita também um sentido obrigatório — neste caso, dotado pela Natureza. Isto é para eles uma demonstração do valor intrínseco do movimento «à direita»: a própria Natureza, nos seus padrões de crescimento, confirma as ideias locais.

Por fim, e em terceiro lugar, comparavam o traçado do caminho da cruz pascal a um parafuso que roda também segundo um movimento helicoidal ou espiralado contrário ao sentido dos ponteiros do relógio.

Outra expressão utilizada pelos habitantes locais para descrever o movimento «à direita» é «à mão de semear». As duas expressões são intermutáveis. A importância da segunda frase está na sugestão que nos fornece sobre a maneira como os minhotos valorizam este tipo de movimento. Embora semear não seja a única tarefa que é praticada com a mão direita, é certamente interessante que só possa semear-se com a mão direita. Os minhotos sustentam que a mão direita é forte e auspiciosa e, portanto, apropriada para a realização desse gesto tão importante que é o acto fecundante de semear.

Na linguagem quotidiana, porém, esta expressão apresenta ainda um outro significado: diz-se que uma coisa «está à mão de semear» se puder ser facilmente alcançada, independentemente da sua posição face ao locutor. Ao classificarem o movimento da cruz processional como «à mão de semear», os residentes locais salientam não só o facto de ela se deslocar «à direita», mas também o facto de ser o movimento normal, fácil e previsível que deve ser executado e que, além disso, é, tal como a sementeira, um acto potencialmente criativo.

VII

Abordámos uma diversidade complexa de conceitos e práticas que estão interligados, a despeito da sua aparente falta de sistematicidade. Em termos formais, o movimento «à direita» é politético, porque não existe uma caracterís-

tica comum a todos os exemplos citados; em todo o caso, é possível detectar um conjunto de características que parecem ser fundamentais no uso que os camponeses fazem do conceito.

Muitos dos movimentos descritos podem ser classificados como formas de rotação, isto é, «movimentos em torno de um centro». Como tal, pode dizer-se que postulam um centro, porque presumem a sua existência. Mas, ao mesmo tempo, dispomos de informações que permitem afirmar que esta rotação não é concebida como circular: tal como no enrolamento dos feijões ou no atarraxamento do parafuso, no movimento da cruz processional o princípio e o fim não se tocam. Assim, em termos formais, podemos descrever o protótipo minhoto do movimento «à direita» comparando-o com as imagens de uma hélice ou de uma espiral, que se movem em torno de um eixo central, no sentido inverso aos ponteiros do relógio.

É possível, no entanto, encontrar ainda uma maior consistência se especificarmos os valores ligados a todas as formas de movimento aqui discutidas. A mão direita está associada à ordem, à força, ao controlo, ao sagrado e aos poderes revitalizadores. Portanto, o movimento «à (mão) direita», é, como os camponeses notam, um «sentido obrigatório», ou seja, o movimento correcto, porque é socialmente benéfico; tal como o «sentido obrigatório» dos automóveis, é uma protecção contra o acidente e o infortúnio.

Durante a Páscoa, todos os vizinhos estão unidos por uma cadeia de pureza criada por este movimento dador de vida. São unidos por meio da cruz que, segundo uma frase proferida num sermão pelo padre destas freguesias, «é a bandeira dos cristãos», um símbolo da recepção da graça revitalizadora de Deus. Os vizinhos estão unidos em torno do centro social e espiritual do seu mundo, a igreja. Esta unidade espiritual e revitalizadora é a fundação da experiência de comunidade que congrega todos os vizinhos. É com base nesta unidade espiritual que os vizinhos podem afirmar que «aqui, somos todos iguais» embora se apercebam claramente das diferenças em termos de riqueza, poder e prestígio que dividem a sua sociedade.

Esta «identidade» experimentada pelos minhotos com regozijo na Páscoa e com pesar no Dia de Todos-os-Santos e no Dia dos Finados é acompanhada por um outro reconhecimento de «identidade» espiritual que é ainda mais amplo. Embora seja considerada como o centro da freguesia, a igreja, nas suas características arquitectónicas, não exprime o simbolismo do centro, já que está orientada em direcção a leste. Este simbolismo leste-oeste, aliás, manifesta-se no próprio ordenamento da comunidade durante os serviços religiosos: as mulheres estão a oeste, junto à porta, e a Hóstia consagrada, ou seja, o próprio Cristo, está no tabernáculo, a leste². Deste modo, os minhotos expressam uma experiência

² Desde o século v, a maioria das igrejas ocidentais foram construídas com uma orientação similar. (Cf. *New Catholic Encyclopedia* (1967), s.v. *orientation of churches*; e Hastings, 1918:30: s.v. *points of the compass*.) Esta prática tornou-se menos rígida no seio da Igreja Católica Romana a partir do Concílio Vaticano II.

mais global de comunidade, uma experiência que está focalizada em Cristo, «a luz do mundo» que une toda a Cristandade.

13. A AMIZADE E O RESPEITO

Mãos que aceitais e não dais
Quebradas sejais.
Provérbio minhoto

Os rituais de unidade, apresentados na secção precedente, dependem de uma concepção da freguesia baseada numa comunidade criada pelo interrelacionamento entre casas independentes possuidoras de um *status* idêntico. De facto, «esta obsessão com a igualdade» das comunidades camponesas minhotas não se limita a circunstâncias rituais e impregna a própria vida quotidiana. As famílias ricas tentam subestimar a sua abastança e as atitudes de dominação e de arrogância são francamente desencorajadas por toda a gente. À semelhança de muitos outros etnógrafos europeístas, as minhas primeiras tentativas para obter informações sobre as diferenças de riqueza, prestígio e influência social debateram-se com a afirmação padrão: «aqui somos todos iguais». Isto não me parecia coerente com as óbvias diferenças de riqueza que existem entre vizinhos. Mas, progressivamente, apercebi-me que a preocupação com a igualdade não é um reconhecimento derrotista, superficial e hipócrita: pelo contrário, representa uma profunda consciência de identidade de todos os vizinhos enquanto membros de uma freguesia ou de um lugar; é o reconhecimento de que todos eles são considerados elegíveis para competir entre si em torno de um conjunto de objectivos comunalmente definidos³.

O tema do «igualitarismo» é recorrente na etnografia da Europa do sul e do Mediterrâneo. Criticando a sua abordagem entre os antropólogos, J. Davis observa que «perante a ausência de detalhes etnográficos, não é uma questão pacífica saber se a obsessão com a igualdade é um fenómeno secundário ou não; obstruídos nas suas tentativas para alcançar a dominação, os homens optam por um simulacro — ‘somos todos iguais’: pelo menos, podem, assim, resistir às afirmações de dominação dos outros» (1977:99). Isto equivale a afirmar que os processos cognitivos desempenham um papel «secundário» na vida social — uma perspectiva que eu não posso partilhar. Para além disto, Davis não compreende que a aproximação «igualitária» da vida social não é o produto da escolha individual de cada homem: a aproximação «igualitária» marca profundamente todo o tecido de uma cultura.

³ Trata-se da reformulação de um argumento de G.M. Foster: «todas as sociedades designam os seus membros considerados elegíveis para competir entre si em torno de objectivos desejados, ou seja, os membros que são conceptualmente iguais perante o objectivo» (1972:170).

Mas o significado do igualitarismo não é necessariamente idêntico em todas as sociedades. Embora seja uma característica de toda a Europa ocidental, a preocupação com a igualdade é experimentada de formas diversas, de acordo com o tipo de experiência de comunidade do grupo social considerado. Enfim, a crença de que «somos todos iguais» não envolve qualquer cegueira diante das diferenças reais de riqueza — o exemplo do Alto Minho permite, decerto, demonstrá-lo.

Esta secção discutirá a interrelação entre esta aproximação «igualitária» e as diferenças reais de riqueza e de prestígio que caracterizam a sociedade camponesa. Foi anteriormente defendido que a sociedade local está globalmente dividida em grupos de *status*. No interior destes grupos, podem existir também diferenças de *status*. No seio da burguesia, o prestígio é relacionado explicitamente com a riqueza material e a ocupação profissional. Isto explica a grande preocupação com a aparência, a indumentária e as maneiras de falar, que é emblemática da sociedade provinciana portuguesa. O prestígio de valor moral (a reputação) é reconhecido, mas é considerado sobretudo como um luxo. A aquisição e a demonstração do prestígio baseado na riqueza e no poder social (*status*) é a medida básica do sucesso no interior da burguesia provinciana e entre aqueles que tentam emular o seu estilo de vida.

Por seu lado, os camponeses conferem maior ênfase à igualdade entre os membros particulares de um mesmo grupo de *status*. A expressão aberta das diferenças de *status* no contexto da vida de vizinhança é entendida como anti-social e, logo, é indesejável. Assim, entre os camponeses, as diferenças de prestígio tendem a ser vertidas no idioma do valor moral, isto é, da reputação.

A «igualdade» pode ser captada a diferentes níveis e pode ser também manipulada. Num certo sentido, todos os cristãos são iguais. Mas este reconhecimento possui pouco valor prático. A percepção da «igualdade» dos vizinhos, baseada numa experiência particular de comunidade aos níveis da freguesia e do lugar, é muito mais real. No entanto, mesmo esta afirmação da «igualdade» dos vizinhos deve ser matizada. Os camponeses sem terra estão colocados numa posição ambígua, porque, no sentido individual, são vizinhos mas, pelo facto de não constituírem casas permanentes, não são vizinhos no sentido mais lato do termo.

Nas suas conversas quotidianas, os residentes de Paço e de Couto dividem a sociedade em três grupos de *status* rigorosamente definidos e ordenados segundo uma escala ascendente de prestígio. No fundo da escala, os camponeses sem terra, o proletariado urbano e, particularmente, os mendigos e os ciganos são caracterizados pela ausência de qualquer relação com a terra; por isso, são criticados por «não saberem» ou «não quererem trabalhar». No meio da escala, o camponato define-se com base no seu laço directo com a terra; a sua vida é uma «vida dura» de labuta na terra. No topo da escala, estão os «senhores» (os estratos

urbanos ricos) que supostamente não «trabalham», porque o conceito de «trabalhar» é aplicado pelo camponês exclusivamente ao trabalho físico.

Esta divisão social do trabalho é caracterizada por um juízo de prestígio. A vida camponesa não é idealizada, porque «o trabalho da terra é coisa suja». Os «senhores» não são próprios para trabalhar. Se um deles insiste em trabalhar, merece a apreciação dos camponeses, porque «dá-lhes respeito». Contudo, o trabalho físico é considerado como uma humilhação para a pessoa urbana. O manifesto orgulho do filho de camponês que consegue atingir o estatuto de membro da burguesia (simbolizado por uma cuidada «manicure» ou pelo uso de uma unha comprida) é a outra face da moeda deste sentimento camponês de uma inferioridade de *status* face à elite urbana.

Embora o «igualitarismo» da visão do mundo camponesa só se aplique, no seu pleno sentido, aos camponeses proprietários de terra, é preciso compreender as razões da sua preservação diante das grandes variações de riqueza e de prestígio que ocorrem no interior deste grupo. Os camponeses não refutam a existência de diferenças de riqueza, mas preferem conceber a sua sociedade segundo outros padrões. Por isso, minimizam todas as expressões da persistência de qualquer forma de estratificação. Um bom exemplo é a explicação, tantas vezes repetida, da existência de «pobres» e, em particular, de camponeses que perderam recentemente a sua terra. Para os seus vizinhos, estas pessoas são pobres, porque são preguiçosas e incapazes de controlarem os seus desejos.

Um homem de Paço, como resposta à minha curiosidade de saber quem eram os pobres da freguesia, disse-me, com a maior seriedade, que «são os bêbados». Não é uma teia complexa de direitos adquiridos, mas sim as tendências pecaminosas de cada indivíduo, isto é, a sua incapacidade de controlar os seus afectos, que os residentes locais escolhem como explicação para o insucesso da sociedade em consumir a perfeição ideal da igualdade absoluta. Finalmente, este processo desagua numa lógica circular: um membro plenamente responsável da sociedade camponesa não pode deixar de manter uma relação adequada com a terra, porque os que não mantêm esta relação não são considerados plenamente responsáveis. Esta forte ligação com a terra é o que define um camponês aos seus próprios olhos e é o que distingue mais claramente a visão do mundo camponesa em relação às suas homólogas urbanas.

As manifestações exuberantes de riqueza são fortemente desencorajadas entre os camponeses, porque são consideradas intrinsecamente anti-sociais. Por exemplo, os vizinhos exercem uma vigilância mútua sobre os seus hábitos alimentares. Alguns membros das famílias mais ricas confidenciaram-me que, desde muito cedo, instruíam os seus filhos a manter segredo sobre o que comiam em casa. É uma estratégia dos ricos para não serem acusados de «lambões». Do mesmo modo, o homem mais rico de Paço ainda se veste com velhas roupas camponesas e continua a usar tamancos, para evitar a «inveja» dos vizinhos. Poderiam ser citados outros exemplos, como o de uma abastada casa camponesa que, nos anos 40, guardava segredo sobre o facto dos seus membros terem tempo disponível para limparem toda a casa. Era necessário preservar as aparências exterior-

res da rotina diária normal a fim de impedir que os vizinhos os viessem a considerar excessivamente ricos, um pretexto suficiente para romperem a sua cooperação e para reagirem com atitudes de despeito e hostilidade.

Além destas restrições auto-impostas, os vizinhos aplicam ainda outras restrições sobre as demonstrações exteriores de *status*. Por exemplo, um homem local, emigrado no Canadá, foi contemplado com um enorme guarda-sol para piscinas como parte de uma promoção comercial nesse país. De volta a Paço, foi acometido pela estranha ideia de o colocar no pátio, que foi assim redefinido, passando de terreiro rural a «jardim» burguês. Os seus vizinhos responderam a esta provocação com uma mordacidade ferina, seguindo a melhor tradição do burlesco: depois de uma tormentosa noite de S. João, o adorado guarda-sol acabou rasgado em pedaços debaixo da bica de água da fonte.

Para justificarem a restrição auto-imposta sobre os «sinais visíveis de riqueza», os residentes locais propõem sempre a mesma explicação: com este comportamento os vizinhos não terão motivos para considerarem que eles têm a presunção de serem diferentes, que estão a «tomar ares de que é rico» ou «de que é um senhor». Esta eventualidade é indesejável, porque «o pior mal desta freguesia é a inveja». Como me dizia um homem, «há mesmo gente muito invejosa! São pessoas que, mesmo se têm tudo o que querem e se os vizinhos estão a morrer de fome, não dão nada. Há outras pessoas que, ao contrário, dão tudo o que têm. Mas quase ninguém o faz. Isto é que é a inveja». O homem subentendia que os «invejosos» não dão nada da sua propriedade. A «inveja» corresponde, assim, à percepção das diferenças de riqueza e da sua potencial capacidade para gerar conflito entre os vizinhos, um conflito que poderia destruir a cooperação e as relações de amizade ideais.

Os habitantes de Paço e de Couto dizem frequentemente que «os vizinhos devem ser amigos», isto é, não devem subsistir conflitos abertos aos níveis da freguesia e do lugar. Um aspecto constitutivo da experiência de comunidade, que caracteriza a vida de um lugar, é o facto das relações de vizinhança serem conceptualizadas em termos de «amizade». Este é um corolário importante do protótipo de subsistência.

A «amizade», na perspectiva dos minhotos, pode ser definida como uma relação de cooperação baseada na igualdade e na reciprocidade «voluntária» ou «binária»⁴. Desde muito novas, as crianças são estimuladas a desenvolver e manter amizades. Trata-se de um aspecto muito importante na educação dos rapazes, em particular, porque, no futuro, os homens serão os principais responsáveis pela criação e manutenção das relações entre as casas. Esta é uma característica fulcral da divisão sexual do trabalho que já referimos anteriormente. A sociabilidade feminina, sobretudo depois do casamento, tende a ser classifi-

⁴ Pitt-Rivers (1971:137) utiliza o termo «reciprocidade voluntária» para significar a reciprocidade baseada no serviço recíproco e «ditada pelo acordo mútuo das partes, por oposição à reciprocidade prescrita das categorias hierárquicas». A meu ver, Marshall Sahlins utiliza o termo «reciprocidade binária» num sentido semelhante (1972:194).

cada como «a má língua do mulhério», enquanto as «amizades» masculinas são encorajadas como uma forma de cooperação imprescindível para os próprios homens e para as suas casas. Na ausência de qualquer outra forma de cooperação institucionalizada aos níveis da freguesia e do lugar, a amizade é o único meio que a pode viabilizar.

Mas a amizade possui ainda um significado mais global, porque, não sendo explicitamente reconhecidas as relações de dominação e dependência entre vizinhos, é ela que define a identidade social de uma pessoa. Conforme sintetiza um aforismo local, «diz-me com quem andas, dir-te-ei quem és» (cf. Pitt-Rivers, 1965:35). Um homem precisa de ter amigos, porque, de outro modo, não pode evitar ser logrado, esquecido ou simplesmente desprezado.

II

A característica essencial das amizades é o facto de engendrarem a dívida recíproca. «Quando um amigo nos pede um favor que podemos satisfazer, é preciso ajudá-lo, porque sabemos que, se um dia nós lhe pedirmos alguma coisa, ele nos ajudará.» É a isto que os residentes locais chamam «confiança». Mas a «confiança», insistem, deve ser temperada pelo «respeito», porque, de contrário, conduzirá ao abuso... e «nada de confianças...»

A reciprocidade entre amigos envolve deveres tanto cerimoniais como práticos. Os meus informantes diziam-me que satisfazem os deveres cerimoniais para «dar respeito» aos seus amigos: «isto são favores que têm de ser pagos». A continuidade harmoniosa do sistema de cooperação mútua entre amigos depende da preservação destas demonstrações cerimoniais de respeito; os aldeões assumem o cumprimento destes deveres como um sinal da sua boa-vontade para encetar e manter uma relação de amizade.

Estes deveres consistem na celebração conjunta da Páscoa e do Natal, em «beijar a cruz» nas casas dos amigos pela Páscoa, em participar e ajudar em baptismos e casamentos e, sobretudo, consistem na presença e na assistência em funerais e missas de sufrágio, no pagamento de missas em memória das almas dos «mortos» das casas dos amigos e na visita às campas de amigos nos Dias Finados e de Todos-os-Santos.

O «respeito» implica uma forma de contrato social, porque só pode afirmar-se que os outros prestam «respeito» a um indivíduo se observarem as normas aceites do comportamento correcto e moralmente desejável e, reciprocamente, esse indivíduo só o merecerá se, ele próprio, também observar essas mesmas regras. Assim, num plano ideal, os amigos devem ser igualmente «respeitáveis».

Mas o termo respeito pode assumir dois significados distintos. Num dos sentidos, «respeitar» alguém é reconhecer a sua identidade social. Assim, pessoas diferentes merecem tipos diferentes de respeito. Um homem pode ser respeitoso para o seu pai e para o seu criado embora adopte comportamentos diversos diante de cada um. Neste sentido, um indivíduo pode também «faltar ao respeito» ao

criado ou ao pai se não observar o comportamento que eles consideram merecer. Aqui o respeito é relativo.

Há, porém, um outro sentido em que o respeito é absoluto. É preciso «respeitar» ou «dar respeito» às pessoas a quem «se deve». Em consequência, os filhos devem respeitar os pais, os criados devem respeitar os patrões e os inferiores em termos de *status* devem respeitar os superiores. Esta forma de respeito não é recíproca e, deste modo, o respeito converte-se em prestígio. É por isso que um homem de prestígio é considerado um homem «respeitado» ou «de respeito».

Quando os camponeses empregam «respeito» no seu sentido absoluto (para significar prestígio), acentuam normalmente as qualidades morais e não a riqueza ou a ocupação profissional. A ênfase é colocada na reputação e não no *status*, o que é coerente com a sua concepção de que todos os vizinhos são iguais em termos de *status*. Não obstante, as diferenças de riqueza estão relacionadas claramente com a respeitabilidade. Em Paço e em Couto, todas as casas mais «respeitadas» são, pelo menos, razoavelmente ricas e as casas menos «respeitadas» são as que deslizaram do grupo médio de riqueza (M) em direcção ao campesinato sem terra.

A ligação observável entre o respeito e a riqueza não é uma simples coincidência. As pessoas ricas estão numa posição mais favorável para cumprirem as normas desejáveis de comportamento e para exigirem que os outros, nas suas relações com eles, cumpram também estas normas. Paralelamente, porque é necessário respeitar aqueles a quem se deve, as casas ricas encontram-se em melhor posição para conceder «favores» que não poderão ser facilmente retribuídos e, portanto, podem acumular respeito. Por exemplo, se um indivíduo pobre precisa de uma vaca, pode pedir a um indivíduo mais rico para a adquirir, partilhando os lucros eventuais de uma venda posterior. Em termos estritos, este sistema é benéfico (embora desigualmente) para ambas as partes. Mas, uma vez estabelecido o contrato, o indivíduo pobre permanecerá moralmente devedor, «agradecido», em relação ao indivíduo mais rico, porque este preferiu aceitar os seus serviços em detrimento dos serviços de qualquer outro indivíduo pobre (cf. Bourdieu, 1980:213). Entre os «favores» deste género, incluem-se o empréstimo de dinheiro, o arrendamento de uma habitação ou de uma leira ou, nos períodos de necessidade mais aguda, o empréstimo de bens alimentares ou de produtos agrícolas.

Para retribuir estes «favores», não será suficiente a devolução do empréstimo (seja uma vaca, dinheiro ou o uso de uma leira), porque o favor não consiste numa dádiva de bens e sim na escolha de um indivíduo, em detrimento de outros, para ser objecto desse mesmo favor. Em contraste com os favores cerimoniais acima descritos, que são «favores que têm de ser pagos», os favores deste segundo tipo não podem ser pagos em espécie: têm de ser pagos com «respeito». O primeiro tipo de favores baseia-se na reciprocidade simétrica, enquanto o segundo tipo se baseia na reciprocidade assimétrica. As casas ricas, abstendo-se de pedir favores do segundo tipo, intensificam, portanto, o seu prestígio por relação aos pobres, que não podem deixar de os pedir.

A exploração perspicaz das actividades economicamente favoráveis que são acessíveis aos habitantes locais (particularmente a emigração) pode aumentar a fortuna de uma casa. Os emigrantes que regressam com vultuosas economias dão origem a um tipo de casa rica que não é ainda «respeitada». Após o regresso do estrangeiro, os emigrantes e as suas casas atravessam um período marcado por gastos de ostentação e pela demonstração pública do seu poder económico. Os membros destas casas revelam-se muito sensíveis em questões de precedência, não vacilando, à mínima provocação, em mandar calar ou em «desrespeitar» quem quer que seja, mesmo os membros da elite urbana. Guiam os seus automóveis pelas pequenas ruas e estradas sinuosas desta região acidentada com um completo e muitas vezes fatal desprezo pelas leis de trânsito e pela segurança elementar. Este comportamento é objecto de um profundo ressentimento, porque melindra as convenções do comportamento camponês e porque implica também uma nova reivindicação em termos de «respeito». Com este comportamento, o emigrante tenta romper brutalmente com a sua posição anterior e ascender na escala local implícita de prestígio. Concretizado este objectivo, o emigrante pode retomar os padrões normais da sua comunidade; é interessante verificar que, decorridos dois ou três anos sobre o seu regresso à freguesia, os emigrantes tendem a cessar todo este comportamento exuberante. Já não gritam aos médicos se estes se demoram a atendê-los; já poupam mais o automóvel, que passa a sair só raramente da garagem; já não transportam consigo para toda a parte quantidades volumosas e visíveis de numerário. Consolidado o seu acréscimo de prestígio, o ex-emigrante terá toda a vantagem em dissimular a sua riqueza, a fim de não perpetuar sentimentos de inimizade entre os seus vizinhos, dos quais agora depende novamente no quadro da cooperação quotidiana da vida de lugar.

III

Os laços de parentesco não desempenham um papel fundamental nas relações de cooperação estabelecidas entre casas. No espaço exterior do que designei como grupo localizado de parentes, as casas desenvolvem laços de cooperação e de «simpatia» com determinados vizinhos. Estas associações entre casas perduram geralmente enquanto elas são chefiadas por «amigos». Os amigos associam-se no trabalho e no lazer. São invocados nas situações de emergência, emprestam alfaias, oferecem uma ajuda nos campos durante os períodos mais intensos da actividade agrícola. É nas casas amigas que as pessoas procuram companhia para as romarias, para as suas idas às feiras e às festas, para as visitas às grandes cidades ou às praias. Nos baptismos, casamentos e funerais, as pessoas procuram a assistência das casas amigas. Enfim, os acordos para a criação de animais são frequentemente ajustados entre vizinhos amigos.

Embora as relações de «amizade» sejam conceptualmente diádicas, as casas «amigas» tendem a formar grupos no interior dos lugares, o que significa que as relações diádicas são subsumidas numa forma não declarada de lealdade a

um grupo. O estudo da composição destes grupos informais de casas permite constatar a tendência para uma presença pouco significativa de parentes e a existência de diferenças assinaláveis de riqueza entre as casas envolvidas. De facto, estes grupos estão normalmente organizados em torno de uma casa rica com proeminência local e compreendem também camponeses de riqueza mediana, caseiros e mesmo, nas suas franjas marginais, camponeses sem terra. Nas suas escolhas matrimoniais, os camponeses ricos privilegiam as casas de riqueza e prestígio semelhantes; mas na escolha dos seus «amigos», parecem evitar nitidamente os seus pares.

Uma função importante destes grupos de casas amigas é fornecer trabalho adicional. Nas duas últimas décadas, foi introduzida uma grande quantidade de meios mecânicos, permitindo reduzir consideravelmente as necessidades de força de trabalho. Mas a obtenção de trabalho adicional é um problema que continua a preocupar as casas ricas. Na verdade, a penetração destes meios mecânicos foi acompanhada por uma redução radical do número dos jornaleiros sem terra e dos criados agrícolas e por um acréscimo também radical do valor dos salários auferidos por estes trabalhadores.

Os habitantes locais possuem três métodos que permitem a obtenção de trabalho adicional durante os picos da estação agrícola: «a vindos», «a jornal» e «a favor». «A vindos» é um sistema que já não é praticado em Paço e em Couto e que sobreviveu aproximadamente até meados dos anos 60 nos lugares de cima das duas freguesias; continua, porém, a ser utilizado em algumas freguesias da serra. Este sistema baseia-se na cooperação entre quatro ou cinco casas ao longo de todo o ano agrícola (desde a Páscoa até ao dia de S. Miguel, em Setembro). As tarefas de trabalho intensivo são planeadas de forma a satisfazer igualmente todas as casas. A ajuda não é, portanto, solicitada; todos sabem quando é que a sua cooperação é necessária aos outros membros. (Suspeito que a etimologia desta palavra dialectal está precisamente aqui. «A vindos» significaria literalmente, assim, «por aqueles que vêm» à casa de uma pessoa.) Do mesmo modo, não há troca de «favores», porque a ajuda é paga estritamente «em espécie».

O sistema «a jornal» refere-se à contratação de trabalho por um determinado salário. A palavra «jornal» significa o salário diário de um jornaleiro. No passado, foi pago ocasionalmente em géneros mas hoje muitos jornaleiros preferem receber em dinheiro.

Finalmente, o sistema «a favor» é o que assume actualmente maior relevo. Neste sistema, a casa solicita aos seus «amigos» o auxílio pretendido, esperando-se que venha a retribuir em trabalho ou em bens e serviços. (O dinheiro não é utilizado, porque transformaria o que é considerado um «favor» numa forma de «emprego».) A retribuição é proporcional ao trabalho obtido mas não é previamente estabelecida. As pessoas sabem claramente que a sua generosidade é necessária no presente para viabilizar a ajuda de que precisarão no futuro, a qual dependerá da boa vontade dos seus amigos.

Durante todas as tarefas comunais, a casa que recebe comporta-se como anfitriã e todos os trabalhadores, «a jornal» ou «a favor», comem juntos à mesma

mesa, onde é servida uma boa refeição. Os membros da casa devem participar no trabalho, não só para dirigir a actividade, mas também para mostrar «respeito» aos que trabalham. Estes acontecimentos são um pretexto para muitas cantigas e danças. Até meados dos anos 60, os camponeses mais ricos, que atraíam um maior número de pessoas para trabalhar nas suas terras, asseguravam sempre a presença de um tocador de acordeão ou de guitarra para todos dançarem e cantarem durante e depois do trabalho. A atmosfera jovial destes grupos de trabalho é ainda hoje evocada como um dos aspectos mais «bonitos» da vida camponesa.

Para compreendermos plenamente o significado do sistema «a favor», é preciso notar que os camponeses pobres não solicitam o trabalho dos ricos, que muitos camponeses de riqueza média empregam menos trabalho do que oferecem e que os camponeses ricos só raramente podem dispensar, no auge da actividade agrícola, a força de trabalho da sua casa. Isto é, ao contrário do que as afirmações locais podem fazer crer, uma grande parte do trabalho «a favor» não é trocado por outro trabalho, sendo antes pago através de outros meios. No lugar onde residi ao longo de quase todo o meu trabalho de campo e onde participei no sistema de trabalho «a favor», muitos pagamentos efectuavam-se através de bens ou da cedência de alfaiais e de equipamentos agrícolas que são particularmente importantes. Os camponeses pobres, que não possuem a maioria das alfaiais necessárias à agricultura, estão dependentes do seu empréstimo por parte dos camponeses ricos. Muitas vezes, os camponeses pobres faziam o seu vinho no lagar das pessoas a quem ofereciam trabalho «a favor». As casas mais ricas emprestavam também os animais necessários para comporem a junta de bois que lavra a terra das casas mais pobres. Enfim, os camponeses pobres podiam juntar o seu milho ou o seu centeio ao dos lavradores ricos que alugavam debulhadoras mecânicas.

Como estes serviços são favores conceptualmente simétricos, a retribuição não é considerada propriamente como um pagamento, mas sim como uma contra-dádiva ou contra-«favor». Portanto, é informal e temporalmente irregular. O trabalho «a favor» pode ser quer o «favor», quer o contra-«favor» e, aliás, esta distinção aparece frequentemente esbatida: o trabalho e os «favores» fazem parte de um sistema de reciprocidade entre duas casas remontando, em muitos casos, a um passado distante.

Assim, estas «amizades» que são simétricas nas suas manifestações cerimoniais e se baseiam num sistema de troca de trabalho concebido exteriormente em termos de uma reciprocidade simétrica, incluem um sistema de reciprocidade assimétrica entre casas pobres, casas de riqueza média e casas ricas.

IV

As «amizades» ocultam também uma forma de patrocínio incipiente, porque os camponeses ricos tendem a funcionar como mediadores entre o mundo

da freguesia e a elite urbana. Uma discussão profunda do patrocínio ao nível do concelho, devido à sua complexidade e à sua interrelação com a elite das cidades, exigiria um estudo autónomo que não pode ser aqui desenvolvido. Em termos gerais, durante o regime salazarista, as relações directas patrono-cliente tenderam a fragilizar-se. A virtual ausência de uma política eleitoral e do que Forman e Riegelhaupt (1979) designam como a «homogeneidade do sector da elite» favoreceu o papel dos processos administrativos de tomada de decisões em detrimento dos processos políticos. Os influentes políticos locais, cujo contacto com a população rural era mínimo, encontravam-se, na sua maioria, sediados nas vilas. Numa vila próxima de Paço e de Couto, a figura de maior poder local durante todo o período salazarista foi um comerciante — ele próprio assumiu a Presidência da Câmara e da Mesa da Misericórdia durante longos períodos. O seu poder era fundamentado em dois factores principais. Primeiro, exercia um controlo absoluto sobre todas as possibilidades de emprego burocrático (e até sobre grande parte dos empregos comerciais) ao nível da vila e do concelho, opondo-se ferozmente a qualquer tentativa de lhe ser retirado esse privilégio. Segundo, celebrou uma aliança com uma velha família aristocrática detentora de propriedades fundiárias no concelho e cujos membros ocupavam posições de influência no seio da elite nortenha residente no Porto. Marcada por uma ou outra vicissitude, esta aliança funcionou como única fonte legítima de poder local até 1975, quando a sua força foi temporariamente abalada.

O pai deste autarca fora feitor das propriedades dessa família nobre, tendo ele próprio conseguido estabelecer-se no comércio, e posteriormente na vida política, devido a essa prancha de lançamento. É curioso notar que a Presidência da Junta é hoje controlada pelo genro deste indivíduo e que o padrão de escalada socio-económica que o velho comerciante adoptou foi, entretanto, reproduzido pela pessoa que, nos meados dos anos 80, se tornou o mais sério opositor político do seu genro.

Além do poder do padre, que debateremos mais adiante, a única instituição oficial que opera ao nível da freguesia é a Junta de Freguesia. Durante o regime de Salazar, a Junta deteve um poder real muito diminuto e recursos económicos autónomos praticamente nulos. Como intermediários entre a freguesia e os burocratas da vila, os presidentes da Junta alcançaram alguma proeminência. O padre e as casas ricas locais controlaram esta instituição.

As casas camponesas ricas, como as da família Gomes, têm acesso às fontes de poder de nível concelhio e distrital através dos seus filhos, que são educados para ascenderem a um *status* burguês. Estes homens entram na vida eclesiástica ou assumem postos burocráticos, mas preservam sempre o contacto com as suas origens rurais. A tradição burguesa de passar as férias de Verão na «aldeia» nasceu com este sistema.

Até aos anos 60, que marcaram o declínio da sua importância, os seminários foram os principais focos de recrutamento de uma *intelligentsia* provinciana que constituiu a espinha dorsal do poder salazarista nas áreas rurais. As famílias camponesas ricas orgulhavam-se de contar com um padre ou

um ex-seminarista educado no quadro das suas relações. A partir deste período, com a maior acessibilidade da educação laica, com a emigração que canalizou dinheiro para as áreas rurais e com a queda do prestígio e do poder da carreira sacerdotal, os filhos dos camponeses ricos inclinaram a sua preferência para a educação laica, como meio de acesso à burocracia.

Nesta área, nos anos subsequentes à agitação política da revolução de 1974, a mobilização política da população rural efectuada pelos partidos políticos baseou-se em laços preexistentes entre casas camponesas ricas e membros da burguesia provincial. O poder local destas casas, enfraquecido pela prosperidade resultante da emigração dos anos 60 e 70, foi parcialmente restaurado com a consolidação do papel da Junta de Freguesia que passou a dispor de orçamentos consideravelmente alargados.

Através dos seus filhos, irmãos ou primos colocados em posições burocráticas, comerciais ou religiosas, os camponeses ricos podem operar como mediadores para os seus amigos mais pobres. Assim, podem dispensar favores assimétricos, reforçando o seu prestígio e a dependência dos seus vizinhos. Por seu turno, esta dependência garante um fácil acesso ao trabalho «a favor» e a outras formas de cooperação local.

Finalmente, é comum a exploração sexual praticada pelos homens das casas ricas. Nos numerosos casos que me foram relatados, este comportamento não envolve apenas camponesas sem terra, mas também as mulheres de vizinhos emigrados e as filhas de vizinhos pobres. Segundo os habitantes locais, este comportamento é hoje menos frequente do que no passado, porque «antes havia mais respeito pelos ricos». Aqui «respeito» implica dominação; refere-se a uma forma de prestígio diferente da que está implícita em muitas outras utilizações do termo «respeito», porque implica uma diferenciação baseada na riqueza e no poder e não no valor moral. Verificamos, de novo, que a divisão entre o prestígio baseado na reputação e o prestígio baseado no *status* é marcada pela ambiguidade e que, por detrás da aparente preocupação com a «igualdade» e a reciprocidade simétrica entre vizinhos, assoma a percepção da existência real da estratificação e da reciprocidade assimétrica ao nível do lugar. A reciprocidade assimétrica, que não deixa de ser uma forma de reciprocidade, pode ser considerada, no contexto desta sociedade, basicamente como uma forma de apropriação de trabalho excedente e, assim, como uma «suave exploração oculta», utilizando a expressão de Bourdieu (1977:192). O elemento de violência oculta que Bourdieu descobriu por detrás destas formas de exploração é notório, porque, sob as bandeiras do «respeito», da «amizade» e da «vizinhança», os camponeses ricos encontram um espaço para a exploração sexual.

As relações de amizade entre casas pobres e casas ricas não devem, no entanto, ser interpretadas nem como meras formas de exploração nem como meras formas de reciprocidade, porque são sempre, e em todas as situações, simultaneamente as duas coisas.

A corrente emigratória dos anos 60 e 70 e a penetração crescente na sociedade local das estruturas do Estado, do sector capitalista da economia e dos meios de comunicação de massa, causaram uma transformação radical nas condições de trabalho, na propriedade da terra e, consequentemente, na diferenciação social camponesa. Muitos dos que antes não possuíam qualquer terra, passaram a dispor de meios para a adquirir; os que antes dependiam das casas ricas, em termos de salários e favores, podiam agora basear a sua subsistência em rendimentos não-agrícolas; os lavradores ricos foram constrangidos a diminuir o consumo de trabalho externo à casa. Esta mudança radical nas condições de trabalho agrícola conjugou-se com uma transformação na estrutura das relações sociais ao nível local. Em Paço e em Couto, a Revolução de Abril de 1974, que derrubou o regime ditatorial, correspondeu a uma espécie de confirmação de uma situação que, na prática, vigorava já desde 1969: a marcada diferenciação da riqueza na sociedade camponesa desmoronara-se, criando novas condições para o florescimento da ideologia do igualitarismo. Em termos políticos, as transformações não foram muito significativas ao nível da freguesia: em Paço, o novo presidente da Junta de Freguesia pertence a um ramo diferente da família do presidente deposto (a família Gomes). Mas as relações sociais de trabalho mudaram. A imposição das formas de «exploração oculta» tornou-se mais difícil. Os símbolos da diferenciação social tornaram-se menos toleráveis. Até 1970, um camponês rico que «dava trabalho» a um vizinho pobre ou que comprava uma vaca para este último «engordar», fazia-lhe um «favor». Mas a situação inverteu-se. Agora, é o jornaleiro que «dá o seu trabalho»; é ele que faz um favor ao lavrador, aceitando trabalhar para ele e não para outro.

Em 1978, quando principiei o meu trabalho de campo, a euforia igualitária produzida pelas generosas remessas dos emigrantes sofria os seus primeiros abalos. As dificuldades crescentes para a emigração dos jovens e a estagnação do sector capitalista da economia eram alguns dos poucos indícios desta alteração. Desde então, a situação económica deteriorou-se drasticamente, provocando uma quebra acentuada nos padrões de vida que, durante os anos 60 e princípio dos anos 70, haviam conhecido um progresso substancial. A marginalização económica da agricultura camponesa nos anos 70 não implicou a sua marginalização social e cognitiva: para os habitantes de Paço e de Couto, a posse e o trabalho da terra continuam a ser o meio privilegiado para garantir a segurança e o estatuto de membro da sociedade⁵.

⁵ Nota à edição portuguesa: Chama-se a atenção do leitor para o facto de que estes comentários se referem a 1984 — período anterior à entrada de Portugal na CEE e ao recente relançamento da economia portuguesa.

14. AS OFERTAS VOTIVAS E A RECIPROCIDADE COM OS SANTOS

I

Na secção anterior, sugeri que as relações com os vizinhos favorecem conceptualmente um sistema de reciprocidade simétrica, porque os conceitos de troca são partes constitutivas de uma visão do mundo e porque a compreensão do seu modo de funcionamento é indispensável para conhecer uma realidade cultural particular. Demonstrarei, em seguida, que as relações de reciprocidade não se limitam aos seres humanos, alargando-se também às relações com os santos⁶ e, além disso, que os diferentes grupos sociais, em períodos diferentes do tempo, adoptam sistemas divergentes de troca com os seres divinos.

A natureza destas relações foi investigada anteriormente por alguns antropólogos sociais que colocaram a ênfase sobretudo na sua similaridade com as relações patrono-cliente (Campbell, 1964:342; Cutileiro, 1971:271; Christian, 1972:44; Foster, 1974). Porém, esta analogia manifesta alguns problemas, porque o patrocínio secular não é, de modo algum, uniforme, diferindo de área para área e de período para período. Por outro lado, se o patrocínio secular, durante o regime de Salazar, desempenhou um papel relativamente menor na vida popular, já o patrocínio divino foi assiduamente invocado. Examinarei as relações entre seres humanos e santos, pressupondo que elas se baseiam em conceitos de troca culturalmente específicos que, por seu turno, podem também reflectir-se nas relações patrono-cliente. Esta possibilidade não é inevitável, no entanto, porque os sistemas específicos de patrocínio se relacionam profundamente com a natureza do Estado, um factor que escapa largamente ao controlo das populações rurais que são, afinal, o objecto principal deste estudo.

O testemunho mais visível da existência destas relações de troca entre seres humanos e santos específicos são as ofertas votivas. Estas são oferecidas ao santo em acção de graças pela sua participação em determinadas questões terrenas. Estes «votos» ou «promessas» assumem um papel fulcral no quadro da religião popular de todo o noroeste da Península Ibérica. Tradicionalmente, têm sido chamados «ex-votos», o que significa «segundo o prometido»: o crente promete fazer uma oferta específica se o santo obtiver a satisfação de um pedido específico. Se o santo concede a «dádiva», o humano não deve, de modo nenhum, furtar-se ao pagamento da contra-dádiva.

Estes ex-votos são oferecidos em capelas ou igrejas consagradas a um santo. Muitas ofertas são exibidas publicamente, dependuradas nas paredes ou amontoadas em salas de exposição. Os administradores destas capelas ou igrejas não podem, sem uma licença episcopal, vender ou ceder qualquer ex-voto, com a

⁶ Ao longo do texto, e para facilitar a expressão, o termo «santo» refere-se genericamente aos seres que são objecto destas ofertas, ou seja, as almas do Purgatório, os santos propriamente ditos, Jesus Cristo e a Virgem Maria.

excepção daqueles que são oferecidos em dinheiro. No Minho, essa licença, segundo uma prática aceite, é regularmente concedida, pelo que a igreja ou a capela podem converter as dádivas em dinheiro. Um outro processo de extrair benefícios económicos destas peças é a sua revenda a outros crentes. É um facto extremamente frequente, apesar de muitos padres o desmentirem. As vendas são geralmente efectuadas pelo sacristão. No santuário de Fátima, que recebe uma grande soma destas dádivas, as peças de cera são incineradas em público. Esta prática, que era pouco usual noutros locais, foi entretanto adoptada também por outros santuários.

Em termos genéricos, estes ex-votos são os emblemas de uma troca bem sucedida entre o ser divino e o ser humano. Por este motivo, não é desejável uma distinção demasiado rígida entre ofertas propiciatórias (que tentam agradar ou apaziguar o santo) e ofertas em acção de graças. Embora a maioria dos «votos» tenha um carácter votivo, isto é, sejam ofertas em acção de graças, verificamos também que alguns são oferecidos antes da resposta ao pedido do crente, uma espécie de acto de sedução do santo. Assim, os termos «ex-voto» ou «oferta votiva», por mim adoptados, devem ser aqui entendidos num sentido lato, significando uma dádiva humana que contra-equilibra uma dádiva divina ou uma dádiva de um santo. Esta classificação das ofertas votivas como «dádivas» é acolhida no vocabulário local que recorre a termos idênticos para referir as relações recíprocas entre os seres humanos e entre os seres humanos e os santos: uma pessoa «paga um favor» tanto a um amigo como a um santo.

As acções e os objectos utilizados como ex-votos apresentam uma diversidade desconcertante. Não é possível, por isso, proceder a uma classificação rigorosa. As tradições detêm uma grande influência e as pessoas não aplicam necessariamente padrões de clareza e integridade às suas vidas quotidianas. Assim, podem utilizar certos tipos de ex-votos apesar de eles não retratarem fielmente a sua concepção sobre a relação entre santos e homens. Mas, e a despeito desta inércia cultural, produziram-se no Minho alterações significativas nos tipos de ofertas votivas que foram usadas nos últimos dois séculos e, simultaneamente, esboçou-se a tendência para diferentes estratos sociais recorrerem a diferentes ex-votos. É, pois, importante estabelecer uma classificação global baseada em três tipos que correspondem largamente a divisões arbitrárias no interior de um *continuum* que percorre o espaço entre a visão do mundo camponesa e a visão do mundo «moderna», da elite.

II

O primeiro tipo de ex-voto localiza-se no extremo popular do *continuum*. Os representantes mais habituais deste tipo são as estatuetas de cera que existem em grande quantidade no norte de Portugal e na Galiza. Representam o objecto, o animal, a pessoa ou a parte do corpo que beneficiou da acção do santo. Normalmente, são menores que as representações de tamanho natural que, no

entanto, também são ocasionalmente encontradas. Podem ser tridimensionais ou em alto-relevo.

O significado destas dádivas foi salientado por Th. Homolle, na sua descrição de ex-votos similares descobertos em templos gregos e romanos. Segundo o autor, «não sendo possível oferecer o próprio membro, oferecia-se a sua imagem» (Homolle, 1896:375). Ele defende, assim, a existência de uma equivalência metafórica entre o objecto afectado pelo ser divino — a dádiva do santo — e o objecto que lhe é oferecido — a contra-dádiva do crente.

O facto dos camponeses minhotos utilizarem o mesmo vocabulário para descrever a troca de dádivas entre amigos e a troca de dádivas entre santos e seres humanos, sugere que a troca com o santo se baseia numa forma de reciprocidade. Distinguimos, anteriormente, entre reciprocidade simétrica e reciprocidade assimétrica. Num certo sentido, a relação entre o santo e o ser humano é sempre necessariamente assimétrica. É evidente que a contra-dádiva perfeitamente simétrica da cura, por exemplo, de um braço, seria a cura de um braço do santo pelo crente ou, alternativamente, a amputação de um braço do crente para ser oferecido ao santo, à imagem de Abrão que estava pronto a imolar a Deus a mais preciosa dádiva que dele obtivera, o seu filho. Estas alternativas, decerto, não são factíveis. Na prática, portanto, as contra-dádivas humanas produzem inevitavelmente uma relação assimétrica. Porém, a troca é simbolicamente simétrica, porque a contra-dádiva pretende ser uma representação ou equivalência da dádiva. Tal como no caso do sistema «a favor» para a aquisição de trabalho, sob a forma exterior de um sistema simétrico de troca, dissimula-se aqui um sistema assimétrico de troca. Ao colocar a ênfase na igualdade da participação e no benefício mútuo, este sistema de troca leva a uma experiência de comunidade entre seres humanos e santos que é similar àquela que caracteriza idealmente as relações entre vizinhos e entre amigos.

Esta preocupação manifesta-se também nas atitudes dos camponeses relativamente aos santos. Os camponeses abordam os santos com uma peculiar familiaridade que é completamente estranha aos cidadãos. Isto é exemplificado nos contos e anedotas que narram as aventuras de S. Pedro e de Jesus. São muito numerosos e desempenham um papel saliente no entretenimento quotidiano. A sua invariável comicidade remata sempre, no final, com um tom moralista. Outros exemplos são os maus tratos infligidos a imagens de Santo António, quando o santo tarda em contemplar uma moça casadoura com um marido; ou a ausência de temor ou excessivo respeito que caracteriza as atitudes camponesas face às relíquias dos santos. Os santos são considerados como parceiros potencialmente poderosos; é necessário tê-los do nosso lado. Este primeiro tipo de ex-voto é uma manifestação da existência e da natureza dessa associação amistosa entre seres humanos e santos.

Dentro deste primeiro tipo, pode ainda distinguir-se uma outra espécie de dádiva. No caso das estatuetas, a equivalência entre a dádiva e a contra-dádiva é significada por meio de uma metáfora. Mas o cabelo de uma vítima, o vestido ou o ramo de flores de uma noiva, as roupas de uma criança, as muletas de um

paralítico, os óculos do outrora cego, as enormes velas de cera do mesmo peso ou do mesmo tamanho do crente são representações metonímicas da pessoa ou do objecto afectados pela acção do santo. Quando um soldado, que regressou ileso da guerra colonial, rasteja em redor da capela, à semelhança do que fizera algures em África sob o fogo inimigo, ele está a participar também numa troca simétrica com o santo: o soldado «paga» (como ele próprio diria) pela protecção prodigalizada pelo santo, reencenando metonimicamente a situação de perigo.

No Minho e na Galiza, é possível encontrar um outro género de ex-voto, que foi comum no resto da Península até meados do século XIX, estando hoje confinado apenas a esta região. Consiste no uso do luto durante um ano ou no transporte em procissão de uma pessoa no interior de um caixão, revestida de uma mortalha. Os camponeses argumentam que estas práticas são compensações feitas ao santo pelo facto de ele ter abdicado dos seus direitos sobre uma alma. Com a representação de um falso luto ou de um falso enterro, os crentes oferecem ao santo uma representação metonímica da sua própria morte. Assim, estas práticas são também formas simbólicas de reciprocidade simétrica.

O estudo destas contra-dádivas deve ser complementado por uma análise da natureza das próprias dádivas originais, isto é, os «milagres» ou «favores». A natureza exacta do conceito de «milagre» foi algo que fascinou alguns dos melhores pensadores europeus; não tenho, pois, a pretensão de aprofundar aqui esta discussão. Limitar-me-ei a uma classificação das transformações verificadas na utilização do conceito de «milagre» que acompanharam as correspondentes transformações na escolha das diferentes ofertas votivas no Minho.

Basicamente, o conceito de «milagre» pressupõe a acção de um ser divino «neste mundo» ou «na terra». Além deste aspecto básico, parecem ser muito poucas as outras características comuns às diferentes utilizações do termo. Muitas definições eruditas consideram o «milagre» como um «prodígio» ou um «sinal de Deus» que rompe com as «leis da Natureza». Mas estas definições não são satisfatórias para compreender o uso que os camponeses fazem do conceito. Santo Agostinho salientou este problema: «dizemos que todos os portentos são contrários à natureza (*contranaturam*), mas estamos iludidos. Como pode ser contra a natureza aquilo que é realizado pela vontade de Deus, o Senhor, o Criador de toda a natureza?» (citado in Keller, 1969:20). O moderno pensamento científico tende a tomar como absoluta a probabilidade de regularidade na sucessão dos acontecimentos cósmicos. No entanto, para os camponeses contemporâneos, tal como para Santo Agostinho, a dúvida filosófica sobre a certeza do facto de que, por exemplo, o sol irá nascer no dia seguinte é um fenómeno verdadeiramente vivido. O sol nasceu hoje, porque Deus assim o quis; portanto, se Deus não quiser, o sol não nascerá amanhã.

Um exemplo excelente desta atitude é a legenda de um ex-voto reproduzida por Rocha Peixoto, onde o crente agradece à Virgem «o haver quebrado só uma perna podendo ter quebrado as duas» (1906:201). A sua perna só foi quebrada porque a Virgem o permitiu, pelo que o devoto deve agradecer-lhe o facto de não se terem quebrado as duas pernas. Assim, para os camponeses minhotos,

um milagre não é necessariamente um prodígio que contradiz «as leis da natureza». Pelo contrário, é definido muito mais vagamente e ocorre com muito mais frequência. Um «milagre» pode ser qualquer acontecimento que corresponde a desejos expressos previamente pelo indivíduo, sobretudo através de orações, promessas e votos.

Todas as formas de reciprocidade geram um sentido de uma partilha de interesses comuns entre as partes envolvidas. No entanto, os diversos tipos de reciprocidade modelam este sentido de maneiras diferentes. Por enquanto, iremos abordar apenas a reciprocidade simétrica. Este tipo — baseado na criação e manutenção de uma partilha de interesses comuns entre iguais — não origina, porém, uma fusão de interesses: os parceiros permanecem separados durante todo o processo da troca. Sahllins (1972:70) sugeriu mesmo que a troca estimula esta separação, porque a obrigação de «pagar» é uma faceta essencial destes sistemas. A fundamentação lógica implícita neste preceito é que nenhuma das partes deve retirar mais benefícios da troca do que a outra, o que implica que ambas são iguais e separadas.

No caso deste primeiro tipo de ex-voto, com a devolução simbólica do que tinham recebido, os camponeses delimitam uma relação de cooperação (partilha de interesses) entre duas esferas separadas: «este mundo» e «o outro mundo». Cada voto é uma espécie de pacto com a divindade, o que justifica a forte ênfase que é colocada na necessidade de uma correcta retribuição da dádiva do santo.

Os camponeses receiam uma eventual punição do santo: «o santo vingá-se». O castigo do santo pode manifestar-se através de outros infortúnios, como um acidente, a anulação da sua dádiva — causando o regresso da doença curada — e, enfim, a perturbação do processo normal de integração da alma da pessoa culpada no «outro mundo» depois da morte. Essa alma será uma «alma penada», um tema que debateremos mais adiante. É notável, porém, que esta punição não é aplicada exclusivamente aos casos em que são desrespeitados os deveres que derivam de uma forma de reciprocidade simétrica entre seres humanos e santos; as almas dos que, na altura da morte, têm dívidas por pagar estão também condenadas a ser almas penadas. A reciprocidade simétrica é um princípio organizativo central da visão do mundo camponesa.

III

Os ex-votos são mais do que um sinal da existência de uma relação de reciprocidade; são também formas de validação do poder do santo. Estão expostos em lugares públicos como testemunhos da manifestação anterior da influência divina sobre os assuntos humanos. Todos os santuários possuem a sua «casa dos milagres», onde os fiéis podem «retemperar» a sua fé perante a «prova» das demonstrações prévias do poder do santo.

As ofertas votivas até aqui discutidas possuem já, de facto, o carácter validatório que se torna mais saliente no tipo seguinte: os painéis votivos e as for-

mas públicas de auto-tortura. Os primeiros são pequenos painéis pintados que retratam o «milagre». Como tal, correspondem também a uma representação da dádiva do santo. Mas o seu papel de instrumentos de reciprocidade simétrica está subordinado ao seu papel de instrumentos de validação, o que é evidenciado pelas suas legendas. O pagamento ao santo é aqui a confirmação do seu poder. Isto prenuncia uma alteração da atitude face à troca. Embora possam ser utilizados como instrumentos de reciprocidade simétrica, os painéis votivos podem ser também utilizados no contexto da reciprocidade assimétrica, porque se a contra-dádiva do crente é principalmente uma validação do poder do santo, isso significa que ela é intrinsecamente diferente da dádiva original do santo. Um argumento similar pode ser desenvolvido a respeito das formas públicas de auto-tortura, que são pagamentos «em dor» por uma dor que foi evitada ou suspensa e que têm, sobretudo, o propósito de publicitarem com aparato o poder do santo.

Podemos distinguir dois tipos de reciprocidade assimétrica a que aplicarei os termos criados por Marshall Sahlins: «redistribuição» e «reciprocidade generalizada». Os painéis votivos, quando são utilizados no contexto da reciprocidade assimétrica, correspondem à «redistribuição», isto é, a um sistema de reciprocidade onde, por um lado, há dádivas que fluem para o centro e, por outro lado, há dádivas que são redistribuídas no sentido inverso. A contra-dádiva do crente consiste eminentemente na demonstração ao mundo do carácter «miraculoso» do santo. Esta demonstração acrescenta o prestígio do santo e é supostamente do seu agrado. As legendas revelam nitidamente essa intenção:

ep.^a [e para] memoria / dosfies [dos fiéis] mandou fazer este epollo em Sua S.^{ta} Caza para fervor doserictamos [?] (in Rocha Peixoto, 1906:204).

E para immortalisar este prodigio estupendo / mandou aqui pendurar este / quadro (in Rocha Peixoto, 1906:195).

Ao invés da reciprocidade simétrica, a «redistribuição» pressupõe a existência de um grupo de pessoas unificadas por uma relação hierárquica ou piramidal. Entre os vizinhos camponeses, as relações desiguais em termos de *status* não são explicitamente reconhecidas. As relações entre os camponeses e os membros da elite urbana são, porém, abertamente assimétricas e hierárquicas. O segundo tipo de ex-voto remete para um tipo de relações entre seres humanos e santos que se aproxima mais das relações entre camponeses individuais e membros da burguesia urbana do que das relações entre vizinhos conterrâneos. Do mesmo modo, neste segundo tipo de oferta votiva, é mais significativa a definição erudita de milagre como acto que contradiz a «lei da natureza». Aqui, o milagre já não é simplesmente um acontecimento pelo qual o santo favorece um indivíduo; é também um acontecimento que se destaca como algo de anormal.

A prática de oferecer painéis votivos parece ter acompanhado o desenvolvimento da burguesia na Península. Eram pouco vulgares antes do final do século XVII e atingiram o seu apogeu na primeira metade do século XIX. Nesta época,

podemos descobrir painéis votivos oferecidos por pessoas educadas e também alguns pintados por artistas muito reputados. Em meados do século XIX, a burguesia, entretanto instalada no poder, distanciou-se das suas raízes populares e este tipo de painel votivo, que implica ainda uma forma residual de reciprocidade simétrica, deixou de satisfazer os seus sentimentos religiosos. Foi também nesse período que a alta burguesia forjou uma estreita aliança com a Igreja que, colocando forte ênfase numa estrutura piramidal, só poderia aceitar o modelo da «redistribuição». Perdendo gradualmente a sua força, a prática de oferecer painéis votivos foi preservada pelos estratos populares até ao primeiro quartel do século XX.

A oferta de painéis votivos desapareceu completamente com o aparecimento da fotografia que é acessível a um largo público a preços baratos. As fotografias usadas para propósitos votivos diferem, porém, dos painéis, porque se afastam ainda mais da simetria ideal entre dádiva e contra-dádiva que caracteriza o primeiro tipo de oferta votiva. As fotografias não representam o próprio milagre, mas sim a pessoa que beneficiou dos seus efeitos ou que rezou por eles. O seu valor como validação substitui totalmente o seu valor como representação do milagre. Paralelamente, a Igreja começou a opor-se aos actos de auto-tortura pública e tentou transformar o que eram manifestações violentas de gratidão pública em manifestações privadas mais subtis.

Nestes casos de reciprocidade assimétrica, o crente nunca pode pagar integralmente a dádiva original do santo: ele situa-se necessariamente numa posição de inferioridade e, como tal, só pode assegurar a continuidade da relação (o seu aspecto recíproco) se houver uma fusão de interesses.

Para compreender o uso camponês do segundo tipo de ex-voto, é importante introduzir uma distinção proposta por G. M. Foster (1974) acerca das atitudes dos camponeses mexicanos face aos santos: a familiaridade entre o indivíduo e o santo é tão real que, de facto, varia de acordo com o tipo de relacionamento mantido no passado. Há, assim, uma distinção entre os santos que são invocados regularmente e os santos que são invocados apenas em casos de emergência. Muitas vezes, as pessoas lastimam-se, dizendo que «santos da casa não fazem milagres».

O indivíduo que apela aos favores de um santo, está a «apegar-se ao santo». Todos os camponeses possuem individualmente um grupo de santos da sua confiança a fim de resolver os seus pequenos problemas quotidianos — desde as trovoadas até às doenças do corpo. Trata-se, normalmente, de santos cujas imagens são guardadas em casa, na igreja da freguesia ou na capela do lugar. Mas a proximidade gera a falta de interesse. Por isso, no caso de problemas importantes, as pessoas supõem que estes santos locais não são suficientemente poderosos e que é necessário o recurso a santos mais fortes que são geralmente as figuras de culto dos santuários provinciais ou mesmo nacionais (como Fátima). Com os santos locais, os camponeses desenvolvem sempre uma relação de reciprocidade simétrica; com os outros santos estabelecem, sobretudo, relações de reciprocidade assimétrica, melhor caracterizadas pelo segundo tipo de oferta votiva.

Neste segundo tipo, podemos ainda incluir outras ofertas como retratos do santo, símbolos religiosos (em particular, imagens do Sagrado Coração da Virgem e do Sagrado Coração de Jesus) e pequenas notas escritas que descrevem a dádiva do santo. Todas estas apresentam um carácter puramente validatório, implicando um sistema redistributivo de troca.

IV

O termo «milagre» tem vindo a ser progressivamente substituído pelos termos «graça» e «mercê». Desta substituição resulta uma ênfase diferente sobre a troca, salientando-se que, em teoria, a dádiva do santo é concedida livremente. Além disso, a preferência pelo uso destes termos exprime uma relutância em utilizar o próprio termo «milagre». «Graça» e «mercê», são menos radicais nas suas implicações e não sugerem a ideia de um prodígio. Os conceitos de «natureza» e de «leis da natureza», que já fazem parte do léxico das pessoas que tendem a oferecer estes ex-votos, colidem com o conceito de «milagre».

Mas o uso de termos como «graça» e «mercê» resolve apenas parcialmente o problema implícito no conceito de milagre. Isto é manifesto no terceiro tipo de ex-votos. De facto, a designação destas dádivas como ofertas votivas não é imediatamente óbvia, porque, de acordo com aqueles que as oferecem, não são nem directamente recíprocas nem directamente validatórias. Correspondem a uma concepção da relação entre o crente e o ser divino (santo ou o próprio Deus) marcada por um carácter tão íntimo e directo que chega a tornar-se incompatível com a noção de «pagamento».

A citação seguinte exemplifica claramente a atitude daqueles que partilham esta visão. (É extraída do jornal *O Tempo* de 12 de Fevereiro de 1981, da coluna *Pergunta InterDITA* que pretendia colocar questões embaraçosas a individualidades conhecidas.) Esta questão foi formulada à Dra. Manuela Eanes, esposa do então Presidente da República:

A promessa que fez antes e que cumpriu depois do dia 7 de Dezembro, de oferecer o seu anel de noivado ao Senhor Santo Cristo dos Milagres dos Açores, foi ou não relativa à vitória do seu marido nas eleições presidenciais?

Eis a sua resposta:

Uma promessa é um acto de fé pessoal e de grande intimidade. Não deve ser julgado, nem quanto a objectivos nem quanto a motivações. É uma atitude muito íntima que só diz respeito ao interior de cada um e a Deus. Como expressão de fé e como acto de grande autenticidade, uma promessa não tem nada a ver com superstições nem com negócios com Deus, precisamente porque a nota dominante é esse acto de grande fé.

Podemos localizar aqui o que Marshall Sahlins designa como «reciprocidade generalizada» ou o «extremo da solidariedade», onde a profunda fusão de interesses torna o próprio conceito de retribuição numa ameaça de ruptura para a

relação e onde a reciprocidade é considerada óbvia apesar de não ser especificada. Nesta perspectiva, a natureza de Deus é inerentemente a de «dar», pelo que a própria ideia de repagamento é quase chocante.

Os objectos incluídos neste tipo de oferta votiva — tais como objectos de grande valor pessoal, velas e dinheiro — não lhe são específicos; podem ser encontrados, com interpretações diferentes, entre os outros dois tipos de ofertas votivas acima descritos. A especificidade deste tipo reside na atitude relativa à contra-dádiva e à prece original. Esta atitude é adoptada principalmente por uma elite urbana educada que emergiu com as transformações estruturais que ocorreram em Portugal no decurso dos anos 60. Esta elite caracteriza-se pela liberalização e pela desvalorização da hierarquia, o que é típico das actuais sociais democracias da Europa Ocidental.

V

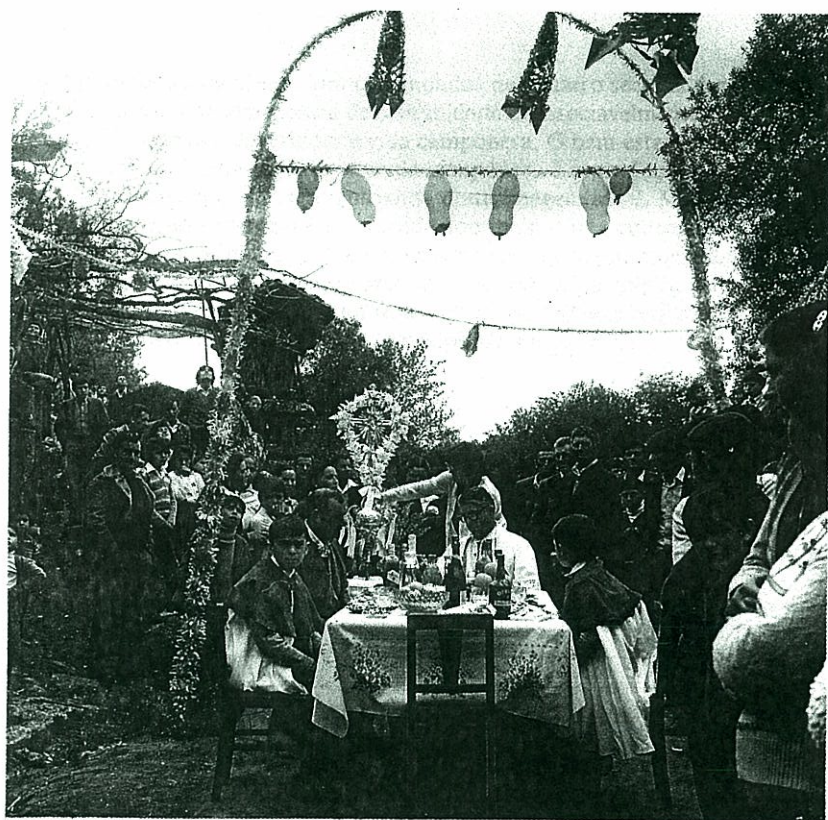
As diferenças entre os objectos oferecidos aos santos são aqui utilizadas como índices aproximativos das atitudes das pessoas que os oferecem. O meu propósito é, de algum modo, compreender as diferentes atitudes face à relação entre o poder divino e a vida humana. Sob muitos aspectos, a categorização baseada em três tipos, que foi anteriormente sugerida, corresponde à classificação de W.A. Christian (1972) das atitudes relativas à religião segundo três categorias que, embora temporalmente definidas, podem ser encontradas hoje numa coexistência conflituosa. Entre as ofertas votivas foi detectada uma coexistência similar. O primeiro tipo de ex-voto, que salienta uma espécie de reciprocidade simétrica e onde a relação entre os dois «mundos» é fundada na cooperação e no respeito mútuo, corresponde a uma atitude pré-tridentina face à religião caracterizada pela sua ênfase na experiência de comunidade, por um forte sentimento do espaço sagrado e por uma preocupação com a aquisição de benefícios práticos para a vida quotidiana. O segundo tipo de ex-voto, marcado por uma relação de «redistribuição» e pelo *status* desigual das partes — situando-se o crente na base de uma pirâmide que é coroada por Deus Pai — corresponde à religião pós-tridentina caracterizada pela sua forte ênfase na pureza e na salvação individual e por uma moralidade autoritária imposta através dos serviços da Igreja. Finalmente, no terceiro tipo, divisamos uma relação de estreita identificação com a divindade onde, como em muitos casos de «reciprocidade generalizada», a própria ideia de retribuição é intolerável. Esta atitude, que remonta ao Concílio Vaticano II, suprime a necessidade de intermediários e, em contrapartida, revela a necessidade de uma interiorização dos princípios morais do Cristianismo. Há, porém, um factor comum aos três tipos: as configurações exteriores podem mudar, podem ser mais ou menos visíveis, mas a necessidade de tornar o poder divino relevante para a vida quotidiana e o desejo de a concretizar por meio de um sistema de trocas parecem ter resistido a todas as transformações e aplicar-se a todos os estratos da sociedade portuguesa. Finalmente, o tipo de troca a que as pessoas recorrem nas suas relações com os seres sobrenaturais, reflecte as noções de troca que impregnam profundamente o cerne da sua visão do mundo.

VI

Aos aspectos da vida minhota estudados nas quatro secções deste capítulo está subjacente uma experiência de comunidade indissociavelmente ligada a uma imagem ideal do que deveria ser a vida camponesa. O bem-estar material e espiritual é associado pela visão do mundo camponesa à reprodução e restauração de um estado de coisas que se aproxima desta imagem ideal. Mostrámos anteriormente que esta imagem é construída com base numa concepção particular da unidade social primária, a «casa»; verificamos agora que a igualdade, a amizade, a cooperação e a reciprocidade simétrica são os princípios que permitem a integração da unidade social no todo social. Nesta perspectiva, estas noções tornam-se partes constitutivas do protótipo de subsistência.

V

AS RELAÇÕES COM O MAL



5. Visita pascal. A refeição num dos lugares de Paço.

A adesão ao ideal de comunidade e igualdade consagrado no protótipo de subsistência significa que os próprios camponeses minhotos se apercebem do desfasamento entre este ideal e a sua vida social real. Este desajustamento é, para eles, um fracasso que se manifesta não só na existência do conflito e da desigualdade sociais, mas também em muitos tipos de infortúnio considerados como desvios do estado ideal de bem-estar. O mal moral e o mal do infortúnio estão profundamente interligados, porque ambos são aspectos da mesma coisa — são imperfeições face à vida ideal desejada pelo grupo. A fertilidade, a riqueza, o bem-estar físico não bastam; há que encontrá-los dentro de um mundo social. Isto é, um mundo caracterizado pela ordem, distinguindo-se, assim, do mundo animal. Por «ordem», entende-se a capacidade de controlo que permite aos seres humanos predizer e ajustar a realidade a um conjunto de objectivos comuns.

Logo, o problema de explicar as razões da crença na eficácia da «magia» é um problema falso. Wittgenstein, num comentário a Frazer, escreve: «Queimar em efígie. Beijar o retrato de um amado. Isto *não* está baseado, obviamente, na crença de que se produzirá um efeito definido no objecto representado pelo retrato. Pretende alguma satisfação e consegue-a. Ou antes, não *pretende* o que quer que seja; procedemos desta maneira e, depois, sentimo-nos satisfeitos» (1982:4e). Quando as pessoas, por exemplo, pedem a Deus a chuva que, com toda a probabilidade, está prestes a cair, não estão a cometer um «erro»: estão sim a interpelar a natureza unitária da sua imagem da vida. Não desejam simplesmente chuva, desejam chuva «bendita», aquela que cai no momento certo e que dura o tempo certo.

O conceito cristão de «bênção» é aqui perfeitamente adequado. As bênções podem ser *invocativas*, quando o favor de Deus é suplicado para alguém ou para o bom uso de alguma coisa; ou *constitutivas*, quando alguma coisa ou alguém é dedicado ao serviço sagrado. Normalmente, são acompanhadas por um gesto purificador: a aspersão de água benta. Surpreendemos aqui também uma associação entre o bem moral e o bem material. Mas a natureza elucidativa do conceito reside, particularmente, num conjunto complementar de associações, isto

é, o da ordem, do uso correcto, do serviço sagrado e da purificação. A bênção é, então, um acto de comunicação (porque pode ser dirigida a Deus ou provir de Deus) que tenta instituir a vida ideal — assim, os seus benefícios materiais estão indissoluvelmente ligados aos benefícios espirituais, porque são a mesma coisa. Podemos compreender, pois, os motivos que levam a Igreja Católica Romana a permitir que a sua bênção seja concedida aos não católicos, mas apenas nos casos em que eles desejam suplicar a dádiva da fé ou, a par desta, a dádiva da saúde. Um não católico não pode invocar um benefício de ordem material, porque carece do seu correlato essencial que é o benefício espiritual da fé.

15. A INVEJA

I

Este capítulo aborda as concepções dos minhotos sobre a existência do mal que os rodeia e os meios disponíveis para o enfrentar. Referi-me já ao conflito entre casas. Este conflito pode ser virulento e persistir durante largo tempo sem uma expressão pública. As pessoas têm relutância em manifestar abertamente a sua inimizade em relação a outras. Por isso, recorrem frequentemente a actos subreptícios de agressão pelos quais não podem ser facilmente responsabilizadas. Por exemplo, várias vezes me afirmaram que os vizinhos, sempre que passavam pelo campo de um inimigo, arrancavam das ramadas cachos de uvas ainda verdes para prejudicar a sua colheita; que atiravam pedras dos seus campos para o campo do vizinho; que desviavam subrepticamente o curso de água que o inimigo usa para a irrigação. Em Paço e em Couto há um termo para designar estas acções: «desgaste», quer dizer, desgastar a paciência do inimigo. Em muitos casos, estas inimizades são mútuas. Mas, por vezes, um inimigo pode ignorar durante muito tempo quem é a pessoa que lhe «quer mal».

Um indivíduo que, num curto período de tempo, reforça consideravelmente a sua posição económica ou o seu prestígio, aproveita geralmente tal oportunidade para tornar público um conflito desta natureza. Os emigrantes de torna-viagem e, particularmente, as suas mulheres, que muitas vezes permaneceram na aldeia, sofrendo possivelmente dificuldades económicas e agravos pessoais, são vezeiros neste tipo de acções. As mulheres são conhecidas como «justiceiras», porque, à mínima ofensa, não hesitam em recorrer ao tribunal. A sua riqueza recente permite-lhes arranjar testemunhas e, se necessário, tentar subornar os oficiais de justiça, os advogados, a polícia e, de preferência (quando possível), os próprios juizes. Estes processos permitem-lhes prejudicar os seus inimigos de uma forma legitimada.

O conflito entre os grupos informais de amigos, descritos na secção anterior, é também frequente. Os conflitos entre casas acabam, em geral, por assumir essa configuração, sobretudo quando a luta é travada entre duas casas camponesas ricas que constituem o núcleo de diferentes grupos de amigos. Estes grupos de amigos são especialmente úteis se o caso for levado a tribunal, porque é nas casas dos amigos que se conseguem testemunhas, apoio económico e influência junto de burocratas e funcionários.

Para explicar a existência do conflito que os rodeia, assim como de muitos outros tipos de infortúnio, os minhotos recorrem quase sempre ao conceito de «inveja». Tendo em conta a força do sentimento que lhe está ligado e a frequência com que é invocado, podemos considerá-lo como um dos conceitos centrais da visão do mundo camponesa.

II

Segundo um dos meus informantes, uma pessoa «invejosa» raciocina do seguinte modo: «Pois se eu me escravizei tanto ou mais que ele, pois se eu poupei, porque é que que não ganhei tanto?» Mas não são apenas os «vencidos da vida» que são acusados de terem «inveja», «porque o maior crime cá da freguesia é a inveja. A gente são [sic] muito invejosos e não podem ser mais do que são. Se você vive bem, olham para si com má-cara; se vive mal, dizem 'dá cabo de tudo, é um desgovernado'». As pessoas invejosas «são ruins por dentro, têm peçonha.» A «inveja» é, portanto, nefasta e relaciona-se com a percepção das diferenças em termos de riqueza e de fortuna. Geralmente, as pessoas ricas são acusadas de não serem generosas, de que «querem tudo para elas» e, por isso, de serem «invejosas»; a «inveja» das pessoas pobres manifesta-se no desejo de possuírem o que pertence aos outros. Paralelamente, há uma vaga consciência de que ao acusar uma pessoa de ser «invejosa», se está a reconhecer a existência de uma razão real para a «inveja».

A «inveja» provoca em toda a gente um sentimento de mal-estar; é uma deficiência que afecta a sociedade como um todo. As pessoas podem dizer que não sabem se a têm ou não, mas não podem afirmar positivamente que não têm inveja.

É preciso evitar interpretar o que os minhotos designam como «inveja» com base no conceito burguês de inveja como uma emoção. Este não é mais do que um dos aspectos da concepção local de «inveja», facto que, inicialmente, dificultou a minha compreensão do conceito. A «inveja», para o minhoto, é um princípio do mal, uma força incontável e imprevisível que existe na sociedade — uma razão básica que impede os seres humanos de instaurarem a sociedade perfeita neste mundo decadente. Ao contrário do que sucede com a inveja como uma emoção, a inveja, aqui, não é algo que existe simplesmente no interior da pessoa que a experimenta; é antes uma relação entre a pessoa que a gera e a pessoa que padece os seus efeitos.

Em contraste com outras regiões da parte setentrional da Península Ibérica, onde o infortúnio causado pela inveja é atribuído principalmente a forasteiros (cf. Cátedra Tomás, 1976), no Alto Minho ele é geralmente imputado a outros residentes do próprio lugar. Até muito recentemente, à noitinha, os membros das casas faziam uma recitação colectiva do terço. Cada série de Avé-Marias era acompanhada por um Pai-Nosso dedicado sempre a uma causa específica. Em muitas casas de Paço e de Couto, um deles era usualmente dedicado à protecção contra o «inimigo de ao pé da porta», ou seja, a «inveja» dos vizinhos.

Esta última expressão é muito interessante, porque sugere uma ligação entre a «inveja» e o Diabo — «o Inimigo». Uma outra confirmação desta ligação é fornecida por um conhecido provérbio que diz que «o Diabo é o pai da inveja». Além disso, a «inveja» é a suposta razão para a transformação das mulheres em bruxas; se uma mulher for acusada de ser bruxa, é conveniente não a hostilizar, porque as bruxas matam as pessoas que elas «invejam». Aliás, nem só as bruxas o fazem; a «inveja» das mulheres que «querem mal» aos outros também mata.

A existência da «inveja» — uma emoção e uma força — é um conceito que a burguesia tem crescente dificuldade em compreender. Numa conversa de café com outros colegas seus, o padre de Paço e de Couto foi desafiado a tentar demonstrar aos seus paroquianos que a concepção de «inveja» é infundamentada. Foi ele próprio que me confessou o seu fracasso. A impossibilidade dessa demonstração deveu-se, a meu ver, a duas razões: primeiro, o padre, como nativo da região, não podia entender cabalmente a inveja apenas como uma emoção e, assim, foi incapaz de traçar uma distinção consistente entre o conceito burguês e o conceito camponês de inveja; segundo, sendo idêntico o termo utilizado pelos dois conceitos, os camponeses protestaram que o padre não sabia do que estava a falar; «então não se vê aí o efeito da inveja dessa gente maldosa? Eles já nascem assim!» Os camponeses sustentam que a «inveja» é uma das causas principais do infortúnio; logo, se o infortúnio ocorre, a «inveja» tem certamente de existir.

Como força anti-social profundamente ligada à morte, a «inveja» é um instrumento de utilização perigosa. Apesar de ser mais pernicioso para as suas vítimas, os seus efeitos atingem também os próprios «invejosos». Assim, os residentes locais dizem que as pessoas «invejosas» são frequentemente magras, ossudas e macilentas. As pessoas saudáveis «medram», enquanto «os invejosos têm peçonha». Podem observar-se sintomas similares também nos indivíduos que, embora não sofrendo de «inveja», são atormentados por um forte desejo ou ânsia que não é satisfeito. Estas pessoas, normalmente crianças, estão «augadas». Em ambos os casos, os indivíduos que não possuem controlo sobre os seus desejos sofrem, como resultado, de uma grave diminuição da sua força vital, o que, eventualmente, pode levar até à morte.

A «inveja» manifesta-se sob formas muito diferentes. Aludimos anteriormente à sua relação com a desigualdade socio-económica e ao modo como suscita acções conflituosas geralmente dissimuladas, isto é, o «desgaste». Esta

«inveja» pode também manifestar-se através do mexerico: é o «falar-mal», o «dizer-mal», a «má-língua».

As mulheres, em particular, são tomadas como «bisbilhoteiras». Supõe-se que a razão porque elas usam os mexericos para prejudicar outras pessoas é a «má vontade» causada pela sua «inveja». (A palavra «inveja» é específica da fala local. Pode ser usada como sinónimo de «inveja» no sentido de inveja como uma emoção, mas não no sentido de inveja como força espiritual. Embora utilizem esta palavra, os habitantes locais não se apercebem claramente da distinção que ela implica.)

Há uma terceira forma pela qual a inveja se pode expressar: o «feitiço». Apesar dos vizinhos raramente confessarem utilizar «feitiço», o recurso real a este meio para prejudicar os outros pode ser comprovado nos resíduos resultantes das acções rituais a que está associado.

A palavra «feitiço» é aplicada às preparações e encantamentos que supostamente produzem um efeito definido e negativo ou maléfico sobre o curso futuro dos acontecimentos. Por isso, é quase impossível obter informações concretas a seu respeito, porque os vizinhos não querem ser considerados como pessoas que detêm conhecimentos que podem ser utilizados de uma forma anti-social. Muitas das informações necessárias para a prática do feitiço são retiradas do *Livro de S. Cipriano*, um célebre tratado sobre feitiçaria; mas ninguém admite a posse de um exemplar, porque isso significaria automaticamente que tinham a intenção de o utilizar.

As poções de amor têm uma grande voga nesta região. São utilizadas profusamente por mulheres solteiras e casadas para conquistar o amor dos seus escolhidos ou para preservar o amor dos seus maridos, respectivamente. Quando os homens afirmam que as mulheres «enfeitiçam», o seu sentido é simultaneamente metafórico e literal.

Um jovem de Couto regressou de França, sofrendo de dores no estômago. Recordou-se, então, que uma rapariga que ele namorara lhe tinha oferecido uma certa comida que ela destinara especialmente para ele; concluiu, assim, — culpabilizando-se talvez por a ter abandonado — que ela lhe tinha deitado feitiço. Foi a uma bruxa que confirmou o diagnóstico e lhe administrou um purgante. Depois disto, sentiu-se melhor e, além disso, «provou» as suas suspeitas, porque as suas fezes continham cabelos, um sinal de que ele havia ingerido feitiço. O purgante utilizado pode ser obtido nas farmácias da vila por baixo preço e, por isso, muitas pessoas o tomam sem sequer consultar uma bruxa.

Um feitiço pode ser utilizado para atacar as vacas, o feno, os produtos agrícolas e mesmo um vizinho. Um dos meios mais comuns para lançar um feitiço é acender um «defumadouro»: um caco de louça onde são queimadas diversas ervas supostamente dotadas de poderes especiais. Se for feito com uma peça de vestuário pertencente à vítima visada, e que tenha estado em contacto directo com o seu corpo, o feitiço desencadeará efeitos terríveis. Isto acontecerá sobretudo se o defumadouro for aceso numa encruzilhada e se as cinzas forem lançadas ao mar; ou se for aceso nas «horas abertas», ou seja, à meia-noite, ao meio-dia ou ao pôr do sol quando os sinos tocam para as orações do fim do dia de

trabalho (as Trindades). As encruzilhadas, o mar e as «horas abertas» partilham do facto de serem concebidos como aberturas às forças e influências exteriores. É impossível recuperar o feitiço que é deitado desta maneira. Isto é muito importante, porque o processo para anular um feitiço é recuperá-lo e lançá-lo ao mar. Os defumadouros podem ser usados também como contra-feitiços. Mas se o feitiço original foi um defumadouro aceso numa encruzilhada ou deitado ao mar, a possibilidade de o recuperar é nula e os seus efeitos serão imparáveis.

Nem todos os feitiços são eficazes, porque alguns «podem não pegar». As pessoas que suspeitam de um vizinho usam um pequeno amuleto comprado nas feiras e que é pendurado ao pescoço. É chamado «Agnus Dei» e consiste num coração composto de duas partes que formam um medalhão que contém no seu interior um pedaço de cera benzida. (Uma mulher disse-me que suspeitava que no interior do medalhão estava um fragmento de hóstia.) O uso destes encantos permite colocar as pessoas no interior da esfera dos poderes de protecção e revitalização de Cristo, sendo, assim, prevenidos os efeitos do mal; como me disseram, «o Diabo não acompanha quem usa esta coisa».

Finalmente, a «inveja» pode manifestar-se através das «pragas» que, por vezes, são também designadas como feitiços. Uma praga é a expressão do desejo de que um infortúnio específico venha a ocorrer a outra pessoa. Ao invés dos feitiços, as pragas devem ser manuseadas com extrema precaução, porque poderão facilmente cair sobre aquele que as profere e também porque o seu poder se intensifica de acordo com as circunstâncias em que são lançadas. Os camponeses dizem que «pragas com razão, nem no rabo do meu cão», porque, na sua opinião, estas pragas têm uma enorme eficácia.

Apesar da motivação para as pragas ser também a «inveja», há um sentido em que elas são actos morais, porque, quando são lançadas sobre uma pessoa inocente, elas voltam-se contra o seu próprio autor. As pragas que são proferidas durante a missa são as mais eficazes. No período entre a elevação do cálice e da hóstia, a pessoa deve dizer «a Fulano, engamei de pés e mãos» ou «Sicrano vá por uma ribanceira abaixo». Segundo um dos meus informantes, «é o pecado maior que se pode fazer, porque essa hora representa quando Nosso Senhor derramou todo o seu sangue por nós. É mau. São coisas muito perigosas».

Com os feitiços; os minhotos manipulam uma força maléfica para causar danos aos seus vizinhos. Mas a utilização das pragas corresponde à manipulação de uma força basicamente boa para fins destrutivos. Por isso, as pragas só resultam quando são justas, fracassam quando são injustas e são mais poderosas se forem lançadas por pessoas que detêm sobre a vítima um poder moralmente fundamentado, por exemplo, os padres e os pais.

III

Sem margem de dúvida, a manifestação mais importante da «inveja» é o «mau-olhado». Curiosamente, a expressão «mau-olhado» é pouco usada em

Paço e em Couto. A expressão mais comum é o verbo «tolher», que descreve a acção do mau-olhado sobre a vítima e não o mau-olhado em si. Este termo «tolher», noutros contextos, pode significar «embaraçar; estorvar; impedir; vedar; obstar; embargar; paralisar; *refl.* ficar paralisado; *fig.* coibir-se» (Costa e Melo, 1975:1397) — significados que dão uma noção do peso semântico atribuído à expressão. É também interessante verificar que, na linguagem do quotidiano, em Paço e em Couto, a distinção entre «mau-olhado» e «inveja» é pouco nítida. Não sou, aliás, o primeiro etnógrafo ibericista a observar este facto (e.g. Cátedra Tomás, 1976:12). Lisón Tolosana distingue o «mau-olhado» de outras formas de causar danos através da inveja (1973:830). Não adoptarei, porém, esta distinção, porque os minhotos empregam o mesmo termo «tolher» para designar os dois fenómenos. Além de «tolher», há outras palavras que se referem à capacidade de fazer mal às pessoas, provocando a doença, o infortúnio, o acidente: «feitiço» novamente, «bruxedo», «mal d'inveja», «enguço». Por fim, a própria palavra «inveja» compete com a palavra «tolher» para descrever o dano causado pela «inveja» veiculada através dos olhos. As pessoas que «tolhem» possuem um olhar tão «forte» que, no caso de fitarem roupa estendida ao sol, até o tecido se pode rasgar.

A maior parte das acusações de «inveja» ou de «tolher» são, mais uma vez, dirigidas contra vizinhos e, especialmente, contra vizinhos do mesmo lugar. Além disso, as mulheres são acusadas com mais frequência do que os homens que, no entanto, não estão completamente libertos deste tipo de acusações¹. Em todo o caso, a «inveja» feminina é considerada mais poderosa do que a «inveja» masculina. Esta ênfase na associação da «inveja» com a feminilidade explica o facto dos órgãos genitais masculinos e os artigos de vestuário especificamente masculinos (como os chapéus e as calças) estarem dotados de um particular poder de protecção face ao «mau-olhado» e a outras «coisas más». Esta é uma das razões que justifica a colocação das calças de um homem no berço de uma criança não baptizada como alternativa às tesouras.

A história seguinte ilustra a forma assumida por muitas acusações e a maneira como os vizinhos encaram esta força terrível. Uma mulher do lugar onde vivi possuía uma vaca leiteira. A vaca estava prenha e, como seria previsível, deixou de dar leite quando se aproximou o nascimento do vitelo. Na véspera do dia em que o leite secou, uma vizinha veio pedir um pouco de leite à dona da vaca que foi obrigada a recusar, porque já abastecia de leite três pessoas e, além disso, precisava também de algum para o consumo doméstico da sua própria casa. Quando a vaca interrompeu abruptamente a lactação, a mulher considerou imediatamente que a causa fora a «inveja» da vizinha. Ao escutar isto, fiz-lhe notar que a vaca, de qualquer modo, iria deixar de dar leite de um momento para o outro. A mulher retorquiu-me que isso era verdade, mas que

¹ Podemos observar novamente a distribuição diferente dos papéis sexuais, por comparação com o sul da Península Ibérica, onde as mulheres são os únicos agentes que podem provocar o infortúnio através da inveja (cf. Pitt-Rivers, 1971:183 e Cutileiro, 1971:276).

o leite poderia ter durado mais alguns dias. Fosse como fosse, insisti eu, o leite secara abruptamente, algo que não acontece necessariamente.

A vizinha acusada de ter «tolhido» a vaca é conhecida pelo seu mau-olhado. É uma velha pobre muito quelizenta e irascível. Os residentes do lugar têm-lhe um grande temor. Quando, nas quartas-feiras, se deslocam à feira da vila com os seus produtos, procuram sempre um modo de a evitar. Se, por acaso, a vêem depois de terem iniciado o seu caminho, pensam imediatamente que é indiferente continuar ou ficar em casa, porque os seus produtos nunca se venderão a bom preço, isto no caso pouco plausível de chegarem a ser vendidos.

O meu cepticismo sobre o facto desta pobre mulher possuir mau-olhado confrontou-se com uma certeza absoluta da parte dos meus informantes. Segundo eles, as suas convicções já haviam sido testadas. Um certo dia, duas mulheres estavam a plantar batatas quando a vizinha «invejosa» se aproximou. Encostou-se a uma parede, metendo conversa, enquanto elas prosseguiam na sua tarefa. Foi elogiando a batata de semente das mulheres, dizendo que «se Deus quiser, a colheita será abundante, porque as vossas batatas de semente são muito boas». Não confiando muito na velha, as duas mulheres, depois de ela se ter ido embora, espetaram duas estacas na terra para marcar a área plantada na sua presença. No tempo da colheita, quase exultaram ao descobrir que essa área produzira menos do que as outras partes do campo.

É interessante observar que a posição desta velha mulher no interior do lugar é muito ambígua. Ela e o seu marido são pobres, mas possuem alguma terra própria e o filho vai prosperando em França. Apesar das suas irmãs serem jornalistas sem terra e solteiras, ela veio a casar com um homem que tinha um pedaço de terra. Além disso, não suporta de bom grado os pequenos mas sistemáticos actos de exploração e arbítrio cometidos pelos vizinhos mais ricos, protestando sempre com insolência. Enfim, o lugar onde reside divide-se, grosso modo, em três grandes grupos de amigos centrados em três das casas mais ricas; ora, ela e o seu marido têm conseguido permanecer na periferia de dois destes grupos sem nunca terem sido obrigados a assumir um partido definido.

Quaisquer que sejam as razões que, de facto, estão por detrás da reputação desta mulher, os vizinhos do lugar atribuem-na à «inveja». Um dos meus informantes sugeriu que a mulher possivelmente nascera já com a «inveja», mas outros rejeitaram a ideia, afirmando que a mulher a tinha adquirido.

A capacidade de «tolher» pode ser algo que uma pessoa adquire inocentemente antes do nascimento se a mãe grávida virar a cabeça durante a elevação da hóstia ou se os seus desejos alimentares não forem satisfeitos. Estas duas formas de comportamento mantêm uma relação metafórica com a «inveja» (v. p. 134 acima), embora não directamente, pelo que há pessoas que são temidas por causa do seu olhar e não são acusadas de terem «inveja». Os minhotos não possuem um nome especial para designar este tipo congénito de mau-olhado.

As pessoas que adquirem a reputação de sofrerem do mau-olhado congénito não são, porém, menosprezadas. A proporção dos homens relativamente às mulheres é maior aqui do que no caso das acusações de «tolher» por mal-

dade, onde as mulheres são predominantes. Por outro lado, notei que a maioria dos que supostamente possuem mau-olhado congénito é composta de pessoas ricas. Isto contrasta com a habitual atribuição do mau-olhado a pessoas pobres. Os indivíduos que encontrei nesta situação e de cujas histórias tive conhecimento, caracterizavam-se por uma ascensão muito rápida, em termos de prestígio e riqueza, muitas vezes através de um bom matrimónio.

Mas, em última análise, o papel da «inveja» como factor do infortúnio é reafirmado. Segundo os minhotos, os indivíduos com mau-olhado congénito podem evitar ser a causa de danos. Assim, se uma pessoa que padece desta «doença» prejudicar alguém, a responsabilidade é totalmente sua, porque, de manhã, não «purificou a vista», olhando, por exemplo, através de um pedaço de vidro imediatamente depois de ter acordado. Este lapso é atribuído pelos vizinhos à «inveja».

IV

O olhar que transmite a «inveja» é «mau» ou «ruim», porque provoca o infortúnio. Sabemos já que os mexericos são apelidados de «má-língua». As pessoas referem-se ainda ao «mau-ar» ou «ar ruim». Os residentes de Paço e de Couto são muito vagos sobre o uso destas últimas expressões. Pode dizer-se genericamente que este «ar» é o veículo que transmite o mal. Um certo homem cuja potência sexual decaiu depois de ter sido atacado pelas bruxas, foi a uma curandeira que praticou sobre ele uma cerimónia para «cortar o ar». (O verbo «cortar» é frequentemente utilizado para descrever a tentativa de separar uma força ou uma doença de uma pessoa). As crianças não baptizadas são particularmente vulneráveis aos ataques do «ar ruim», sobretudo se estiveram na rua nas «horas abertas».

Todo o mal está, em última instância, relacionado com o Diabo. O próprio Diabo pode aparecer dissimulado sob vários disfarces, habitualmente como um animal (uma marrã com porquinhos, um lobo ou um coelho que não foge quando alguém se aproxima dele). Outras aparições, como um homem do tamanho de uma árvore ou uma mulher desconhecida que aparece nalgumas partes da estrada e desaparece noutras, estão também mais ou menos relacionados com o Diabo na mente das pessoas que as relatam. Estas aparições são denominadas «coisas más» ou «coisas ruins» à semelhança de todos os outros fenómenos anti-sociais que originam o infortúnio, como os mexericos, o mau-olhado, o mau-ar, as bruxas, os lobisomens, os fantasmas e as almas penadas.

Em resposta a diferentes «coisas más» prescrevem-se reacções diferentes. A distinção entre medidas terapêuticas e medidas profilácticas, no entanto, nem sempre é nítida. Por outro lado, as tentativas de uma pessoa para se proteger a si própria ou à sua casa contra estas forças nem sempre são de natureza mística; medidas práticas também podem ser aplicadas. Por exemplo, se uma parte da estrada é assombrada, toma-se a precaução de a não percorrer de noite; se

o vizinho da frente é conhecido por ter mau-olhado, adicionam-se mais dois palmos ao muro do pátio; enfim, dado que ver mulheres enlutadas provoca o insucesso no dia de mercado (devido à sua suposta «inveja»), sai-se de casa antes do nascer do sol de modo a evitar maus encontros.

As medidas terapêuticas exigem normalmente a intervenção de um especialista, seja um padre ou um curandeiro. Discutiremos esta questão mais adiante. As medidas profilácticas são geralmente decisões individuais; a pessoa recorre a uma reserva de símbolos e práticas que são do conhecimento de todos.

Como protecção contra o mau-olhado, as bruxas ou os feitiços, pode usar-se uma «figa» feita com a mão esquerda ou um alho-porro em flor, roubado na noite de S. João. Pode usar-se também um «sino-saimão», uma ferradura com as pontas viradas para cima, um ramo de oliveira ou um ramo de buxo. A eficácia destes ramos para afugentar as «coisas ruins» será maior se forem benzidos no Dia de Ramos.

Muitos outros instrumentos profilácticos e terapêuticos são objectos que pertencem ao cerimonial católico e referem-se à Paixão de Cristo ou à sua transubstanciação na Eucaristia. Este é o caso dos já citados medalhões do «Agnus Dei», dos fragmentos de pedra de ara, das chaves do tabernáculo e das borlas do manipulo.

Mas há um símbolo que pontifica sobre todos os outros devido ao seu poder e à frequência com que é utilizado: o sinal da cruz. Quando os camponeses se confrontam com qualquer surpresa ou com uma súbita causa de ansiedade, medo ou terror, fazem invariavelmente «o sinal da cruz» e podem mesmo exclamar «Cruzes, Cristo!» No Alto Minho, descobrimos muitas vezes cruzes no cimo das colinas ou dos montes; no centro da freguesia, perto da igreja, encontramos os «cruzeiros»; no caminho de subida para as capelas, há quase sempre uma sequência de cruzes que comemoram a Paixão de Cristo; e, finalmente, nos locais das estradas onde ocorreram acidentes mortais, há sempre uma cruz de pedra ou de ferro para auxiliar o finado nas suas contendas do Além. Nestes casos, trata-se, geralmente, de cruzes latinas, cujo eixo vertical é mais longo do que o eixo horizontal, constituindo referências directas ao Santo Lenho.

Mas as cruzes latinas não representam, de modo nenhum, a maioria das cruzes que podem ser encontradas nesta região. Embora raramente colocada em locais institucionalmente reconhecidos, a cruz equilateral (grega) é, no entanto, mais comum. Costuma ser toscamente pintada ou riscada em paredes, bermas das estradas, celeiros, cadeiras, mesas, instrumentos de trabalho, portas, umbrais, árvores, tanques de água, esquinas de casas, fornos, etc. Quando leveda, o pão é marcado com uma cruz equilateral e a porção de massa reservada para a cozedura seguinte é também protegida através deste processo.

A adopção da cruz equilateral não é apenas uma referência à morte de Cristo, porque as pessoas conjugam o simbolismo cristão ortodoxo com práticas que a Igreja qualificaria de crenças pagãs. A utilização da cruz com um significado específico não implica necessariamente a negação de outros significados. A função da cruz equilateral é repelir as «coisa más». As cruzes podem ser colocadas

em locais estratégicos para impedir o potencial ataque destas forças anti-sociais, mas muitas são encontradas nos pontos mais imprevisíveis dos muros e das paredes e são pintadas ou garatujadas nas ruas por uma pessoa que é acometida pelo medo (principalmente à noite).

O sonho seguinte, que me foi relatado por um homem, permite elucidar o tipo de utilização que os habitantes locais fazem da cruz equilateral. No seu sonho, o homem achou-se ao pé de uma capela abandonada e viu um estranho homem, alto, de barbas e particularmente aterrador. Como defesa, tentou fazer o sinal da cruz ou traçar uma cruz na parede, mas não conseguiu. Quando despertou, banhado em suores frios, verificou que durante o sono comprimira o lado de uma mão contra a palma da outra mão, formando, assim, uma cruz.

A cruz é também utilizada para representar a presença humana. Uma pessoa que não sabe assinar o seu nome, escreve uma cruz no papel. Quando uma pessoa pretende indicar a outra que esteve num determinado lugar, traça uma cruz no chão ou num muro.

Quando descobriam uma nova terra, os marinheiros portugueses dos séculos XV e XVI erigiam uma cruz. Deste modo, tomavam posse da terra ao mesmo tempo que a consagravam. Devido a esta consagração, eles estavam, por assim dizer, «a criar uma nova terra» (Eliade, 1965:32). De igual modo, os minhotos que usam o sinal da cruz consagram o seu mundo. Como Eliade escreveu, «*para que se possa viver no mundo, é preciso que ele seja fundado* — e nenhum mundo pode emergir no caos da homogeneidade e da relatividade do espaço profano. Esta descoberta ou projecção de um ponto fixo — o centro — é equivalente à criação do mundo» (1961:22).

Num tom menos metafísico, e retomando a feliz expressão do padre de Paço e de Couto, podemos afirmar que os camponeses utilizam a cruz como a «bandeira dos cristãos», isto é, como um meio para delimitar o espaço santificado ou bendito, por oposição ao espaço não santificado e caótico. Por outro lado, é evidente, uma vez mais, a dificuldade em distinguir claramente o bem e o mal morais e o bem e o mal práticos: o espaço santificado também é um espaço socialmente benéfico. Num certo sentido, toda a terra habitada — e mesmo uma grande parte da terra desabitada — está permanentemente santificada, devido à procissão da Páscoa e aos símbolos sagrados (cruzes, capelas e santuários) posicionados em pontos estratégicos por todo o Minho.

Mas há uma luta contínua entre as forças do bem e as forças do mal. Ora, o espaço santificado apresenta brechas, como as encruzilhadas e as «horas abertas». Estas brechas encontram o seu significado na natureza inevitavelmente má do homem, cuja expressão mais clara é, para os habitantes locais, a «inveja». Os minhotos tentam fechar estas brechas através da morte redentora de Jesus Cristo que foi, aliás, a condição necessária para a existência de um espaço socialmente benéfico no interior deste mundo pecador. Com a Sua morte, Jesus Cristo dotou a humanidade com a graça de Deus; ofereceu, assim, aos seres humanos a possibilidade de serem cristãos e de beneficiarem dos poderes de vitalidade social e individual, espiritual e física, que a graça de Deus concede.

A fertilidade e todas as outras manifestações da vida física são, como já vimos, simultaneamente desejadas e temidas, porque podem conduzir ao caos social. É através do controlo sobre a vida física que o camponês pode alcançar o seu grande ideal: a reprodução na pureza, a fertilidade controlada, a vida no seu sentido mais pleno. A cruz institui o espaço socialmente benéfico onde esse processo se pode desenrolar.

V

No seu estudo estatístico comparativo sobre as crenças no mau-olhado, J.M. Roberts conclui que «a desigualdade social é provavelmente uma pré-condição para qualquer elaboração do mau-olhado» (1976:261). Embora esta hipótese possa ser verosímil, a preocupação a respeito da «inveja» e do mau-olhado, que detectamos no Alto Minho, baseia-se principalmente na existência de uma ideologia igualitarista. Maria Cátedra defende uma posição idêntica a esta, ao afirmar que, entre os vaqueiros das Astúrias, «os olhos» — a inveja — parecem intervir nas situações onde pessoas que devem ser iguais, se revelam, afinal, diferentes. Isto é, «os olhos» parecem ser a característica de um grupo que tende ideologicamente para a igualdade económica, social e sexual, numa tentativa para a reforçar» (1976:43). Um indivíduo, quando aceita que um outro indivíduo lhe é legitimamente superior, não o inveja. É por isso que as acusações de «inveja» nunca incidem sobre membros individuais da burguesia: os camponeses aceitam a existência de diferenças entre eles e a burguesia como parte de uma ordem natural das coisas. A sociedade camponesa está impregnada pela «inveja» porque se concebe como igualitária e, simultaneamente, é forçada a reconhecer a impossibilidade de concretizar esse ideal.

16. OS BRUXOS

A despeito de todo um conjunto de medidas preventivas, o infortúnio é inevitável. As coisas do mundo correm mal e os indivíduos necessitam de instrumentos para fazer face ao infortúnio. Não repetirei aqui o famoso exemplo de Evans-Pritchard sobre o celeiro Azande (1937:69-70). Bastará dizer que, mesmo no caso das pessoas saberem *como* é que as coisas correram mal, elas querem quase sempre conhecer também o *porquê*. Ou seja, precisam de uma explicação moral para o infortúnio — uma explicação do género da que é fornecida pela «inveja». Em seguida, apresentarei alguns dos meios terapêuticos utilizados pelos minhotos para explicar e fazer face ao mal. Neste contexto, há uma figura central, que os habitantes do concelho de Ponte da Barca designam geralmente através de um termo depreciativo: a «bruxa».

I

Nos últimos cinquenta anos, a população rural começou a ter acesso a meios técnicos anteriormente inexistentes para enfrentar a doença e os acidentes. Os serviços de saúde, embora rudimentares, estão já disponíveis e os veterinários e técnicos agrónomos começam a implantar-se na sociedade local, fornecendo instrumentos úteis para enfrentar tipos específicos de infortúnio. O infortúnio sob a forma de conflito social dispõe também de uma solução técnica — os tribunais. Nas áreas menos isoladas desta província (como as freguesias aqui estudadas), o recurso aos tribunais como meio de resolver o conflito social é objecto de alguma aversão, apesar de ser uma prática antiga (cf. Coutinho, s.d.). Outros especialistas que, já há muito, são utilizados pelos minhotos são o farmacêutico, a parteira (sem formação especializada), o «endireita» e os «entendidos das vacas». Antes da Segunda Guerra Mundial, atribuía-se aos ferreiros uma habilidade especial para curar as feridas. Finalmente, os santos e os seus ex-votos ocupam também uma posição como assistentes nos períodos de infortúnio.

Quando são confrontados com um determinado infortúnio, os camponeses geralmente não recorrem apenas a um especialista. Por exemplo, se uma criança adoecer, os pais levam-na ao médico; modificam a receita médica de acordo com os conselhos do farmacêutico; prometem um ex-voto a um santo; e, enfim, consultam uma bruxa para saber se os vizinhos estão a deitar mau-olhado ou se a criança está «augada».

Esta multiplicidade de especialistas pode ser explicada através de duas atitudes. Primeiro, embora os meios práticos para curar a doença se possam obter facilmente (como, por exemplo, no caso de uma infecção local), os camponeses acreditam que a cura não terá efeito se não for acompanhada pelo tratamento das razões morais do sofrimento (como no caso do «feitiço»). Segundo, tal como sugeri a respeito do conceito de «milagre», os camponeses minhotos não subscrevem a visão científica e mecanicista de causa e efeito que é partilhada pela burguesia «educada». Não possuem qualquer concepção de necessidade no devir dos acontecimentos, nem qualquer conceito de «leis da natureza». Esta particularidade é especialmente notória no caso de cadeias complexas de acontecimentos, cujo mecanismo exacto escapa à compreensão das pessoas iletradas. Tanto a medicação que é prescrita pelos médicos como a que é receitada pelas bruxas têm alguma probabilidade de ser bem sucedidas, mas nenhuma delas detém um controlo absoluto sobre os acontecimentos futuros e, por isso, nenhuma merece uma confiança total. Através de uma aproximação múltipla no seu esforço para a resolução de um infortúnio específico, os camponeses pretendem alargar as suas probabilidades de sucesso.

Alguns especialistas, no entanto, são mais eficazes que outros para resolver determinados tipos de problemas. Se uma pessoa suspeita que o filho está «augado» não vai ao padre, que rejeita a existência dessas coisas, e sim a uma bruxa. Assim, os camponeses distinguem entre as «doenças de cá» ou «doenças de médico» e «as doenças de lá» ou «doenças que não são de médico».

Algumas doenças físicas são óbvias e um indivíduo considera desnecessário acompanhar o tratamento médico com outros procedimentos. Mas se a doença é grave ou prolongada, se exige uma intervenção cirúrgica ou se o médico não consegue diagnosticar imediatamente a verdadeira natureza da doença, então mesmo as «doenças de médico» carecem de uma intervenção sobrenatural.

Na sua grande maioria, as doenças sobrenaturais correspondem ao que nós designaríamos como problemas psicológicos. Os seus sintomas podem ser visões, tremores, transes, dores e aflições, fenómenos de espiritismo, comportamentos estranhos, atitudes de alheamento da vida social, comportamentos maníacos, sonhos perturbadores. Deve salientar-se também que esta distinção entre «doenças de cá» (doenças naturais) e «doenças de lá» (doenças sobrenaturais) pode representar, desde logo, uma resposta aos padrões de pensamento burguês, porque os médicos fracassam muitas vezes no tratamento dos doentes mentais e, além disso, mostram-lhes, por vezes, uma particular hostilidade. Os médicos são geralmente citadinos para quem o vocabulário usado pelos camponeses para descrever os problemas mentais é não só completamente opaco, mas também repugnante. A situação dos farmacêuticos é diferente, porque apesar de serem membros da burguesia provinciana e de exteriormente rejeitarem as crenças camponesas, têm uma grande familiaridade com elas: controlam o vocabulário camponês sobre a doença e sabem explorá-lo em seu benefício próprio. Por exemplo, os farmacêuticos vendem os purgantes contra o «feitiço» como se se tratasse de algo de clandestino, embora não exista qualquer razão oficial que o justifique. Com este procedimento, os farmacêuticos demonstram a sua familiaridade com a visão do mundo camponesa, a qual exige que todas as questões que estão relacionadas com o «feitiço» devem ser tratadas com o maior secretismo.

Nas palavras dos jovens médicos do centro de saúde de Ponte da Barca, os seus maiores inimigos locais são a igreja que se opõe ao planeamento familiar e os farmacêuticos que sabotam as receitas médicas. Os camponeses têm interesse em mostrar respeito aos farmacêuticos, pois eles são residentes permanentes com os quais os camponeses precisam lidar continuamente, enquanto os médicos são normalmente residentes temporários. De resto, o farmacêutico é mais convincente, porque explora a sua familiaridade com a linguagem camponesa da doença.

Embora subscreva sistematicamente as atitudes da burguesia das grandes cidades contra a visão do mundo camponesa, a burguesia provinciana é colhida entre dois mundos. O seu conhecimento da visão do mundo camponesa permite-lhe utilizar o vocabulário camponês nos casos em que os seus interesses saem beneficiados. O que sugerimos a respeito dos farmacêuticos pode ser, aliás, aplicado a todos os comerciantes, advogados e burocratas da vila.

Há alguns especialistas entre os camponeses, como os endireitas («pandôrcos» é o termo local), os vedores de água e os entendidos das vacas, que não estão cercados por uma aura sobrenatural. (Em particular, os últimos actualizam as suas técnicas de tal maneira que os seus serviços são, por vezes, quase indistin-

guíveis dos serviços dos veterinários.) Eles possuem um «dom», que provavelmente emana de Deus, mas que não tem qualquer utilização fora da sua esfera de acção. A sua popularidade não parece ter enfraquecido com a competição com alternativas mais científicas.

II

A despeito das mudanças ocorridas num passado recente nas atitudes e imagens que projectam, as bruxas continuam a ser figuras centrais da vida camponesa. A impressão que retive na minha experiência de trabalho de campo foi que o número das bruxas e a frequência com que são consultadas estão a aumentar. Mas estas transformações são, decerto, impossíveis de avaliar com um suficiente grau de exactidão.

A palavra «bruxa» cobre uma ampla gama de significados. Num sentido primário, refere-se a «uma mulher que supostamente possui poderes e conhecimentos sobrenaturais ou mágicos, usualmente através de um pacto com o Diabo ou com um espírito maligno inferior» (*Chambers Dictionary*). Mas quando os camponeses dizem que «fulano ou sicrano foi ontem à bruxa», não estão a referir-se a uma bruxa neste primeiro sentido e sim a uma pessoa dotada de poderes sobrenaturais, que pode anular os efeitos das forças anti-sociais e, inclusive, mover-lhes um contra-ataque. Essa pessoa pode ser um adivinho, um feiticeiro, um benzedor, um médium, um exorcista ou mesmo um certo tipo de padre. Embora as pessoas possam temer ou falar ironicamente destes especialistas, não os confundem, por certo, com as bruxas no sentido primário da palavra. Aliás, é ponto assente que as bruxas no sentido primário, são sempre mulheres, enquanto os bruxos, no sentido de especialistas rituais, podem ser homens ou mulheres.

Esta ambiguidade não se circunscreve, de resto, ao norte de Portugal. Vários etnógrafos ibericistas mencionam a existência de uma distinção entre bruxas no sentido primário e bruxas no sentido de especialistas rituais, vincando sempre, porém, que esta distinção é caracterizada por grande ambiguidade (Caro Baroja, 1961:317-8; Pitt-Rivers, 1971:195; Lisón Tolosana, 1971b:322; Christian, 1972:192; Cátedra Tomás, 1976:40).

Um outro exemplo desta ambiguidade pode ser surpreendido na utilização da palavra «feiticeira» que significa originalmente «uma pessoa que faz feitiço» (Morais, 1952). Na fala local, no entanto, há uma inversão peculiar entre esta palavra e a palavra «bruxa». Quando os habitantes locais desejam expressar a diferença entre bruxas no sentido primário e bruxos/as no sentido de especialistas rituais, designam as primeiras como «feiticeiras» e os segundos como «bruxos/as». Estas palavras podem ser, noutras circunstâncias, usadas como sinónimos, com a ressalva de que «feiticeira» refere-se sempre a uma mulher e tem implicações muito mais abomináveis. A utilização desta palavra para descrever uma bruxa (no sentido de especialista ritual) é uma maneira de denegrir o seu

carácter implicitamente. Uma mulher de Paço a quem sugeri, ironicamente, que o melhor seria adoptar a profissão de bruxa, porque ganharia muito mais que na agricultura, respondeu-me que nunca o faria, já que «os vizinhos iam chamar-me feiticeira».

Mas as mulheres que, nestas freguesias, são acusadas de serem bruxas no sentido primário não são bruxas no sentido de especialistas rituais e vice-versa. A afinidade entre estas duas figuras, que os residentes locais exprimem através da ambiguidade lexical acima descrita, deve ser, portanto, procurada a um nível de significação mais profundo. De facto, nunca me foi dito que os especialistas rituais que têm um comportamento particularmente anti-social se transformam em bruxas no sentido primário. De resto, os próprios padres podem ser bruxos no sentido mais lato.

As atitudes clandestinas, que dissimulam as visitas dos camponeses aos especialistas rituais, podem sugerir uma possível explicação para esta ambiguidade lexical. Quando um camponês pretende os serviços de um «bruxo», ele evita utilizar os transportes públicos para que o destino da sua viagem não seja evidente. Prefere recorrer a um táxi ou a um automóvel de parentes próximos ou de amigos. Normalmente, as pessoas partem de noite e regressam no dia seguinte, depois do anoitecer.

Uma explicação parcial para este secretismo é que os poderes dos «bruxos» podem ser utilizados de uma forma anti-social, para atacar e tentar influenciar os vizinhos. Mas isto não basta para explicar o motivo que leva, por exemplo, a que os purgantes, que contribuem para a expulsão do feitiço, sejam comprados e vendidos em segredo apesar do seu carácter puramente de protecção. Na verdade, um dos tópicos favoritos dos mexericos locais são as visitas aos «bruxos» efectuadas pelas outras pessoas. A visita a um «bruxo» diminui ligeiramente o prestígio de uma pessoa e, por isso, as mexeriqueiras locais, elas próprias frequentadoras dos «bruxos», não deixam de publicitar qualquer visita das suas vizinhas. A explicação sugerida para o secretismo das visitas próprias e a preocupação em publicitar as dos outros é que «os que vão mais vezes aos bruxos são os que causam mais mal». Nenhuma pessoa admitiria que faz mais visitas aos «bruxos» que os seus vizinhos. Como o «bruxo» lida sobretudo com os efeitos deploráveis das forças anti-sociais, a pessoa que recorre aos seus serviços está a acusar implicitamente os seus vizinhos de permitirem a expressão dessas forças. Uma vez que, idealmente, a sociedade local deveria estar liberta das forças anti-sociais, o facto de um indivíduo reconhecer explicitamente a necessidade de se proteger contra elas equivale a afirmar que está a participar abertamente na acção combinada dessas forças. Aliás, muitos dos meios utilizados pelos «bruxos» como protecção contra o mal podem ser também utilizados para causar o mal.

Mesmo quando operam com poderes que se baseiam manifestamente na graça revitalizadora de Deus, os «bruxos» são considerados como os sinais da existência de forças anti-sociais, ligadas ao mal e à morte, no interior da sociedade humana. Assim, em termos analógicos, são associados à cupidez e à inveja

femininas: os protótipos da fraqueza moral humana. Isto explica a ambiguidade lexical entre duas personagens que, exteriormente, se distinguem facilmente: os «bruxos» no sentido de especialistas rituais e as bruxas no sentido primário do termo.

III

Há uma grande diversidade de tipos de «bruxos». De uma forma aproximativa, podem distinguir-se fundamentalmente duas categorias: (1) os que se baseiam sobretudo em fontes tradicionais de conhecimento e possuem uma clientela local constituída principalmente por camponeses pobres e (2) o novo tipo de «bruxo», cidadão, frequentemente burguês e educado e que baseia o seu trabalho em diversas fontes de informação. Não me é possível estabelecer rigorosamente o momento em que este segundo tipo emergiu. Parece, no entanto, que o seu impacto original remonta a meados dos anos 60, um período de grandes transformações económicas e ideológicas. No Alto Minho, este segundo tipo substituiu praticamente o tipo mais antigo de «bruxo». Por outro lado, apropriou-se progressivamente de muitos dos atributos e funções que pertenciam aos padres que, devido à «modernização» do sacerdócio iniciada nos anos 60, foram impedidos de os exercer.

Estes novos bruxos apoiam-se fortemente numa rede de intermediários que lhes encaminham os seus clientes: mulheres solteiras, com inclinação para o negócio ou taxistas que estabelecem um acordo especial com o bruxo. Para a imagem dos novos bruxos é vital residir nas cidades ou nos centros urbanos (excepto no caso dos padres), porque, como repetem invariavelmente, não são «um labrego qualquer», mas sim «pessoas educadas» com *status*. De resto, a distância geográfica que os separa da residência dos seus clientes liberta-os de preocupações sobre a preservação da sua reputação; quando esgotam uma área rural particular, podem renovar facilmente a sua clientela noutras zonas. De facto, o taxista de Paço confessou-me mesmo que substitui regularmente o bruxo que recomenda aos seus co-fregueses para evitar que o atractivo da novidade esmoreça.

Os «bruxos» do primeiro tipo são actualmente muitos raros. Incluem-se aqui as «mulheres de virtude», as «entendidas», as «habilitosas» e as «curiosas». Estas mulheres desempenhavam duas funções básicas: adivinhar e curar. Mas as suas imagens e atributos variavam consideravelmente desde a parteira que detinha algum conhecimento mágico até à especialista possuidora de uma grande clientela e que vivia exclusivamente dos rendimentos da sua actividade.

A maioria dos relatos que obtive sobre as acções dos bruxos do tipo tradicional baseia-se em visitas que foram efectuadas há mais de vinte anos. Estas mulheres colhiam o seu conhecimento em todas as fontes possíveis, resultando uma miscelânea de informação que, ocasionalmente, incluía mesmo conselhos de natureza médica. Mas a sua fonte principal de conhecimento esotérico era

o *Livro de S. Cipriano*. Aí aprendiam a deitar as cartas, o que parece ter constituído o seu instrumento principal para a aquisição de conhecimentos sobre o passado e o futuro do cliente.

Algumas destas mulheres sobreviveram à competição do novo tipo de «bruxos». Entre os casos notáveis na região da Ponte da Barca, poderemos citar uma mulher de uma freguesia da margem oposta do rio que se especializa em poções de amor, e uma mulher residente numa vila próxima que «deita as cartas» e que, em estado de transe, prevê o futuro dos clientes.

A descrição seguinte narra a visita a uma bruxa efectuada por uma vizinha de Paço no princípio dos anos 60. O marido desta mulher ia fazer em breve o exame de condução e o sucesso era absolutamente essencial, porque só assim poderia ser taxista, e ganhar o suficiente para se livrar das suas dívidas. A mulher partiu, muito cedo, acompanhada pela irmã, e passou toda a manhã a caminhar pelos montes. Por volta do meio-dia, chegaram à casa da bruxa, onde se encontrava já um grande número de clientes. As duas mulheres foram, finalmente, recebidas pela bruxa e entregaram-lhe um lenço que pertencia ao marido, porque as bruxas exigem quase sempre uma peça de roupa da pessoa sobre quem se pretende informações. A bruxa pegou no lenço e deitou as cartas. Depois de terminar, procurou um crucifixo e murmurou algumas orações. Disse, então, à mulher que o marido passaria no exame de condução, mas teria mesmo assim de emigrar para o Brasil, porque não ganharia dinheiro suficiente na terra. (A mulher lembra-se muito nitidamente da consulta, dado que esta previsão se revelou correcta: o marido foi forçado a abandoná-la, a si e aos seus dois filhos, durante dez anos). Antes de regressarem a Paço, ofereceram algum dinheiro à bruxa, porque «ela não leva nada, mas é costume agradecer-lhe.»

Eu próprio fiz uma visita a um homem de um concelho próximo que desfruta de uma grande reputação como adivinho. Verídica ou não, a história deste homem é particularmente interessante. Os seus clientes acreditam que ele morreu e que, durante o velório, «regressou» subitamente. Infelizmente, prossegue a história, nesse preciso momento, um seu velho amigo aspergia o pseudo-cadáver com água-benta, como é costume fazer-se durante os velórios. Quando o amigo viu o cadáver a erguer-se, sofreu um choque terrível, foi acometido por um ataque cardíaco e morreu no local. Devido à sua viagem pelo «outro mundo», atribuem-se a este homem especiais poderes divinatórios. O seu caso foi o único desta natureza de que tomei conhecimento. Desconheço, pois, se corresponde a uma tendência recente ou antiga. Em todos os demais aspectos, este homem comportava-se como um bruxo da maneira antiga, era pobre, sem educação, não exigia qualquer pagamento e aceitava apenas um «presente».

O poder de adivinhar divide genericamente os «bruxos» de renome das simples mulheres locais que adquiriram algum conhecimento sobre orações e técnicas curativas — as «curiosas» ou as «rezadeiras». Estas orações são frequentemente dedicadas a santos particulares e são acompanhadas por curas que utilizam ervas e produtos locais dotados de presumíveis poderes: azeite, ramos de oliveira benzidos, loureiro, buxo, trovisco, folhas de eucalipto, alho

e rosmarinho. Os objectos benzidos pelo padre (como os ramos de árvores, as velas, a água e o azeite) são também revestidos de poderes especiais, à semelhança dos objectos que acompanham a Eucaristia (a pedra de ara, as franjas da estola e do manipulo e as chaves do tabernáculo). Algumas destas mulheres especializam-se, além disso, na incineração de substâncias em ligação com o lançamento de feitiços ou contra-feitiços («defumadouros») e à feitura de amuletos contra o feitiço e o mau-olhado que são usados quer pelos humanos quer pelos animais.

Antes do aparecimento do novo tipo de «bruxos», o único competidor dos «bruxos» era o padre. Os padres costumavam exorcizar e curar através da oração. Já antes dos anos 60, a aptidão demonstrada por alguns padres no exercício destas actividades lhes atraía um grande renome. Actualmente, porém, muitos padres recusam executar estas práticas e o seu papel foi ocupado pelos novos «bruxos» e por alguns padres especializados neste domínio. Estes últimos também são designados pelos residentes locais como «bruxos». O seu papel e a sua posição serão discutidos na próxima secção.

O novo tipo de «bruxo» depende muito dos símbolos de *status* urbano, do simbolismo da igreja, do jargão médico e do conhecimento esotérico de carácter literário — astrologia, espiritualismo, parapsicologia. Recorre, fundamentalmente, a um novo tipo de literatura, oriunda sobretudo do Brasil, que inundou o mercado português principalmente depois da revolução de 1974, com a eliminação da censura sobre os livros. Estes bruxos rodeiam as suas actividades de um surpreendente profissionalismo: muitos exibem cartões de visita e publicam mesmo anúncios nos jornais. Finalmente, há uma maior percentagem de homens relativamente às mulheres, o que sugere outro interessante desvio em relação ao tipo tradicional de «bruxos».

O prestígio crescente da tecnologia e da ciência nas décadas recentes ligou-se a um crescente sentimento de impotência entre os que não dominam tais recursos. O novo tipo de bruxo explora este sentimento; utiliza o *status* burguês e os símbolos da instrução como meios para valorizar o seu próprio prestígio e para impressionar os camponeses com o seu poder. Porém, as ideias essenciais, as cerimónias e os instrumentos rituais manipulados são bastante similares aos dos bruxos tradicionais. O que mudou foi o estilo de linguagem e a apresentação, e não tanto a essência ritual — o que era de prever, já que, de contrário, seria menor a atracção exercida sobre os camponeses.

O facto de cobrarem «honorários» pelas suas consultas, a níveis próximos ou mesmo superiores aos que são praticados pelos médicos, invocando o pretexto da sua educação profissional, é uma das inovações mais relevantes. Com este procedimento, os novos «bruxos» reivindicam a sua adesão ao mundo urbano. Os «bruxos» do tipo tradicional, inseridos no interior da esfera cultural do protótipo de subsistência, apoiam-se no sistema antigo de não receberem pagamento; mas fazem crer aos clientes que os seus serviços terão maior eficácia se forem devidamente «agradecidos». No dizer destes «bruxos», esta atitude é uma forma de evitar que os clientes os acusem de serem «comedores», ou seja,

de visarem o lucro pessoal em detrimento do bem-estar dos clientes. Mas, apesar de tentarem evitar esta imagem, os «bruxos» tradicionais são considerados como potencialmente interesseiros e, logo, como «comedores». Por lidarem com o lado obscuro da humanidade, são olhados com suspeita e desconfiança. Neste aspecto, estão numa posição similar à dos cangalheiros, malquistos por uma actividade desprezível que, no entanto, é fundamental para a comunidade que servem. A insistência por parte do cliente no pagamento de algo ao «bruxo», mesmo no caso do tipo tradicional de «bruxo», nunca é inocente e não é prioritariamente um sinal do «agradecimento» dos clientes, mas sim uma demonstração da sua desconfiança: os clientes temem que, se não pagarem, o bruxo possa sentir-se ofendido, tornando ineficazes os seus serviços ou virando-os até contra o cliente.

Os «bruxos» são consultados por diversos motivos. Alguns casos são prolongados e envolvem repetidas consultas. A maioria, no entanto, são bastante simples. Uma bruxa do Porto (que afirma ter um «curso de espiritualismo») revelou aos proprietários de uma loja de Paço que lhes tinham posto um feitiço para repelir os fregueses. A bruxa deslocou-se à loja, praticou exorcismos, fez um defumadouro e adivinhou o lugar onde o feitiço fora dissimulado. Quando o encontrou, o feitiço consistia em simples poeira que, no entanto, segundo a «bruxa», devia ser atirada ao mar. Um vizinho de Couto consultou outra «bruxa», porque tinha sonhado com um amigo defunto, que lhe disse que ele morreria brevemente; uma mulher queria saber se o marido era infiel; outra queria confirmar a sua suspeita de que um certo homem roubara dinheiro da sua casa; enfim, outra queria descobrir o que se passava de mal com o seu filho enfermo.

A escolha do «bruxo» depende da gravidade do caso. Tratando-se de um problema menor, os camponeses consultam uma «bruxa» das imediações; se é um problema mais sério, preferem dispendir mais dinheiro e deslocam-se a um dos poderosos novos «bruxos» da cidade. Muitos clientes são mulheres que raramente se ausentam dos seus concelhos de residência, não tendo motivos para visitar regularmente as cidades. Uma visita ao «bruxo» é, assim, um prazer aguardado com grande impaciência. O sucesso dos «bruxos» urbanos não é, aliás, alheio à prosperidade recente dos camponeses que lhes possibilita a realização destas viagens. Outrora, seria impensável para os camponeses o recurso aos serviços dispendiosos de tais «bruxos». Nesses tempos, a sua única alternativa eram as «entendidas» locais.

IV

Quando um camponês minhoto pretende persuadir uma pessoa sobre as qualidades de um «bruxo», começa, geralmente, por salientar que ele ou ela detém, entre outros poderes, uma capacidade particular de acesso a informações que normalmente são inacessíveis. Os termos «curiosas» e «entendidas»

17. OS PADRES

I

indicavam precisamente essa busca da aquisição de um conhecimento esotérico. Este é um dos aspectos que os próprios «bruxos» gostam de destacar. Muitos outros vão mais longe, porque afirmam possuir conhecimentos que estão absolutamente vedados às pessoas comuns: podem «adivinhar». Os relatos que obtive sobre consultas a bruxos fazem convergir sempre a atenção do ouvinte na extraordinária capacidade dos «bruxos» de revelarem coisas que nunca lhes tinham sido ditas. É este, aliás, o motivo mais importante que leva a maioria das pessoas a consultar os «bruxos». Os medicamentos receitados são, geralmente, pouco importantes; foi com alguma surpresa que me apercebi que os meus informantes nem sempre se mostravam muito interessados por esta característica. Fascinava-os, sobretudo, o facto de os «bruxos» poderem sentir nos seus corpos a localização das doenças do paciente ou o facto de outros «bruxos» poderem «ver» para além dos poderes humanos normais.

Em geral, é com a demonstração do seu conhecimento sobre a vida passada de um cliente que o «bruxo» valida as afirmações que faz, em seguida, sobre o futuro. À medida que se vai deslocando dos aspectos mais facilmente previsíveis para os aspectos mais concretos da vida de um cliente, o «bruxo» é guiado pelas respostas do cliente à sua adivinhação. O que me intrigou mais, nas sessões que observei, foi o modo como os clientes participavam activamente com o «bruxo» na construção de uma resposta específica aos seus problemas, a partir das suas próprias afirmações gerais. As asserções do «bruxo» funcionam principalmente como dispositivos mnemónicos ou como um encorajamento ao pensamento lateral. Como David Parkin escreveu a propósito dos adivinhos africanos, «o estilo é o tema narrativo do discurso divinatório é um exemplo paralelo da especificação-de-um-problema como solução-de-um-problema» (1979:147). Nos casos mais complexos, a solução do problema só irá emergir lentamente ao longo de um processo composto por diversas consultas a diferentes bruxos. Noutros casos, é obtida com brevidade uma resposta que satisfaz o cliente. A uma mulher que se lamentava pelo facto de o marido, que trabalhava em Lisboa, não querer regressar a casa, uma «bruxa» explicou que a amante do homem tinha lançado um feitiço ao mar que era, portanto, irrecuperável. A solução não lhe foi muito agradável, mas, pelo menos, funcionou como uma resposta satisfatória, porque lhe permitiu enfrentar a deserção do marido sem a perda total da sua dignidade.

Enquanto curandeiros, os «bruxos» fornecem aos minhotos a possibilidade de actuarem para além dos poderes humanos normais; enquanto exorcistas, fornecem uma protecção contra os poderes sobrenaturais. O minhoto que consulta um «bruxo» tenta aceder a poderes que normalmente lhe são inacessíveis, a fim de contrariar as forças malignas que assediam o seu mundo. Mas esta não é talvez a função principal dos «bruxos». Através da adivinhação, os habitantes locais podem situar o infortúnio no interior de um quadro cognitivo e, assim, transformar a sua ausência radical de significado numa realidade que é possível de compreender.

Nas suas relações com o mal e na organização das suas vidas segundo padrões que, idealmente, produzem o bem-estar social e material, os minhotos recorrem fundamentalmente à Igreja Católica, aos seus ritos e aos seus representantes. O mediador principal entre a sociedade humana e a divindade é o padre que, deste modo, protagoniza um papel central na sociedade local. Em contraste com outras regiões de Portugal, a influência que a Igreja e o Clero tradicionalmente exercem sobre as populações rurais e urbanas continua a ser significativa, a despeito das transformações actuais.

O padre da aldeia é, por assim dizer, o pedestal da hierarquia eclesiástica. No Minho, cada freguesia tem a sua igreja e o seu padre. Hoje em dia, é comum encontrarem-se padres com mais de uma freguesia a seu cargo, mas raramente eles se ocupam de mais de três. A dimensão das freguesias rurais é bastante variável; mas, mesmo quando responsável por mais de uma freguesia, cada padre raramente tem mais de 3000 almas a seu cargo, isto é, entre 600 a 700 famílias. Se tomarmos em consideração o facto de que, quando um padre encontra uma freguesia a seu gosto, ele raramente se muda até à sua morte, vemos que, em norma, os padres conhecem os seus paroquianos bastante bem. É frequente encontrarem-se padres que trabalham na mesma freguesia há 25 anos ou mais.

No Minho, os laços entre o pároco e a sua freguesia são particularmente estreitos, porque a grande maioria dos padres é natural do concelho ou até da freguesia onde trabalha. Este facto deriva do desejo da maior parte dos padres de voltarem à sua terra natal. Na minha observação, os párocos rurais são em geral filhos de camponeses médios e ricos. Ter um filho num seminário é considerado uma responsabilidade onerosa, apesar da educação ser largamente subsidiada pela Igreja. Nos nossos dias, porém, a vocação para a carreira eclesiástica está em plena crise. Nenhuma das freguesias que estudei possuía um seminarista, apesar de, no passado, terem produzido padres regularmente. As famílias mais ricas honram-se de nelas sempre ter havido um padre. Nos dias que passam, no entanto, só poucas o «têm», e a pressão sobre os jovens para seguirem a carreira eclesiástica já não é tão intensa como outrora. Para se ter uma ideia da «crise de vocações»: em 1957, Braga tinha 298 seminaristas maiores (isto é, como o curso do liceu feito); em 1967, tinha 214; e, em 1977, só tinha 52 (Silva, 1979:40). Voltaremos mais tarde a esta questão.

A maioria dos padres de hoje foi para o seminário pelos seus treze anos. Eles voltavam a casa para as festas e no Verão; o resto da sua vida era passada em condições altamente arregimentadas. Nos últimos dez anos, aproximadamente, ocorreram grandes mudanças na educação ministrada nos seminários. Haverá poucas pessoas, porém que discordem de que a atmosfera dentro de um seminário era, até há pouco tempo, extremamente opressiva e se orientava para

fazer assimilar aos seus alunos um sentimento de importância pessoal e institucional e um conhecimento livresco, pouco relacionados com as exigências de uma sociedade moderna.

Embora o sistema de herança no Alto Minho tenda globalmente a favorecer o filho ou a filha que casa e permanece em casa «a cuidar dos pais», os outros filhos possuem também direitos de herança. O padre herda, portanto, a sua parte na propriedade paterna como qualquer outro filho. Por outro lado, uma vez que não se verifica uma tendência para sobrestimar a filiação agnática, é frequente encontrarem-se casos de casais cujo único filho varão é feito padre.

Cada paróquia tem a sua «residência», em geral contígua ao adro da igreja, onde o padre vive acompanhado da «canónica» (uma empregada doméstica que a lei canónica lhe permite ter) e, frequentemente, um membro da sua família, geralmente uma irmã solteira ou a mãe viúva. O padre recebe também um «passal» (um quintal de boa terra), onde a empregada planta hortaliças e fruta e onde se colhe vinho. Mesmo quando vive perto da sua freguesia de nascimento, as terras que herdou dos seus pais são normalmente confiadas a um caseiro, pois não é considerado próprio da posição de um padre dedicar-se ao trabalho manual, especialmente ao trabalho agrícola, que é considerado inferior. A expressão utilizada localmente é: «o trabalho da terra é muito porco».

Um grande número de padres está integrado como professor liceal na vila mais próxima. Como a maior parte possui um automóvel, as suas responsabilidades de professores urbanos não entram em conflito com as suas obrigações de párocos rurais. Sendo assim pago duplamente, o padre consegue um nível de vida bastante razoável para os padrões locais. O salário de um padre que se dedica unicamente ao trabalho paroquial, porém, é bastante pobre. Se ele não tiver outras fontes de rendimento, ser-lhe-á difícil manter um nível de vida «decente» — palavra sobre a qual voltaremos a debruçar-nos.

O pároco rural é pago pelos serviços prestados à congregação (baptismos, casamentos, funerais e missas), em particular a missa diária dita «por intenção» da alma de algum falecido cujos parentes pagam o custo da celebração. Na época das colheitas, ele recebe uma «côngrua» de cada casa, que continua ainda hoje a ser paga em géneros. Os proveitos desta contribuição não são tão grandes como se poderia esperar, porque o padre vende o vinho e o milho que recebe e a qualidade deles é frequentemente muito fraca, pelo que os contra-valores são diminutos. Este é um dos sinais comuns do anti-clericalismo rural.

O padre é também pago por serviços extraordinários, tais como sermões em festas de freguesias vizinhas ou por um «confesso». O camponês minhoto é um grande apreciador de retórica, gosta de ouvir um «bom sermão» — isto é, um sermão pronunciado vivamente, com muita gesticulação e ênfase nas palavras centrais, cheio de analogias e com pouca profundidade analítica; um «bom sermão» é como um discurso de um político demagogo, deixa lágrimas nos olhos e um sentimento de esgotamento emocional.

Os «confessos», por seu lado, são organizados no penúltimo dia de uma novena ou no dia anterior a uma festa. São convidados vários padres para con-

fessarem as pessoas que querem comungar no dia de festa. A população aproveita estas oportunidades para se confessar e os números de confessados são frequentemente muito elevados. Uma vez mais deparamos com o anti-clericalismo popular: é que os paroquianos não confiam na capacidade do seu próprio padre para manter o segredo confessional; preferem, portanto confessar-se a um estranho (cf. Freeman, 1970:97).

As responsabilidades de um pároco, porém, não são exclusivamente para com os seus fiéis, mas também para com a hierarquia eclesiástica que ele representa.

Recentemente, com o melhoramento dos meios de transporte, os contactos entre os padres a nível regional foram muito facilitados. Assim, todas as vilas têm um café onde se pode encontrar sempre um ou dois padres, sobretudo a certas horas habituais. Para além deste contacto informal, as reuniões dos padres de um arcepresbiterado são cada vez mais frequentes e assumem maior importância na vida pastoral do pároco. A própria relação de cada um destes com a cúria é, nos nossos dias, bastante mais directa do que era ainda há vinte anos atrás.

Actualmente, uma grande parte dos padres rurais participa regularmente em retiros e cursos religiosos de toda a ordem, para além das peregrinações a Fátima (muitas vezes anuais). Estas tendências para a unificação e a educação permanente do clero não se devem apenas à sua redução numérica e à melhoria nos meios de comunicação, mas também à influência do Concílio Vaticano II:

A união dos sacerdotes com os Bispos é tanto mais necessária em nossos dias, quanto, por diversas razões, os empreendimentos apostólicos não só revestem múltiplas formas, mas também ultrapassam necessariamente os limites da paróquia ou diocese. Assim, nenhum sacerdote pode realizar suficientemente a sua missão, isoladamente, mas só num esforço comum com os outros sacerdotes, sob a direcção dos que estão à frente da Igreja.²

É no domínio das suas diferentes expressões simbólicas e rituais que a visão do mundo camponesa e a visão do mundo burguesa são mais facilmente distinguidas pelos habitantes locais. É, porém, quando estes diversos modelos da realidade são expressos em acções de carácter ritual que as diferenças se tornam claras e visíveis. Em tais circunstâncias o clero encontra-se numa situação melindrosa, pois ele representa, nas duas visões do mundo, o principal meio de obtenção de poder espiritual. Nas acções e opiniões do clero, tanto rituais como seculares, as diferenças nas crenças e concepções básicas das duas visões do mundo tornam-se claras e assumem uma grande importância, porque, apesar das transformações sociais dos últimos vinte anos, a sociedade rural minhota continua a ser acentuadamente religiosa.

Perante esta situação, como seria de esperar, cada padre reage de uma maneira específica. Mas, em linhas gerais, podemos classificar os padres em

² P. O. n.º 7, Vaticano II, citado por D. Francisco Maria da Silva (Arcebispo de Braga), *Mensagem — Ao Clero e aos Fiéis*, Ed. Diário do Minho, Braga, 1975, p. 60.

três tipos: 1) o «padre moderno»; 2) o «padre antiquado»; e 3) o «padre curandeiro». Mais uma vez, esta classificação não é absoluta, correspondendo apenas a tendências gerais. Presentemente, a maior parte dos padres pertence ao primeiro tipo. Apesar de não devermos, de modo nenhum, exagerar a «modernidade» destes padres — porque o impacto do Concílio em Portugal não terá sido propriamente revolucionário —, eles são exemplos de uma tendência para a secularização da profissão eclesiástica que corresponde (correcta ou incorrectamente) à liberalização da mentalidade religiosa que se efectuou nas décadas de 60 e 70.

O «padre moderno» evita usar as vestes eclesiásticas e anda «à paisana», como qualquer membro da classe média razoavelmente próspero. Guia o seu carro e tem uma segunda profissão condigna, em geral a de professor liceal. A maioria das «residências» destes padres foi renovada recentemente, seguindo concepções «urbanas» de arquitectura. As suas tendências iconoclásticas levam-nos a «limpar» as igrejas rurais, tendo-se perdido, assim, muito do valor etnológico, artístico e até religioso (para o povo) de muitos destes templos.

Do ponto de vista da sua relação com a visão do mundo camponesa, estes padres são caracterizados por duas atitudes principais fortemente interrelacionadas: 1) a sua oposição a manifestações religiosas de carácter comunal (por exemplo, festas, cf. Riegelhaupt, 1973); 2) o horror às «superstições». Na base destas duas atitudes, está uma concepção da actividade religiosa que, em si, é multissecular; a secularização do clero, que se verificou nos últimos vinte anos, veio meramente a exacerba-la. Já S. Martinho de Dume (*De Castigatione Rusticorum*) protestava contra o equivalente ao que hoje se chamam «superstições pagãs». E, ao longo da nossa Idade Média, a Igreja não deixou de sentir a necessidade de impor a sua concepção da vida religiosa ao povo. Toda a forma de culto que, teológica ou geograficamente, sublinha a independência ou a especificidade da comunidade local é pernicioso para a Igreja, porque, se esta pretende manter-se Católica (isto é, universal) e Una, as formas de culto têm que ser estritamente impostas pela hierarquia e devem manter-se universais e não localmente específicas. A tradicional analogia entre a Igreja e o Corpo de Cristo é, aliás, aqui bem elucidativa. O corpo não pode funcionar se os membros se moverem independentemente.

Nos «padres modernos», esta atitude vem acompanhada de uma forte necessidade de distinção entre as esferas profana e sagrada do quotidiano, da qual a laicização do clero, a que nos vimos referindo, não é mais do que um corolário. Confrontada com a penetração da ciência em esferas que eram tradicionalmente suas e com uma crescente separação do Estado, a Igreja foi forçada a tomar tal atitude. Pelo contrário, para o camponês minhoto, que admite que os «milagres» acontecem quotidianamente, o sagrado e o profano são indissociáveis. Ele vive permanentemente no interior de um espaço santificado, porque o seu território está constantemente afectado pela protecção dos símbolos sagrados. Esta atitude está também presente na familiaridade camponesa com os santos que descrevemos anteriormente.

O segundo tipo de padre, o padre «antigo», é hoje menos comum. As suas residências são mais deselegantes e têm um aspecto rústico; as suas igrejas não foram renovadas e, por vezes, não possuem sequer um altifalante (instrumento que veio a ocupar um lugar dominante na vida religiosa minhota). Estes padres usam ainda frequentemente as vestes religiosas clássicas e, dentro de certos limites, aceitam participar em actividades religiosas especificamente locais. Isto não significa que confessem acreditar em «superstições», mas sim que estão mais receptivos a estabelecer compromissos com os seus paroquianos.

Há, ainda, um certo tipo de padres, que é muitas vezes difícil de distinguir do anterior, a que chamo «padres curandeiros», porque eles estão preparados para participar plenamente das crenças dos camponeses que são normalmente rejeitadas pela Igreja. Enquanto os «padres modernos» suplementam o seu salário por meio do ensino, o «padre curandeiro» é em geral pago informalmente pelos seus serviços, como um autêntico curandeiro e exorcista. O povo refere-se frequentemente a este tipo de padres pelo termo aplicado a qualquer operador ritual não eclesiástico: «bruxo».

Alguns destes padres atingem tal fama que chegam a ser visitados por gente de todo o Noroeste e mesmo para além. Um deles, recentemente falecido, era tão procurado que, aos fins de semana, chegava a ser forçado a receber dez pessoas de cada vez, e bichas de carros formavam-se à sua porta. Pelo facto de serem padres, estes indivíduos não são mais respeitados que os outros «bruxos». O seu número é reduzido, mas a sua procura não está, de modo nenhum, a decrescer. Muito pelo contrário, segundo apurei entre os próprios camponeses.

As razões pelas quais os padres escolhem uma ou outra forma de comportamento são muito idiossincráticas. É significativo, no entanto, que os «padres curandeiros» tendem a encontrar-se em freguesias relativamente isoladas e até montanhosas: zonas onde as estruturas da economia capitalista e a pressão da visão do mundo da classe média ainda não se fizeram sentir com a força com que se fazem sentir em áreas mais acessíveis. Já em 1966, Cailler-Boisvert, referindo-se ao Soajo, dizia:

Nestas regiões isoladas, a intensidade da vida religiosa dos seus habitantes depende do tipo de ligação que os une ao seu pároco. Basta que um pároco ainda demasiado jovem e, portanto demasiado inexperiente, cometa um descuido, para que a maioria da população lhe mostre a sua animosidade (1966:272).

Nestas regiões isoladas, o padre está mais sujeito à opinião da população do que em áreas mais abertas à influência da classe dominante. Como J. Riegelhaupt demonstra no seu estudo de uma freguesia próxima de Sintra (1973), os padres das zonas mais acessíveis ao poder da classe dominante chegam a utilizar a sua influência entre os «poderosos» a nível concelhio, e o próprio poder policial do Estado, para exigirem dos camponeses uma forma de comportamento que lhes é estranha. Desde 1974, foram noticiados na imprensa nacional alguns casos onde o conflito entre o padre e os seus paroquianos assumiu proporções alarmantes.

Aliás, sempre que perguntei a «padres modernos» porque é que alguns dos seus colegas se comportavam como «curandeiros», recebi invariavelmente a resposta de que, como eles viviam em zonas isoladas, aquela era a única forma de terem acesso a uma vida «decente». Não podendo sobreviver de outro modo, estes padres foram forçados a aceitar a visão do mundo camponesa (que não distingue, ao contrário da classe média, entre «superstição» e «religião») para poderem adquirir tanto o prestígio como o poder económico, que são requisitos essenciais da sua posição sacerdotal. Talvez por isso mesmo, os seus colegas «modernos», que atacam tão violentamente as «superstições», sejam tão compreensivos e benévolos no julgamento de tais indivíduos.

II

O papel do pároco rural na vida de um concelho não se confina às actividades religiosas. Ao longo de todo o século XIX e da primeira metade do século XX, o padre era das poucas pessoas da sua freguesia, talvez mesmo a única, que possuía uma educação formal — embora esta fosse provavelmente limitada na primeira metade do século XIX. O conhecimento íntimo e o contacto da população rural, ligados ao «respeito» que suscitava quer na burguesia quer no camponato, situavam o padre numa posição ideal para actuar como intermediário ou mediador entre estes dois grupos. Este papel foi particularmente importante durante o regime salazarista, porque os laços directos de patrocínio entre a elite urbana, que controlava as instituições do Estado ao nível concelhio, e os camponeses foram relativamente débeis.

A legislação de Mouzinho da Silveira, na base da qual foi efectuado o ataque ao poder temporal da Igreja em Portugal, não era antagónica em relação à figura do padre³. De facto, desde então até à Revolução Republicana, o clero secular foi pago pelo Estado. Tal situação levou a uma aliança entre as classes dominantes e o clero (Oliveira Marques, 1972, II:24).

A legislação cabralista presumia uma actuação do clero que era fundamental para o seu sucesso a nível de bases. Aos párocos rurais competia o recenseamento a partir do qual se levantariam novas formas de imposto, competia receber as taxas correspondentes aos bilhetes de encerramento nos cemitérios a criar e competir organizar as eleições locais. Estas responsabilidades eram-lhes impostas sob penas graves. Por exemplo, todo o padre que permitisse directa ou indirectamente o enterro de «mortos dentro de qualquer Igreja, ou Capela da Freguesia, ou Concelho onde houver cemitério público» ou «fora do cemitério público depois de estabelecido e benzido» «se fôr Pároco ficará privado do bene-

³ «Os direitos que o clero continuará a ter relevam apenas a necessidade de assegurar a sua subsistência... porque a Religião é necessária ao homem, e os Ministros do Altar devem ser independentes e bem pagos». Do Relatório do Decreto de 16 de Março de 1832, p. 8, citado por Rui Feijó e M. de F. Brandão (1980:254).

fício (o seu salário), e inábel para outro(...); se fôr simples Sacerdote será preso por um mês e declarado inábel para Benefícios Eclesiásticos»⁴.

A relação privilegiada entre o clero secular e o Estado manteve-se, com uma única interrupção, até aos nossos dias. Em 1890, por exemplo, o recenseamento da população dependeu fortemente da actuação dos padres (Halpern Pereira, 1971:27, n.º 12), e os padres eram *ex officio* membros da Junta Paroquial (ou de Freguesia). A leitura das Actas deste órgão⁵ indica que foi só a partir da revolução de 25 de Abril de 1974, com excepção de um curto período — 1911-1925 —, que ele se libertou finalmente da influência do pároco. Durante todo este tempo, praticamente todas as reuniões foram realizadas na «Residência Paroquial», o padre foi presidente por muitos anos, e as actas foram frequentemente redigidas pela sua própria mão. Ainda hoje, porém, ele é encarregado de fazer os anúncios referentes à Municipalidade e às Finanças.

Assim, a importância da relação Estado-pároco não pode ser colocada em causa. Mas esta relação implica a consideração de uma outra para poder ser compreendida: a relação pároco-povo. Para os camponeses, a importância do padre como intermediário com o mecanismo estatal e as estruturas do poder não pode ser subestimada. Ainda hoje, por exemplo, todos os processos de casamento passam pelas mãos do padre. Como membro (importantíssimo) da Junta, o padre era, até há bem pouco tempo, responsável por todos os documentos que habilitavam o camponês a receber a «tença» (qualquer pensão do Estado), a emigrar, a entrar para a Casa do Povo, etc.

Este duplo relacionamento está bem expresso na citação seguinte, retirada de uma pequena monografia de um concelho do Alto Minho, escrita na década de 30 pelo filho de um dos mais importantes proprietários desse concelho:

Desde que o clero deixou de dever a sua nomeação para as Paróquias aos Políticos, começou a evidenciar qualidades morais e dedicações, que muito mais o aproximaram do Povo. Devido a esse ascendente social, também tomou um grande domínio nas populações. É interessante ver como se manifesta a acção do Pároco no Povo. É não só ele que acompanha o lavrador em todos os momentos de alegria e tristeza, mas é também ele que a pedido da própria autoridade intervém na elucidação de passos que a freguesia tem de dar.

Lê as circulares que a autoridade lhe envia, elucida-os antes das suas homilias dos perigos que se tem de precaver em muitos momentos da vida⁶.

Quanto à posição do pároco em relação ao poder secular informal — ao sistema do «patrocínio» —, não é tão fácil evidenciá-la fora da memória dos vivos, pois não ficou registada. Nas freguesias estudadas por mim, e tanto quanto

⁴ Decreto de 18 de Setembro de 1844, Art.º 73 e Art.º 185, *Diário do Governo*, 27 Setembro 1844, pp. 243-4 e p. 257.

⁵ A primeira entrada refere-se a uma sessão extraordinária em 1890, onde se discutem fundos recebidos para a construção do cemitério paroquial.

⁶ Monografia de um concelho do Alto Minho escrita em 1935 em Lisboa, segundo um plano elaborado pelo Prof. Marcello Caetano. O autor pede para ficar anónimo.

eu pude estabelecer, o padre foi sempre um dos elementos principais da cadeia do patrocínio local. Em todas as descrições que recolhi de querelas internas, ele é sempre uma figura de relevo. Os «poderosos» da vila utilizaram o padre como um elo de ligação com o povo na questão dos cemitérios, na questão dos fontanários, na questão das estradas e, *last but not least*, na obtenção de poder político. Não me compete aqui fazer um estudo sobre a operação do sistema eleitoral a nível local e, aliás, durante o longo período da ditadura salazarista, a questão da angariação dos votos não se colocava da mesma maneira⁷. É sabida a importância do clero nos anos 70 no movimento contra o Partido Comunista (actuação, aliás, bem manifesta no concelho estudado por mim); e é sabido também que as posições oficiais expressas pelo alto clero raramente correspondem às atitudes sistematicamente conservadoras dos párocos e dos habitantes rurais. Na questão política, como também no que se refere a assuntos da administração estatal, a estreita relação de carácter informal entre o padre e a elite urbana, principalmente o grupo de indivíduos com maior poder local, é absolutamente fundamental tanto para o povo como para a própria elite urbana.

O comportamento dos padres no contexto da Revolução da Maria da Fonte, em que os camponeses minhotos pegaram em armas contra o governo, é significativo. O pároco rural estava, na altura, numa situação melindrosa, porque, se, por um lado, vivia com o povo (e participava até da sua pobreza), por outro lado, era membro de uma hierarquia poderosa e era, ao mesmo tempo, um instrumento do poder estatal. Apesar de os padres rurais terem sido utilizados pelo governo como meios de activar a legislação que o povo considerava opressiva, foi também neste grupo social que os camponeses encontraram os líderes que os dirigiram na sua revolta⁸.

Esta posição de mediação entre o povo e a classe dominante manteve-se até hoje, com a excepção do curto período da República. O exemplo de umas das freguesias que estudei elucida bem a evolução da posição do padre durante os últimos setenta anos. Em 1911, o povo veio avisar o padre — um afamado monárquico — de que um destacamento da Marinha o procurava. Ele teve assim tempo de fugir e de se esconder nas montanhas de onde voltava regularmente. Finalmente, porém, foi forçado a fugir para o Brasil. Durante este período, o professor da escola assumiu o seu lugar de líder local e de mediano com

⁷ O antigo Presidente de uma Junta de Freguesia dizia-me que «aquilo, naquela altura, não era bem isto de eleições; elas faziam-se, elas saía sempre o que a gente queria». Forman e Riegehaupt (1979) exageram quando afirmam que *patronage* «não esteve presente na história política recente de Portugal» (1979:380); têm, porém, razão, quando se referem a uma «desmobilização política das pessoas».

⁸ Cf. Manuel Pinto (1979). Neste artigo, o autor sustenta a tese de que existiria uma estreita identificação do alto clero com o governo e do baixo clero secular, os párocos da aldeia, com o povo (1979:118-9). A postulação de tal identificação parece-me justificável no que se refere ao alto clero, mas quanto ao baixo clero ela parece-me demasiado fácil para explicar o fenómeno. É de notar que os padres não se revoltaram contra o que era exigido deles; foi antes o povo que se revoltou. O próprio P. Casimiro Vieira não era pároco de aldeia, mas sim pregador independente, o que lhe permitia uma muito maior liberdade de movimentos.

a classe dominante. Mas em 1925, já encontramos indicações nas Actas da Junta de que o padre estava de volta, e passado pouco tempo, ele retomou a sua importância local.

Durante o regime salazarista, o seu sucessor atingiu uma posição de particular proeminência na zona. O padre era um elemento central da Junta e através de uma cuidadosa política, em que jogava com a sua ascendência sobre os camponeses e com a sua influência no seio da elite urbana, conseguiu reunir todo o povo à sua volta.

O padre que lhe sucedeu, porém, já não teve a mesma felicidade. Por volta de 1960, poucos anos depois de ter tomado o lugar, o poder da Igreja começou a entrar em franco declínio. A nível nacional, a abertura ao capital estrangeiro e a progressiva liberalização da economia, que está ligada ao período inicial das guerras africanas de independência, acompanhados pelo alargamento das facilidades de educação e do surto emigratório, produziram uma atmosfera de liberalismo que, progressivamente, provocou a erosão da aliança entre a Igreja e o Estado. Ao mesmo tempo, registou-se uma quebra no prestígio da função e no poder do clero, ligada à diminuição dos jovens que se dedicam à carreira eclesiástica. Foi aproximadamente nos primeiros anos da década de 60 que se notou uma inversão nos números de seminaristas em todo o país (cf. Silva, 1979:41). O sacerdócio deixara de ser uma carreira sedutora para os jovens.

Enquanto os padres precedentes podem ser enquadrados na categoria de «padres antiquados», o novo padre é um «padre moderno» que levou a tendência de secularização e de oposição à visão do mundo camponesa ao ponto de afastar o povo. Este último não compreende a sua recusa em manter formas de comportamento ritual que, para ele povo, não são, de modo nenhum, «arcaísmos pagãos». O seu poder político diminuiu consideravelmente, sobretudo depois de 1974. Nas eleições posteriores à Revolução, os paroquianos não se sentiram obrigados a votar pelo partido que o padre propagandeou activamente (o CDS).

Porém, a influência política da Igreja permanece significativa e o apoio que dispensa aos partidos da direita e do centro deve ser tido em conta na análise dos padrões do voto popular no Alto Minho. O poder do clero está, no entanto, em declínio. A nova elite do concelho começou a estabelecer laços de patrocínio mais fortes com algumas famílias camponesas influentes e a educação formal deixou de ser um monopólio do clero. Estes dois factores permitem ao camponato um acesso muito mais directo às instituições burocráticas, omitindo, assim, a mediação e a autoridade do clero.

III

Não é apenas no aspecto do poder secular que o pároco rural está presente-mente a perder muita da sua importância; no aspecto espiritual, ele está igualmente cada vez mais distanciado do povo. Como já foi dito, a diferença entre a «religião do povo» e a «religião dos padres» é um fenómeno tradicional com

bases muito profundas no passado histórico do catolicismo ibérico. J. Riegelhaupt, no seu artigo «Festas e Padres», demonstra que «os laços entre as unidades territoriais e as práticas religiosas» são uma das principais características da «religião popular» (1973:836). Assim, para o povo, o acto religioso está intimamente ligado ao espírito de comunidade. Por outro lado, a Igreja, desde o Concílio de Trento, baseou a sua religião no conceito de salvação individual, e mesmo este conceito tem sido colocado em causa pelos padres influenciados pelo Concílio Vaticano II, como veremos mais adiante. Desta maneira, portanto, podemos compreender a importância concedida por tantos antropólogos ao complexo cultural das «festas», meios de expressão religiosa do espírito de comunidade, tal como à oposição sistemática que a Igreja move a tais expressões locais de religiosidade.

Em 1979, o novo bispo de Viana do Castelo publicou uma carta pastoral dedicada ao tema das «festas populares» — i.e., celebrações de natureza popular e pública que estão associadas a uma unidade socio-geográfica particular. Os lugares podem ter festas, tal como as freguesias, os concelhos e os distritos. As festas de lugar são pouco frequentes no Alto Minho. A maioria das festas realiza-se aos níveis da freguesia e do concelho. São celebradas em ocasiões especiais, geralmente no dia de um santo. Embora sejam celebrações de identidade socio-geográfica, atraem também pessoas de freguesias, concelhos e distritos limítrofes. As festas têm em comum com as peregrinações às capelas de certos santos (as «romarias» — as duas categorias são muitas vezes indistintas) o facto de serem simultaneamente ocasiões para o divertimento e júbilo seculares e para a celebração religiosa. Para o minhoto, estes dois aspectos estão intimamente interligados. O momento crucial de cada festa é a procissão. Os foguetes estralejam e as celebrações estendem-se, normalmente, ao longo de todo o dia e pela noite fora. As festas são um tempo de música alegre, de bailes, de consumo de iguarias e de grandes quantidades de vinho.

A carta do bispo aos seus padres focava a necessidade de distinguir mais nitidamente entre os elementos «profanos» e «sagrados» das festas. Na sua opinião, os elementos profanos não são consentâneos com a natureza sagrada do acontecimento, subtraindo-lhe, além disso, a atenção popular. Recomendava, por isso, aos padres que submetessem a organização das festas ao seu controlo directo para assim poderem eliminar os elementos profanos. O padre de Paço e de Couto que, desde há muito, actuava em conformidade com estas ideias, sentiu-se particularmente encorajado por esta circular.

Tal atitude das autoridades eclesásticas não é um fenómeno recente. Mas a preocupação do clero em dissociar o profano e o sagrado foi reavivada ultimamente e provocou um grande ressentimento entre os camponeses, que consideram as festas como momentos centrais da vida de comunidade.

Uma outra área de discórdia é a velha oposição da igreja à «canonização popular». A Igreja não levanta sistematicamente objecções a todos os cultos de origem popular⁹. Porém, observa com suspeição estas formas de adoração e

⁹ Utilizo aqui o termo «culto» no sentido de um conjunto de actividades que envolvem a adoração de uma entidade sobrenatural específica.

opõe-se tenazmente a todos os cultos que não reconheceu oficialmente. Pode tratar-se de uma relíquia, como o corpo incorrupto de alguém que o povo acredita ser um santo; pode tratar-se de uma pessoa viva que o povo considera também como santa; enfim, pode tratar-se de um culto em redor de uma determinada imagem particularmente «miraculosa» ou, por exemplo, uma rocha sobre a qual a Virgem Maria terá pousado.

Os objectos, pessoas e locais que são os focos para o desenvolvimento destes cultos populares são, para os minhotos, meios altamente eficientes para o controlo e aquisição de poder sobrenatural. Referindo-se a santuários locais nas Astúrias, W. A. Christian descreve um fenómeno muito semelhante:

Para a comunidade humana que vive no território em que se espalha a sua graça (dos santuários), a imagem do santuário acaba por simbolizar a própria terra e as actividades nas quais a comunidade baseia a sua identidade. Os santuários são vistos pelas pessoas que vivem na área sobre a qual incide a sua graça como meios para assegurar a continuidade e o sucesso das actividades do grupo (1972:44).

Apesar de, numa perspectiva durkheimiana, podermos afirmar que estes pequenos santuários correspondem a formas de manifestação e, portanto, meios de reprodução do espírito de comunidade, não devemos, no entanto, esquecer que não é desta maneira que o povo os concebe. Na perspectiva do camponês (isto é, de um ponto de vista émico), estes santuários são meios de obtenção de benefícios de carácter sobretudo temporal. Através destes santuários, o povo acredita poder obter «milagres» e, assim, eles afiguram-se-lhe como um meio de actuação prática sobre a comunidade e não só de actuação espiritual. Assim, tais santuários e tais objectos de culto (a imagem, a relíquia, a pedra, etc.) têm um valor «real» e são objecto de «posse»; podem ser «roubados» ou danificados criminosamente. Quem tenha vivido em Vila Nova de Gaia não pode esquecer a procissão de S. Gonçalo, em que o povo, no meio do rufar dos tambores, faz saber anualmente a toda a gente que «o Santo é nosso e não é do abade». A história de S. Torcato, cujo corpo é pertença da freguesia homónima, próxima de Guimarães, é um excelente exemplo da «possessividade» dos habitantes de uma unidade socio-geográfica específica (Santos Silva, 1979). O cabido de Guimarães pretendeu transportar esta relíquia para a cidade, porque proporcionava grandes lucros sobre a forma de ex-votos. Mas as suas tentativas para o conseguir pela força foram sucessivamente fracassando em 1501, 1597, 1637 e, finalmente, 1805. Em todos estes casos, o povo ergueu-se em armas e conseguiu manter o controlo sobre o «seu» santo. Um acontecimento semelhante, ocorrido em Ponte da Barca em 1976, será descrito nas próximas páginas.

Por seu lado, a enérgica oposição da Igreja a estes cultos não se deve meramente ao facto de que ela baseia a «sua» religião no conceito de salvação pessoal; deve-se, sobretudo, ao facto de que a hierarquia religiosa se sente directamente posta em perigo pela manifestação de cultos de cariz local. Como fenómeno universal, a Igreja exige o controlo do culto a todos os níveis. A tendência do povo a «fazer» santos e a dedicar-lhe um culto especialmente local,

está em directa oposição ao poder e à hegemonia da Igreja. Deste modo, pode explicar-se não só a forte oposição que a Igreja move à «canonização popular», mas também a maneira como a Igreja tende a absorver os cultos cuja expansão não pode mais controlar. O comportamento do Cabido de Guimarães é um bom exemplo desta atitude, porque os cônegos visaram não só o controlo do corpo e dos lucros que rendia, como também modificaram a legenda popular, transformando este homem desconhecido num bispo mártir. R. Hertz, escrevendo no princípio deste século sobre o culto alpino de St. Besse, partilha um ponto de vista idêntico, quando afirma que, para as autoridades eclesiásticas de Ivree,

tornava-se necessário *dissociar a santidade do Monte* e concentrá-la no corpo do santo: porque a rocha (que estava na origem do culto) permanece eternamente fixa no mesmo lugar; mas o corpo, real ou suposto, é móvel e pode perfeitamente servir como veículo da energia benéfica, se um dia senhores poderosos quiserem «enriquecer» o seu tesouro sagrado com ele (1928:168).

Finalmente, a oposição da Igreja contra as «superstições» prenuncia o esforço homólogo que é desenvolvido pela hierarquia para controlar o comportamento religioso ao nível popular. Para os camponeses, a oposição de muitos padres às «superstições» representa um problema. Em virtude dos seus poderes especiais, os padres podem operar quer como celebrantes de rituais que valorizam directamente a «comunidade» (como as procissões e a missa), quer como celebrantes de rituais de natureza terapêutica que contrariam as forças do mal, designadamente como curandeiros e exorcistas. Os padres possuem algo que falta aos camponeses: o conhecimento esotérico e o poder sacramental. Para os camponeses, estes dois aspectos da actividade de um padre estão profundamente interligados; o poder sacramental do padre deriva da sua ordenação que, por seu lado, lhe é concedida como resultado de «estudos muito intensivos» realizados no seminário. O conhecimento esotérico adquirido deste modo é associado à instrução, especialmente a instrução em latim. O latim, como expressão deste conhecimento especial, é em si um instrumento espiritual muito poderoso. Um famoso padre «bruxo», especializado em doenças provocadas pela «inveja», pratica as curas recitando orações do *Rituale Romanum*.

Esta atitude que atribui poderes especiais ao padre não se limita ao Minho, estando disseminada através de toda a Europa e é já muito antiga. Le Roy Ladurie, no seu estudo de Montaillou (século XIV), diz-nos que uma certa mulher acreditava que os padres podiam salvar pessoas por duas razões: 1) os padres pronunciam «boas palavras» (controlo da língua e sabedoria esotérica); 2) eles contactam com o Corpo de Cristo (1980:298). Por sua vez, referindo-se já ao século XIX, Frazer cita-nos dois exemplos franceses da crença de que, por meio da «recitação de certas fórmulas sagradas» ou da «recitação de certas preces que só ele sabe e tem direito a pronunciar», o padre pode controlar os elementos (1925, I:231). Deste modo, se compreende a grande ênfase colocada pelos padres nos seus conhecimentos e estudos. Durante o meu período de trabalho de campo, fui frequentemente surpreendido pela forma acentuada como os padres se refe-

riam à sabedoria e aos estudos uns dos outros. Aliás, eles dispõem de vários símbolos para marcar essa sabedoria: todas as casas dos padres têm um escritório, onde a existência do que é localmente considerado como uma enorme quantidade de livros (que, em certos casos observados, chegam a ser em línguas que os próprios não dominam inteiramente) e uma máquina de escrever assumem uma grande importância. É aqui também que se encontra o telefone (símbolo da posição do padre como mediador com outras classes sociais). É neste escritório que o padre recebe os seus paroquianos¹⁰.

Como já vimos, a característica dominante dos bruxos é a sua capacidade de aceder a uma informação que outras pessoas não possuem. Da mesma maneira, os minhotos associam o poder espiritual dos padres ao seu controlo sobre o conhecimento esotérico. O poder espiritual do padre não é indissociável do seu poder temporal, porque este se baseia também na instrução e porque os minhotos não distinguem entre mente e espírito. Isto significa que os fenómenos de carácter intelectual são assimilados aos fenómenos de carácter espiritual. Assim, toda a forma de conhecimento recôndito — isto é, conhecimento que lhes não é acessível — é considerado como um meio potencial de obtenção de poder: espiritual, intelectual e, até certo ponto, temporal, pois, por intermédio do aparelho burocrático, a aptidão intelectual e literária é transformada em poder de actuação político-económica.

Se o camponês minhoto está dependente do poder temporal do padre, não está, de modo nenhum, menos dependente do poder espiritual. Para ele, o domínio e o uso de forças espirituais é uma necessidade básica do quotidiano. Tanto em rituais que reforçam o espírito de comunidade, como em rituais de carácter terapêutico, o padre é particularmente necessário. Assim, por exemplo, no caso destes últimos, o seu missal latino é considerado um instrumento valiosíssimo tal como o são as chaves do sacrário. Na visão popular, o simples acesso às franjas do manípulo, à pedra de ara, à água-benta, aos Santos Óleos, à estola, etc., fornecem ao padre poderes espirituais que não têm rival.

A oposição da Igreja a tais interpretações sobre o valor mágico dos seus instrumentos rituais — pelo menos, de um ponto de vista formal — é já remota; mas não devemos esquecer que, até há bem pouco tempo, o padre rural acreditava tão facilmente nas possessões do demónio, no valor mágico que é nesta região atribuído às franjas do manípulo, etc., como os seus paroquianos. O «padre antiquado», mesmo que não partilhasse completamente estas crenças, estava, no entanto, frequentemente disponível para actuar em conformidade com elas, se fosse chamado a fazê-lo. Se ele fosse abordado, ao cair da noite (pois estas coisas fazem-se sempre em segredo), por uma «mulherzinha» que lhe pedisse para «fechar o corpo» a uma sua parenta que estava «tolhidinha» (mau-olhado) ou que estava possuída por uma alma penada, ele não dizia que não e estava mesmo disposto a utilizar a chave do sacrário para o fazer. A chave do sacrá-

¹⁰ Em geral, a maioria das lojas rurais — os «comércios» — possuem um telefone e o padre possui outro.

rio, que, teologicamente, não é mais do que qualquer outra chave, assume no pensamento popular a capacidade de abrir e fechar «corpos e almas». Um padre «moderno» reagiria de modo muito diverso — foi esta, aliás, a atitude do padre que me descreveu este acontecimento. A mulher recebeu imediatamente um sermão sobre o tema das «superstições» e, muito provavelmente, veio a concluir que não podia confiar na discricção do padre.

Além de se recusar a utilizar o poder mágico inerente aos «meios de graça» que controla, o «padre moderno» recusa, inclusive, a própria necessidade da utilização de tal poder. A maioria dos «padres modernos» aceita a possibilidade teórica da possessão pelo demónio ou do contacto com as «almas», mas nega a sua operacionalidade prática. Muitos dos fenómenos de demência, histeria e outras doenças de carácter psicossomático ou psíquico são ainda explicadas pelos camponeses desta forma. A recusa dos padres em actuar sobre tais interpretações leva os paroquianos a recorrerem a outros operadores rituais, os «bruxos».

Christian, referindo-se aos «padres modernos» que encontrou nas Astúrias, escreve:

A religião que é trazida para o vale pelos jovens padres do Concílio Vaticano II tenta encorajar as pessoas a encontrarem Deus em si próprias e a acabar com a religião para efeitos práticos ou para salvação. A sua concepção da religião acaba com a necessidade de intermediários divinos e coloca em questão a continuidade da utilização dos santuários e das devoções generalizadas (1972:xiii).

Na base desta atitude está, como já dissemos, uma profunda separação entre a esfera profana e a esfera sagrada. Esta separação está ligada ao movimento de liberalização que, em Portugal, se faz sentir no seio da classe média desde os primeiros anos da década de 60. Desta maneira, o «padre moderno» acompanha a evolução histórica da visão do mundo da classe média. A evolução da visão do mundo camponesa foi, porém, diferente. O isolamento e a homogeneidade cultural da comunidade, tanto ao nível da freguesia como do lugar, foram sensivelmente diluídas, o que explica o facto das «festas» terem perdido já muito do seu brilhantismo tradicional.

nível da freguesia, sobretudo porque a lealdade face aos valores básicos da visão do mundo camponesa não diminuiu. Ha uma consciência crescente da existência de forças anti-sociais e destrutivas, o que explica, aliás, a utilização mais frequente dos «bruxos».

Esta experiência de anomia é manifesta a um outro nível: na crença de que as pessoas não são tão felizes ou saudáveis como o eram no passado. Além do enfraquecimento da experiência individual de comunidade, foi também a própria natureza da subsistência que se transformou. Com a maior dependência dos paroquianos em relação às fontes externas de rendimento e a sua participação mais activa no mercado de trabalho capitalista, verificou-se uma elevação dos padrões de vida, que foi acompanhada pela procura crescente de uma grande diversidade de bens que nem sempre podem ser produzidos localmente. No domí-

nio dos artigos de alimentação, as casas mais ricas conseguiram acomodar-se parcialmente a este desenvolvimento, alargando a gama dos produtos cultivados. Mas os camponeses de riqueza média e os camponeses pobres só poderiam ajustar-se a estas transformações se subvertessem o delicado equilíbrio que é exigido pelo sistema tradicional de agricultura mista. Deste modo, foram obrigados a socorrer-se cada vez mais de produtos de consumo.

A crença de que «antes» ou «antigamente» os homens eram mais fortes e viviam mais tempo do que hoje não é uma novidade ou sequer uma especificidade desta sociedade — o mito da Idade de Ouro é um dos temas principais do pensamento europeu. Porém, esta atitude assumiu características interessantes nesta região que, a meu ver, estão profundamente ligadas ao processo de transformação anteriormente pormenorizado. Os camponeses minhotos evocam frequentemente o poder que extraem da terra, considerando a relação que mantêm com ela como uma fonte de vida e de vitalidade. Para eles o trabalho da terra é a fonte da vida de toda a nação. A sua relação com a terra é alegadamente a raiz da boa saúde: a alimentação desejável deve ser «natural, pura, fresca, limpa» e deve ter sido produzida recentemente pela casa. Na sua opinião, o facto de muitos emigrantes não conseguirem resistir à vida das cidades estrangeiras, regressando fracos e macilentos, é explicado pela falta de «força» dos produtos alimentares urbanos. É pela mesma razão que os cidadãos são supostamente mais fracos.

Do mesmo modo, os médicos mais velhos têm fama de ter sido melhores que os mais novos, porque costumavam prescrever infusões feitas com ervas locais. Diziam-me que os remédios de agora estragam o fígado para curar o coração. A saúde vem da terra, de cuja força vital depende. «A minha medicina», insistem os camponeses, «é vinho e broa». Há um horror exagerado pelo vinho tratado quimicamente («vinho a martelo»), que é acusado de estragar o estômago de quem o bebe.

Com a crescente utilização dos produtos de consumo, torna-se mais premente o sentimento de uma perda de força. Esta preocupação constituía um tópico favorito das conversas em Paço. Num domingo de 1977, depois da missa, os donos da maioria das casas ricas de Paço envolveram-se numa discussão para decidir qual seria a casa que dependia menos dos produtos de alimentação do mercado. A casa que finalmente prevaleceu (cuja dona é uma descendente da família Gomes) orgulha-se ainda hoje pelo seu triunfo. Esta disputa, que sublinhou tão vigorosamente o protótipo de subsistência, seria inverosímil em Couto, porque aqui é menor o número de famílias que pode adequar-se aos seus padrões.

Neste momento, será talvez conveniente sumariar o que escrevemos nas últimas páginas. Como intermediários entre grupos sociais e visões do mundo contrastantes, os diversos padres adoptam respostas diferentes. Os padres «modernos» rejeitam os valores camponeses; os padres «bruxos» assumem os valores camponeses e distanciam-se da elite urbana. Se a mediação do padre se tornou difícil a partir dos anos 60, as tensões e as incoerências resultantes não são fenómenos estranhos na sociedade local; foram simplesmente colocadas em relevo

com as transformações em curso. Mas os padres continuam a actuar como mediadores e a ser respeitados, quer pela burguesia quer pelo campesinato: nem o povo deserta das igrejas ou rejeita os padres (com a excepção de casos muito invulgares), nem a elite urbana adopta uma atitude demasiado repressiva contra os padres «bruxos» ou contra o novo tipo de «bruxos». A parte final deste capítulo tentará delinear os mecanismos que, na maioria dos casos, possibilitam a existência continuada desta mediação e inibem a radicalização do conflito.

IV

Comecemos por tentar elucidar, pelo menos parcialmente, o processo pelo qual os «padres modernos», que não satisfazem as necessidades espirituais dos camponeses, continuam a actuar no contexto da sociedade camponesa.

Em primeiro lugar, convém esclarecer que, se o «padre moderno» se recusa a participar numa grande parte da vida espiritual do camponês, isso não significa que ele não continua a desempenhar uma posição muito importante. Assim, a missa continua a ser dita, a visita pascal mantém-se e os baptizados, casamentos ou funerais (mal ou bem) não são abandonados. Mas há ainda um outro complexo de ideais que possui um grande significado neste processo: o anti-clericalismo.

Paradoxalmente, e na minha opinião, o anti-clericalismo popular é um fenómeno importantíssimo na manutenção da posição local da Igreja e não precisamente o contrário, como é frequentemente suposto¹¹.

O significado do termo não tem sido sempre bem entendido; e mesmo autores que compreenderam que ele descreve duas atitudes radicalmente diferentes, nem sempre distinguiram claramente os diversos significados sociais de cada uma delas¹². Antes de mais, convém especificar que anti-clericalismo não significa ateísmo militante, nem sequer uma atitude de confronto com a Igreja: o anti-clericalismo é uma atitude de aversão aos padres. Em Portugal, podemos distinguir dois tipos principais de anti-clericalismo. O anti-clericalismo culto em geral, encontrado na classe média e relacionado com os movimentos maçónico e republicano, e o anti-clericalismo popular. Estamos interessados unicamente no segundo tipo.

¹¹ Uma ideia muito semelhante é expressa por Sydel Silverman no seu estudo de uma vila do norte da Itália quando nos diz:

Por contraste com as fontes anónimas da mudança política, há uma figura que pode personificar as mudanças cerimoniais — o padre. Desta forma, ele torna-se o foco do ressentimento contra a perda do «localismo». Os Montecastellesi continuam a declarar-se súbditos fiéis da Igreja; o seu ressentimento é dirigido contra o padre como um indivíduo e não contra a Igreja universal e as suas linhas correntes de orientação (1975:170).

¹² Ver Moraz (1979) para uma discussão do assunto muito pouco elucidativa e J. Riegelhaupt (1979) para uma excelente análise do anti-clericalismo na Estremadura.

Na sua expressão tipicamente rural e minhota, o anti-clericalismo é uma aversão à pessoa de cada padre ou dos padres em geral; mas não como um grupo e sim como indivíduos. Como já foi dito, isto não significa que os camponeses não acreditem nos poderes dos padres. Aquilo contra o qual eles protestam é o que consideram como uma falta de santidade de indivíduos particulares. Assim, os paroquianos estão sempre a criticar o «seu padre» e a dar como exemplo padres já falecidos ou de outras paróquias. Eles individualizam a sua aversão para com as atitudes e as opiniões dos padres, particularmente aqueles que eu aqui chamo de «padres modernos», que são vistos, não como ministros de uma religião largamente diferente da do povo, mas sim como indivíduos incompetentes.

Enquanto para o «padre moderno» existe uma diferença intrínseca entre as suas actividades nos baptizados, casamentos, funerais, etc., e as actividades de curandeiro e exorcista, o mesmo já não sucede com os camponeses, para quem a recusa dos padres em actuar nestes contextos se apresenta como meramente arbitrária, uma idiossincrasia pessoal.

A forma específica assumida pelo anti-clericalismo local é em si interessante. Analisando as críticas feitas aos padres no dia-a-dia, podemos resumi-las em três tipos básicos: 1) o padre é «comedor» («é egoísta», «interesseiro», «sempre preocupado consigo próprio ou com o dinheiro»; «utiliza mal o dinheiro da paróquia») 2) «é incapaz», «é ineficiente» («não sabe fazer sermões»; «nem sequer diz a missa com jeito»; «é preguiçoso»); 3) «é sensual» (em geral, referem-se às «amantes e filhos», reais ou imagináveis, ou dizem que ele tem amantes em paróquias distantes).

É curioso notar que a terceira falta não assume tanta importância como as duas primeiras. Para os camponeses, «um homem é um homem», o que significa que os homens não podem evitar a satisfação dos seus desejos carnis. As mulheres, porém, essas podem «mas não querem». É um fenómeno, aliás, reconhecido para toda a Península e mesmo toda a zona do sul da Europa, onde, para as camadas rurais, a sexualidade feminina é profundamente mais atemorizante que a masculina.

Estas críticas têm um particular interesse, pois correspondem precisamente aos opostos dos conceitos que os camponeses utilizam para categorizar os santos (cf. p. 262). Assim, os santos são categorizados pelo seu desinteresse pessoal (altruísmo, generosidade, desejo de se sacrificarem a si próprios, física e mentalmente); pelo facto de que são altamente eficazes, tanto nas curas e milagres que perpetraram, como nas suas responsabilidades terrenas; finalmente, por serem sexualmente «puros». Aqui, porém, mais uma vez, enquanto para as «santas» a «pureza sexual» é uma condição prévia e absolutamente essencial, para os «santos» este aspecto tende a ser menos marcado.

Estes conceitos são utilizados como meios de explicação das acções dos padres que não satisfazem a visão do mundo camponesa. Em Paço e em Couto, o facto de o padre mostrar relutância em dar água-benta (pois os «padres modernos» consideram a utilização da água-benta feita pelo povo como «coisa supers-

ticiosa») explicava-se pela sua «preguiça»; o facto de o padre se recusar a exorcizar «corpos abertos» — pessoas possuídas por «almas penadas» — era explicado pelo facto de que «ele é medroso» ou «só sabe reparar máquinas, não sabe reparar pessoas»; as suas atitudes marcadamente destrutivas em relação a todos os rituais de carácter comunal eram explicadas pelo facto de que «ele só está interessado na festa do santo que prefere» ou «é interesseiro» ou «quer ter o dinheiro, mas não quer ter o trabalho», etc.

Este anti-clericalismo personalizado é, além disso, reconfirmado pelo facto de nem todos os padres rejeitarem a visão do mundo camponesa de uma maneira rigorosamente similar. O camponês, que carece de uma perspectiva global sobre o todo da Igreja como instituição, não pode compreender que não são «os padres», mas sim a própria Igreja como instituição hierárquica que é a responsável pela não satisfação das suas expectativas.

O camponês minhoto considera-se a si próprio como um ser destituído de poderes intelectuais e espirituais. Ele depende dos padres para a realização de funções temporais e espirituais que, de outro modo, não seria capaz de desempenhar. A destruição do aparato eclesiástico é tão terrível para ele como o é para o clero. Paradoxalmente, a razão talvez mais importante para o insucesso da implantação da esquerda partidária entre a população rural do Minho, depois da Revolução de 1974, foi o seu anti-clericalismo militante e ateu. O comportamento do camponês que recrimina padres concretos pela sua própria insatisfação com a Igreja, deve-se, sobretudo, ao facto das atitudes mais radicais da burguesia, que atacam a Igreja como instituição, serem antagónicas aos interesses dos camponeses.

V

A burguesia assume uma atitude significativamente diferente perante o papel dos padres como intermediários entre a elite urbana e o campesinato. Para a elite urbana, as divergências óbvias de pensamento entre estes dois grupos sociais devem-se à «falta de educação» do campesinato. Por um lado, referem-se ao analfabetismo e à falta de conhecimento técnico dos camponeses; por outro lado, aludem à aceitação dos camponeses de todo um conjunto de concepções que a elite urbana rotula de «superstições» supérfluas e facilmente erradicáveis. O significado desta expressão, na sua utilização burguesa, é o de «ideias falsas», ou seja, conceitos que não correspondem à realidade tal qual ela é definida pela burguesia. Em muitas utilizações da palavra, está também implícito que os que acreditam nas superstições são vagamente falhos de lucidez de espírito. As superstições não são entendidas como partes integrantes de uma visão do mundo, e sim como «sobrevivências pagãs» ou «degenerações»: são formas de regressão a um tipo pré-cristão de pensamento. Não são parte da «religião», são aditamentos extrínsecos. O pároco rural é, assim, visto como um «educador» das pessoas entre as quais vive. No sentido imediato, ele é considerado como um veículo de «racionalidade» e não como um mediador.

Os padres «bruxos» e os outros bruxos colocam um problema diferente à elite urbana. Se um destes padres desviantes se torna demasiado famoso ou incómodo, é admoestado pelos seus colegas e pelo seu bispo. As autoridades civis podem, analogamente, tentar refrear as actividades dos «bruxos» que adquirem um renome excessivo. Mas, geralmente, predomina uma atitude de tolerância embaraçada e apreensiva. O argumento frequentemente utilizado é que estas pessoas não agem desta maneira por acreditarem genuinamente nessas coisas, mas por terem legítimos interesses económicos a sustentar, ou por não quererem prejudicar a relação pastoral. Uma atitude que, aliás, tem muito de semelhante com a atitude dos camponeses para com os «padres modernos». No caso particular dos «padres curandeiros», a classe média está claramente disposta a desculpar-lhes as suas actividades, pois é a única forma de eles terem uma «vida decente». Isto não significa que aquelas pessoas que não possuem disponibilidades económicas consentâneas com o estilo de vida da classe média sejam «indecentes»; o que se pretende dizer é que uma pessoa da classe média, que não vive segundo estes padrões, está, de algum modo, a cometer um acto reprovável. Estes padres, porque são padres, têm direito a uma «vida decente», isto é, têm direito a pertencer à classe média e a manter os seus padrões de vida, mesmo comprometendo-se com as «superstições».

A atitude dos cidadãos face às «superstições» não é sistemática. Os membros da burguesia provincial estão em contacto permanente com o campesinato; embora rejeitem a visão do mundo camponesa, não deixam de ficar impressionados com o poder detido pelas suas imagens. É isto que explica a sua reacção, por vezes de receio, a situações que, publicamente, não aceitariam considerar como assustadoras.

A crença e o interesse na parapsicologia e nas virtudes ervanárias, disseminadas entre o clero e a burguesia provincial desta região, ilustram também esta ambiguidade da burguesia perante a visão do mundo camponesa. O padre de Paço e de Couto frequentou dois cursos de parapsicologia e, pessoalmente, convidou um famoso «ervanário» a deslocar-se à freguesia. Estas «disciplinas» enunciam, na linguagem «científica» e «racional» da burguesia, o que basicamente corresponde às crenças camponesas. São, assim, modos ideais para a resolução da referida ambiguidade. A premissa da parapsicologia, que nos interessa particularmente aqui, é a sua aceitação como manifestações cientificamente verificáveis da mente humana de todo um conjunto de fenómenos que os camponeses explicam como manifestações de «coisas más». O tipo de parapsicologia apresentada por um tal padre Quevedo S. J., do Brasil, obteve um grande impacto em Ponte da Barca. A Faculdade de Filosofia de Braga (uma escola jesuíta) foi influente na divulgação desta versão curiosamente católica da parapsicologia, que distingue entre os «efeitos do espírito» e os milagres cristãos aprovados pela Igreja.

De modo semelhante, a naturopatia é um meio interessante para conciliar as crenças camponesas sobre os poderes revitalizadores da terra, e a rejeição dos produtos de consumo baseada no protótipo de substistência, com uma «racio-

nalidade» científica. Estas duas «disciplinas» possibilitam uma mediação do conflito cultural que é sentido pelo clero rural e por outros membros da burguesia provincial.

VI

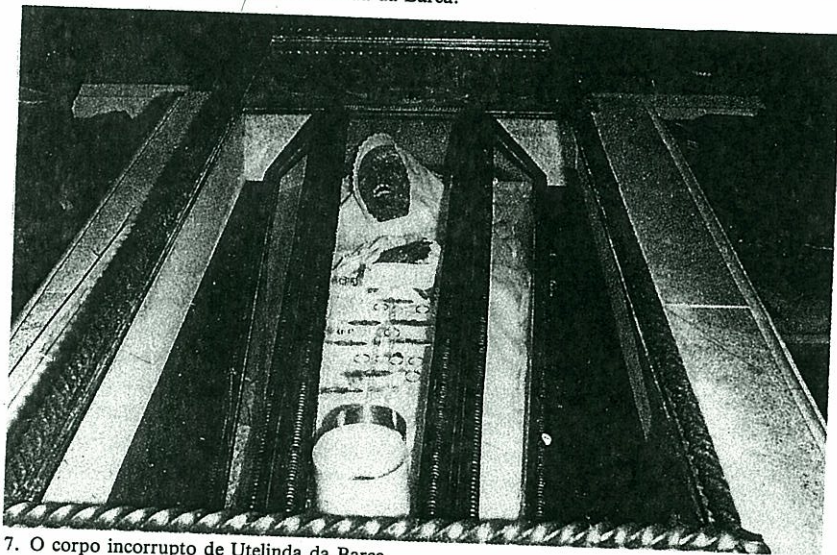
Para o camponês, os papéis dos padres e dos bruxos não são contraditórios, como podem sugerir os padres, mas sim complementares: o camponês que apela aos padres com fins profiláticos, recorre aos bruxos com fins terapêuticos. O padre representa uma moralidade inequivocamente positiva, e não há qualquer segredo sobre as suas acções que, na opinião do campesinato, são plenamente coerentes com os interesses da comunidade como um todo. O bruxo, pelo contrário, é moralmente ambíguo, e é utilizado para beneficiar os interesses puramente individuais ou os interesses de uma casa. Estes podem, bem entendido, colidir com os interesses de outros indivíduos ou de outras casas. Por isso, os bruxos são consultados em segredo, são observados com suspeita e, além disso, são designados com o mesmo nome que é atribuído às bruxas no seu sentido primário as quais, apesar da sua ligação com a «inveja», são mais propriamente os símbolos da existência de uma outra ameaça que impende sobre o grupo social: a sexualidade feminina.

VI

A VIDA E A MORTE



6. Ofertas votivas na capela de Utelinda da Barca.



7. O corpo incorrupto de Utelinda da Barca.

18. A MORTE E O ENTERRO

I

As práticas ligadas ao enterro não são uniformes em todo o Minho. Por vezes, diferem mesmo entre duas freguesias, reflectindo, assim, por um lado, o relativo isolamento das freguesias rurais e, por outro lado, as suas histórias diferentes. Mas podemos ainda acrescentar um terceiro factor explicativo: o impacto diverso de toda uma nova atitude para com a morte e o enterro. O Alto Minho atravessa presentemente um processo de transformação radical destas atitudes. O que surpreende é o facto de não haver uma consciência local sobre este processo de alteração.

A partir do século VI, desenvolveu-se, entre os cristãos, um apego ao enterro *ad sanctos*, ou seja, considerava-se que quem fosse sepultado junto das relíquias de um santo ou em lugares santificados obteria, desse modo, benefícios espirituais na vida extraterrena (para uma discussão histórica geral sobre as práticas da morte na Europa cristã, cf. Ariès, 1975 e 1977). Não existindo no Minho espaço suficiente para acomodar todos os mortos no interior da igreja, só os ricos podiam receber este tratamento privilegiado: os vizinhos eram, na sua maioria, enterrados no adro em sepulturas comunais ou individuais.

Deste modo, no momento em que os vivos se congregavam para a oração, os mortos jaziam aos seus pés, assim, a pertença à freguesia promovia uma unidade que transcendia a própria morte.

A despeito de alguma imprecisão da parte dos meus informantes, parece que, até ao século XX, muitas das pessoas eram enterradas sem caixão. Envoltas numa mortalha, eram levadas à sepultura dentro de esquifes, que eram caixões comunais abertos.

Em todo o sul da Europa, durante o século XVIII, a prática de enterrar as pessoas nos adros começou a ser objecto de críticas. Em Portugal, esta crítica

só veio a ser saliente depois das invasões napoleónicas e foi consagrada nas denominadas Leis de Saúde da década de 1830 e, especialmente, na lei de 1845 (cf. Pina Cabral e Feijó, 1983). Como Ariès observa a propósito da França, não é possível afirmar com rigor se esta indignação resultava de uma preocupação real com o verdadeiro perigo que o estado de incúria dos adros representava para a saúde pública ou se resultava do desenvolvimento de novas atitudes perante a morte. Inclino-me a aceitar a proposta de Ariès, colocando uma maior ênfase na segunda explicação.

A reacção do campesinato minhoto ao ataque directo que as Leis de Saúde de 1845 moveram às suas práticas de enterro foi violenta e conseguiu protelar a construção sistemática de cemitérios até aos finais do século XIX. Em Paço, as actas da Junta de Freguesia mostram que, durante as décadas de 1880 e 1890, foi debatida a questão da construção de um cemitério, que ficaria fisicamente separado do adro actual. No entanto, o cemitério só começaria, de facto, a ser utilizado durante o segundo quartel do século XX. O cemitério de Couto só viria a ser construído muito mais tarde, durante a década de 1970. A mera utilização de cemitérios é, desde logo, uma indicação de uma reformulação das atitudes camponesas.

Os enterros nos cemitérios são realizados em campas separadas pertencentes a cada casa. As campas podem ser compradas. Praticamente todas as casas camponesas de grande e média riqueza possuem uma campa onde enterram os seus mortos. São, geralmente, ornamentadas com uma lápide de mármore onde se encontram gravados os nomes e as datas de nascimento e morte dos defuntos. Estão também, habitualmente, presentes outros símbolos religiosos como um crucifixo ou uma estatueta da Virgem Maria. Estas decorações são imitações conscientes das modas urbanas e transmitem prestígio à casa. As casas pobres não têm meios para adquirir campas próprias e, portanto, não se podem dar a estes luxos. O direito de utilizar uma campa é herdado por todos os filhos do proprietário original. Mas, na prática, há uma campa por cada casa e as pessoas são enterradas na campa da casa à que pertencem ou na dos seus pais, no caso de não possuírem uma casa própria.

Há dois aspectos inovadores a salientar a respeito dos enterros nos cemitérios. Primeiro, os cemitérios estão situados em espaços separados das igrejas, apesar de serem um campo santo. Nas cidades, poderão ter sido, sobretudo, as necessidades demográficas que impuseram esta alteração. Mas, nas áreas rurais, ela corresponde a uma mudança de atitude que leva ao desaparecimento da antiga familiaridade com os mortos em benefício de uma maior separação entre o reino dos vivos e o reino dos mortos. Os vizinhos já não rezam literalmente *por cima* dos seus mortos. A tentativa de abolição desta prática parece ter constituído uma das facetas das Leis de Saúde que mais chocaram os camponeses minhotos oitocentistas. Ainda hoje se encontram ecos dos comentários do almocreve de *A Morgadinha dos Canaviais*: cobertas de mármore, estas campas são tão bonitas como as da cidade, é verdade; mas o cemitério é um lugar frio e húmido, onde os mortos ficam desamparados na solidão e no desconforto. Actualmente, isto é aceite

como uma condição inevitável, mas no século XIX era considerada como uma exigência injustificada.

É interessante verificar que os camponeses, ao mesmo tempo que começam a adoptar práticas urbanas e a construir cemitérios, continuam a ter dificuldade em renunciar totalmente ao seu antigo sentido de familiaridade com os mortos, que era uma expressão do forte sentimento de comunidade da freguesia. Assim, quando finalmente foram construídos, os cemitérios foram situados o mais próximo possível das igrejas, no traçado do caminho que é percorrido pelas procissões quando, nos dias de festa, elas contornam a igreja e o cruzeiro. Trata-se, na verdade, de uma transgressão das Leis de Saúde originais, que especificavam que o cemitério deveria localizar-se nos limites das zonas habitadas. Além disso, em Paço e em Couto, depois da missa dominical, os vizinhos visitam sempre os mortos, restabelecendo, assim, o laço que a construção do cemitério ameaçara romper.

A segunda característica dos cemitérios que representa uma mudança radical das atitudes é a existência de túmulos separados uns dos outros e pertencentes a casas diferentes. Como Ariès escreve,

a necessidade de reunir perpetuamente os mortos da família no interior de um lugar preservado e fechado corresponde a um novo sentimento que, entretanto, se alargou a todas as classes sociais no século XIX: o afecto que liga os membros vivos da família é comunicado aos membros mortos (1975:153).

Natalie Davis discutiu a emergência desta tendência na França durante os séculos XVI e XVII. Nessa época, e particularmente entre as famílias protestantes, surgiu a necessidade de destacar o que a autora designa como «a flecha da família no tempo e no espaço» através do interesse dedicado à história da família, de uma limitação dos laços de parentesco activos e de um maior cuidado no planeamento activo das estratégias familiares. Entre os católicos, esta tendência foi dificultada pela grande importância colocada nos laços interfamiliares e comunais, expressos nas «formas católicas tradicionais (de enterro) que se ligavam directa ou simbolicamente a instituições corporativas que não estavam, de modo nenhum, moribundas nos séculos XVI e XVII, tal como as assembleias e os conselhos paroquiais das aldeias, os grupos profissionais, as guildas de ofícios, as confrarias e outros organismos similares» (1977:99-100).

Nos cemitérios, os vizinhos não são colocados numa unidade indistinta como sucedia nos adros; as pessoas já não rezam pelos mortos da freguesia e sim pelos seus próprios mortos — «os nossos mortos». Mas as duas tendências coexistem — a influência da comunidade e a influência da casa. Esta coexistência não é um fenómeno recente e foi detectada ao longo deste estudo. O enterro nas campas separadas e decoradas do cemitério não é apenas um sinal do enfraquecimento das experiências de comunidade, mas também da noção de casa que lhe está indissociavelmente ligada, conforme já referimos.

II

Como tem sido sublinhado frequentemente, a morte, enquanto fenómeno social, é um processo e não um acontecimento completo que ocorre no exacto momento da morte física. Para o minhoto, tal como em muitas outras sociedades, a morte detém uma existência própria e pode ser evitada, prevista ou convocada.

Os minhotos acreditam que a iminência da morte coincide com a manifestação de certos sinais «agoirentos». Há muitos exemplos: se os sinos da igreja «têm um som triste», é um vizinho que vai morrer: se um mocho pousa no telhado de uma casa durante a noite e pia num tom arrepiante, é um dos residentes da casa que vai morrer; se um cão uiva de noite sem uma razão óbvia, ou se uma raposa ou um coelho não foge quando uma pessoa se aproxima, é prenunciada a morte iminente de alguém.

Pelo facto de pertencerem à sociedade — uma pertença sinalizada e simbolizada pelo baptismo —, os seres humanos estão protegidos de uma percepção imediata das forças sobrenaturais. Os animais, que não são protegidos pelo baptismo, possuem presumivelmente uma maior sensibilidade a estas forças. Assim, reagem com mais prontidão quando se aproxima a morte, o Diabo, o olhar fixo do mau-olhado, a bruxa ou o santo — a presença destas forças é sinalizada pelo comportamento inquieto ou anormal dos animais (cf. Christian, 1981:75).

Os próprios mortos podem, ocasionalmente fornecer uma indicação sobre as pessoas que os irão seguir. Por exemplo, quando os olhos de uma criança morta não podem ser fechados, diz-se que ela está a «chamar» um parente; quando uma pessoa morre, a direcção da sua cabeça assinala a parte da freguesia — «de cima» ou «de baixo» — onde se verificará a próxima morte.

As visões da «procissão dos defuntos» são registados em todo o Norte de Portugal e na Galiza. Embora as características específicas variem levemente, os aspectos principais são comuns a toda esta vasta região. Em Ponte da Barca, a «procissão» é formada pelos vizinhos que estão prestes a morrer ou, segundo outras versões, pelos que morreram recentemente. Um certo vizinho de Paço costumava ter visões de um grupo de pessoas que transportavam um caixão. No interior do caixão, jazia o vizinho que iria ser o próximo finado, rodeado por aqueles que o iriam seguir na morte. Este homem acreditava que não lhe era permitido revelar os nomes dos vizinhos que observara, porque, nesse caso, seria ele próprio a morrer; no entanto, indicava o número de pessoas que deveriam morrer durante esse ano nas «meias de cima» e nas «meias de baixo» da freguesia.

A morte é uma ruptura na ordem social, quer pela alteração que provoca nas relações sociais, quer pelo seu forte pendor individualista (cf. Bloch e Parry, 1982:3-5); as pessoas são individualmente subtraídas do grupo a que pertenciam desde o baptismo. Esta interpretação é confirmada por uma outra crença: os que vêem a procissão são pessoas só parcialmente baptizadas, cujos padrinhos não pronunciaram correctamente todas as palavras durante a cerimónia do bap-

tismo. O balanço entre a natureza social e a natureza física ou animal do homem é, nestas pessoas, mais favorável à segunda.

Um aspecto interessante de todas as «procissões dos defuntos» é a sua forte ligação com a identidade da freguesia. Como Lisón Tolosana notou a respeito da Galiza, «deve ser salientado que 'os da noite' [a 'procissão'] restringem, escrupulosamente, as suas deambulações nocturnas aos limites da freguesia, porque esta possui uma igreja e um cemitério» (1971b:105). Os vizinhos mortos pertencem à comunidade da freguesia, tal como os vivos; uma vez mais, a comunidade da freguesia transcende a morte. Isto é evidente na crença que afirma que, na noite anterior à morte de uma pessoa, a sua alma vagueia pela freguesia, falando aos amigos e visitando os seus campos. Isto ocorre também no caso do vizinho ser um emigrante que morre longe de casa. Contaram-me a história de um homem que sentiu, junto da sua cama, uma presença que durante a noite lhe afagou a sua mão. Alguns dias depois, recebeu a notícia da morte em Paris de um grande amigo seu.

A morte não é interpretada simplesmente como a extinção das condições fisiológicas da vida; é, sobretudo, um processo que resulta de uma luta entre as forças da vida e as forças da morte. Há um conceito local que o ilustra muito claramente: a crença nos «remédios da desempata». Nesta metáfora está implícita a ideia de um desafio, tal como nos jogos, entre a vida e a morte. Quando uma pessoa está muito doente e se aproxima da morte, os residentes locais acreditam que haverá um momento em que os médicos lhe aplicam este remédio. Se ainda restar um sopro de vida à pessoa, ela sobrevive e cura-se; se, no entanto, estiver destinada a morrer, a morte ocorrerá imediatamente.

III

No Alto Minho, há quatro tipos distintos de morte, em relação aos quais as pessoas reagem de forma diferente. Pode morrer-se de velhice; se a pessoa tomou a Extrema Unção — um «rito de incorporação no outro mundo» (Van Gennep, 1960:165) — esta morte não é problemática: a passagem da vida à morte está bem delineada e ritualmente completa. Pode morrer-se de uma doença: é possível que, neste caso, se tenha recebido a Extrema Unção e efectuado os rituais de separação da vida e de incorporação na morte; apesar disso, este tipo de morte gera maiores problemas, porque subtrai da comunidade dos vivos um membro que ainda era válido, ameaçando, assim, a ordem social. Neste tipo de morte, a reacção dos parentes e dos vizinhos é já mais violenta, o pranto é mais intenso e são maiores os perigos que envolvem o período que precede o enterro.

No entanto, é o terceiro tipo — a morte violenta ou a morte por acidente — que produz a maior reacção da comunidade local. O choro é mais intenso, os vizinhos lastimam o falecido e os outros membros da sua casa, e todas as práticas de defesa suscitadas pelo medo de que a alma do morto possa não se ter separado do mundo dos vivos, são estritamente cumpridas.

Finalmente, há as mortes de crianças — de «anjinhos». Em geral, não são sentidas tão intensamente como sucede nos casos dos dois tipos anteriores de morte. As crianças não são ainda membros plenamente participantes da sociedade e, sobretudo se são muito novas, a sua morte é aceite com um certo sentimento de resignação. Por outro lado, a «pureza» das crianças, o facto de que «não tiveram tempo de pecar», significa também que possuem menos laços com este mundo; assim, a sua separação cria menos problemas que a morte de um adulto.

Depois de qualquer tipo de morte, todos os portões e portas da casa do falecido são imediatamente abertos de par em par, permitindo a entrada a quem o desejar. Os parentes entregam-se ao choro e, geralmente, retiram-se para um quarto interior, até chegar o momento em que o corpo está pronto para ser exposto. Este é o primeiro de três prantos que irão ocorrer durante o velório e tem o efeito de chamar a atenção de todos os vizinhos próximos, que logo acodem em auxílio. É rapidamente organizado um grupo de vizinhos composto por algumas mulheres, que tratam da cozinha e ajudam a preparar o corpo, e por um homem que «corre com o enterro». Todos os vizinhos do lugar se esmeram no auxílio à casa do falecido no período da morte. Velhas animosidades e disputas são temporariamente esquecidas; se há uma inimizade de longa data entre duas casas e se uma delas deseja terminar a contenda, esta é a altura de enviar um seu representante para trabalhar na outra casa. Na prática, os vizinhos não são todos necessários e os que, afinal, assumem a direcção da casa durante os três dias do velório são, geralmente, os vizinhos preferidos, os «amigos».

O corpo é, habitualmente, lavado por uma pessoa do mesmo sexo do falecido com aguardente, o que supostamente permite preservar as suas feições. É atado um pano para manter os maxilares cerrados, o seu cabelo é penteado e o corpo é vestido com a melhor roupa que o finado possui. Coloca-se uma forte ênfase na necessidade dele parecer «decente», isto é, de evitar os sinais da decomposição. Deve existir sempre uma lamparina de azeite acesa ao lado do morto, para o resguardar das influências malélicas.

Depois de o corpo ter sido preparado, o homem que «corre com o enterro» convoca o funcionário da agência funerária e os parentes próximos que residem em lugares afastados, compra comida e apronta a casa para acolher a súbita afluência de gente que a irá encher depois do segundo pranto. Nos três dias seguintes, a cozinha será utilizada ininterruptamente, produzindo refeições da melhor qualidade para as pessoas que auxiliam no enterro assim como petiscos para as pessoas que apresentam as suas condolências.

Depois de trazer o caixão, o agente funerário prepara a sala e coloca o cadáver no caixão. Começa uma nova fase do velório. A azáfama e as lamentações desordenadas das primeiras horas desaparecem e todas as pessoas, doravante, passam a desempenhar papéis formalmente definidos. Os membros da casa (incluindo os criados) iniciam o segundo pranto. São acompanhados pelos filhos do defunto, mesmo no caso de viverem actualmente separados, e, com menor intensidade, pelos irmãos germanos do defunto.

Os «doridos» vestem-se de preto e, mesmo no pico do Verão, cobrem-se com roupas próprias para os rigores do Inverno. Deste modo, protegem-se contra a má influência que é provocada pela morte. É interessante lembrar que o homem que «corre com o enterro» era também chamado «agasalhador».

Os «doridos» sentam-se, então, chorando o morto, acompanhados por parentes próximos e outras visitas. As carpideiras profissionais, que organizavam o pranto, eram comuns ainda há cerca de vinte anos. Eram as chamadas «choradeiras». Hoje, esta tarefa é desempenhada pelos «doridos» e, particularmente, pelas mulheres que se entregam a um choro frenético. O pranto é pontuado por paroxismos regulares, que coincidem com a chegada de pessoas íntimas do falecido — um parente ou um amigo —, consistindo em algumas frases convencionais que variam ligeiramente segundo os diferentes tipos de morte. De um modo geral, há a preocupação de destacar a «bondade» e a «pureza» do finado e é frequente a sua comparação com uma criança ou com um anjo, insistindo-se sempre no facto da casa ficar agora sem protecção.

As visitas, que continuam a afluir ao longo das quarenta e oito horas seguintes, aproximam-se da base do caixão e aspergem o corpo com água-benta, uma prática cuja função manifesta é afastar os espíritos malélicos (cf. Hertz, 1960:63). Aliás, se a pessoa morre em casa, a aspersão com água-benta e a recitação de ladainhas destinadas a afugentar o Diabo são iniciadas logo que o indivíduo atravessa os seus derradeiros momentos. Segundo uma crença difundida pelo clero ainda recentemente, se pudessemos olhar através dos olhos de um moribundo que não foi aspergido com água-benta, não poderíamos ver a luz do dia, porque os demónios que o rodeiam são tão numerosos que obscurecem a luz.

Após este rito da água-benta, cada visitante dá os pêsames a cada um dos membros da casa, fazendo, em seguida, um donativo para uma missa e inscrevendo o seu nome na lista dos visitantes. Esta prática constitui também um rito de separação, porque cada missa, que é celebrada pela alma de um defunto, é uma forma de a auxiliar a libertar-se mais rapidamente do Purgatório. Ao oferecer uma missa, os visitantes favorecem o processo de transição do defunto do mundo dos vivos para o mundo dos mortos. Durante todo o período que antecede a missa do sétimo dia, ninguém pronuncia o nome da pessoa que morreu, que é antes designada como «o falecido». Nos próprios dias que precedem o enterro, o morto é referido como «o falecido sobre terra». (Só os parentes próximos cumprem esta regra durante todo o período de luto.) Os visitantes entram e saem, mas os «doridos» nunca ficam sozinhos e ninguém dorme em casa até ao momento em que o corpo é levado. São servidos continuamente vinho do Porto, vinho, aguardente e bolos. Os amigos íntimos, os parentes e os vizinhos próximos são convidados a tomarem refeições com a família.

A presença no velório dos filhos, do cônjuge ou dos pais é uma prática corrente, mesmo no caso de estarem emigrados. No prazo de uma hora, depois de ter sido recebida a notícia, os parentes abandonam empregos e casas em países como o Canadá, a França, a Alemanha, o Brasil e até a Austrália, tomando imediatamente um avião que os traz a Portugal. Em geral, chegam durante a segunda

noite do velório ou na manhã seguinte e a sua chegada anuncia um recrudescimento dos choros que, finalmente, atingirão o clímax a meio da manhã com a vinda do padre que irá conduzir o corpo ao cemitério.

Os sinos dobram durante a manhã, indicando que se vai realizar um funeral. Assim, um largo número de pessoas comparece na casa dos familiares do morto para as orações, incluindo, pelo menos um representante de cada uma da maior parte das casas vizinhas que mantêm contactos com os «doridos». Os presentes quedam-se, por uns instantes, silenciosos, formando-se, em seguida, no exterior, uma procissão quando o corpo abandona a casa ao som do último e mais estridente pranto dos «doridos». A estes não é permitido acompanhar o caixão, porque a alma do defunto poderia sentir-se entristecida pela sua mágoa, decidindo-se a permanecer entre os vivos.

O processo de separação da alma relativamente ao corpo e aos vivos principiara antes do próprio momento da morte física. Mas agora o perigo de uma separação inadequada é particularmente grave, pelo que os movimentos da alma devem ser cuidadosamente guiados. É isto que explica práticas como a proibição de pronunciar o nome do falecido (com medo de que alma responda à chamada). Não deve levar-se fogo para fora da casa onde se encontra o cadáver, porque a alma poderia segui-lo, transformando-se, assim, numa alma penada que assombraria a comunidade dos vivos. Para impedir o extravio da alma, é necessária a presença do padre na procissão. Até recentemente, a procissão costumava deter-se nas encruzilhadas, onde o padre recitava uma oração para evitar que a alma tomasse a direcção errada. O padre actual aboliu este costume. Quando o caixão é baixado à sepultura, a maioria das pessoas muda incessantemente de lugar, porque, de contrário, a alma poderia encontrá-las e ficar com elas. Depois do caixão ser colocado na sepultura, quase todas as pessoas lançam um pedacinho de terra para a cova. Sem este rito de separação, a alma transformar-se-ia numa alma penada, porque, mais uma vez, seguiria os vivos. Deve notar-se que todos estes rituais cumprem duas funções simbólicas: ao afastarem a alma, as pessoas protegem-se contra a contaminação da morte e, ao mesmo tempo, auxiliam a alma no caminho da sua salvação.

O perigo da alma não partir e permanecer na terra, sob a forma de alma penada, é sobretudo marcado nos casos de morte violenta e, particularmente, se o indivíduo foi assassinado. Diz-se que alma de uma pessoa assassinada instala-se nas costas do homicida até a sua espinha se partir. A única maneira de evitar consiste em espetar uma cruz no local onde a morte ocorreu. Mas, mesmo sob circunstâncias normais, a alma de uma pessoa recém-falecida é perigosa, porque chama pelas outras almas. Quando passa um enterro, as pessoas que estão deitadas, mesmo por doença, erguem-se para que a alma do falecido não atraia as suas almas.

O enterro é encabeçado por um menino de coro com uma sineta que é tocada e rapidamente silenciada, de três em três passos. Este rapaz é seguido por outros meninos de coro e por homens adultos que transportam a cruz processional da paróquia e a bandeira das confrarias a que o finado pertenceu. Atrás destes, cami-

nha o padre, seguido pelo féretro, que é transportado pelos membros de uma confraria (Nossa Senhora do Carmo) especializada nesta tarefa, ou por quatro homens solteiros. O caixão é seguido pelo resto dos homens e, finalmente, na cauda da procissão, pelas mulheres.

Depois da cerimónia ter sido completada na igreja com uma pompa cuja intensidade depende da riqueza dos familiares do morto, o caixão é levado para o cemitério, mas muitas pessoas abandonam, neste momento, a procissão fúnebre. No cemitério, o caixão é aberto mais uma vez para as pessoas olharem e, de seguida, é fechado com brusquidão e baixado à sepultura, enquanto as pessoas se vão dispersando depois de deitarem sobre o caixão um pouco de terra.

O indivíduo que «corre com o enterro» e todas as outras pessoas que contribuíram para a realização do acto, o padre ou os padres, os meninos de coro, os membros das confrarias presentes são convidados para uma refeição depois do enterro. A ênfase colocada na comida ao longo de todo o velório e do enterro pode ser interpretada como uma forma de negar a morte e de destacar a vida dos que ficam. A importância da comensalidade como uma expressão de «comunidade» deve ser também tida em conta.

Durante e após o velório, os membros da casa do falecido não devem lavar-se, pentear-se, cortar o cabelo ou barbear-se, não devem mudar de camisa e, aliás, de qualquer peça de vestuário. Estão proibidos de cantar, dançar, ouvir música ou rádio e ver televisão. Durante este período de liminalidade, os «doridos» não devem frequentar a igreja, relembrando o facto de que também eles estão marcados pela morte. Exceptuada a proibição contra a música e a dança que, em Paço e em Couto, são respeitadas durante todo o período de luto, as outras proibições são levantadas depois da missa do sétimo dia que, no entanto, ainda não é presenciada pelos «doridos». Uma segunda missa é celebrada um mês depois e, finalmente, uma terceira missa assinala o primeiro aniversário da morte. Durante alguns anos depois da morte, o padre profere uma missa pela alma do falecido, que é paga com o dinheiro deixado pelos visitantes que acorreram ao velório; o remanescente do dinheiro é enviado para a cúria episcopal, onde é distribuído entre padres que não têm paróquias a seu cargo (como é o caso dos que pertencem a conventos, seminários ou à cúria episcopal; o número total de missas encomendadas pelos visitantes pode ascender a mais de duzentas). Todas as pessoas que têm intimidade com a família fazem questão em assistir às três missas principais, porque, como um dia um informante me afirmou, é «aí que vemos quem são os verdadeiros amigos».

O luto é marcado pelo uso do preto e pela recusa de todas as formas de diversão. A sua duração varia de acordo com a relação mantida com o falecido, sendo mais longa nas freguesias da montanha do que nas freguesias que sentiram mais acentuadamente a influência urbana. Em Paço e em Couto, o luto dura dois anos ou mais por um cônjuge, dois anos pelos pais, um ano pelos irmãos e seis meses por primos e sobrinhos.

No Alto Minho, actualmente, o processo das segundas exéquias tende a ser bastante desvalorizado. Esta é uma das áreas em que se pode observar um amplo

grau de variação a nível local. No final do século XIX, estas segundas exéquias eram ainda cerimónias muito participadas (ver a descrição de Castela sobre a Galiza, Durán, 1976:79), tal como o continuam a ser em algumas partes da Europa mediterrânica (cf. Alexiou, 1974 e Guillebaud, 1979). A tendência para a progressiva perda de importância desta parte das práticas funerárias pode ser explicada com base num argumento de Maurice Bloch. Este autor defende que, nas sociedades onde a legitimidade não está assente na «canalização da fertilidade dos antecessores» e sim na mediação de uma fonte extra-humana de poder, «não há qualquer necessidade de transformar o cadáver numa fonte de fertilidade permanente» (1982:229), o que explica a ausência de segundas exéquias. A tendência para o desaparecimento destas cerimónias acompanharia, assim, o enfraquecimento da autoridade tradicional da casa e do seu chefe (o que decorre, entre outras coisas, da progressiva diminuição do significado económico global do rendimento agrícola). Um processo similar ocorreu a respeito dos enterros das crianças não baptizadas que, como já foi dito anteriormente, são hoje sepultadas em silêncio no cemitério e não no interior da casa como outrora.

Durante um período mínimo de cinco anos estipulado pelo Estado, ninguém tem autorização para abrir uma sepultura. Mas, na prática, esta lei não é respeitada escrupulosamente e a exumação é efectuada muitas vezes decorridos apenas três ou quatro anos depois do enterro. A ordem para proceder à abertura da sepultura é dada ao coveiro pela família, devendo estar presente, nesse momento, pelo menos um dos seus membros. A campa é aberta e os ossos são recolhidos e limpos. Se existe um ossário, é aí que serão depositados; em Paço e em Couto, são colocados cuidadosamente em sacos de plástico, que são, em seguida, reenterrados a um canto da sepultura.

A justificação dada para a exumação é que o túmulo pode ser necessário para qualquer outro membro da família, mas, tanto quanto pude observar, esta prática é seguida mesmo no caso de não haver nenhum membro da família na iminência de morrer. A aceleração deste processo deve-se ao facto destas segundas exéquias marcarem a separação completa entre o morto e os vivos.

IV

Ao longo desta descrição do processo da morte (morte, velório e enterro), encontramos um conjunto de ritos, práticas e crenças que acentuam a experiência de comunidade. A ligação entre a morte e a comunidade é algo que os próprios minhotos sublinham repetidamente. Comentários como «ricos ou pobres, aqui somos todos iguais; acabamos todos no mesmo lugar» ou «nisto, pelo menos, somos todos o mesmo», são reacções padrão que escutam sempre que o assunto da morte é aflorado ou sempre que passa um funeral.

É este também o significado do estado «aberto» da casa dos familiares do morto, que mantém as suas portas abertas durante os três dias do velório. Deve lembrar-se que nem todas as formas de «abertura» comunicam esta mensagem.

Fizemos já referência às «horas abertas» e ao facto de serem perigosas devido à sua vulnerabilidade face às influências exteriores. Mas, no contexto do enterro, a «abertura» deve ser compreendida de um modo semelhante àquele que é utilizado para qualificar as pessoas. Por exemplo, quando um minhoto diz que alguém «é um homem aberto», está a sugerir que o indivíduo em causa é sociável, aberto à sociedade. Aqui a «abertura» refere-se a uma orientação no sentido da comunidade e que é confirmada pela boa-vontade das pessoas para esquecer as querelas na ocasião da morte e para auxiliar os vizinhos afligidos pela morte.

O auxílio dos que «correm com o enterro», isto é, dos vizinhos íntimos e «amigos», que acorrem à casa quando sucede o primeiro pranto, é oferecido num espírito de «reciprocidade generalizada», uma forma de reciprocidade na qual as dívidas não são saldadas rigorosamente.

A relação entre os «doridos» e os outros visitantes é, no entanto, já diferente e pode ser classificada como uma forma de reciprocidade simétrica e equilibrada. Assistir ao velório, participar no cortejo fúnebre e comparecer às três missas por alma do defunto são formas pelas quais os visitantes «dão respeito» à casa dos familiares do morto. Mas trata-se de «favores que devem ser pagos» e, assim, os parentes do falecido controlam com minúcia a identidade dos presentes, a fim de saberem como devem pautar o seu comportamento no futuro.

Mesmo se é possível afirmar que a reciprocidade simétrica e a reciprocidade generalizada apresentam significados diferentes, a verdade é que, globalmente, as duas são manifestações de uma percepção de comunidade e de igualdade. Esta percepção é exteriorizada de maneira diferente em diferentes níveis, mas está sempre presente. Apesar de ser particularmente forte ao nível da freguesia, esta experiência de comunidade e igualdade na morte, não se limita a esse nível: em última instância, aplica-se a toda a humanidade. Aliás, esta atitude não se restringe a afirmações estereotipadas no sentido de que a morte torna todos os homens iguais, sendo também representada com grande convicção nas «alminhas» que bordejam as estradas, onde se podem observar, por entre as chamas, as almas nuas ou quase nuas. Aí todos sofrem do mesmo modo: reis, bispos, homens e mulheres, velhos e novos.

Dito isto, deve sublinhar-se que nem todas as pessoas recebem o mesmo tipo de funeral. Os velórios podem distinguir-se pela profusão de comida; os caixões podem ser mais ou menos refinados; os cortejos fúnebres podem ter um maior ou menor acompanhamento de automóveis; o serviço na igreja pode incluir de um a oito padres; e, enfim, a sepultura pode ser uma campa rasa, pode ser coberta por uma placa de mármore mais ou menos elaborada ou, no caso dos proprietários ricos, pode mesmo ser um jazigo. Durante os funerais, os católicos franceses do século XVI costumavam distribuir «‘esmolas ostentatórias’ aos indigentes» (N. Davis, 1977:94). Encontramos aqui uma situação semelhante. As «esmolas» eram dadas como expressão de um sentimento de «comunidade», mas também eram «ostentatórias», isto é, consolidavam a superioridade dos dadores. No Alto Minho, de igual modo, os «doridos» utilizam os ritos de comu-

nidade e igualdade ligados ao enterro como um instrumento para acentuar o seu prestígio. Isto é importante para compreender a atitude local relativa aos funerais e aos velórios — estes revelam a diferenciação social através de expressões de comunidade. As duas tendências estão interligadas.

A história de Adão e Eva conta-nos que a morte resultou do pecado original — consequência obrigatória da condição física do homem. A morte torna, assim, iguais todos os homens. Mas, paradoxalmente, a morte física é um fenómeno social e, como tal, é um fenómeno que existe num mundo decadente: embora a alma nua possa entrar no Purgatório para arder entre reis e mendigos, os «doridos», que ficam neste mundo, participam em complexos arranjos fúnebres, compram caixões caríssimos e colocam dispendiosas placas de mármore.

19. OS CULTOS DA MORTE

Pois não deixarás a minha
alma na morte; nem
permitirás que o teu
Santo veja a corrupção.

Salmos 16:10

Entre as várias figuras divinas veneradas pelos camponeses do Minho, iremos destacar particularmente três tipos que, apesar de não serem objecto de uma veneração mais acentuada que a de outros tipos, constituem manifestações de uma das concepções centrais da sua visão do mundo, e mesmo talvez de toda a Cristandade: a oposição entre a vida e a morte física e a vida e a morte espiritual. Os actos de adoração que se desenvolvem em redor destas figuras serão aqui designados como «cultos» e o conjunto destes cultos como «cultos da morte».

O primeiro é o culto das almas do Purgatório, isto é, as almas dos recém-falecidos que ardem no Purgatório, esperando o dia em que serão purificadas dos seus pecados terrenos através do fogo. O segundo é o culto dos corpos incorruptos, isto é, os corpos daqueles que, depois de serem enterrados, permanecem incorruptos, mantendo-se intactos, com roupas em perfeito estado de conservação. Finalmente, o terceiro é o culto das pessoas que alegadamente podem deixar de comer e beber, libertando-se, assim, das funções fisiológicas normais. São pessoas consideradas santas e que, à falta de um termo específico para as descrever, designarei aqui como «jejuadoras». É importante destacar que estes cultos não são caracteristicamente portugueses, encontrando-se disseminados em todo o mundo católico e mesmo no mundo cristão.

No seu livro *Celebrations of Death*, Huntington e Metcalf afirmam que os ritos funerários

expressam a ordem social pela diferenciação entre pessoas de estatutos desiguais. Este tipo de argumentação presta-se a desenvolvimentos em muitas direcções. O próprio Hertz relaciona-o com a prática da preservação das relíquias de indivíduos particularmente estimados, o que teria originado o culto dos antepassados (1979:73).

A meu ver, esta tese, a despeito do seu valor, não pode explicar a coerência interna destes cultos. Para os entender, foi-me necessário ultrapassá-la. É esta tentativa que representa o argumento central do presente capítulo.

I

Em primeiro lugar, precisamos compreender as crenças escatológicas dominantes no Alto Minho. A Igreja Católica declara que a alma de uma pessoa, que morre num estado de plena santidade, é levada directamente para o Céu a seguir à morte. Na prática, a maioria das pessoas morre com pecados que devem ser expiados. Dependendo da seriedade dos pecados e da intervenção religiosa que foi realizada em benefício do defunto, o tempo de Purgatório pode ser dilatado ou abreviado. Mas se um indivíduo morre com «pecados mortais», se é excomungado ou se foi baptizado e não utilizou os serviços da Igreja, a sua alma é levada directamente para o Inferno. As almas que foram para o Purgatório só poderão ir para o Céu e nunca para o Inferno. As almas que foram levadas para o Céu ou para o Inferno nunca mais abandonarão estas esferas.

Nesta região, pensa-se que a maioria das pessoas morre com «culpas» — pecados, más acções, dívidas: a palavra pode recobrir todos estes significados. Assim, a maior parte das pessoas deve passar um período de tempo mais ou menos longo no Purgatório, em conformidade com o número e a gravidade das suas «culpas». Porém, é curioso verificar que, apesar das múltiplas referências ao Inferno, é pouco vulgar que os camponeses admitam que esta ou aquela pessoa foi realmente para lá. Os únicos casos que registei de pessoas que supostamente foram para o Inferno referem-se às almas do Purgatório mandadas para o Inferno através de exorcismos a fim de não continuarem a atormentar os vivos. Trata-se de algo manifestamente contrário ao ensino da Igreja. A ideia de que as pessoas vão directamente para o Inferno, embora considerada como uma possibilidade, não parece ter muito interesse explicativo para os camponeses minhotos. Assim, normalmente, depois da morte, as almas das pessoas vão para o Purgatório. Porém, o conjunto de conceitos que estamos a estudar é nebuloso e pouco sistemático. Se alguns informantes me diziam que as almas penadas vão também para o Purgatório, outros hesitavam quanto a essa certeza. Na medida em que a Igreja não acredita na existência destas almas, o quadro escatológico fornecido pelos padres tem de ser distorcido para poder ser aplicado às almas

penadas, resultando, assim, alguma confusão. Como Ariès observou, esta concepção das almas penadas (os *revenants* franceses e os *ghosts* ingleses), que ficam neste mundo para assombrar os vivos, encontra as suas origens numa escatologia cristã anterior ao século XIV, que considerava que o julgamento das almas só aconteceria no fim dos tempos e não imediatamente após a morte de uma pessoa.

No Alto Minho, há dois factores principais que explicam a existência das almas penadas: o primeiro e o mais importante é que a alma deixou «culpas» ou «dívidas» neste mundo. Por exemplo, se uma pessoa faz uma promessa a um santo e morreu antes de a ter podido cumprir, a sua alma será uma alma penada. Sucede também com frequência que, no momento da morte de uma pessoa, os seus familiares se deparam com uma falta de dinheiro que não conseguem explicar. Isto significa que a pessoa deixou negócios pendentes ou que o dinheiro está escondido num lugar secreto. Mas a «culpa» mais corrente é a do falecido que, durante a sua vida, deslocou secretamente os marcos que dividem as propriedades das diversas casas. Na ausência de um mapa cadastral da região, as pessoas receiam muito esta possibilidade.

O segundo factor principal que explica a existência das almas penadas deve-se ao cumprimento incorrecto de qualquer aspecto ritual do enterro de uma pessoa, a que fizemos já referência com alguns exemplos. Nunca ouvi falar de uma solução para este segundo problema. Creio que esta hipótese é considerada pelas pessoas, mas só muito raramente, ou mesmo nunca, é aplicada para explicar situações concretas. De qualquer modo, as duas explicações retêm um traço comum: por causa de lapsos morais ou rituais, a alma penada não conseguiu percorrer adequadamente todo o processo de separação. É, pois, compreensível o rigor com que as pessoas cumprem estes ritos, evitando, assim, morrer com estas «culpas» por saldar.

O culto das almas do Purgatório compreende apenas as almas que não são «penadas»: são as almas que virão a ser libertadas pela acção de S. Miguel que, contra a vontade do Diabo, as redime do Purgatório recorrendo, em parte, à graça de Deus e, sobretudo, por meio da intercessão da Virgem, de Santo António e de Cristo. Quando estas almas vão para o Céu, estarão gratas àqueles que por elas rezaram e, assim, rogarão aos santos para intercederem junto de Deus pela salvação dos fiéis. É esta a base teológica e popular do culto das almas do Purgatório.

As almas do Purgatório situam-se, portanto, liminalmente entre a vida e a morte e, desse modo, assumem um carácter simultaneamente sagrado e assustador. É pela sua própria transitoriedade que estas almas são usadas como mediadoras entre esta vida e a vida extraterrena, entre a impotência e a cegueira deste mundo decadente e o poder e a onisciência do mundo futuro.

O culto público das almas do Purgatório foi muito afectado nas últimas décadas, pelos preconceitos da burguesia e do clero. Por isso, desapareceu praticamente. No entanto, há cerca de dez anos, era ainda praticado intensivamente em Paço e em Couto. Para referir esta forma de culto, utiliza-se o termo geral

de «Encomendação das Almas». Em Paço, era também chamado «alimentar as almas». Pelas nove horas da noite, os sinos da igreja batiam «às almas» tal como o fazem quando anunciam um funeral. Um grupo de homens ou, por vezes, um grupo de mulheres, subia ao cimo de uma colina e entoava um cantochão melancólico, escutado em quase toda a freguesia, que dizia:

Alerta, Alerta
Que a vida é curta
E a morte é certa.
Quem puder,
Será por amor de Deus.

Era um apelo para os vizinhos se não esquecerem de rezar com eles um Pai Nosso, uma Avé-Maria e uma Glória pelas almas.

Mas se esta forma de culto público desapareceu, continua a ser importante uma forma individual de culto centrada nas imagens das almas do Purgatório localizadas nas bermas das estradas, isto é, as famosas «alminhas». São pequenos retábulos, geralmente feitos de pedra, que incorporam um painel representando as almas que ardem no Purgatório e um conjunto de seres divinos dispostos segundo uma ordem que corresponde às suas relações hierárquicas. Num modelo comum, o Cristo crucificado é colocado centralmente no topo do painel; debaixo, está a Virgem; à esquerda desta, Santo António e, um pouco abaixo, à direita, S. Miguel que retira as almas das chamas com a balança na sua mão. Apesar de hoje serem já raros, encontrei ainda alguns painéis que retratam o Diabo a tentar dificultar o trabalho abençoado de S. Miguel. Os dizeres das almas são muitas vezes gravados por debaixo dos painéis como no exemplo típico seguinte: «Ó vós que ides passando, / Lembrai-vos de nós, que estamos penando. P. N., A. M.» (Ver Fotografia N.º 1).

Estes retábulos são construídos quer por indivíduos, como resultado de uma oferta votiva às almas, quer pelos vizinhos de um lugar num gesto de devoção comunitária. No primeiro caso, é uma casa que assume a responsabilidade de «olhar pelas alminhas». Ou então podem ficar ao cuidado dos descendentes do doador. As pessoas que passam deitam dinheiro na caixa de colectas ou deixam pequenas ofertas (velas, flores, milho, feijão, etc.). Estas pequenas ofertas têm, geralmente, um carácter propiciatório, isto é, são feitas com o desígnio de fazer interessar as almas pelos problemas do doador.

Os nichos das «alminhas» são construídos quase sempre nas bermas das estradas — lugares de passagem —, na entrada de um lugar ou num cruzamento. Quando hoje encontramos nichos no meio de um lugar, isso deve-se normalmente ao crescimento da povoação verificado depois da instituição do retábulo. A liminalidade das almas constitui a essência do seu culto, explicando a sua veneração como mediadoras entre a vida e a morte e também a sua posição de guardiãs localizadas nas entradas dos lugares. É também nesta perspectiva que deve ser interpretado o facto da «Encomendação das Almas» ser realizada logo depois do crepúsculo.

II

Irei agora abordar o culto dos corpos incorruptos. Como vimos, depois do enterro, o cadáver é deixado em repouso durante três a cinco anos. Em geral, decorrido este período de tempo, tudo o que resta do morto é o esqueleto. Em alguns casos, porém, e por razões que não nos interessam propriamente aqui, alguns corpos não são afectados pela decomposição (cf. Thomas, 1980:42-4). As descrições que ouvi, a respeito da descoberta de corpos incorruptos, são todas de uma natureza muito semelhante: o caixão é aberto e quer o vestuário, quer o corpo da pessoa são encontrados perfeitamente intactos. A par desta visão inesperada de perfeição, respira-se um odor de santidade que, nos numerosos e variados relatos que li e escutei, é sempre descrito como um cheiro de uma flor, seja ela rosa, violeta ou jasmim. A maioria dos corpos reage muito mal ao contacto com o ar e muitos desintegram-se pouco depois. Mas nem sempre tal sucede.

Quando se descobre um corpo incorrupto, o povo afirma geralmente que se trata de um santo. As autoridades e os padres porém, têm interesse em enterrá-lo imediatamente, porque se recusam a aceitar a incorruptibilidade como um sinal necessário de santidade. A sua intenção é, no entanto, muitas vezes frustrada pelo povo. Este modelo repetiu-se em todos os casos recentes que estudei. Enquanto o corpo permanece fora da terra e antes de ser reenterrado, o padre pratica um ritual de «levantar a excomunhão» (*Ritus absolvendi excommunicatum jam mortuum*), que consiste, principalmente, em vergastar o cadáver. Este detalhe surpreendeu-me particularmente até que um padre me referiu um ritual no *Rituale Romanum*, onde se indica que o celebrante deve vergastar o cadáver de uma pessoa excomungada, pronunciando ao mesmo tempo algumas orações de modo a unificá-la com o corpo da Igreja e permitir, assim, a entrada da alma no Céu. O que os padres desta região praticam é, portanto, semelhante a todos os ritos de integração descritos por Van Genep:

O chicoteamento é um rito importante em muitas cerimónias... e é equivalente ao rito da Nova Guiné que consiste em bater com uma moça na cabeça da pessoa para a incorporar no clã totémico, na família ou no mundo dos mortos (1960:174).

As reacções dos padres portugueses poderão ser compreendidas se tomarmos em conta que, durante muitos séculos, a Igreja mostrou uma atitude ambivalente face à incorruptibilidade. Quando se descobre um corpo incorrupto, pode tratar-se tanto de um grande pecador (porque a fórmula de excomunhão se refere à incorruptibilidade) como de um santo. Se o corpo pertence a um pecador ou a uma pessoa excomungada, corrompe-se imediatamente depois da sua incorporação espiritual na Santa Madre Igreja, a comunidade dos vivos.

Há ainda um outro aspecto acerca dos corpos incorruptos dos pecadores que é necessário sublinhar. Exceptuando esta prática da flagelação dos corpos incorruptos por parte dos padres (por se considerar que tais corpos podem pertencer a pecadores), nunca ninguém no Minho me aludiu à possível associação

entre corpos incorruptos e pecadores. Quando se descobre um corpo incorrupto no noroeste de Portugal e não se desenvolve imediatamente um culto, tal deve-se a uma espécie de amnésia social e não à crença de que o corpo pertencia a um pecador. Alguns residentes locais disseram-me mesmo que desconheciam a existência de corpos pertencentes a pecadores que continuaram incorruptos. Creio, assim, que esta prática da flagelação não se originou nas atitudes dos leigos (que, aliás, se horrorizam com ela) e sim na hierarquia eclesiástica.

A estrutura simbólica do conceito de que os pecadores permanecem incorruptos é claramente diferente da do conceito que atribui santidade aos corpos incorruptos. O corpo de um pecador permanece incorrupto, porque as imensas «culpas» que deixou neste mundo impossibilitam o seu corpo de percorrer o processo natural de separação em relação aos vivos. É por isso que, depois de ter sido incorporado no mundo dos mortos através do levantamento da excomunhão, o seu corpo se desintegra imediatamente. Ele deve ser considerado como um caso extremo de uma alma penada. À semelhança do que acontece com as outras almas penadas, os ritos de separação revelaram-se ineficazes, mas, neste caso, tal ineficácia é ainda mais drástica.

Em geral, quando termina o ritual de flagelação, os padres e as autoridades conseguem tornar a sepultar o cadáver. Mas, quando o corpo volta a ser desenterrado, decorridos outros cinco anos, se ele permanecer ainda intacto (como, aconteceu, por exemplo com St.^a Utelinda de Ponta da Barca), a pressão popular no sentido de impedir o seu enterramento pode ser muito vigorosa, forçando os padres e as autoridades a uma atitude de compromisso.

Estudei detalhadamente oito casos deste culto dos corpos incorruptos e posuo informações sobre, pelo menos, outros vinte e um casos semelhantes, só no noroeste de Portugal. Entre os casos que estudei, dois são conhecidos há mais de cinco séculos, enquanto os restantes foram desenterrados no século XX. Só no pequeno concelho de Ponte da Barca, descobri quatro casos de pessoas que não sofreram corrupção durante os cinco anos seguintes ao primeiro enterro e dois casos de corpos que estão expostos ao público em capelas, rodeados de uma aura de santidade. Isto coloca um problema: porque é que uns são venerados e outros não?

Há duas respostas principais para este problema: a primeira tem a ver com as características pessoais do falecido. A sua vida deve conformar-se com um modelo de santidade. Se estas pessoas são conhecidas por terem conduzido vidas moralmente dúbias, serão provavelmente esquecidas depois de voltarem a ser enterradas. Alguns corpos são esquecidos quando a atenção das pessoas é atraída por outros casos mais apelativos. Isto leva-nos à segunda resposta: o contexto sociológico do culto é muito importante. Quando dois casos de características semelhantes são descobertos, o que foi encontrado em último lugar tende a ser esquecido.

Dos oito casos de corpos incorruptos que estudei em detalhe, três pertenciam a mulheres. Todas elas eram solteiras e virgens. A pureza, a resignação e o amor são as qualidades constantemente atribuídas a estas mulheres que, deste

ponto de vista, se assemelham muito à Virgem Maria. Tal como no seu caso, a incorrupção destas mulheres é considerada como uma consequência particular da pureza. Monsenhor Pohle afirma que «a incorruptibilidade do corpo de Nossa Senhora que ascendeu ao Céu pode ser também inferida a partir da sua virgindade perpétua. Há uma relação causal indissociável entre *incorruptio virginalis* e *incorruptio corporalis* — uma é a frutificação da outra» (cit. in Winch e Bennett, 1950:73-4).

Os «santinhos» do sexo masculino são caracterizados de um modo um pouco diferente. No seu caso, a pureza não é um aspecto crucial, embora dois dos que estudei fossem padres e os restantes fossem conhecidos pela sua moralidade irrepreensível. É colocado um relevo semelhante na sua resignação face à dor e ao sofrimento e uma particular ênfase na sua generosidade material. Esta diferença é muito significativa, porque torna clara a distinção entre papéis masculinos e femininos. As mulheres estão sujeitas à corrupção, sobretudo no seu comportamento sensual, enquanto os homens estão sujeitos à corrupção, sobretudo no seu comportamento social e económico. Por outro lado, a ênfase comum a todos, que é colocada na resignação perante a dor, liga-se à despreocupação que estes santos mostram em relação às necessidades físicas básicas da sua existência terrena e, assim, ao seu fundamental interesse pela vida espiritual.

Tal como as almas do Purgatório, estes corpos incorruptos representam casos ambíguos. Embora não seja possível afirmar que eles se encontram num estado de transição, como sucede com as almas do Purgatório, estão inquestionavelmente numa posição de liminalidade. Normalmente, os mortos não possuem um corpo, porque o seu se decompõe pouco tempo depois da morte; ao contrário, os vivos caracterizam-se pela posse de um corpo. Na medida em que possuir um corpo é uma característica dos vivos, pode afirmar-se que, metaforicamente, os corpos incorruptos pertencem simultaneamente ao mundo dos vivos e ao mundo dos mortos. Se seguirmos o argumento sugerido por Monsenhor Pohle na citação acima referida, onde se estabelece uma relação entre *incorruptio virginalis* e *incorruptio corporalis*, podemos compreender o mecanismo simbólico por detrás deste culto.

III

Procederei, de seguida, a uma caracterização sucinta do culto dos «jejuadores». Trata-se de pessoas que, devido à sua «santidade», podem viver num estado de jejum permanente e total. Foram-me relatados muitos casos no Minho. Conheço mais pormenorizadamente o caso de Alexandrina de Balazar. Segundo reza a história contada pelos fiéis, aos catorze anos, esta rapariga foi perseguida por vários homens que a queriam violar. Para lhes escapar, saltou de uma janela, ficando aleijada para o resto da vida. Durante o tempo que passou de cama, apenas ingeria a hóstia aos Domingos. Consta que ela «revivia» a Paixão de Cristo todas as sextas-feiras e, assim, considera-se que ela teve «uma resignação

quase sobrenatural perante o sofrimento». Morreu aos cinquenta e um anos de idade. Encontramos aqui características semelhantes às do culto dos corpos incorruptos. Esta mulher era «pura», e foi para permanecer «pura» que ela se dedicou a esta vida de santidade e sofrimento. É interessante notar que os outros dois casos de jejuadores por mim registados, correspondiam também a mulheres que, além disso, eram referidas como sexualmente «puras».

O caso de Theresa Newman, ocorrido na Baviera (cf. e.g. Sackville-West, 1943:179), apresenta muitos aspectos paralelos ao da Alexandrina de Balazar. Qual é a razão que leva as pessoas a considerarem estas mulheres como santas? O que é que há nelas que leva os fiéis a acreditar nos seus poderes curativos? Deparamos, mais uma vez, com uma ambiguidade definicional que produz uma situação de liminalidade. Estas mulheres estão vivas, mas todas as sextas-feiras «morrem com Cristo», porque se afirma enfaticamente que elas experimentam fisicamente a Paixão de Cristo. Ao mesmo tempo, podem prescindir das funções fisiológicas que caracterizam os seres humanos neste mundo de decadência. Assim, embora vivas, os seus corpos comportam-se realmente como se estivessem mortas. É nesta ambiguidade, a meu ver, que devemos procurar o significado simbólico deste culto.

IV

Todos os três cultos que foram debatidos se referem a entidades numa posição de liminalidade, situadas que estão entre dois mundos. Coloca-se aqui, porém, um outro problema: a vida e a morte são utilizadas em dois sentidos diferentes, o físico e o espiritual. Este jogo entre significados no uso dos dois conceitos é um aspecto fulcral do Cristianismo. Numa perspectiva teológica, Cobb escreveu: «É claro que a antítese do Novo Testamento e do Cristianismo não é a do Antigo Testamento e do Judaísmo, entre este e o outro mundo, mas sim entre duas espécies de vida tanto neste mundo como no Além» (in Hastings, 1918-30, VIII:19). O corpo, enquanto veículo da vida física, é, ao mesmo tempo e através das suas necessidades e exigências, o veículo da morte espiritual, e é pela corrupção do corpo físico que a purificação pode ocorrer no Purgatório. A morte física pode reconduzir o homem à vida espiritual.

A vida física e a vida espiritual são, pois, em certos contextos, tomadas como metáforas uma da outra, enquanto, noutros contextos, são consideradas como opostas. Esta complexa interrelação entre os dois significados é salientada por Bethune-Baker quando ele assevera que o pecado é

um estado ou uma condição, uma forma particular de vida, que é descrita como uma doença ou mesmo, por contraste com a verdadeira vida, como morte. Aqueles que vivem sob estas condições estão «mortos». A oposição deste estado é a vida ou a vida eterna — agora uma forma particular de vida, cuja característica é o conhecimento de Deus e o amor do próximo» (1903:77).

Embora utilizem os termos vida e morte em dois sentidos diferentes, os cristãos raramente explicitam o significado específico que é assumido por cada termo nos diversos casos. Porém, se o tentarmos fazer, descobrimos uma importante contradição decorrente da utilização dos mesmos termos com diferentes sentidos. A vida física é caracterizada pelo que ocorre neste mundo, enquanto a morte física leva um indivíduo para o mundo do Além. A vida e a morte espirituais, no entanto, caracterizam-se pela sua ocorrência tanto neste como no outro mundo. Os dois conceitos não são, portanto, rigorosamente simétricos.

Verificamos, para além disto, que a vida física se caracteriza pela presença de um corpo e das suas necessidades, enquanto a morte física se caracteriza pela extinção do corpo e das suas necessidades. Reciprocamente, a vida espiritual caracteriza-se pela negação do corpo, sendo colocada a ênfase no estado da alma, enquanto a morte espiritual se caracteriza pela transigência face à satisfação das necessidades e dos desejos corporais. Isto não implica forçosamente que cada característica da oposição vida/morte física encontra a sua negação na oposição vida/morte espiritual. Tal sugere antes a presença de uma contradição que, por sua vez, exige uma mediação. Lévi-Strauss afirmou que «o propósito do mito é fornecer um modelo lógico capaz de superar uma contradição» (1963:229). Na minha opinião, estes cultos podem ser interpretados de um modo semelhante ao dos mitos. O camponês português, como todos os cristãos, vive num mundo decadente, um mundo de privações e desespero, continuamente ameaçado pela morte iminente. No entanto, ele acredita na existência de um estado de vida perene que pode ser alcançado ainda neste mundo. Para resolver esta contradição, ele recorre a entidades que, não sendo claramente classificáveis como mortas ou vivas, podem ser utilizadas como mediadoras.

V

Devemos agora considerar a posição de Cristo e da Virgem Maria em relação a este simbolismo da vida e da morte. Nos anos 50, a Assunção de Nossa Senhora tornou-se um dogma da fé católica. Esta crença, que já estava generalizada na Igreja Cristã desde o século v, afirma que a Virgem morreu, mas que o seu corpo não sofreu corrupção, porque foi levada para o Céu na sua forma corpórea. Considera-se, assim, que a Virgem, à semelhança de Cristo, ressuscitou fisicamente. Morreram mas permaneceram vivos, porque a sua morte não envolveu a corrupção dos seus corpos. Deste ponto de vista, os exemplos dos corpos incorruptos acima descritos manifestam afinidades com Cristo e a Virgem Maria. Mas há uma distinção importante entre os dois casos, porque Cristo e a Virgem são *incorruptíveis*, ao passo que os santos permanecem simplesmente *incorruptos*. Cristo e a Virgem foram concebidos imaculadamente, isto é, nunca participaram na morte espiritual, porque não herdaram o pecado original. Viveiram uma vida física e sofreram uma morte física, mas, tendo ressuscitado quase imediatamente depois da sua morte, estão vivos no Céu e os seus corpos estão

unidos às suas almas. Os seus corpos não foram afectados pela decomposição por causa da sua vida espiritual intrinsecamente intensa que lhes permitiu superar a corrupção da morte.

Reencontramos, pois, uma nova situação de ambiguidade, mas aqui foi a vida que triunfou. Trata-se de um caso que exemplifica o que Lévi-Strauss denomina de «mediação helicoidal», isto é, uma mediação que resolve o conflito original que exigia uma mediação. Jesus e Maria, que são caracterizados pelas forças da vida (espiritual e física), afrontaram as forças maléficas da morte (mais uma vez espiritual e física); sofreram a morte humana (aqui, porém, apenas física — apesar de Cristo ter descido ao Hades) e, assim, lograram alcançar a vida espiritual para toda a humanidade, ou seja, a abolição final do mal.

Se analisarmos os cultos dos jejuadores e dos corpos incorruptos sob esta perspectiva, verificamos que eles exercem uma mediação de um tipo muito semelhante. Eles também são caracterizados pelas forças da vida (isto é, pela sua árdua luta para alcançar a espiritualidade) e afrontam as forças maléficas da morte (tanto física como espiritual). Porém, através da sua própria morte (real no caso dos corpos incorruptos e metafórica no caso dos jejuadores), promovem a vitória da pureza sobre as forças da morte. Esta mediação já não é helicoidal, porque não elimina a polaridade de forças original, como sucedera no caso da mediação de Cristo e da Virgem, limitando-se meramente a protelar a acção das forças da morte.

Este segundo tipo de mediação não é específico destes dois cultos, podendo afirmar-se que é uma característica do culto de todos os santos, pois todos eles são mediadores entre a vida espiritual que alcançaram e a morte física a que foram sujeitos. As relíquias dos santos, enquanto sinais da sua existência no mundo, operam, assim, não só como instrumentos de validação da existência dos santos, mas também como representações desta mediação. Esta explicação para o uso das relíquias no seio da Igreja Cristã parece ser mais adequada do que a que é sugerida pela citação de Huntington e Metcalf reproduzida no início desta secção. Embora possa ser válida noutros contextos, a sua explicação ignora a natureza específica das relíquias no interior do contexto cristão.

A própria Igreja apresenta a posição de Cristo, da Virgem e dos santos numa perspectiva muito semelhante. Quanto a Cristo, bastará citar o trecho da Epístola aos Romanos de S. Paulo (5:18-19), onde é afirmado que «como pela desobediência de um só homem [isto é, Adão] muitos se tornaram pecadores, também pela obediência de um único, muitos se tornarão justos». Mas ao incluir a mediação da Virgem na mesma categoria da mediação de Cristo, estou a contraditar a teologia Católica Romana. Sou aqui, porém, acompanhado por muitos teólogos que apontaram claras objecções ao estabelecimento do dogma da Assunção, com o argumento de que ele leva inevitavelmente a uma equivalência entre Cristo e a Virgem. O que o teólogo espanhol Salazar escreve a este respeito permite concluir que este é um problema muito real. Sobre Maria, ele afirma:

Ela actuou como uma mediatriz com o Mediador. Foi assim que o trabalho da nossa salvação foi forjado. A Virgem expressou ao seu Filho os desejos da raça humana; mas o Filho, atendendo à Mãe, recebeu-os e apresentou ao Pai tanto os desejos da Sua Mãe como os Seus próprios; mas o Pai concedeu o que era desejado, primeiro ao Filho e depois à Mãe (cit. in Winch e Bennett, 1950:107).

É assim óbvia a razão que leva Winch e Bennett a lamentar «a tendência geral do marianismo em estabelecer um paralelo entre a Virgem Bendita e o seu Filho, pelo que todas as prerrogativas que Lhe pertencem devem ser também, de algum modo, imputadas a Ela» (1950:170). O dogma da Assunção — festivamente celebrado em 15 de Agosto — está tão profundamente enraizado na população do noroeste de Portugal que me parece ser fundada a minha interpretação do culto da Virgem como uma forma de mediação que, nas suas bases simbólicas, é similar à mediação de Cristo.

Mas como verificámos quando foram abordadas as estruturas simbólicas gerais dos três cultos, a mediação exercida pelos santos (incluindo os corpos incorruptos e os jejuadores) é uma versão mais fraca da mediação de Cristo e da Virgem. A mediação exercida pelas almas do Purgatório é ainda mais fraca. Estas últimas oram por nós depois das nossas orações as terem salvo. Porém, como a sua liminalidade se baseia numa transição e não num estado permanente, a sua mediação é também efémera.

A mediação exercida por todas estas figuras pode ser considerada como a expressão de um problema mais vasto, que reencontrámos ao longo de todo este estudo: o desejo da vida física entra em contradição com a necessidade de criar um mundo social delimitado, ordenado e justo. Como Hocart escreveu, «o ritual não é simplesmente uma busca da vida; é uma busca social» (1952:52). Através da confrontação instável destas duas tendências contraditórias, o camponês minhoto procura a vida no seu sentido mais pleno: a reprodução na pureza.

*
* *

Ao findar esta deambulação pela visão do mundo camponesa do Alto Minho, sinto dever regressar ao seu grande mito cosmogónico: a história de Adão e Eva. Todos os homens e todas as mulheres estão inseridos no interior de um mundo ameaçado pela morte e pelo caos. Todos eles carecem dos serviços da redenção de Cristo — o trabalho do novo Adão. Mas esta necessidade é sentida de maneiras diferentes, porque enquanto os homens são os filhos de Adão, as mulheres são as filhas de Eva; a diferença mais básica entre os seres humanos acaba, assim, por representar a natureza contraditória da vida social humana.

VII

EPÍLOGO: A PERCEPÇÃO DO PASSADO¹

¹ Nota do autor: Este epílogo à edição portuguesa consiste numa tradução ligeiramente revista do artigo publicado na revista *Man* 22 (4), 1987. Chama-se a atenção do leitor para o facto de que este texto, escrito em 1986, é muito mais recente do que os capítulos que o precedem.



8. Aspecto da procissão, Feira de S. Bartolomeu, Ponte da Barca.

Já depois de terminada a redacção final da versão inglesa do livro que o leitor acaba de ler, apercebi-me de que havia algo de central à visão do mundo camponesa do Alto Minho que, se bem que afluído aqui e ali através do texto, não era nunca tratado com a atenção que merecia: a saber, as atitudes para com o tempo. Em particular, convenci-me que um dos aspectos destas atitudes — as representações colectivas do passado — merecia mais estudo. Assim, o texto que é aqui apresentado, como Epílogo à edição portuguesa, é uma tentativa de esclarecer o modo como o passado é percebido em Paço e em Couto.

*
* *

Antes de penetrar no material etnográfico que quero apresentar, é necessário tecer alguns comentários de ordem geral e teórica. Para mim, e apesar de reconhecer as dificuldades que pode suscitar, a expressão «percepção do passado e do tempo» continua a ser um instrumento útil. Como William James escreveu, «logo que percorremos alguns breves segundos, a nossa consciência da duração deixa de ser uma percepção imediata e torna-se uma construção mais ou menos simbólica» (1910:281). Gurvitch questiona também esta noção, dizendo que «não basta falar da percepção do tempo, é necessário falar também da sua apreensão, da sua representação e simbolização, da sua conceptualização e do conhecimento dele, da sua medida e, finalmente, da sua quantificação» (1958:3). Em suma, a expressão é aqui utilizada para designar a ideia mais difusa de *prise de conscience du temps* (1958:3), com uma particular referência (a) ao modo como é conceptualizado e (b) ao modo como é valorizado.

Este estudo foi estimulado, à partida pela descoberta de que os materiais etnográficos por mim recolhidos não sugerem a existência de uma conceptualização ou de uma valorização unificadas e sistemáticas do passado da sociedade. Esta observação pareceu-me exigir uma reflexão meticolosa, porque poderia ter

colocado em perigo a própria noção de visão do mundo. Fui, assim, conduzido à proposta de Gurvitch de que os tempos sociais são múltiplos. Como ele afirma, «a vida social desenrola-se no interior de tempos que são *múltiplos, sempre divergentes*, frequentemente *contraditórios*, e a sua relativa unificação, muitas vezes associada a uma hierarquização precária, representa um problema para qualquer sociedade» (1958:1). Como o passado é o meu principal interesse, irei privilegiar mais a multiplicidade na *percepção* do tempo do que a existência concreta de uma multiplicidade de tempos reais. Este capítulo visa, assim, mostrar como é que a sociedade unifica a pluralidade dos seus tempos sociais — um requisito essencial para a sua existência enquanto sociedade (Gurvitch 1958).

Antes de prosseguir, é necessário fazer face a um outro dilema. Fabian afirmou que «o tempo, muito à semelhança da linguagem e do dinheiro, é um veículo de significado, uma forma pela qual nós definimos o conteúdo das relações entre o Eu e o Outro» (1983:ix) e que «a construção do objecto da antropologia com base em conceitos e dispositivos temporais é um acto político» (1983:x). Estes problemas não têm uma fácil resolução. Eles são particularmente perturbadores quando (como é aqui o caso) o cientista social estuda um sub-universo socio-cultural do seu próprio meio linguístico, nacional e cultural. Ao estudar os camponeses portugueses como um Outro, estarei simplesmente a reafirmar a hegemonia cultural da burguesia nacional urbana a que pertença? A minha resposta para esta pergunta só pode ser parcial, já que não rejeito o facto de haver implicações ideológicas e, portanto, políticas por detrás de todas as formas de conhecimento.

Em que medida poderemos nós afirmar que, quando os antropólogos estudam uma cultura particular, eles procedem a uma comparação com a sua própria cultura? Nas nossas experiências quotidianas, um antropólogo indiano, um antropólogo africano, um antropólogo japonês e eu próprio diferimos consideravelmente — e, no entanto, os nossos textos são mutuamente úteis e todos nós remetemos para os mesmos antepassados científicos. Quando realizam o seu trabalho de campo, os antropólogos confrontam-se, primeiro que tudo, com a diferença entre a experiência quotidiana da sua própria sociedade e a da sociedade que estudam. Mas a tradição antropológica adquiriu uma tal complexidade que o processo de «dar sentido» aos materiais e de construir os «dados etnográficos» envolve uma referência permanente a um discurso antropológico que é bem diferente da experiência quotidiana do mundo da «nossa terra». Qualquer identificação estrita do ponto de vista científico com o «Ocidente» (tal como Fabian basicamente argumenta), pode ser hoje considerada como um acto de expropriação científica com graves implicações políticas. Ao aproximarem o seu objecto como um Outro, os antropólogos não estão a traçar uma definição do Eu de uma forma negativa e subreptícia; o seu objectivo é, sobretudo, um acto de «desetnocentrização» (Pitt-Rivers (1980:419) em que a sua própria experiência quotidiana do mundo poderá transformar-se também num Outro. Os benefícios intelectuais são cumulativos. Por exemplo, o trabalho dos antropólogos mediterraneanistas nos anos 50 foi influenciado pelas contribuições dos antropólogos afri-

canistas que foram seus orientadores. Por seu lado, os estudos realizados por Lisón-Tolosana, Loizos ou Cutileiro sobre populações a que, do ponto de vista biográfico, estavam particularmente ligados foram influenciados pelos esforços dos seus antecessores imediatos. A consciência privilegiada da diferença, que é proporcionada pelo estudo da multiplicidade dos tempos, deve ser, portanto, considerada como um aspecto positivo e não apenas como uma cilada ideológica.

É importante, porém, notar que todos os textos dedicados ao tempo e ao passado se baseiam implicitamente numa abordagem comparativa. Neste capítulo, há três níveis de comparação que parecem particularmente relevantes: (a) o tempo linear e cronologicamente sincronizado do pensamento das ciências sociais e da história²; (b) a percepção quotidiana do tempo no seio da burguesia urbana que detém a hegemonia nacional em Portugal; (c) a percepção do tempo da sociedade camponesa «como ele era antes». Como pretendo estudar a visão do mundo camponesa na sua dinâmica de transformação, devo, como dispositivo heurístico, postular (ainda que de forma ténue) uma diferença entre o que é e o que foi, sobretudo, porque esta é também uma preocupação central dos próprios agentes sociais.

A noção de visão do mundo camponesa deve ser também matizada em alguns aspectos. A multiplicidade do tempo social é tal que, no interior da mesma sociedade, diferentes contextos cognitivos levam a percepções do tempo divergentes. A noção de «províncias finitas de significado» de Schutz (1970) pode clarificar esta afirmação. Quando um habitante de Paço ou de Couto vai para a escola e faz os seus exames, ou quando tem ambições literárias e escreve pequenos artigos para o jornal da vila, ele penetra em «províncias de significado» diferentes das da sua experiência quotidiana de trabalho na terra. Quando uma velha mulher se especializa no conhecimento mágico, talvez com a esperança de ganhar algum dinheiro suplementar, ela entra numa «província de significado» que é acessível a todos, mas que só é explorada em profundidade por um reduzido número de indivíduos.

Quando falo da visão do mundo camponesa, refiro-me, pois, à «província de significado» característica da experiência quotidiana do trabalho agrícola nestas duas freguesias. É uma visão do mundo que se baseia (a) num relativo analfabetismo; (b) no trabalho agrícola por conta própria que permite satisfazer uma parte substancial das necessidades alimentares da família; e (c) numa estreita relação com uma experiência específica de comunidade.

Surge, assim, a principal hipótese explicativa deste capítulo: as atitudes relativas ao tempo e ao passado de uma sociedade estão profundamente ligadas às atitudes relativas ao espaço social e à ordem social. Como Evans-Pritchard afirmou, «num certo sentido, todo o tempo é estrutural, porque é uma conceptua-

² Cf. Hermínio Martins: «a história geral pode ser vista como algo mais do que um esforço empiricamente persistente; ela é também fundamentada racionalmente, é um ideal regulativo no sentido kantiano: a ideia de «um mundo histórico» é algo em que o historiador deve estar empenhado quando investiga as interconexões, a interrelação dos acontecimentos, conjunturas e estruturas, uma ideia que está muitas vezes incorporada na imagem do tempo linear cronológico» (1974:269).

lização de actividades colaterais, coordenadas ou cooperativas» (1940):103). Deste modo, ao nível das representações colectivas, e através da acção social, o tempo e o espaço sociais são simultaneamente criaturas e criadores da ordem social.

I

Paço e Couto têm estado abertas ao trânsito por rio e por estrada desde o tempo da chegada dos exércitos romanos. A transformação gradual das estradas antigas em vias de comunicação mais confortáveis, ao longo do século XIX, foi vivamente contestada pelas populações rurais. Em 1846, durante a revolta da Maria da Fonte, o líder guerrilheiro Padre Casimiro José Vieira, numa carta que dirigiu à rainha, explicitava o ponto de vista do povo:

O povo do Minho e Trás-os-Montes também não pode com os tributos das estradas; e por isso diz, lhes bastam as velhas concertadas cada ano³. É justo, que um proprietário compre os utensílios da sua comodidade, mas de maneira que se não veja obrigado a empenhar a sua fazenda, e a perdê-la por causa de um luxo (Pinto, 1979:126).

No século XX, a construção das modernas estradas alcatroadas chocou também com uma vigorosa oposição por parte dos paroquianos. Na década de 40, os membros mais ricos da Junta de Freguesia de Paço, que moravam a meio da encosta, tiveram de lutar contra a oposição concertada dos residentes dos lugares mais montanhosos, que recusavam a construção de uma pequena estrada alcatroada que ia da estrada nacional até à porta das suas quintas. Na maioria dos lugares de Paço e de Couto, só nos anos 70 foram construídas estradas próprias para o tráfego automóvel. A construção de estradas prossegue ainda actualmente e, apesar de muitos dos habitantes actuais possuírem carros, que necessitam de meios de comunicação adequados para se deslocarem, não desapareceu a forte suspeita que as novas estradas suscitam. A sua construção é, na melhor das hipóteses, um trabalho moroso e arriscado.

Isto não significa que, durante séculos, estes aldeões tenham permanecido invulneráveis face às influências do exterior. Na Ribeira Lima, a impressão de autarcia e de independência social, que hoje ainda retemos, não implica necessariamente a ausência de contactos com o mundo exterior. Alguns aspectos da sociedade local, que são, de facto, muito remotos, levam-nos, por vezes, a sentir uma maior proximidade com o passado que com as áreas urbanas. A continuidade é, no entanto, perfeitamente conciliável com a mudança. O isolamento

³ No entanto, eles também não se preocupavam muito com a reparação das estradas — vide as críticas do Visconde de Balsemão, Luiz de Sousa Coutinho na sua «Memória sobre o estado da agricultura da provincia do Minho...», Biblioteca Nacional de Lisboa, F. Geral ms 10 750. Agradeço a Rui Feijó a indicação deste documento.

face aos centros urbanos e ao estrangeiro não é, de modo nenhum, uma característica desta região — muito pelo contrário.

Qual é então a razão que leva os minhotos — um povo caracteristicamente itinerante — a oporem-se à construção das estradas que passam junto às suas portas? Não há uma resposta única. Um aspecto importante é que nesta região, onde a terra está fortemente subdividida e onde cada minúscula parcela de terra é intensamente cultivada, a construção de estradas é prejudicial para muitos habitantes que, por este motivo, podem chegar a perder um terreno inteiro com a passagem de uma estrada. No entanto, depois de ter escutado muitos relatos sobre as disputas que se travaram nos anos 50 e 70 em torno da construção de estradas e de ter acompanhado as disputas que ocorreram nos anos 80, penso que esta explicação tradicional é insuficiente. A construção de estradas é encarada com suspeição, mesmo por aqueles que não têm os seus campos em perigo. É no esforço que a população local desenvolve para proteger a sua autarcia comunitária — uma tradição de independência e interdependência locais à qual dedicam grande estima — que deveremos procurar a explicação mais profunda.

O espaço minhoto sempre foi atravessado por caminhos, cujos traçados perigosos originavam críticas constantes da parte dos viajantes. Muitas vezes eram votados ao abandono e podiam ser mesmo encerrados se a sua manutenção não fosse do interesse local. Apesar de, em teoria, todos os viajantes os poderem percorrer, os caminhos eram objecto de uma cuidadosa vigilância pela comunidade local que detinha um controlo total sobre a circulação de pessoas e mercadorias no interior do seu território. Quando nos queremos afastar das estradas e deambular pelos campos, onde continuam a existir os velhos caminhos, cedo nos apercebemos da necessidade de um explícito consentimento para o fazer. Além disso, os nossos movimentos nunca escapam à vigilância da comunidade local: há sempre olhos a observar o forasteiro desprevenido, mesmo nos locais aparentemente mais solitários.

Como vimos, no Minho rural, a experiência de comunidade está intimamente ligada a uma identificação com áreas particulares de terra. A construção das estradas alcatroadas veio afectar esta ligação. Ela gera uniformização do espaço rural e, abrindo as portas da sociedade local, reduz o significado social das unidades socio-geográficas nas quais se baseia a comunidade local. Ao contrário dos caminhos, as principais vias de trânsito e as modernas estradas alcatroadas são espaços abertos, públicos e nacionais onde as pessoas se podem mover libertas da observação e do controlo dos outros. O controlo dos movimentos locais deslocou-se para um nível superior que não tem correspondência ao nível da experiência vivida de comunidade, ou seja, para o Estado.

As modernas estradas alcatroadas representam, portanto, uma ruptura nas relações comunitárias. Os transportes motorizados que as percorrem, devido à sua velocidade e à sua privacidade, escapam ao controlo da comunidade. Esta privacidade recente, possibilitada pelo automóvel particular e pelo táxi, é certamente bem acolhida pelos indivíduos que competem entre si. Mas a mesma privacidade que o indivíduo acolhe de bom grado é, ao mesmo tempo, conside-

rada como um ataque directo contra a comunidade. Hoje em dia, se um vizinho quer consultar um «bruxo», ir a um médico ou realizar uma aquisição ou uma visita secretas, ele pode actuar sob o máximo secretismo, furtando-se, assim, ao controlo da comunidade⁴.

As estradas alcatroadas trazem também o «progresso», as «ideias modernas» e as modernas comodidades. O isolamento espacial é, assim, traduzido e associado a um factor tempo. A vida camponesa é, deste modo, identificada com uma forma de «preteridade» (*pastness*)^{5/6}. Os habitantes do campo são considerados mais «atrasados», mais básicos ou primitivos [cf. um conjunto semelhante de crenças entre os *campesinos* panamianos (Gudeman, 1976:64-5)]. Como já vimos, esta interpretação das diferenças entre a burguesia e o campesinato em termos de uma evolução linear, que parte de um estado de atraso e se move em direcção a uma maior civilização, é partilhada tanto pelo campesinato como pelas elites burguesas. Pode mesmo afirmar-se que a sociedade camponesa vive num «tempo atrasado em relação a si próprio» (Gurvitch, 1958:20). Actualmente, a sociedade local, e particularmente a agricultura camponesa, fazem assentar a sua sobrevivência em injeções regulares de capital produzido pelos emigrantes no estrangeiro. À semelhança de um velho colégio de Oxford ou de Cambridge, cuja sobrevivência depende da sua própria imagem como o pilar, o representante, o conservador e o reproduzidor de um passado venerado, as pessoas pensam que é importante investir na sociedade camponesa (através da aquisição de terras e da construção de casas). Esta atitude é partilhada, inclusive, por alguns emigrantes que só dificilmente regressarão às suas terras de origem.

Esta «preteridade» faz da sociedade rural uma fonte ideal de identidade, quer para os ex-camponeses e semi-proletários, quer para as elites urbanas, que a tomam como uma fonte de identidade nacional e, muitas vezes, mesmo de identidade familiar. Até há bem pouco, muitos etnólogos portugueses consideravam que uma das suas tarefas principais era a busca nas «tradições populares» do que «dá personalidade e coesão a uma nação, do que a distingue de outra». A associação entre a vida camponesa e a «preteridade» era, pois, explícita (Leite de Vasconcelos, 1933:2).

A penetração da sociedade nacional (controlada pelos sectores urbanos) nas áreas rurais, facilitada pelas estradas alcatroadas, é interpretada, assim, em termos temporais por todas as pessoas afectadas. É também simbolizada pela adopção ou pela rejeição do tempo nacional. Normalmente, a existência de padrões diferentes torna-se evidente todos os anos, quando se verifica a

⁴ Isto explica, em parte, o papel peculiar que é desempenhado pelos táxis rurais e pelos seus motoristas, particularmente como intermediários em relação aos «bruxos», aos santuários e a outros especialistas.

⁵ «A preteridade entendida como a propriedade de um objecto, de uma acção individual, de um símbolo ou de uma colectividade não recebeu ainda um lugar na teoria sociológica» (Martins, 1974:260).

⁶ Nota do autor: optámos pela introdução deste neologismo para verter em português a intraduzível expressão inglesa *pastness*.

mudança horária (cf. Movahedi, 1985). Em Outubro de 1979, por exemplo, ocorreu uma acalorada discussão em Paço. Em alguns dos lugares mais elevados desta freguesia, os sons do relógio da igreja não são escutados com muita nitidez. Estes lugares são também os mais «tradicionalistas». A missa matinal de domingo que, habitualmente, se iniciava às seis horas da manhã, principiou uma hora mais cedo e, por isso, quando os residentes desses lugares chegaram, já a missa tinha terminado. Eles insistiram em ouvir a missa à «hora habitual», mas o padre ignorou os seus pedidos, alegando que a «hora» tinha mudado. Depois de muita discussão, resolveu-se que a missa seria rezada às seis e meia da manhã! — um compromisso que implica a existência de dois padrões contraditórios.

À semelhança dos conflitos que rodeiam a construção das estradas e a construção dos cemitérios (cf. Pina Cabral & Feijó, 1983), a atitude de oposição ao tempo nacional tem uma longa história, apesar do silêncio que quase sempre a envolveu. Ela verifica-se, por exemplo, numa das «inovações» que mais envaidece os padres: a ligação do relógio do campanário a um altifalante. Segundo eles, trata-se de uma forma de «educar» os seus paroquianos «atrasados», de os obrigar a «dar mais atenção ao tempo».

Esta luta está relacionada com as lutas em torno da construção das estradas e dos cemitérios. A freguesia de Bico, situada no concelho vizinho de Paredes de Coura, por exemplo, preserva orgulhosamente uma tradição de independência, que é simbolizada pela utilização do tempo solar para determinar o tempo da missa e de outras actividades comunais. Segundo algumas pessoas, esta recusa deliberada de submissão ao tempo nacional teve a sua origem numa disputa ocorrida na segunda metade do século XIX, que é localmente conhecida como a «Guerra do Bico». A guarnição da cidade e o povo da freguesia quase chegaram a vias de facto por causa da sepultura de um cadáver que, depois de ter sido enterrado no adro por ordem do administrador do concelho, foi desenterrado e sepultado pelos paroquianos no interior da igreja (Alves da Cunha, 1909:383-5). A recusa da adopção do tempo nacional é considerada como um símbolo desta vitória.

O «progresso» está a penetrar numa sociedade que se olhava a si própria como imutável e fechada ao Futuro. O passado camponês é pensado como um tempo de isolamento uniforme, quer pelos habitantes das cidades, que acusam os estilos de vida camponeses de serem «anacrónicos», «arcaicos», «atrasados» e «medievais», quer pelos próprios camponeses, que consideram a sua vida como mais tradicional — uma vida que só recentemente se afastou dos costumes antigos. Em termos históricos concretos, ambas as interpretações estão, sem dúvida, erradas. Mas, em termos simbólicos, esta convergência de dimensões temporais e espaciais permite explicar o motivo que leva as sociedades camponesas a considerar a construção de estradas e outras formas de penetração do Estado na sociedade local como fontes de perigo. O ponto de articulação que possibilita esta convergência é o próprio

sentimento de comunidade. Por um lado, do ponto de vista espacial, a comunidade é definida essencialmente em termos socio-geográficos; por outro lado, a sua reprodução depende da preservação da ordem social. Este objectivo é, por sua vez, realizado pela manipulação da temporalidade através de um conjunto de rituais que se baseiam no tempo repetitivo (ver *infra*). Assim, a destruição da autarcia comunitária é interpretada na perspectiva do tempo irreversível (linear), enquanto a sua continuidade depende do tempo repetitivo (cíclico).

Como Gurvitch notou, os «tempos sociais são tão complexos nas suas características, variações e interpenetrações que a sua descrição ou o seu estudo não são possíveis sem o recurso a quadros operacionais conceptualizados» (1958:18). No entanto, para interpretar os materiais que eu recolhi, o quadro complexo de Gurvitch parece-me ser menos interessante que a categorização tripartida, proposta por Leach, entre tempo repetitivo, tempo irreversível e tempo alternacional (1961). Devo sublinhar, porém, que adopto este quadro apenas como um dispositivo heurístico e não por presumir que o tempo social é necessariamente tripartido.

Supor que nas cidades portuguesas, a vida quotidiana da burguesia se desenrola, um contexto temporal marcado exclusivamente pela visão científica do tempo (irreversível e cronologicamente sincronizado), seria, a meu ver, incorrecto. De modo semelhante, seria errado pensar que os camponeses não possuem qualquer consciência da irreversibilidade do tempo. O tempo é em todas as sociedades um fenómeno complexo. Assim, o que podemos comparar são as formas específicas que caracterizam a maneira como cada sociedade particular integra os aspectos diferenciados do tempo.

A percepção camponesa do tempo é diferente da visão do mundo burguesa, tanto pela sua conceptualização, como pela sua avaliação do tempo. O tempo é medido do presente para trás e não é dotado de uma existência independente (não é naturalizado); o tempo é, nas palavras de Zonabend, «diversificado, segmentado em séries descontínuas» (1980:9). Concede-se uma grande importância ao potencial redentor da repetitividade do tempo que é instituído por um conjunto de rituais comunitários. Assim, a sociedade camponesa não constrói uma imagem da história⁷ — nem de um passado histórico, sincronizado e sequencial, nem de um futuro infinito e imprevisível.

Algumas das implicações destes aspectos foram exploradas por Weber. Ele afirmou que, na sociedade urbana e industrial, «nós» não possuímos necessariamente «um conhecimento das condições da nossa existência superior ao de um índio americano ou ao de um hotentote» (1948:139); o que nos distingue é o facto de partilharmos a crença de que esse conhecimento *pode* ser obtido logo

⁷ Cf. Fabian (1983:3) que utiliza a noção de «Tempo universal» num sentido semelhante, quando afirma que o «Tempo universal» foi provavelmente estabelecido de uma forma concreta e política durante o Renascimento como resposta quer à filosofia clássica, quer aos desafios cognitivos, suscitados pela idade dos descobrimentos, na sequência da circum-navegação da terra.

que o quisermos» (1948:139). Parafraseando Tolstoy, Weber escreve que o «homem civilizado»

capta apenas uma parcela minúscula da incessante produção da vida do espírito, e o que ele retém é sempre algo de provisório e indefinido; a morte é, assim, para ele um acontecimento desprovido de sentido. E porque a morte não tem sentido, também a vida civilizada, enquanto tal, não tem sentido; a sua própria «progressividade» transmite à morte a marca da ausência de sentido (1948:14).

É este vazio de sentido, esta ausência de redenção, que sempre foram rejeitados pela sociedade camponesa, que explica a sua sedução.

II

Quando falamos com os residentes locais sobre a sua sociedade, cedo deparamos (e aprendemos a operar) com a sua fluida classificação do passado que distingue o «agora», o «antes» e o «antigamente». Esta classificação conjugase com uma classificação das pessoas em «a gente», «os velhos» e «os antigos».

Na etnografia europeista, encontramos frequentemente referências a classificações similares (e.g. *autrefois* e *aujourd'hui* em Zonabend, 1980 e *antes* e *ahora* em Bestard, 1985). O etnógrafo que pretende datar estas fluidas classificações do passado recente, apercebe-se da existência de um considerável consenso local quanto à sua inserção cronológica. Zonabend, que estudou uma zona do noroeste da França, refere também a existência deste tipo de consenso, salientando que a ruptura entre o *aujourd'hui* e o *autrefois* ocorreu, em Minot, na década que se seguiu à Segunda Guerra Mundial (1980:13,145). No Alto Minho, o momento em que se produziu esta ruptura também não suscita dúvidas: foi a vaga emigratória dos anos 60. A observação de Bestard de que a ruptura entre o «agora» (o tempo presente) e o «antes» (o tempo passado) se relaciona com o tempo genealógico, pode explicar, em parte, a divergência entre as datas que eu encontrei e as de Françoise Zonabend, pois o seu trabalho de campo precedeu em cerca de dez anos o meu. O tempo passado seria, assim, o tempo dos «velhos»: o tempo em que os pais dos actuais chefes de família e os avós dos jovens que hoje se preparam para o casamento ocupavam posições de chefia na casa. Este período é lembrado com nitidez, mas começa já a estar impregnado com a tradição, com o costume, com a intemporalidade venerável que lhe é comunicada pelo prestígio dos pais e dos avós, já retirados da vida activa e que, ao mesmo tempo, são os padrinhos da maior parte dos membros da geração mais jovem. A autoridade desta geração mais velha é agora menos intensa e, portanto, deixou de ser opressiva ou visivelmente mal administrada; porém, o poder da sua reminiscência é ainda suficientemente vigoroso para a tornar prestigiada. Neste sentido, o tempo genealógico e o tempo doméstico estão intimamente ligados.

Esta explicação é, no entanto, insuficiente. Tal como os anos 50 foram um período de uma radical transformação socio-cultural no nordeste da França — o período de «uma espécie de explosão de comunidade» (Zonabend, 1980:145) —, os anos 60 foram, no noroeste de Portugal, um período de transformação radical da vida de comunidade. Por exemplo, um lavrador rico que entre 1958 e 1964 utilizou uma média anual de 372 dias de trabalho extra-doméstico, viria a utilizar, entre 1971 e 1974, somente uma média anual de 105 dias de trabalho extra-doméstico, apesar de, nestes dois períodos, a sua força de trabalho doméstico se ter mantido virtualmente idêntica (Pina Cabral, no prelo). A sua dependência face à cooperação e ao apoio dos vizinhos e a dependência destes face ao lavrador, em termos de salários e de entreaajuda, sofreram uma quebra acentuada. As transformações que se operaram nos padrões familiares fornecem indicações semelhantes sobre estas alterações (e.g., a idade média do casamento ou a taxa de nascimentos ilegítimos). Estas transformações estão estreitamente interrelacionadas. Aparentemente, foi também durante os anos 60 que os filhos solteiros começaram a rejeitar o controlo total que os pais exerciam sobre os seus rendimentos extra-domésticos. O estudo dos registos do lavrador rico anteriormente referido mostra também a ocorrência de um acréscimo na percentagem de jornaleiros pagos a dinheiro, em detrimento do sistema mais informal de prestações recíprocas (a retribuição de trabalho, o empréstimo de alfaías, a dádiva de bens alimentares, etc.).

Podemos, assim, concluir que, na sua classificação quotidiana do tempo social, os habitantes locais fazem convergir considerações de natureza genealógica e doméstica e considerações que têm a ver com a transformação das condições socio-económicas. O resultado é uma forma mais sintética de classificação do tempo, que assume um significado existencial e prático mais profundo, mas cuja efectividade depende da sua própria imprecisão cronológica.

As minhas observações divergem das de Zonabend e de Bestard pelo facto de, em Paço e em Couto, não ser atribuída uma natureza uniforme ao «tempo passado». O «antes» é um estágio intermédio entre o «agora» e o «antigamente». Esta distinção possui também uma forte componente genealógica: o «antigamente» corresponde ao período em que os últimos antepassados, cuja memória ainda perdura, detiveram a chefia da casa. A despeito das variações que marcam a amplitude da memória, estes antepassados são, geralmente, no máximo, os bisavós dos actuais chefes. O «antigamente» é um período lendário, no qual a sociedade camponesa conheceu as suas formas mais típicas e tradicionais — um período que remonta para além dos limites da memória até às origens da sociedade, numa continuidade indivisa.

Embora não seja aqui possível explorar com profundidade esta questão, é necessário tecer alguns comentários sobre a relação entre a visão do mundo camponesa minhota e a instrução (nomeadamente a cultura escrita). Muitos autores, como Goody, por exemplo, defendem que «no seu sentido mais estrito, a história principiou com a escrita» (1968:39); além disso, o modo como a visão

do mundo camponesa é marcada pela instrução é, sem dúvida, importante em qualquer tentativa para compreender a sua percepção do passado.

A sociedade camponesa vive nas margens da instrução; mas, apesar de ser utilizada, a instrução é um recurso inacessível para os camponeses. Ao contrário do cidadão burguês, que não sabe necessariamente tudo o que há para saber, mas que acredita que pode vir a sabê-lo se assim o desejar, o camponês sabe que outros podem aceder a uma informação da qual ele está definitivamente excluído. Por isso, as manifestações do conhecimento adquirido através da instrução assumem um carácter esotérico, podendo ser utilizadas para fins que, sendo específicos à sociedade camponesa, pouco ou nada têm a ver com o seu conteúdo original. Por exemplo, o poder sacramental dos padres é validado pela sua instrução e erudição (cf. secção 17). No caso da integração das estações, do tempo e de outros fenómenos recorrentes, os camponeses utilizam os «almanaques» — que baseiam a sua principal forma de legitimação em pretensões de «rigor científico» e na suposta capacidade de predizer os acontecimentos futuros. Apesar de não controlar a instrução, a sociedade camponesa não deixa, porém, de a manipular.

De modo semelhante, as informações históricas respigadas em fontes letradas (que, portanto, pressupõem a irreversibilidade do tempo) são utilizadas a-historicamente pelas populações iletradas com o objectivo de construir um universo simbólico repetitivo. Aqui, a manipulação das províncias de significado é, por vezes, quase explícita. Quando um lavrador letrado me diz que os rendeiros actuais estão a «comprar» a terra aos proprietários, tal como D. Afonso Henriques a reconquistou aos mouros, ele está a validar uma pretensão moral, que é específica da visão do mundo camponesa, com um conhecimento que adquiriu num contexto diferente de conhecimento.⁸

A sociedade camponesa não possui hoje nenhuma das modalidades de preservação dos acontecimentos passados que, com tanta frequência, encontramos nas sociedades onde o conhecimento é transmitido unicamente por via oral, como por exemplo, a poesia épica e as genealogias formais. A memória dos acontecimentos dotados de relevância simbólica parece ser mais longa, mas a sua ordem sequencial, as suas datas e a duração exacta do tempo em que se desenrolaram raramente são recordadas, mesmo no caso de serem contemporâneos de pessoas ainda hoje vivas. Assim, a Revolução Republicana é lembrada porque o padre foi forçado a escapar-se para as montanhas, fugindo à perseguição dos republicanos. A Segunda Guerra Mundial é recordada como um tempo de racionamentos, durante o qual os militares flagelaram as freguesias para confiscarem cereais.

⁸ O bricolage de factos históricos ligado a esta manipulação das províncias de sentido com diferentes parâmetros temporais, pode ser frequentemente encontrado nos sermões dos padres menos eruditos. Nos escritos do Padre Casimiro José Vieira descobrimos alguns exemplos magníficos deste estilo: ele explica a natureza perniciososa dos Liberais com base no mito da Idade de Ouro e nas histórias de Moisés, de David, de Jesus, de D. Afonso Henriques e do arcanjo S. Miguel (cf. Vieira 1883:217ss.).

Em parte, esta amnésia de acontecimentos políticos relativamente recentes pode ser explicada pela desmobilização política do campesinato que caracterizou o regime salazarista. A impotência e a irrelevância política dos camponeses são as principais razões desta falta de interesse.

Todos estes acontecimentos, porém, ocorreram no «antes» e não no «antigamente». Em geral, os acontecimentos reais anteriores à vida dos bisavós dos meus informantes não são lembrados. Pode constatá-lo quando tentei obter dos habitantes locais informações relativas a acontecimentos que ocorreram em meados do século XIX.

Por exemplo, o estudo das práticas de enterro desta região (Pina Cabral & Feijó, 1983) levou-me a interessar pela revolta da Maria da Fonte de 1846. Paço e Couto situam-se na área onde o levantamento assumiu formas mais violentas. Os seus efeitos ainda hoje são sentidos, já que os camponeses conseguiram atrasar, pelo menos um século, a construção de cemitérios.

Fiquei naturalmente surpreendido quando descobri que não restava qualquer informação concreta sobre um movimento com um tão grande impacto local e que tinha marcado profundamente as vidas das bisavós das informantes mais idosas com quem eu trabalhei. O único pormenor recordado era o nome da Maria da Fonte, a lendária chefe camponesa. Um homem de Paço disse-me que ela tinha combatido contra os «espanhóis». Não subsistiu qualquer memória sobre as causas da sublevação ou dos acontecimentos que a precipitaram.

Esta espécie de amnésia não é uniforme; as coisas são esquecidas de maneiras diferentes — há uma certa ordem na maneira como o passado é transformado ou lembrado. A gente pobre, que pouco ou nada herdou em termos de terras e edifícios, tinha apenas uma vaga ideia sobre a história dos antepassados que não tinham conhecido pessoalmente. Pelo contrário, as pessoas que pertenciam a casas ricas apresentavam um conhecimento genealógico muito mais profundo. Por exemplo, como o primeiro membro da família Gomes de Paço é o bisavô de diversas pessoas que possuem actualmente idades que rondam os 60 anos, a sua chegada à freguesia deve ter sucedido no máximo, apenas dez ou vinte anos, depois da revolta da Maria da Fonte. A sua presença é, porém, lembrada por causa da terra que deixou. Esta terra permite recordar a relação existente entre as quatro casas ricas de Paço, que são proprietárias da terra originalmente pertencente ao primeiro Gomes.⁹

A relação entre o passado recordado e a identidade social é complexa e manifesta-se em diversos níveis. A reinterpretação da revolta da Maria da Fonte, que me foi referida, transforma uma guerra civil numa guerra contra uma nação estrangeira, o que, estruturalmente, faz mais sentido. A complexidade desta relação pode ainda ser observada nas práticas de nomeação da comunidade. A manipulação destas práticas não se baseia somente nas especificidades da história do grupo de parentes que descrevem: o facto de uma mesma pessoa ser conhecida

⁹ Cf. Evans-Pritchard (1940:106), «O sistema estrutural de avaliação do tempo é, em parte, uma selecção de pontos de referência com particular significado para os grupos locais, transmitindo a estes grupos uma história comum e distinta».

por vários nomes reflecte também a história da relação que é mantida entre o nomeador e o nomeado.

III

Um dos aspectos mais interessantes da distinção existente entre o «tempo presente» (o «agora») e o «tempo passado» (tanto o «antes» como o «antigamente») no discurso quotidiano de Paço e de Couto é o facto da avaliação moral desta transformação (que é, fundamentalmente, linear e irreversível) não ser uniforme. Durante o meu trabalho de campo, encontrei dois tipos diferentes de avaliação moral.

Por um lado, diziam-me que «antes» o leite era mais saudável porque tinha mais espuma; o vinho era mais forte porque tinha mais corpo; as pessoas não estavam enfraquecidas e poluídas pelos adubos e pelos insecticidas; eram mais robustas e menos vulneráveis às doenças; os médicos eram menos necessários e os remédios naturais que as pessoas utilizavam não provocavam outras doenças, como fazem «os remédios de agora»; a vida era muito mais alegre; as pessoas eram mais férteis; as casas eram mais unidas; os parentes cooperavam mais uns com os outros; os padres eram mais religiosos e mais sábios; os «ricos» eram mais respeitados; as festas da freguesia eram mais animadas; e as festas locais eram bem mais fascinantes.

Mas, por outro lado, o «antes» era também um tempo de fome; os mendigos e os vagabundos pululavam; ninguém tinha uma côdea de pão para dar a um homem esfomeado; as pessoas mourejavam nos campos até já nem sentirem a dor; não se dava grande importância às crianças, que nasciam e morriam em maior número; a ilegitimidade e a exploração sexual das mulheres pobres eram frequentes; devido à maior brutalidade desse tempo, as brigas eram muitas vezes mortais; os «ricos» eram despóticos e insensíveis; havia lutas entre lugares e freguesias; e as viagens eram perigosas.

Esta valorização ambígua é coerente com as atitudes camponesas em relação à Natureza e a si próprios. Se, por um lado, o camponês era mais fértil e possuía um maior vigor corporal quando, no «tempo passado», vivia mais próximo da Natureza, por outro lado, a sua vida era mais caótica, mais perigosa e menos marcada pelo conhecimento e pela civilização.

Esta perspectiva sobre a relação entre o «tempo passado» e o «tempo presente» reflecte-se nas noções que a sociedade minhota produz sobre as suas origens. Acima de tudo, os minhotos são cristãos. Para eles, a cristandade é a própria base da sociedade humana tal como a conhecem. Como já vimos, a ruptura entre o espaço desordenado e perigoso e o espaço social e ordenado é marcada por meio de cruzes e de outros símbolos cristãos. Estes símbolos protegem os cristãos contra as forças anti-sociais da desordem.

No folclore local, o advento da cristandade acompanhado pela luta contra a população autóctone: os mouros. Esta luta é muitas vezes reencenada em peças

de teatro popular, os «autos» (e.g., Guerra, 1980; Guerreiro, 1982), que são uma característica antiquíssima e particularmente resistente da vida popular de toda a Península Ibérica. No Minho, estas peças são representadas uma vez por ano em determinadas freguesias (onde assumem o papel de importantes símbolos da comunidade de freguesia). Normalmente, elas encenam uma batalha entre cristãos e mouros que termina com derrota dos últimos e a captura de uma donzela moura que casa com um príncipe cristão. Não é aqui o lugar adequado para procedermos a um estudo detalhado destas peças (tanto mais que Paço e Couto não possuem uma tradição nesta área). É a figura dos mouros que nos interessa, porque ela é particularmente importante para percebermos a visão desta sociedade sobre a sua relação com a terra.

Os mouros são considerados autóctones, isto é, terão emergido literalmente da terra. Num bosque, situado numa colina próxima dos limites da freguesia de Paço, há uma formação granítica natural — um pequeno rochedo insignificante com alguns entalhes esféricos que se assemelham às marcas de cascas de ovos partidos. Teria sido aqui, segundo me informaram, que emergiu a «Mãe-Moura», a criatura que gerou os mouros que habitavam a região antes dos cristãos. Há, pelo menos, quatro outras formações rochosas nestas freguesias onde se diz estarem escondidas mouras encantadas, acompanhadas de incomensuráveis tesouros. Conta-se que um vizinho foi atacado por répteis gigantescos e por monstros horrorosos, logo depois de ter conseguido forçar a abertura da rocha com o auxílio de encantamentos mágicos escritos no *Livro de S. Cipriano* (Anónimo, 1976). A ideia geral é que, se ele tivesse sido corajoso, eles provavelmente não lhe teriam feito nenhum mal. Mas, ele fugiu e, assim, ficou sem o tesouro. Noutros relatos, afirma-se que a peste está escondida com o tesouro e que, se for aberta a arca errada, haverá uma grande epidemia.

Há muitas lendas semelhantes em Portugal. O fascínio que os mouros exercem sobre as gentes de Paço e de Couto não é algo de excepcional. Porém, a existência deste fascínio é particularmente interessante no caso do Minho, porque a relevância histórica dos mouros foi praticamente nula nesta região — eles nunca tiveram um controlo político estável a norte de Braga.

Por vezes, os mouros são também confundidos com os romanos. Mas não devemos esperar qualquer coerência histórica nestas afirmações. Elas exprimem essencialmente associações simbólicas. Diz-se que muitas igrejas românicas (feitas de grandes e sólidos blocos de granito) foram construídas pelos mouros durante uma só noite. A pequena e bela igreja românica de Couto exibe, sobre a sua porta sul, o Cordeiro Pascal com uma bandeira. Os paroquianos dizem que se trata do pequeno burro que foi utilizado pelos mouros para miraculosamente recolherem os enormes blocos que compõem a igreja. O burro terá sido encantado e transformado em pedra.

Nunca consegui obter dos meus informantes uma descrição coerente sobre o que seria a sociedade moura. Mas, normalmente, atribuem-se aos mouros as seguintes características: eram excepcionalmente trabalhadores; possuíam uma grande força física; tinham muitos filhos; as suas mulheres eram muitas belas;

eram extremamente ricos; possuíam incríveis poderes mágicos de uma natureza perigosa; detinham um notável conhecimento sobre a Natureza, as drogas e os venenos. As crianças por baptizar são chamadas «mouras» — ou, alternativamente, diz-se que são «como animais».

Todas estas associações têm uma longa história nesta região. Porém, as atitudes em relação aos mouros alteraram-se desde os tempos em que eles representavam uma ameaça real na Península. Um exemplo fascinante é o conto de Flores e Brancaflor. Este conto, cuja versão mais conhecida é a de um manuscrito francês, provavelmente composto no final do século XII (Pelan, 1937), disseminou-se rapidamente por toda a Europa. A sua origem geográfica continua ainda hoje a ser desconhecida mas, no final do século XIII, podíamos encontrar referências a seu respeito numa vastíssima área que vai da Noruega à Itália e da Alemanha a Portugal (cf. Reinhold, 1906; Bonilla, 1916:viii-x). Trata-se, essencialmente, da história de um príncipe mouro e de uma escrava cristã, que foram concebidos e nasceram no mesmo dia (na Páscoa) e que se apaixonaram perdidamente ainda muito novos. Numa tentativa para os separar, os pais do príncipe venderam a escrava a um mercador que, por sua vez, a vendeu ao emir da Babilónia. Este guardava o seu harém numa torre, sob vigilância rigorosa. Mas o príncipe conseguiu penetrar na torre e esconder-se no quarto de Brancaflor. Em breve, o casal foi descoberto e condenado à morte pelo emir. No entanto, o emir apiedou-se dos jovens e libertou-os. De volta à sua terra natal, «eles ficaram marido e mulher, e sucederam no trono de Espanha, e converteram toda a Espanha à fé de Nosso Senhor Jesus Cristo» (versão castelhana do século XVI — Bonilla, 1916:3). A versão francesa do século XII é, a este respeito, ainda mais específica, referindo que levou uma semana a baptizar todo o reino e que «*Qui Bapuzizer ne se voloit, / Ne en Dieu Croire ne voloit, / Floires le feisoit detrenchier, / Ardoir en feu ou escorchier*» (Pelan, 1937:127).

Quando, no século XIX, os folcloristas começaram a recolher as versões populares deste conto, descobriu-se que tinha entretanto ocorrido uma transformação interessante. Flores, o Mouro, tinha-se tornado em «el conde Flores», um cavaleiro cristão (Bonilla, 1916:liv). Numa versão do norte de Portugal publicada por Leite de Vasconcellos, o emir da Babilónia tornou-se no Diabo e Brancaflor na sua afilhada que ele mantém fechada no Inferno. O príncipe liberta-a do Inferno para onde ele fora enviado por questões de jogo (cf. Pina Cabral, 1977). Esta transformação reflecte quer a natureza erudita das primeiras versões — que historicamente são mais consistentes nas suas atitudes em relação aos mouros —, quer a modificação que se verificou entretanto no próprio papel simbólico dos mouros. Depois do século XV, eles deixaram de ser um inimigo real e, portanto, puderam assumir o papel que hoje desempenham — de símbolos da natureza pré-social do homem, associados aos poderes da terra.

Há muitas semelhanças entre o papel desempenhado pelos mouros em Portugal e o papel dos Vazimbas que Bloch descreve no seu estudo sobre os Merina de Madagáscar. Tal como os Vazimbas, o mundo dos mouros «constitui um problema. É a fonte última de vitalidade e, portanto, é necessário para os vivos;

mas é incontrolado e, portanto, é anárquico e perigoso» (1986:95). Do mesmo modo que os Vazimbas são conquistados violentamente e que a mãe do primeiro rei Merina foi uma dama Vazimba, também os mouros são conquistados todos os anos nos «autos» e as suas princesas são casadas com o herdeiro do trono cristão. Tal como os Vazimbas, os mouros não deixaram herdeiros na linha masculina; a sua fertilidade é matrilateral e natural por oposição à fertilidade bilateral da sociedade cristã. Torna-se, assim, mais evidente o significado da expressão de «filhos naturais», que é geralmente aplicada aos que não têm pai social.

De facto, no folclore popular, os mouros são habitualmente mulheres. Nos «autos», encontramos tanto homens como mulheres, mas a distribuição sexual dos amantes é quase sempre a mesma: o homem é um cristão e a mulher é uma moura. Porém, nas histórias das mouras encantadas que estão associadas a grandes rochas, a rios ou a fontes particularmente generosas, a moura é sempre a jovem bela, terna e gentil, que canta, e é escutada ou vista apenas fugazmente. Em geral, estas histórias mostram que é impossível alcançar a moura e capturar o seu tesouro. Normalmente, a única coisa que os protagonistas masculinos conseguem é prolongar o encantamento da moura.

Embora as mouras não sejam necessariamente identificadas com o Diabo, há uma continuidade simbólica entre estas histórias e as histórias sobre aparições demoníacas, tal como, por exemplo, é demonstrado, na belíssima reconstrução de contos medievais realizada por Alexandre Herculano em *A Dama Pé-de-Cabra* (1858). Aqui, a dama tem cascos de cabra e o Diabo é assistido por um burro selvagem. É interessante que um grande rochedo de Paço, que alegadamente contém uma moura no seu interior, tem uma entalhe que, segundo os habitantes locais, marca a presença da moura. Eles afirmam que se trata da marca dos cascos de um pequeno burro.

Os que tentam salvar a moura e capturar o tesouro não têm qualquer hipótese de serem bem sucedidos. A moura está encantada, porque é demasiado bela, demasiado rica, demasiado fértil. Quando a terra foi conquistada pelos cristãos, a fertilidade natural teve de ser dominada e contida, e é assim que ela deve continuar a estar. O encantamento das mouras simboliza este aprisionamento da fertilidade natural: a saber, o controlo violento da natureza animal do homem que é o preço pago pelos homens para conseguirem obter uma ordem social.

Assim, e apesar de serem mantidos como entidades separadas, com papéis simbólicos distintos, pode concluir-se que há uma sobreposição nas características atribuídas aos seguintes quatro estados: os camponeses (por oposição aos residentes urbanos); as mulheres (por oposição aos homens); a sociedade camponesa no «tempo passado» (por oposição ao «tempo presente») e os mouros (por oposição aos cristãos). Todos eles mantêm uma maior proximidade com a terra e com os seus valores, com a vertente animal da natureza humana e com o poder da magia por oposição à razão. Todos eles estão impregnados de «preteridade». Além disso, a transição entre o «tempo passado» e o «tempo presente» é sempre ambivalente e incompleta — por vezes, as coisas vão de pior para

melhor, outras vezes, vão de melhor para pior. Assim, embora não construam uma imagem da História (assente no tempo linear, naturalizado e sincronizado), os minhotos concebem os fenómenos, que se relacionam com o tempo irreversível, de uma forma simbolicamente coerente. É nesta espécie de tempo que é suposto ocorrer o abraço conflituoso entre a fertilidade social e a fertilidade natural. É no tempo irreversível que se manifestam as contradições entre a vida espiritual e a morte espiritual, entre a vida física e a morte física.

No Alto Minho, e em todo o mundo, como sublinha Leach, «esta irreversibilidade do tempo é psicologicamente muito desagradável» (1961:125). Para a controlar, para prevenir os seus efeitos potencialmente destrutivos e para reafirmar uma forte adesão à comunidade, a sociedade camponesa recorre a um conjunto de rituais que se baseiam numa visão diferente do tempo — um tempo repetitivo onde o passado e o presente são continuamente renovados entre si. Não estou a sugerir que estes rituais de comunidade pretendem negar o tempo, ou instaurar a intemporalidade¹⁰; pelo contrário, como Gurvitch escreve, «o esforço para controlar o seu tempo, que é inerente às comunidades, é caracterizado por uma tendência suavemente conservadora: elas não pretendem suspender o tempo, mas sim retirar-lhe toda a imprevisibilidade, tornando-o tão contínuo quanto possível, de modo a que a duração possa prevalecer sobre a sucessão» (1958:44).

IV

A vida rural no Alto Minho é caracterizada por um conjunto de rituais de comunidade que se desenvolvem no quadro do tempo repetitivo e se baseiam em símbolos de circularidade, na mão direita, no sentido «à direita», na igualdade, na reciprocidade e na ordem. Como já vimos anteriormente, estes rituais fazem assentar a sua natureza comunitária na estreita associação que os liga a unidades socio-geográficas específicas. Todos eles são cruciais na reprodução dos sentimentos de identidade que cimentam estas unidades. Além disso, simbolicamente, estes rituais são uma forma de reagir contra o mal e o caos que assediam a sociedade humana: a dor, a dura labuta, a inveja, a desigualdade, o sexo e o Diabo. Os «autos», que encenam a vitória dos cristãos sobre os mouros, são acontecimentos fortemente ritualizados, que geralmente ocorrem no dia do santo local: como rituais de comunidade, desempenham um papel totalmente diferente daquele que caracteriza as histórias sobre as mouras encantadas. Estas histórias, como vimos, mostram como é que a fertilidade natural foi capturada com o advento da sociedade cristã. A sua libertação colocaria em perigo a ordem social e, por isso, todos aqueles que o tentam fazer encontram obstáculos intransponíveis (gigantes, monstros, serpentes, tempestades). Inversamente, os «autos»

¹⁰ «A hipótese de que uma representação da estabilidade através do tempo, é equivalente a uma negação do tempo, é uma representação completamente arbitrária» (R. H. Barnes, 1984:201).

mostram como é que foi instituída a fertilidade social através de uma captura violenta da fertilidade natural.

Deste modo, à semelhança de outras práticas rituais, como a preparação do pão, a missa e a festa pascal, os «autos» celebram um Eterno Retorno. Em cada re-celebração, eles contradizem o tempo linear e negam a necessidade da transformação. É neste sentido que podemos aceitar a sugestão de Zonabend de que o tempo de comunidade é um «tempo circular, marcado pelo perpétuo recomeço, pelo eterno retorno ao 'mesmo' e, portanto, a um tempo estático, sem fim, sem abalos» (1980:222).

Esta visão do tempo como uma duração estática, uma condição social que é plenamente controlada pelo repetido retorno às origens da ordem social, liga-se particularmente à avaliação que os minhotos fazem do «tempo passado» (o «antes») e, sobretudo, do «antigamente». É no «tempo presente» que se manifesta mais flagrantemente o fracasso que marca as tentativas de aplicação da regra da comunidade. O envolvimento das pessoas no seu presente, com as disputas que o caracterizam, enfraquece o poder de mediação destes rituais de comunidade — ou seja, a sua capacidade para negar a inevitável percepção que as pessoas têm da sua vida presente como uma vida de conflito e de erro. Não pretendo afirmar, decerto, que os rituais de comunidade são totalmente impotentes para impor um ritmo cíclico e uma estabilidade cosmológica sobre a vida quotidiana. Quem observar a alegria e a amizade genuínas que ligam os vizinhos durante o período da Páscoa, a simpatia e a cooperação que os ligam em situações de morte ou a sua profunda crença nos poderes redentores da missa, não pode duvidar do efeito emocional positivo destes rituais. Na minha opinião, a distinção entre o «tempo presente» e o «tempo passado» é antes um factor de validação precisamente deste efeito positivo — «o tempo passado» é idealizado como uma situação onde a comunidade¹¹ capturava e controlava com maior sucesso os efeitos conflituosos do tempo irreversível.

A avaliação ambígua da irreversibilidade do tempo não é em si uma característica específica da sociedade camponesa. O mito da Idade do Ouro (quando as pessoas estavam mais próximas da Natureza e eram, portanto, mais saudáveis, mais felizes e mais fortes), e o mito do Progresso (que considera que a sociedade humana está a ser purificada pela virtude civilizadora dos esforços perfeccionistas dos homens) estão inscritos, desde há muito, na civilização europeia. O que, num passado recente, diferenciou a sociedade camponesa da sociedade urbana foi, em primeiro lugar, o insucesso daquela em construir uma visão unificada e sincronizada da História¹², principalmente devido a carências no domínio da instrução; e, em segundo lugar, a sua maior ênfase nos rituais de comunidade, que funcionam como meios para assegurar a instauração tanto da ordem

¹¹ Esta referência genérica à «comunidade» deve ser entendida como uma facilidade de expressão. A comunidade é um fenómeno estratificado: manifesta-se nas casas e também nos lugares, nas freguesias e nos concelhos.

¹² Regendo-se, assim, pelo que Zonabend denomina de «tempo estilhaçado, laminado» (1980:9).

social como da ordem cosmológica na vida quotidiana. O tempo camponês é mais humano, porque se baseia mais profundamente na substância das relações sociais concretas e na experiência lembrada dos seus próprios intervenientes; por outras palavras, o «desencantamento», referido por Weber, que acompanha a descoberta da infinitude do conhecimento, ainda não aconteceu. Assim, «a continuidade e a descontinuidade, o passado, o presente e o futuro tendem a entrar em equivalência e em equilíbrio» (1958:43), à semelhança do que caracteriza, na opinião de Gurvitch, «o tempo das comunidades».

Mas, no noroeste de Portugal, depois dos anos 60 (e, segundo Zonabend, depois dos anos 50 no nordeste da França), estas condições começaram a desaparecer — a educação escolar está a difundir-se lentamente e a autarcia das comunidades rurais começou a declinar e, com ela, os rituais de comunidade que eram o fundamento da sua sobrevivência. Assim, apesar de ser uma característica antiga da sociedade camponesa, a polarização entre «tempo passado» e «tempo presente» assume actualmente um novo significado.

Este aspecto faz-nos retomar a questão das estradas alcatroadas. Até elas serem construídas, havia uma distinção entre «caminhos» e «carreiros». Ao longo dos primeiros, o movimento era supostamente «a direito», enquanto nos segundos o movimento era sinuoso e aleatório. Os «caminhos» eram privilegiados, pois constituíam as únicas vias correctas para o percurso de todas as cerimónias rituais.

Quando foram construídas estradas alcatroadas em Paço e em Couto, elas tenderam a seguir o traçado global dos «caminhos», mas só muito raramente foi possível uma coincidência total. Em consequência, os caminhos remanescentes — que são bem menos práticos para uma utilização quotidiana que as estradas alcatroadas — entraram em desuso. Fui informado que ainda foram feitas algumas tentativas para os velhos «caminhos» continuarem a ser utilizados com fins cerimoniais, mas a preguiça e o prestígio da presença dos automóveis nas cerimónias que pontuam o ciclo de vida garantiram rapidamente a vitória das estradas alcatroadas. Os «caminhos» foram abandonados e, ao mesmo tempo, foi desaparecendo a estreita interrelação que existia entre a comunidade, o tempo repetitivo e o movimento espacial no interior da freguesia.

O significado dos «caminhos» residia na forma como eles articulavam os rituais de comunidade com o espaço físico. Eles eram, por assim dizer, a comunidade gravada sobre a terra. A construção das estradas alcatroadas, só por si, não teria colocado em risco esta relação. Mas ela foi acompanhada por um enfraquecimento do significado das relações de comunidade e da dependência exclusiva dos vizinhos face às relações sociais locais. Os sentimentos de comunidade, enquanto tais, não estão a desaparecer nas freguesias rurais do Alto Minho. O seu significado social e cosmológico, porém, está a ser reformulado. A erosão da autarcia rural ligou-se ao desenvolvimento de uma crescente dependência face às estruturas do Estado. Ao contrário do que sucedia nos tempos da autarcia, a preservação da ordem social já não depende apenas dos sentimentos de comunidade. A reafirmação da comunidade por meio de rituais de cosmogonia e de

retorno cíclico perde, portanto, a sua urgência. Finalmente, esta nova atitude é interpretada localmente com base na velha oposição entre «tempo passado» e «tempo presente». As estradas alcatroadas tornaram-se símbolos da abertura da sociedade camponesa ao Futuro (à História) — isto é, a uma condição cosmológica que é caracterizada pela instabilidade permanente, pela irreversibilidade, pelo movimento.

V

No seu famoso ensaio sobre «Cronus and Chronus», Leach sugere que o tempo pode ser também experimentado como uma «repetição de repetidas reversões» (1961:126). Uma das características desta experiência do tempo é que «o passado não possui qualquer 'profundidade', todo o passado é igualmente passado; é meramente o oposto do agora» (1961:126). Creio que seria importante abordar aqui brevemente este tipo de percepção do tempo, pois as atitudes face ao presente e ao futuro não podem ser dissociadas das atitudes face ao passado. O tempo irreversível salienta a relação dinâmica entre o passado e o futuro, destruindo de algum modo, o presente. Por sua vez, o tempo repetitivo coloca a sua ênfase no passado e na sua contínua revisitação do presente. O tempo alternacional é um tempo do presente, que tende a gerar um passado silencioso e um futuro irrelevante. É o tempo da relação entre as estações, entre os sexos, entre o dia e a noite, entre o sol e a lua, entre a vida e a morte.

Este tempo manifesta-se basicamente no dualismo cosmológico que está profundamente enraizado na sociedade camponesa, e que é um motivo constante de conflitos com a doutrina cristã. Tal dualismo tem profundas implicações na percepção do tempo. Tanto a reprodução social como a reprodução natural — ou seja, a fertilidade — são concebidas em termos de alternância. Como vimos, há associações simbólicas entre as estações e a fertilidade das mulheres e entre os géneros sexuais e o sol e a lua. Uma rapariga disse-me uma vez que «a primeira fruta de uma árvore não pode ser comida pelas mulheres, porque, de contrário, ela só dará fruta ano sim, ano não». Esta ideia é ilustrada também pela afirmação seguinte reproduzida por Leite de Vasconcelos: «O Sol é o irmão da Lua e deseja que o mundo dure para sempre; a Lua não, porque está constantemente a ser cortada em pedaços (as fases da Lua)» (1986:40). Assim, a um nível superior de associação, a própria alternância é oposta à estabilidade, à continuidade e à ordem social, ou seja, às forças cuja manifestação depende do tempo repetitivo. Enquanto o tempo repetitivo é uma prerrogativa exclusivamente humana, no tempo alternacional os seres humanos existem integrados no seio da Natureza. Este tempo é, portanto, também diferente do tempo irreversível, porque não é infinito nem engendra um passado.

O tempo alternacional é marcado por uma multiplicidade de ritmos: da juventude e da velhice, do dia e da noite, da vida e da morte. A sua manifestação mais visível ocorre no ciclo anual. A vida camponesa do Minho está seg-

mentada, grosso modo, em dois longos períodos claramente distintos e em dois curtos períodos de passagem. O *Inverno*, que se estende do Dia de Todos-os-Santos (1 de Novembro) até ao Carnaval, é um período de noites longas passadas sobretudo a dormir ou a conversar de roda da fogueira, com dias curtos preenchidos com um trabalho difícil mas breve e com pouca actividade social; aqui o tempo tem um ritmo muito lento. O *Verão* prolonga-se de Maio até ao tempo das colheitas (conhecido como o «São Miguel») e é um período de noites curtas, de pouco dormir, com uma actividade agrícola intensa e uma actividade festiva exuberante; o tempo tem um ritmo rápido. Estes períodos são separados pelo período das colheitas (que vai do São Miguel até aos Santos) — um último sobressalto de actividade frenética, durante o qual quase ninguém dorme e que termina com celebrações da morte (o dia de Todos-os-Santos e a matança do porco); e pela *Páscoa* — um período de júbilo e despertar, quando o longo sono do Inverno começa a ser substituído por uma rotina mais intensiva que tem a sua expressão culminante numa celebração da vitória da vida sobre a morte — a ressurreição de Cristo.

Esta multiplicidade de ritmos é uma função da organização de tarefas, que caracteriza as condições de produção de uma exploração agrícola. Como Thompson afirmou, «sempre que os homens controlaram as suas próprias condições de trabalho, o padrão de trabalho foi marcado por fases alternadas de actividade intensa e de ociosidade» (1967:73)¹³. Uma parte da persistente atracção, que a vida rural continua a exercer sobre aqueles que deixaram as aldeias em busca de melhores salários, resulta precisamente desta orientação para o desempenho de tarefas distribuídas irregularmente no tempo e do tempo alternacional que ela implica. A vida urbana e industrial rejeita completamente a multiplicidade de ritmos. Na visão do mundo burguesa, a igualização absoluta de todo o tempo é quase um dogma (cf. Gurvitch, 1958:78). A observação típica de que «tempo é dinheiro» não deve ser entendida no sentido de que, sob condições favoráveis, poderiam ser obtidos maiores benefícios através de um uso mais intensivo do tempo, porque esta ideia foi conhecida por todos os homens em todos os lugares. O seu significado é outro: todo o tempo é igualmente valioso e, deste modo, quantificável tal como o dinheiro. A forma como a sociedade urbana e industrial recorreu a meios técnicos altamente sofisticados para igualizar todo o tempo, no entanto, não é apenas funcional, porque ela tem claras implicações simbólicas. A padronização do ritmo do tempo opera como uma fonte de previsibilidade e de controle cosmológico. A luz eléctrica, a mudança de hora anual, a padronização cronológica do dia de trabalho, o uso constante de relógios, agendas, horários e calendários são meios para abolir a diversidade do tempo.

Apesar da crescente utilização da electricidade e, devido à maior instrução, do uso mais generalizado dos relógios, das agendas e dos calendários, a multiplicidade dos ritmos temporais não foi afectada em Paço e em Couto. Neste

¹³ Isto, é claro, não implica uma menor capacidade para organizar temporalmente acontecimentos complexos (Finnegan, 1981).

domínio, podemos verificar que, a despeito da influência da visão do mundo burguesa, a sociedade camponesa não está a perder a sua especificidade cultural. Aliás, nos últimos anos, a polarização dos ritmos ao longo do ano parece intensificar-se. Além de ser o período mais intensivo da actividade agrícola, o Verão é também a época que os migrantes urbanos, os emigrantes e os trabalhadores do sector capitalista seleccionam para as suas férias. No Verão, o número dos habitantes rurais sofre um aumento drástico e a sociabilidade é extremamente intensa. Em todo o norte de Portugal, a partir de meados dos anos 70, houve uma tendência para transferir as festas de freguesia (que, anteriormente, se distribuíam ao longo de todo ano) para o período do Verão, permitindo, assim, a presença dos emigrantes (que continuam a ser considerados como membros da comunidade). Durante o mês de Agosto, na zona de Paço e de Couto, as freguesias vizinhas oferecem todos os dias a possibilidade de escolha entre, pelo menos, uma ou duas festas.

É necessário ter em mente a importância do tempo alternacional para a visão do mundo camponesa, quando procuramos compreender o esforço que esta desenvolve para unificar a multiplicidade dos tempos. No nosso argumento, o tempo alternacional é particularmente relevante por duas razões: (a) é um dos meios principais para reproduzir simbolicamente a «preteridade» da vida rural, isto é, a sua proximidade com a Natureza — o tempo alternacional impede a «naturalização» integral dos tempos reais, que constitui precisamente um dos objectivos da visão do mundo burguesa; (b) é um dos aspectos das atitudes relativas ao tempo da visão do mundo camponesa que não está a sofrer uma transformação radical em virtude da influência urbana. Estas conclusões sugerem que a hipótese de uma urbanização cultural dos campos não pode ser aplicada ao noroeste de Portugal. É ainda, porém, demasiado cedo para avaliar todas as consequências da profunda reformulação das relações cidade-campo que actualmente está em curso.

VI

Como conclusão, gostaria de referir-me a um comentário que me foi feito e que parece condensar toda uma percepção dos processos de transformação que temos vindo a discutir. Recentemente, duas anciãs de Paço disseram-me que tinham ouvido falar que «o mar coalhado já não existia. Foi abençoado pelo Papa».

Não é aqui o local adequado para efectuar o estudo que a noção de «mar coalhado» merece. Para os habitantes locais, ele era o lugar para onde eram remetidas as almas penadas que se mostravam demasiado incómodas e exigentes. As almas penadas são mais assustadoras e incómodas do que propriamente perigosas. Algumas das suas exigências podem ser particularmente aborrecidas para os vivos. Por exemplo, se o pai morrer e deixar uma dívida secreta por liquidar, o filho poderá não estar disposto a resgatá-la quando ele começar a atormentá-

-lo a si ou a outro membro da casa. Quando estas almas se tornam perturbadoras, utilizavam-se, geralmente, os serviços de um «bruxo» que, por meio de uma fórmula, as enviava para o «mar coalhado». Este acto era, no entanto, apenas utilizado em último recurso, porque era considerado extremamente cruel — impedia a alma de prosseguir o seu curso normal, deixando-a num estado de dor e de impotência permanentes. De igual modo, uma maldição ou um acto de feitiçaria que era «mandado» para o «mar coalhado» não podia ser recuperado ou neutralizado.

Para estas mulheres, a bênção que o Papa lançou sobre o «mar coalhado» não só libertou as almas daqueles que tinham sido sacrificados em benefício da ordem, como também aboliu todos os antigos sacrifícios e maldições que não podiam ser redimidos. O fim do «mar coalhado» pode, assim, ser considerado como a destruição das prisões espirituais que a sociedade tivera de erigir para proteger e reforçar a repetitividade do tempo; é a vertente positiva da abertura da sociedade camponesa ao Futuro — uma espécie de tomada da Bastilha.

FILHOS DE ADÃO, FILHAS DE EVA

APÊNDICE

Percentagem dos fogos compostos por famílias alargadas por grupo etário (excluindo os fogos chefiados por indivíduos solteiros)

Grupo etário	PAÇO						COUTO					
	Família nuclear			Família alargada			Família nuclear			Família alargada		
	Número	Percentagem	Total	Número	Percentagem	Total	Número	Percentagem	Total	Número	Percentagem	Total
-25	9	81,82	11	2	18,18	11	0	0,00	1	—	1	
25-9	11	50,00	22	11	50,00	22	6	66,67	3	33,33	9	
30-4	9	60,00	15	6	40,00	15	10	76,92	3	23,08	13	
35-9	19	70,37	27	8	29,63	27	12	80,00	3	20,00	15	
40-4	24	70,59	34	10	29,41	34	16	80,00	4	20,00	20	
45-9	18	85,71	21	3	14,29	21	16	84,21	3	15,70	19	
50-4	19	67,86	28	9	32,14	28	12	75,00	4	25,00	16	
55-9	21	72,41	29	8	27,59	29	9	100,00	0	0,00	9	
60-4	15	88,24	17	2	11,76	17	9	81,82	2	18,18	11	
65-9	17	85,00	20	3	15,00	20	9	90,00	1	10,00	10	
70-4	5	50,00	10	5	50,00	10	4	80,00	1	20,00	5	
75+	12	80,00	15	3	20,00	15	12	85,71	2	14,29	14	
?	19	82,61	23	4	17,39	23	23	95,83	1	4,17	24	
Total	198	72,79	272	74	27,21	272	138	83,13	28	16,87	166	

BIBLIOGRAFIA

- ALEXIOU, M. 1974. *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALVES DA CUNHA, P. Narciso C. 1979 (1909). *Paredes de Coura*. Paredes de Coura: Câmara Municipal.
- ANÓNIMO. 1976. *O Grande Livro de S. Cipriano ou o Tesouro do Feiticeiro*. Porto: Lello & Irmãos.
- ARIÈS, Philippe. 1975. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Seuil.
- ARIÈS, Philippe. 1977 *L'Homme devant la mort*. Paris: Seuil.
- BAILEY, F. G. 1971. «The peasant view of the bad life», in Teodor Shanin (org.), *Peasants and Peasant Societies*. Harmondsworth: Penguin.
- BAILLAUD, L. 1962. «Les mouvements d'exploration et d'enroulement des plantes volubiles», *Handbuch der pflanzenphysiologie* 17, part 2, 637-715.
- BARNES, R. H. 1984. *Two Crows denies it: a history of controversy in Omaha sociology*. Lincoln e London: University of Nebraska Press.
- BARROS, Afonso e RIBEIRO MENDES, F. 1982. *Formas de Produção e Estatutos de Trabalho na Agricultura Portuguesa*. Oeiras: Instituto Gulbenkian de Ciência.
- BERGER, P. e LUCKMAN, T. 1966. *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin.
- BESTARD CAMPS, Joan. 1985. *Que hay en un pariente? Una explicación cultural del parentesco en Formentera*. Tese, Universidade de Barcelona.
- BETHUNE-BAKER, J. F. 1903. *An Introduction to the Early History of the Christian Doctrine*. London: Methuen.
- BLOCH, Maurice. 1982. «Death, women and power», in Bloch e Parry (orgs.), *Death and the Regeneration of Life*.
- BLOCH, Maurice. 1986. *From blessing to violence: history and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BLOCH, Maurice e PARRY, Jonathan (orgs.) 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BONILLA Y SAN MARTIN, Adolfo. 1916. *La historia de los dos enamorados Flores y Brancaflor*. Madrid: Ruiz Hermanos.
- BOURDIEU, Pierre. 1962. «Célibat et condition paysanne», *Études Rurales* 5-6, 32-135.
- BOURDIEU, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1980. *Le Sens Pratique*. Paris: Minuit.
- BRAUDEL, F. 1967. *Capitalism and Material Life, 1400-1800*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- CABRAL, Manuel Villaverde. 1983. «A economia subterrânea vem ao de cima em Portugal», *Análise Social* 76, 199-234.

- CAILLER-BOISVERT, Colette. 1966. «Soajo — Une communauté féminine rurale de l'Alto Minho», *Bulletin des études portugaises* ns. 27, 237-284.
- CAILLER-BOISVERT, Colette. 1968. «Remarques sur le système de parenté et sur la famille au Portugal», *L'Homme*/8, 87-103.
- CALHOUN, C. J. 1980. «Community: Toward a variable conceptualization for comparative research», *Social History* 5, 105-130.
- CAMPBELL, J. K. 1964. *Honour, Family, and Patronage*. Oxford: Clarendon Press.
- CARO BAROJA, J. 1961. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Revista de Occidente.
- CARO BAROJA, J. 1979. *La estación de amor*. Madrid: Taurus.
- CARRASCO, Pedro. 1963. «The locality referent in residence terms», *American Anthropologist* 65, 133-4.
- CARRÉ ALVARELLOS, L. 1965. «O lume novo e outros lumes rituais», *Actas do Congresso Internacional de Etnografia* 3, 109-126. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- CARVALHO, Joaquim. 1956. «A cultura castreja: sua interpretação sociológica», suplemento da *Revista Ocidente* 50.
- CASSELBERRY, S. e VALAVANES, N. 1976. «'Matrilocal' Greek peasants and a reconsideration of residence terminology», *American Ethnologist* 3, 215-226.
- CASTELO BRANCO, Camilo. 1885. *Maria da Fonte*. Porto: Livraria Civilização.
- CÁTEDRA TOMÁS, Maria. 1976. «Notas sobre la envidia: 'los ojos malos' entre los vaqueros de Alzada», in Carmelo Lisón Tolosana (org.), *Temas de antropología española*. Madrid: Akal.
- CÁTEDRA TOMÁS, Maria, 1979. «Vacas y Vaqueros» in Cátedra Tomás, Maria e Arce, Ricardo Sanmartín. *Vaqueiros y pescadores: dos modos de vida*. Madrid: Akal.
- CHAYANOV, A. V. 1966. *The Theory of Peasant Economy*, orgs. D. Thorner, R. E. F. Smith e B. Kerblay, Homewood: Irwin.
- CHRISTIAN, William A. 1972. *Person and God in a Spanish Valley*. New York: Seminar Press.
- CHRISTIAN, William A. 1981. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- COROMINAS, J. e PASCUAL, J. A. 1980. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (2.ª ed.). Madrid: Editorial Gredos.
- COSTA, J. Almeida e MELO, A. Sampaio e. 1975. *Dicionário da Língua Portuguesa* (5.ª ed.). Porto: Porto Editora.
- COSTA, P. António Carvalho da. 1868. *Corografia Portuguesa e Descrição Topográfica* (2.ª ed.). Braga: Tipografia de Domingos Gonçalves de Gouvea.
- COSTA, P. Avelino de Jesus da. 1959. *O Bispo D. Pedro e a Organização da Diocese de Braga*. Coimbra: Faculdade de Letras.
- COUTINHO, Luiz M. A. P. de Sousa (2.º Visconde de Balçemão). s.d. «Memória sobre o estado da agricultura na província do Minho». Biblioteca Nacional de Lisboa, F. Geral, MS 10 750.
- CRUZ, António. 1970. *Geografia e Economia da Província do Minho nos Fins do Séc. XVIII*. Coimbra: Faculdade de Letras, Centro de Estudos Humanísticos.
- CUNHAL, Álvaro. s.d. *Contribuição para o Estudo da Questão Agrária*. Lisboa: Avante.
- CUTILEIRO, José. 1971. *A Portuguese Rural Society*. Oxford: Clarendon Press.
- CUTILEIRO, José. 1977. *Ricos e Pobres no Alentejo*. Lisboa: Sá da Costa.
- DAVIS, John. 1977. *People of the Mediterranean*. London: Routledge and Kegan Paul.
- DAVIS, Natalie Zemon. 1977. «Ghosts, Kin and Progeny: Some Features of Family Life in Early Modern Greece», *Daedalus* 106, 87-114.
- DESCAMPS, Paul. 1935. *Le Portugal: la vie sociale actuelle*. Paris: Firmin-Didot.
- DIAS, Jorge. 1961. *Ensaio Etnográfico*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- DIAS, Jorge. 1981. *Vilarinho das Furnas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- DOUGLAS, Mary. 1966. *Purity and Danger*. Harmondsworth: Penguin.
- DU BOULAY, Juliet. 1974. *Portrait of a Greek Mountain Village*. Oxford: Clarendon Press.
- DUMONT, Louis. 1970. *Homo Hierarchicus*. London: Paladin.
- DURÁN, J. A. 1976. *Historia de caciques, bandos e ideologías en la Galicia no urbana* (2.ª ed.). Madrid: Siglo XXI.
- DURKHEIM, Émile. 1932. *De la Division du Travail Social* (2.ª ed.). Paris: Alcan.
- ELIADE, Mircea. 1954. *The Myth of the Eternal Return*. New York: Pantheon Books.
- ELIADE, Mircea. 1961. *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*. New York: Harper.
- ELIAS, Norbert. 1978. *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1937. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FEIJÓ, Rui G. e BRANDÃO, M. de F. 1980. «O Discurso Reformador de Mouzinho da Silveira», *Análise Social* 61-62, 237-256.
- FEIJÓ, Rui G., MARTINS, H. e PINA CABRAL, João de (orgs.). 1983. *Death in Portugal: Studies in Portuguese Anthropology and Modern History*. Oxford: JASO.
- FINNEGAN, Ruth H. 1981. «Short time to stay»: comentários sobre *Time, literature and oral performance*, 12th Annual Hans Wolff Memorial Lecture, Bloomington, Universidade de Indiana.
- FLOUD, Roderick. 1979. *An Introduction to Quantitative Methods for Historians* (2.ª ed.). London: Methuen.
- FORDE, Daryll (org.). 1954. *African Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- FORMAN, Shepard e RIEGELHAUPT, Joyce. 1979. «The political economy of patron-clientship: Brazil and Portugal compared», in Margolis, M. L. e Carter, W. E. (orgs.), *Brazil: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- FORTES, M. 1970. *Time and Social Structure and Other Essays*. London: Athlone Press.
- FOSTER, G. M. 1972. «The anatomy of envy: a study in symbolic behavior», *Current Anthropology* 13, 165-201.
- FOSTER, G. M. 1974. «The dyadic contract in Tzintzuntzan, II: patron-client relationship», in Heath, Dwight (org.), *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. New York: Random House.
- FRAZER, Sir James. 1925 [1890]. *The Golden Bough*. London: MacMillan and Co.
- FREEMAN, Susan Tax. 1970. *Neighbors*. Chicago: Chicago University Press.
- FURTADO COELHO, Eusébio. 1861. *Estatísticas do distrito de Viana do Castelo*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- GILMORE, David D. 1982. «Some notes on community nicknaming in Spain», *Man* ns 17, 686-700.
- GLUCKMAN, Max. 1961. «Ethnographic Data in British Social Anthropology», *The Sociological Review* 9, 5-17.
- GOODY, Jack. 1968. «Time: social organization» in *The Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 16. London: MacMillan.
- GOODY, Jack e TAMBIAH, S. J. 1973. *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUDEMAN, Stephen. 1976. *Relationships, residence and the individual: a rural Panamanian community*. London: Routledge & Kegan Paul.
- GUERRA, P. Maurício. 1980. «Auto de St. António», Braga, *Cenáculo* 72.
- GUERREIRO, A. Machado. 1972. «Comédia dos doze pares de França», *Revista Etnográfica* 31, 137-160; 32, 357-390.
- GUILLEBAUD, J.-C. 1979. Artigo em *Le Monde*, 4 de Agosto.
- GURVITCH, Georges. 1958. *La multiplicité des temps sociaux*. Paris: Centre de Documentation Universitaire.
- HALPERN PEREIRA, Miriam. 1971. *Livre Câmbio e Desenvolvimento Económico*. Lisboa: Edições Cosmos.
- HARRIS, Olivia. 1982. «The Dead and the Devils among the Bolivian Laymi», in Bloch e Parry (orgs.) (1982), pp. 45-74.
- HASTINGS, J. (org.). 1918-1930. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- HERCULANO, Alexandre. 1858. *Lendas e Narrativas*, 2 vols. Lisboa: Bertrand.

- HÉRTZ, Robert. 1909. «La Prééminence de la Main Droite. Étude sur la polarité religieuse», *Revue Philosophique*, 68.
- HÉRTZ, Robert. 1928. *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*. Paris: Alcan.
- HÉRTZ, Robert. 1960. *Death and the Right Hand*. London: Cohen and West.
- HOCART, A. M. 1952. *The Life-Giving Myth and Other Essays*. London: Methuen.
- HOCART, A. M. 1970. *Kings and Councillors*, org. Rodney Needham. Chicago: The University of Chicago Press.
- HOMOLLE, Th. 1896. «Donarium», in Daremberg, Ch. e Saglio, Edm. (orgs.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Paris: Hachette.
- HUNTINGTON, R. e METCALF, P. 1979. *Celebrations of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JAMES, William. 1910. *Psychology*. London: MacMillan.
- JUSTIN. 1672. *The History of Justin*, trad. Robert Codrington. London: W. Whitwood.
- KEARNEY, Michael. 1975. «Worldview theory and study», in Spiegel, B. J. (org.), *Annual Review of Anthropology* 4. Palo Alto: Annual Reviews Inc.
- KELLER, Ernst e Marie-Luise. 1969. *Miracles in Dispute*. London: SCM.
- KENNY, M. 1961. *A Spanish Tapestry*. London: Cohen and West.
- KIERNAN, J. 1981. «Worldview in perspective: towards the reclamation of a disused concept», *African Studies* 40, 3-11.
- LASLETT, Peter (org.). 1972. *Household and Family in Past Times*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LASLETT, Peter, OOSTERVEEN, K. e SMITH, Richard (orgs.). 1980. *Bastardy and its Comparative History*. London: Edward Arnold.
- LEACH, Edmund. 1961. «Two essays concerning the symbolic representation of time». In *Rethinking anthropology*. London: Athlone Press.
- LEFEBVRE, Henri. 1971. *Au-delà du structuralisme*. Paris: Anthropos.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. 1933. *Etnografia Portuguesa*, vol. 1. Lisboa: Imprensa Nacional.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. [1881-2]. *Tradições Populares Portuguesas*, org. M. Viegas Guerreiro. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1966. *The Savage Mind*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1973. *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon.
- LEWIS, Charles T. e SHORT, Charles. 1962. *Latin Dictionary* (2.ª ed.). Oxford: Clarendon Press.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. 1971a. *Antropología social de España*. Madrid: Siglo XXI.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. 1971b. *Antropología cultural de Galicia*. Madrid: Siglo XXI.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. 1973. «Some aspects of moral structure in Galician hamlets», *American Anthropologist* 75, 823-834.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. 1974. *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*. Madrid: Akal.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. (org.) 1976. *Temas de antropología española*. Madrid: Akal.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. 1979. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid: Akal.
- LOPES GOMES, Francisco. 1965. *Ritos de passagem: Entre o Airó e o Cávado*. Barcelos: Museu Regional.
- MANN, Thomas. 1968. *Dr. Faustus*. Harmondsworth: Penguin.
- MARTINS, Hermínio. 1974. «Time and theory in sociology», in Rex, John (org.), *Approaches to sociology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1974. *Akwê-Shavante Society*. New York: Oxford University Press.
- MORAIS (SILVA), António. 1952. *Grande dicionário da língua portuguesa* (10.ª ed. revista). Lisboa: Editorial Confluência.
- MORAZ, José Díaz. 1979. *Sociología del Anticlericalismo*. Madrid: Fundación Juan March e Editorial Ariel.
- MOVAHEDI, Siamak. 1985. «Cultural preconceptions of time: can we use operational time to meddle in God's time?», *Comparative Studies in Society and History* 27, 385-400.

- MENDRAS, Henri. 1967. *La Fin des paysans*. Paris: Sedes.
- NEEDHAM, Rodney (org.). 1973. *Right and Left*. Chicago: The University of Chicago Press.
- NEEDHAM, Rodney. 1975. «Polythetic classification: convergences and consequences», *Man* ns 10, 349-369.
- New Catholic Encyclopedia*. 1967. Washington: McGraw-Hill.
- OLIVEIRA, Aurélio de. 1974. *A Abadia de Tibães e o seu domínio*. Porto: Faculdade de Letras.
- OLIVEIRA, Aurélio de. 1980. «A renda agrícola em Portugal durante o Antigo regime», *Revista de História Económica e Social* 6, 1-56.
- OLIVEIRA, P. Miguel de. 1950. *As paróquias rurais portuguesas*. Lisboa: União Gráfica.
- OLIVEIRA MARQUES, A. H. 1972. *History of Portugal*. New York: Columbia University Press.
- OLIVEIRA MARTINS, J. P. 1925. *Portugal Contemporâneo* (2.ª ed.). Lisboa: Parceria António Maria Pereira.
- O'NEILL, Brian J. 1982. «O trabalho cooperativo no norte de Portugal», *Análise Social* 18, 7-34.
- ONIAN, Richard Broxton. 1954. *The Origins of European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PARKIN, David. 1979. «Straightening the path from wilderness: the case of divinatory speech», *JASO* 10, 147-160.
- PAZ, Octávio. 1970. *Claude Lévi-Strauss: an introduction*. New York: Delta Books.
- PEACOCK, James L. 1971. «Class, clown and cosmology in Javanese drama: an analysis of symbolic and social action», in Maranda, Pierre (org.), *The Structural Analysis of Oral Tradition*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- PEARSE, Andrew. 1971. «Metropolis and peasant: the expansion of the urban-industrial complex and the changing rural structure», in Shanin, Teodor (org.), *Peasants and Peasant Societies*. Harmondsworth: Penguin.
- PELAN, Margaret (org.). 1937. *Floire et Blanche fleur*. Paris: Les Belles Lettres.
- PINA CABRAL, João de. 1977. *Brancaflor: a structuralist analysis of a Portuguese folktale*. Tese, Universidade do Witwatersrand.
- PINA CABRAL, João de. 1980. «Cults of Death in Northwestern Portugal», *JASO* 11, 1-12.
- PINA CABRAL, João de. 1981a. «O Pároco rural e o Conflito entre Visões do Mundo», *Estudos Contemporâneos* 3, 75-110.
- PINA CABRAL, João de. 1981b. *A Peasant Worldview in its Context*. D. Phil. thesis, Oxford.
- PINA CABRAL, João de. 1984 a. «Female power and the inequality of wealth and motherhood in north-western Portugal», in Hirschon, Renée (org.), *Women and Property—Women as Property*. London: Croom Helm.
- PINA CABRAL, João de. 1984b. «Nicknames and the Experience of Community», *Man* ns 19(1), 148-150.
- PINA CABRAL, João de. No prelo. «Acting out change: popular theatre within a context of a altering work conditions», in Goldey, D. e Martins, Hermínio (orgs.), *Change and continuity in twentieth century Portugal*. London: MacMillan.
- PINA CABRAL, João de, e FEIJÓ, Rui. 1983. «Conflicting attitudes to death in modern Portugal: the question of cemeteries», *JASO* 14, 17-43.
- PINTADO, Xavier. 1967. «Níveis e estruturas de salários comparados: os salários portugueses e os europeus», *Análise Social* 17, 57-89.
- PINTO, Manuel. 1979. «A Igreja e a Insurreição Popular do Minho de 1846. (A acção do P. Casimiro Vieira)», *Estudos Contemporâneos* 0, 83-153.
- PIRES DE LIMA, A. C. 1948. *Estudos etnológicos, filológicos e históricos*. Porto: Junta de Província do Douro Litoral.
- PIRES DE LIMA, Joaquim e Fernando. 1983. *Tradições populares de Entre-Douro-e-Minho*. Barcelos: edição dos autores.
- PITT-RIVERS, Julian A. 1965. «Honour and social status», in Peristiany, J. G. (org.), *Honour and Shame*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- PITT-RIVERS, Julian A. 1971. *The People of the Sierra* (2.ª ed.). Chicago: The University of Chicago Press.

- PITT-RIVERS, Julian A. 1973. «The kith and the kin», in Goody, Jack (org.), *The Character of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PITT-RIVERS, Julian A. 1980. «Researchers's personality». *L'Uomo* 4, 413-425.
- REDFIELD, Robert. 1973. *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- REINHOLD, Joachim. 1906. *Floire et Blanche fleur: étude de littérature comparée*. Paris: Larose Geuthier.
- REIS, P. António. 1978. *A romanização do concelho de Ponte de Lima*. Ponte de Lima: edição do autor.
- RIEGELHAUPT, Joyce. 1973. «Festas e padres: the organization of religious action in a Portuguese parish», *American Anthropologist* 75, 835-852.
- RIEGELHAUPT, Joyce. 1979. «Popular Anti-clericalism and Religiosity in Pre-1974 Portugal», ms.
- ROBERTS, J. M. 1976. «Belief in the evil eye in world perspective», in Maloney, Clarence (org.), *The Evil Eye*. New York: Columbia University Press.
- ROCHA PEIXOTO, A. A. 1906. «Tabulae Votivae», *Portugália* 2, 187-212.
- SACKVILLE-WEST, V. 1943. *The Eagle and the Dove*. London: Quartet Books (reimpressão de 1949).
- SAHLINS, Marsall. 1972. *Stone-Age Economics*. London: Tavistock.
- SAMPAIO, Alberto. 1979. *Estudos Económicos* (2.ª ed.). Lisboa: Vega.
- SANTOS SILVA, Augusto. 1979. «S. Torcato, 1905: o povo, a religião e o poder», *Estudos Contemporâneos* 0, 15-82.
- SARAIVA, José Hermano. 1978. *História Concisa de Portugal*. Lisboa: Europa-América.
- SCHLUMBÖHN, Jürgen. 1980. «'Traditional' collectivity and 'modern individuality'», *Social History* 5, 71-103.
- SCHUTZ, Alfred. 1970. *Alfred Schutz on phenomenology and social relations*, org. Helmut R. Wagner. Chicago: The University of Chicago Press.
- SCOTT, James C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant*. New Haven e London: Yale University Press.
- SERRÃO, Joel (org.). 1965. *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- SERRÃO, Joel. 1974. *A emigração portuguesa* (2.ª ed.). Lisboa: Livros Horizonte.
- SHANIN, Teodor (org.). 1971. *Peasants and Peasant Society*. Harmondsworth: Penguin.
- SILIUS ITALICUS. 1934. *Punica*, trad. J. D. Duff. London: Heinemann.
- SILVA, António de. 1979. «Evolução recente da sociedade-igreja», *Economia e Sociologia* 25/26, 33-41.
- SILVERMAN, Sydel. 1975. *The Bells of Civilization*. New York: Columbia University Press.
- TABORDA DE MORAIS, A. 1940. «Novas Áreas da Fitogeografia Portuguesa», *Boletim da Sociedade Broteriana* (2.ª série) 14, 97-138.
- TAYLOR, James L. 1958. *A Portuguese-English Dictionary* (ed. revista). London: Harrap.
- THOMAS, Louis-Vincent. 1980. *Le Cadavre*. Bruxelles: Éditions Complexe.
- THOMPSON, E. P. 1967. «Time, work-discipline and industrial capitalism», *Past and Present* 38, 56-97.
- TURNER, V. W. 1957. *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press.
- VALLE, Carlos. 1965. «Tradições do casamento» in *Actas do Congresso Internacional de Etnografia* 3. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- VAN GENNEP, Arnold. 1960. *Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul.
- VIEGAS GUERREIRO, Manuel. 1981. *Pitões das Júnias: Esboço de monografia etnográfica*. Lisboa: Serviço Nacional de Parques.
- VIEIRA, P. Casimiro José. 1883. *Apontamentos para a história da Revolução do Minho em 1846 ou da Maria da Fonte*, edição fac-similada de 1987, org. José Manuel Sobral. Lisboa: Edições Rolim.
- VITERBO, Joaquim de Santa Rosa. 1865. *Elucidário das palavras, termos e frases*. Lisboa: s.e.
- WARNER, Marina. 1978. *Alone of all her sex*. London: Quartet Books.

- WEBER, Max. 1948. *From Max Weber: essays on sociology*, orgs. H. H. Gerth e C. Wright Mills. London: Routledge & Kegan Paul.
- WEBER, Max. 1978. *Economy and Society*, 2 vols., orgs. G. Roth e Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.
- WILLEMS, E. 1962. «On Portuguese family structure», *International Journal of Comparative Sociology* 3, 65-79.
- WINCH, R. e BENNETT, V. 1950. *The Assumption of Our Lady and Catholic Theology*. London: SPCK.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1982. *Remarks on Frazer's Golden Bough*, edição bilingue, org. Rush Rhees (2.ª ed.). Retford: Brynmill Press.
- ZONABEND, Françoise. 1980. *La mémoire longue: temps et histoires au village*. Paris: Presses Universitaires de France.

JORNAIS COM PARTICULAR INTERESSE ETNOGRÁFICO

- O Povo da Barca*, Arcos de Valdevez: Tipografia Barquense.
- Notícias da Barca*, Ponte da Barca: Gráfica da Barca.

ESTATÍSTICAS PORTUGUESAS

- (Todas publicadas pelo I.N.E. [Instituto Nacional de Estatística, Lisboa: Imprensa Nacional.])
- Anuário Estatístico* (anual)
- Recenseamento da População* (decenais)
- Inquérito às Explorações Agrícolas, 1968*

ÍNDICE ONOMÁSTICO E DE ASSUNTOS (*)

- Adão e Eva, 72, 109, 111, 121-122, 263-264
 adivinhação, 217, 220
 afectos, controlo dos, 69, 129-133, 138-140, 148, 199; e vida espiritual, 262
 agricultura: história, 33-40; milho, 35-36, 69; agricultura mista (policultura), 36, 48; novas colheitas; 35-36
 aspectos económicos: comercialização dos produtos, 44, 49-50; marginalização da agricultura camponesa, 186; mercado vs. orientação de subsistência (*ver também* subsistência), 36-37, 52, 73-74; trabalho assalariado (*ver também* trabalho), 38
 aspectos simbólicos: ciclo anual, 49; papel das mulheres, 111
 Alentejo, 126
 Alexandrina de Balazar, 260
 Alexiou, M., 252
 almas: dos mortos, 67: almas penadas, 191, 233, 250, 255-256, 259; do Purgatório («alminhas», *ver também* escatológicas, crenças), 68, 254-255, 256-257, 260, 264
 amizade, 58, 98, 143, 155-156, 175-176, 178-185, 187-189, 201-202; grupos informais de vizinhos amigos, 181-184, 202
 animalidade, 122-126, 142
 apadrinhamento, 135, 142-143
 Ariès, P., 243-245
 Bailey, F. G., 152
 Baillaud, L., 173
 baptismo, 139, 141-143, 155, 171, 246; baptizado da meia-noite, 135-137
 Barros, A., 43
 Bennett, V., 260, 264
 Berger, P., 32
 Bethune-Baker, J. F., 261
 bênção, 199
 Bloch, Maurice, 119, 246, 252
 Bourdieu, P., 59, 82, 92, 180, 185
 Braga, 29, 34, 67; mercado, 50
 Braudel, F., 35
 «bruxas», 67, 116-118, 124, 134, 206, 220; termos usados para, 214-215; *O Livro de S. Cipriano*, 204; «bruxas» no sentido restrito, 208-209, 212-220, 232-233, 240; padres «bruxos», 222-226, 240
 Cabral, Manuel V., 44
 Cailler-Boisvert, Colette, 30, 102, 111-112
 Calhoun, C., 151-152, 156
 Camilo Castelo Branco, 82-83, 112
 Campbell, J. K., 160, 187
 camponês: significado do termo, 56; carácter apropriado do termo em Paço e em Couto, 44; e agricultura, 44; marginalização da agricultura camponesa, 60; e operariado a tempo parcial, 104
 aspectos cognitivos: auto-imagem, 56, 126-130, 138, 176-179; a dureza da vida camponesa, 72-73; relação com a terra, 186; relação assimétrica com a burguesia, 56
 cardeais, pontos, 120, 135

* Nota à tradução portuguesa: este índice não inclui referências ao Epílogo.

Caro Baroja, J., 67, 214
 Carrasco, P., 76
 Carré Alvarelos, L., 67
 Carvalho, Joaquim, 33
 «casa» (ver *também* família), 57-58, 61, 133-134, 138, 151-155; termos para, 65, 66; camponês vs. burguês, 65-66, 75-76, 169; os edifícios, 72-73
 composição, 79-90, 102-104, 264; ciclo de desenvolvimento, 85-88, 91, 94; e família, 169; membros, 68, 76; estratégia de reprodução da «casa», 103-104
 relações sociais: casal-chefe (ver *também* sexos), 74-75, 86, 89-90, 91-95, 100-101; relações horizontais vs. verticais, 76-78; relações inter-casas, 58, 96-97, 156; e casamento, 77; e estratificação, 52-53; como uma empresa económica conjunta, 44
 aspectos cosmológicos: e enterro, 244-245, 252-253; e pureza, 70; e reprodução, 58, 71, 119, 134, 139, 148; e subsistência, 37, 53, 67, 69-70, 235; associação das mulheres com, 114
 casamento, 76-79, 107, 155; idade média ao, 94-95; e pessoas sem terra, 99; gravidez pré-matrimonial, 83; e riqueza, 99, 101-102
 cerimónias nupciais, 77-79, 93, 156; religiosa vs. civil, 77; namoro, 79, 113, 155-156; enxoval (ver *também* herança, dote), 93
 e grupos sociais: endogamia do lugar, 98, 156; de primos, 96; ciclo de desenvolvimento da casa, 93; uxori-localidade vs. viri-localidade, 77-78, 86-87, 91-92, 94, 96, 103, 160; uxori-localidade, 96, 103
 Casselberry, S., 76
 Castela, Alfonso R., 252
 Cátedra Tomás, Maria, 65, 203, 206, 211, 214
 cemitérios (ver *também* enterro), 31, 170-171, 244-245
 Christian, W. A., 187, 195, 234, 246
 Código Civil, 93
 comensalidade, 58, 69, 71, 132, 251
 comunistas, 68, 228
 comunidade, 151-159, 160, 165-166, 175-176, 199, 230; e morte, 247, 252-254; e festas, 230
 cordão umbilical, 68, 140
 Corominas, J., 133, 172
 cosmogónicos, rituais, 71-72, 77
 Costa, A. Jesus da, 35
 Costa, A. Carvalho de, 33
 Costa Cabral, 226
 Coutinho, Luiz, 212
 cozinha (ver *também* «casa»), 66-67, 69
 crenças, 123, 130-134; adágios, 130-134, 144-148

criados, 85
 Cristianismo, 33, 72, 77, 120, 138, 141-142, 175, 261
 Cristo, Jesus, 72, 262-264
 cruz, sinal da, 71, 165, 166-170, 173-174, 209-210
 Cruz, A., 43
 Cruz, E., 135, 136
 Cunhal, A., 47
 cupidez (ver *também* inveja e controlo dos afectos), 69, 121-124, 177, 237; gula, 122, 132, 138, 140
 Cutileiro, José, 30, 97, 125, 143, 187, 206

Davis, John, 103, 175
 Davis, Natalie Z., 245, 253
 Descamps, Paul, 113
 devolução divergente (ver *também* herança, dote), 94
 Diabo, 121, 130, 135-137, 141, 162, 203, 208, 233, 246
 Dias, Jorge, 30, 102
 Dinis, Júlio, 244
 direita e esquerda, 171-173
 doença, 212-214; serviços médicos, 30
 Douglas, M., 115, 119
 Du Boulay, Juliet, 65, 154
 Dumont, Louis, 115
 Durán, J. A., 252

Eliade, Mircea, 71, 210
 Elias, Norbert, 69, 129
 emigração, 37-40, 46-47, 101-103, 178, 249; século XIX, 37; século XX, 38-40, 46; Ponte da Barca, 39; «amostra dos jovens», 46, 54
 aspectos económicos da, 43; efeitos sobre o crescimento demográfico, 41-43; e privação da terra, 38; regresso da, 47; e estratificação, 53-54, 181, 201
 e construção de casas, 73-74; e pertença à casa, 103-104; e grupos de companheiros, 158; e papel das mulheres (ver sexos), 111-112

enterro (ver *também* morte e cemitérios), 73, 243-254, 256; falso enterro e luto, 190; segundas exéquias, 251-252, 259; de crianças por baptizar, 139, 252

escatológicas, crenças (ver *também* almas), 111, 255-256

Estado, burocracia do, 38, 60, 100, 226
 estradas, 30, 33; caminhos cerimonialmente privilegiados, 171-172

estratificação, 138, 143, 221; grupos e subgrupos de riqueza, 52-53, 85, 100-101; indivíduos sem terra, 31, 38, 52, 81-82, 83-85, 176-179;

lavradores, 31; caseiros, 31, 48-49, 83
 e relações sociais: reprodução da riqueza, 99, 100-102; e matrimónios, 77-78; e ilegitimidade, 81, 83-84; efeitos da emigração sobre, 40; e competitividade, 78; e igualitarismo, 157, 180; e amizade, 98; e alcunhas, 159
 representações simbólicas: e mau-olhado, 207, 211; e crenças religiosas, 225; e enterros, 253-254

Evans-Pritchard, E. E., 211
 excomunhão, 258-259
 exorcismo, 232

família: esfera familiar vs. esfera económica, 65-66; nuclear, 59; ciclo de desenvolvimento, 80; composição do fogo, 80-91; grupos de parentes, 96-97, 181; estratégia centrífuga vs. estratégia centrípeta nas relações de parentesco, 90
 história da família Gomes, 99-100; história da família Calão, 100-101; história da família da Pobre, 101-102
 os «doridos», 249-250; e o enterro, 245; Imagens da Sagrada família, 169

favores, 179-180, 182-183, 185, 188-189, 253
 Feijó, Rui G., 154, 244
 feiras, 50-51, 112
 «feiticeira», 67, 204-205, 208, 212-213, 214-215, 218, 220

fertilidade, 58, 119, 125-126, 130-134, 148, 199, 211, 252
 festividades, 49, 154, 179; dia de Finados e dia de Todos-os-Santos, 161, 170-171; Carnaval, 163; Natal, 49, 67, 146; Páscoa, 49, 125, 146-147, 161, 163-166, 169, 236; festas, 51, 230-231, 234, 236; focalizadas no fogo, 67-68; dia de Reis, 67; S. João, 49, 67-68; S. Martinho, 49, 67-68 S. Miguel, 49; S. Sebastião, 67-68, 157

fogo (ver *também* festividades): lareira, 65, 66-67, 69, 73; Purgatório, 68
 força, 144-147; e subsistência, 235
 forças maléficas, 68, 178, 204, 206, 208-210, 240; mau-olhado, 132, 207-208, 211; meios de enfrentar o infortúnio, 211-213, 215-220; mal moral vs. mal do infortúnio, 199-200

Forde, Daryll, 32
 Forman, Shepard, 184
 Fortes, Meyer, 86
 Foster, G. M., 175, 187, 193
 Frazer, J., 199
 Furtado Coelho, Eusébio, 82, 111

gado, negociante de, 46-52; criação de, 36; Gilmore, D., 160

Goody, Jack, 94
 «grande tradição», 57
 gravidez (ver *também* parto), 68, 71-72, 83, 112, 122, 130-134, 137-143; monstros, 124-125, 139
 grupos de companheiros, 155-158
 Guillebaud, J.-C., 252

Halpern Pereira, Miriam, 36-37, 47
 Harris, O., 171
 Hastings, J., 174
 herança (ver *também* família), 75, 90-93, 222; dote (ver *também* devolução divergente), 93, 96, 98; favorecimento do sucessor à chefia, 76, 96
 Hertz, Robert, 139, 172, 232, 249, 255
 Hocart, A. M., 264
 Homolle, Th., 189
 Huntington, R., 255, 263

igreja, 31, 161-163, 172; os sinos, 161-162; e enterros, 244; como centro da freguesia, 161-163

igualitarismo, 58, 77, 92, 156, 160, 171, 173-177, 179-181, 199, 211; e morte, 253; e emigração, 186; e estratificação, 156-157, 180

ilegitimidade, 54, 81-85, 93, 101-102, 118, 138, 142; e famílias matrifocais, 90; e estratificação, 52, 81

incorruptos, corpos (ver cultos da morte), 231, 254, 258-260, 262-263; vs. corpos corruptíveis, 262-263

indústria, 40-43, 46, 53
 inveja (ver cupidez e controlo dos afectos), 121, 132, 178, 201-209, 211, 215)

jejuadores (ver *também* morte, cultos da), 254, 261, 263
 Justino, 112

Kearney, Michael, 32
 Keller, E. e M.-L., 190
 Kiernan, J., 32

lampreias, 131
 Laslett, P., 80, 81, 82
 Lefebvre, H., 60
 LePlay, F., 102
 Lévi-Strauss, Cl., 76, 131, 147, 262-263
 língua, educação e instrução, 100, 218, 226, 232-233, 238; discurso deficiente, 128-129; linguagem obscena, 101-138; retórica, 128-129

Lisón Tolosana, Carmelo, 30, 50, 65, 67, 92, 98, 115, 206, 214, 247
 lobisomem, 133-134

- lobos, 162
Lopes Gomes, F., 111, 137
lua e sol, 144-148
Luckman, Th., 32
- magia simpática, 131
maldições, 205
Maria da Fonte, revolução da, 228
Martins, H., 154
Mendras, H., 44
menstruação, 122-124
Metcalf, P., 255, 263
milagre, 190-195, 212, 224, 231
Minho, 30; Alto Minho, 39; minhoto, 30
vilas, 60; urbano vs. rural, 56-57; história do, 33-43; Afonso Henriques, 34, 39; legislação e reformas liberais, 35, 226; mouros, 34; ocupação romana, 33, 112; Suevos e Visigodos, 33
missa, 69, 132, 140, 157-158, 162-163, 170, 205, 207, 209, 210, 218, 232, 236, 245, 249, 251, 253, 260; e unidade da freguesia, 157-158
Morais, A., 126, 214
morfológica, transformação, 133-134, 138, 145-146; metais, 134, 138, 139-140
morte (ver também enterro, cemitérios e Vida e Morte), 120, 132, 190, 243-264; diferentes tipos, 247-248; como um processo, 246-247, 250, 260; procissão dos defuntos, 246-247
aspectos cerimoniais: Extrema Unção, 247; luto, 251; e abertura, 248, 253; missas pelos mortos, 163
cultos da morte (ver também corpos incorruptos e «jejuadores»), 254-264
Mouzinho da Silveira, 226
movimento correcto, 160-175
- nomeação: na morte, 249-250; alcunhas, 159-160; apelidos, 159
Needham, Rodney, 151
- ofertas votivas (ex votos, ver também santos), 187, 195, 212
Oliveira, A., 34-35, 47
Oliveira Marques, A. H., 226
Oliveira Martins, J. P., 83, 98
Onians, R. B., 147
- Paço vs. Couto, 29-30, 34, 79-91, 95-96; relacionamento entre, 53-55; e estratificação, 51-53
padres, 31, 141, 162-165, 169-170, 170-171, 209, 216, 218, 221-240; diferentes tipos, 222-226; e festividades, 158; e hierarquia da Igreja, 224, 230; Concílio Vaticano II, efeitos do, 174, 195
padrões de vida, alterações nos, 40, 74, 92
pão: diferentes tipos, 69; alimento por excelência, 69; preparação do pão, 69-72; e reprodução da casa, 70
parapsicologia, 239
Parkin, David, 220
parto (ver também gravidez e baptismo), 68, 111, 137-143
Parry, Jonathan, 119, 246
patrocinato, 98, 100, 143, 183-185, 227; e padres, 227, 229
Paz, Octávio, 76
Peacock, James, 129
Pearce, Andrew, 37
pecado, 126
pele, cor da, cor escura (ver também sexo, órgãos genitais), 120, 132-133
Pina-Cabral, João de, 154, 160, 170, 244
Pires de Lima, J. e F., 134
Pitt-Rivers, Julian, 68, 97, 156, 178, 214
Pio XII, Papa, 120
placenta (ver também parto), 137-138
política: nível concelhio, 183-185; Junta de Freguesia, 184-185
povos, 131
Ponte da Barca, 29; vila, 33; feira, 50
Ponte de Lima, 29
população: números oficiais, 41-43; recenseamento das freguesias, 41; taxas de crescimento demográfico, 41-43
Porto, 67
prestígio, 55, 59-60, 61, 69, 78, 113, 176-179, 180, 185, 216, 244, 253-254
procissão: e festividades da freguesia, 166-169, 230; Páscoa, 164-166; dos defuntos, 247; cortejo fúnebre, 250
propriedade, 75
protótipo: cultural básico, 59, 130; de subsistência, 58-59, 61, 89-91, 98, 130, 171, 196, 235, 239
pureza e poluição, 76, 119-121, 123, 125-129, 137-143, 156, 234-236, 260; e fogo, 67-68, 111; e preparação do pão, 71; e casa, 71-72; e trabalho na terra, 222
- Quevedo SJ, O. G., 239
- Rau, Virgínia, 50
reciprocidade, 58, 121, 178, 180, 182-183, 187-196, 253
Redfield, Robert, 57, 151, 154
Reis, A., 33

- religião popular (ver também padres, hierarquia da Igreja), 158, 169, 187-196, 224, 229-231, 236-237, 258-259
reputação, 78
respeito, 131, 160, 175-177, 179-181, 185, 226, 253
Ribeiro Mendes, F., 43
Riegelhaupt, J., 184
rios, 135-137; rio Lima, 29, 33, 135, 161
Roberts, J. M., 211
Rocha Peixoto, A. A., 190, 192
- Sackville-West, V., 260
sagrado vs. profano, 224, 230
Sahlins, M., 178, 191-192, 194
Sampaio, Alberto, 33
santos, 212, 263; santos patronos, 34, 51, 187-196; familiaridade com, 224; canonização popular (ver religião popular), 230-231, 258; relíquias, 231, 255
S. João Damasceno, 120
S. Martinho de Dume, 224
S. Paulo, 263
Santos Silva, A., 231
Saraiva, José Hermano, 33
Schlumbohn, J., 156
Schutte, G., 139
Scott, J. C., 58
Serrão, Joel, 39, 46, 50
sexo, 71, 77, 119-123, 126, 129, 146, 260
e relações sociais: e casamento, 77; pré-marital, 79; extra-marital, 83-85; adultério, 114; ilegitimidade, 81; e estratificação, 185
aspectos cognitivos: e reprodução humana, 107-118; órgãos genitais, 120, 127-128, 133; bestialidade, 125; virgindade, 120-121, 129, 260; coitus interruptus, 116; e padres, 237; conflito sexual, 116, 118
sexos: papéis sexuais, 70-71, 109-123, 125-126, 146-148, 206, 264; mulheres, 68, 118, 240; divisão sexual do trabalho, 45, 67, 109-118; entre a burguesia, 75, 114
na «casa»: co-chefia, 74-75; sucessão das mulheres à chefia, 87, 91-92, 94, 96; relações marido/mulher, 115-116; maior mobilidade masculina, 93
aspectos cosmológicos, 264; e atributos dos santos, 260; e a Conceção de Cristo, 72; e apetites sexuais, 237
- Shakespeare, W., 130
Sílio Itálico, 112
Silva, A., 221
Silverman, Sydel, 118, 128, 154, 236
socialização, 139, 155

- socio-geográficas, unidades, 31, 34, 234; conceito, 30, 135-137, 154; vila, 30; freguesia, 31, 33-34, 151-154, 161, 243, 245-247; «meias de cima» vs. «meias de baixo» das freguesias, 78, 99, 103, 144; lugares, 31, 153-155, 157, 162; casa como, 31; e feiras, 50-51
representações simbólicas: e festividades, 39, 230; rituais de unidade da freguesia e do lugar, 160-174; e propriedade de relíquias, 231; e propriedade da terra, 74, 153-154
status: definição de, 31; sinais exteriores de, 176; e aprendizagem, 218-219; símbolos urbanos e, 73-74, 77
grupos de status, 31, 56, 176-178, 192; camponato (ver também camponês), 31; burguesia provincial, 31, 57, 176; aristocracia rural, 56-57, 130; camponato vs. burguesia, 56-57, 59-61, 126-130, 136, 148
subsistência: orientação na agricultura, 36-37, 52, 73-74; ética, 58; e a casa, 67, 70, 235; e a terra, 70; e o prestígio, 55; e naturopatia, 239; ver protótipo
superstição (ver também linguagem, educação e instrução), 128, 131, 136, 141, 224, 226, 232, 237-238
- Taborada de Morais, A., 36
Taylor, J., 126
terra: avaliadores (louvados), 70; divisão da, 33, 35; dimensão das explorações agrícolas, 47-48; dimensão das «leiras», 35, 47; em pouso, 44; comprada com remessas dos emigrantes (ver também emigração), 44, 186; valor da terra, 90
e relações sociais: e composições do fogo, 79-91; e herança, 96; propriedade da, 34, 39-40, 51, 54; e grupos de status, 176-179; como fonte do status camponês, 60
aspectos cosmológicos: «terra», mundo, 34, 190-191; como fonte de vida, 234-236; identificação com grupos sociais, 31, 92, 153-154; associação das mulheres com, 93, 110, 111-112; trabalho na terra e «sujo», 222
Theresa Newman, 260
Thomas, L.-V., 258
trabalho: actividades económicas da população adulta, 44-46; operariado a tempo parcial, 103-104; e estratificação, 53, 221-222
procura: competição entre os sectores camponês e capitalista da economia, 44; trabalho assalariado no sector agrícola, 38, 53, 182-183; sistemas de cooperação, 34, 182-183; trabalho assalariado no sector capitalista, 44-45, 75-76; o conceito de salário, 60, 75-76

tratamento, formas de, 155
troça, 121
Turner, V. W., 115

unidade social primária, 58, 65, 107, 118, 196

Valavanes, N., 76

Valle, Carlos, 77

Van Gennep, A., 136, 247, 258

Viana do Castelo, 29; feira, 50

vício, 125-126, 145, 148

Vida e Morte, 27, 58, 69, 107, 111, 120, 148, 234-
-235, 243, 254-264; física vs. espiritual,
262-264

Viegas Guerreiro, M., 39

vinho, 36, 49, 67, 71, 138, 147; e sangue, 147;
e masculinidade, 67

Virgem Maria, 72, 120, 146, 260, 262-264

visão do mundo, 32, 57, 59, 128; camponesa, 32,
56, 60, 91, 96, 202, 234-235, 236-237; bur-
guesa, 56, 59-60, 238; camponesa vs. bur-
guesa, 59-60, 103, 113, 130-131, 213, 216, 223-
-224, 235, 239, 256; influência dos valores
urbanos sobre, 75-76, 113, 137-138

Viterbo, J., 126

vizinhos, 31, 78, 96-97, 113, 122, 157, 177, 181,
192, 215; e igualitarismo, 177; e festividades,
179

Warner, Marina, 120

Weber, Max, 31, 56, 60, 63

Willems, E., 113

Winch, R., 260, 264

Wittgenstein, L., 199