



A. Estado, Poderes e Sociedade

B. Estruturas Produtivas, Trabalho e Profissões

C. Educação e Desenvolvimento

D. Território, Ambiente e Dinâmicas Regionais e Locais

E. Cultura, Comunicação e Transformação dos Saberes

F. Família, Género e Afectos

G. Teorias, Modelos e Metodologias

Sessões Plenárias

Crença e poder: configurações em duas aldeias minhotas (1960-1990)

Manuel Carlos Silva

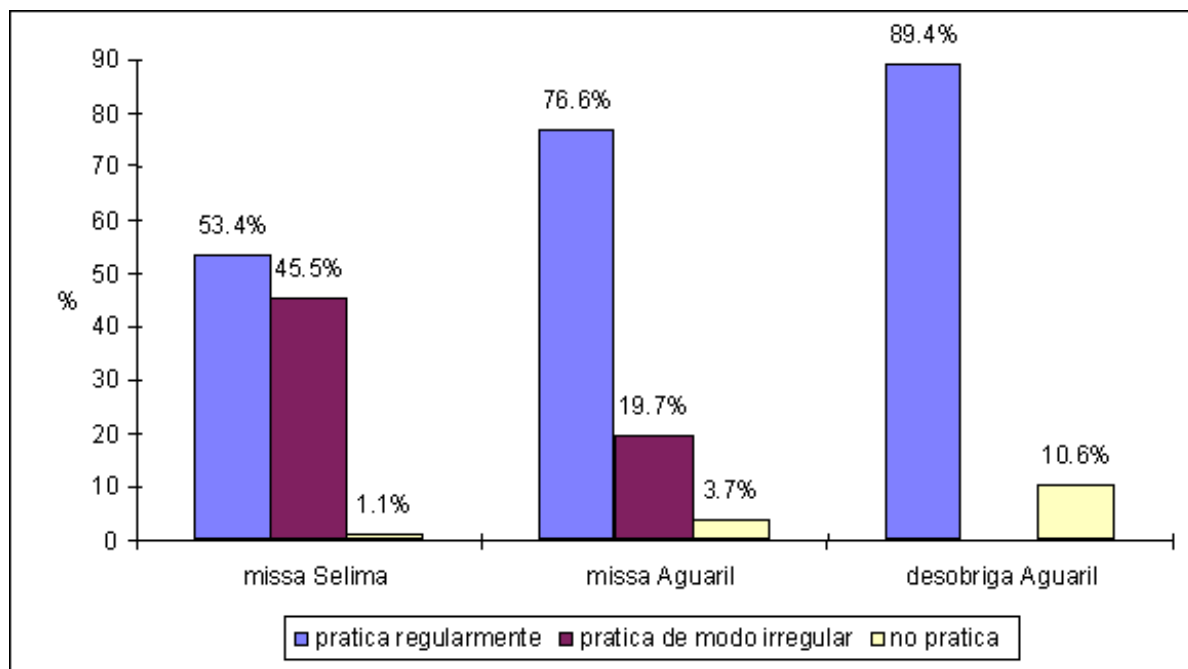
Selima e Aguaril: duas comunidades crentes

Para além da maior ou menor dosagem de elementos, já religiosos, já profanos, nas relações entre o poder eclesiástico e o secular nos diferentes períodos da história de Portugal e, em particular, durante o “Estado Novo” (cf. F. Almeida 1967-71, Cruz 1980:15-47, M.S. Costa 1985:11 ss, Martins 1990:51 ss), releva o facto de a religião católica e, em particular, a Igreja, enquanto instituição, através da acção pastoral, ter desempenhado não só uma função de inculcação ideológica, mas também um papel de liderança, já religioso, já parapolítico. Na trajectória histórica portuguesa, tal tem servido desde a Idade Média para legitimar e (co)exercer o que Weber denomina a “autoridade tradicional” (1978:226). Os pressupostos dominantes, ao considerarem a visão cosmogónica e naturalista da religiosidade campesina como não reflexiva ou ao relegarem-na para a categoria residual de “superstição”, além de negar ou subestimar a sua racionalidade específica, têm certamente em vista desclassificar as crenças populares e arredá-las da sua articulação com as relações de poder. É contrária esta interpretação que, embora sem traçar aqui a evolução deste fenómeno numa perspectiva de longa duração (cf. Silva 1994:344-362), procurarei dar conta do mesmo, nas três últimas décadas, em duas freguesias minhotas, ficticiamente denominadas Selima no Alto Minho e Aguaril no Baixo Minho.

Aguaril e sobretudo Selima, sendo colectividades com uma diferenciação social relativamente fluida (Silva 1993:501), constituem também universos religiosos, cujos actores, exprimindo a profunda convicção sobre a presença dominante e actuante duma força anímica sobrenatural, vivem e, em especial até à década de setenta, viviam intensamente práticas religiosas colectivas de cunho predominantemente católico: assistência à missa dominical, reza quotidiana do terço em família, abstinência quaresmal, festas dos santos padroeiros locais, romarias e peregrinações a determinados lugares sagrados, celebração do casamento segundo o ritual católico, seguindo aliás de perto a prática a nível concelhio: 95,9 % em Ponte da Barca e 98,5% em Barcelos (França 1980:108, 95).

Embora desde a década dos setenta tenham afrouxado as práticas religiosas, estas apresentam todavia um índice elevado, tal como se pode inferir do seguinte gráfico:

Gráfico 1: Prática da missa dominical e confissão pascal (*desobriga*)



Fonte: Inquérito local a Selima e Inquérito local a Aguaril, 1984-85

Das pessoas apuradas, com mais de 7 anos, residentes e/ou originárias de Selima e Aguaril, respectivamente 53,4% e 76,6% assistiam e/ou diziam assistir regularmente à missa dominical, 45,5% e 19,7% de modo irregular e apenas 1,1% e 3,7% não o faziam de modo algum. Quanto à desobriga anual - considerada por alguns padres uma espécie de “vergastada colectiva” -, foi possível saber que em Aguaril cumpriam-na 89,4%. Se, por um lado, o termo *desobriga* e a diminuição do seu cumprimento constituíam indícios de esta e outras práticas religiosas estarem imbuídas de um elemento coercivo, os índices relativamente elevados de observância religiosa denotam que os moradores de ambas as aldeias eram e são gradamente católicos praticantes, dedicando uma parte considerável do seu tempo aos costumes, rituais e festas religiosas.

Religião: vivência e legitimação

Do facto - aliás evidente em Selima e em Aguaril - de a crença e a simbologia religiosas terem dominado e enformado a “consciência colectiva” dos moradores e absorvido uma parte não negligenciável do seu quotidiano, poder-se-á concluir que a religião constitui o principal factor estruturante da conduta sociopolítica dos camponeses?

Confinando-se a religião à dimensão simbólica do comportamento humano, ela tem sido tradicionalmente analisada a partir de dois eixos considerados determinantes da acção social: um de tipo (estrutural) funcionalista com forte pendor culturalista e cujos expoentes seriam, entre outros, Durkheim (1991:91-95), Parsons (1963), Bellah (1964:359); outro, histórico e (estrutural) materialista, no qual sobressaem, além de Marx (1982), representantes da visão marxista tradicional e ortodoxa tais como Althusser (1980:43, 58 ss). Se, por exemplo, para Durkheim, a religião constituiria um “sistema solidário de crenças e práticas relativas às coisas sagradas” (1991:108-109) e, como tal, separadas, interditas e opostas às expressões profanas, para Marx a religião seria um subproduto da miséria humana, uma criação fantasmagórica do homem alienado que serviria de “ópio do povo” (1982:383). Enquanto para os (estrutural)funcionalistas a religiosidade e, em particular, o ritual, como sistema produtor de sentido e/ou componente da dimensão normativa, comunicativa e cultural inerente a qualquer sociedade, seria o factor constitutivo e estruturante da vida comunitária e (co)determinante da acção humana, para os marxistas ortodoxos o subsistema religioso, decorrendo do processo de divisão do trabalho manual e intelectual e fazendo parte integrante do complexo superestrutural e da ideologia dominante, representaria um epifenómeno, cujas funções residiriam em alienar os sujeitos dominados e, deste modo, legitimar e reproduzir a estrutura de desigualdade socioeconómica.

Qualquer uma destas posições resulta inadequada ou insuficiente. O funcionalismo, ao assumir vagamente a sociedade como substrato (quase)ontológico da crença e ao sugerir, em simultâneo, a dimensão religiosa inserida na “consciência colectiva” como factor imanente e determinante dos fenómenos sociais, tende a transmutar ou a reduzir o seu pressuposto holístico à dimensão

normativa ou cultural. Mais, denota a sua função legitimadora do *statu quo* quando, ignorando a polaridade contraditória na sociedade e no seio da própria comunidade eclesial, concebe o ideário religioso em termos orgânicos e consensuais, além de obscurecer ou ocultar a que instituições e grupos sociais aproveita principalmente o operar da função religiosa no todo social. Além disso, co-presente a toda a série de ritos e demais actos cerimoniais se encontra a necessidade prática de prover à produção de bens e à reprodução da sua própria existência. Nesta perspectiva, o binómio sagrado-profano surge impregnado de certa ambiguidade analítica decorrente da fluidez, (con)fusão e incerteza dos respectivos campos e forças e à qual subjaz, como refere Bourdieu (1971:308), a divisão entre os detentores da revelação e do saber acerca do sagrado e os seus profanadores e consumidores dele despossuídos. Por fim, carece de fundamento social e científico a preocupação, aliás metafísica, de autonomizar em absoluto a dimensão ritual-religiosa sem articulá-la devidamente com a dimensão terrena. Não só o avanço dos processos de secularização vai retirando espaço ao domínio do sagrado como a religiosidade é um fenómeno eminentemente social e as suas actividades e manifestações são basicamente mundanas (*diesseitig*), como já o fizeram notar Weber (1978:399 ss) e, mais recentemente, Bourdieu (1971:299, 1980:160).

Por seu lado, o marxismo tradicional, ao considerar a religião um simples subproduto ideológico, tende a menosprezar o nível interactivo ou a negar o sentido vivencial e afectivo, por parte do crente, sentido esse não só reassumido com entes sobrenaturais mas também inscrito na materialidade das suas relações horizontais, ainda que mitificadas ou transmutadas no ritual, com o cosmos, a natureza e os demais homens. Neste âmbito, a componente simbólico-religiosa, enquanto fornecedora de esquemas de percepção, sentido e mundividência existenciais, constitui um dos elementos essenciais, reais e não falsos, no processo total de reprodução social.

Vários são, porém, os autores que não se identificam nem com a visão, ora transcendente, ora imanentista e redundante do (estrutural) funcionalismo, nem com a abordagem mecanicista e redutora do marxismo ortodoxo acerca da religião. Uns, afastando-se do (estrutural) funcionalismo, retomam, quer a partir da semiótica, quer a partir do transaccionalismo e do interaccionismo socioantropológicos, a relação entre o crente e o sagrado pela via ritual, enquanto modo de conhecimento e/ou comunicação

ou ainda como forma de transacção ou interacção.^[1] Em Portugal, esta orientação interpretativa é assumida, de modo mais implícito que explícito e com forte cunho cognitivista e ritual-simbólico, por autores como Cabral (1989:67 ss, 163 ss), o qual tende a apresentar os ritos como entidades empiricamente inexoráveis ou a construir alegóricos dualismos a partir de “espontaneidades” (quase) autogeradas, acabando assim por reproduzir, num engodo

empiricista, alguns dos pressupostos filieclesiásticos dominantes.^[2] As práticas e os símbolos aí descritos, embora reveladores da acção ou mundividência dos actores, não são por si ou *sua sponte* criadores de dimensões estruturais não simbólicas da realidade social.

Tendo em conta a força sedutora ou a eficácia operatória das ideias religiosas no quotidiano produtivo e vivenciado, por um lado e, por outro, procurando superar o impasse economicista de que o marxismo tradicional tem sido acusado, alguns marxistas como Godelier (1977:327, 1984:44) enveredam por uma linha teórica oposta à funcionalista mas pontualmente coincidente com esta a respeito do papel dominante e teleologicamente funcional da religião como “relação de produção”, em particular nas sociedades não capitalistas.

A este respeito importa destrinçar analiticamente a vertente popular da racionalidade religiosa dos camponeses da inerente à religião oficial - neste caso católica. Mesmo quando, nas práticas sociais concretas, especialmente nos processos de socialização se imbricam sincreticamente elementos de uma e outra, a fusão analítica de ambas, além de obnubilar a especificidade manifesta ou latente dos diferentes interesses e estratégias dos protagonistas em presença, acaba por confundir em vez de esclarecer o problema heurístico da religião face a outras dimensões da realidade, nomeadamente a económica e a política. Na realidade, do facto de elementos derivados de sistemas de mundividência e legitimação exteriores relativamente se autonomizarem e sobreporem a outros de origem camponesa é curial inferir a sua função no processo de legitimação e dominação mas, de modo algum, a sua indispensabilidade para o processo de trabalho, tal como sugere, por exemplo, Iturra ao afirmar que pela lei canónica “a religião se tornou em racionalidade do trabalho” (1986:140) ou que as ideias e acções religiosas aprendidas e repetidas na esfera do ritual oficial “não se limitam a facilitar alguns aspectos da empresa familiar, mas são de todo em todo a sua racionalidade (Iturra 1985:72). Deste modo, transmuta-se indevidamente o domínio da doutrina católica no dominante e (quase) exclusivo factor estruturante da acção camponesa. Atendendo, por um lado, à importância da dimensão religiosa, concretamente nas duas aldeias estudadas, e, por outro, à inadequacidade do (estrutural) funcionalismo ou à insuficiência da posição marxista acerca da crença religiosa, como abordá-la de modo heurísticamente plausível e fecundo?

A centralidade desta questão exige que, na análise da religião, além da dimensão interaccional e comunicativa, se entre em linha de conta com a função de legitimação-aceitação dos diversos tipos

de práticas e representações presentes nos diversos grupos sociais, possibilitando assim o perpetuar das relações de dominação, aspecto este focado por Marx (1982:383 ss) e Weber (1978:413, 455 ss) e desenvolvido por autores como Bourdieu (1971:310 ss), Bader *et al.* (1980:439 ss).

A marcante abordagem weberiana, enriquecendo mas doseando e corrigindo a crítica marxista quanto à alienação religiosa, poderá oferecer um fértil fio condutor. Se, por um lado, Weber coincide com Marx na relevância do desenvolvimento da cidade para a produção das grandes religiões e, sobretudo, no enfoque da religião pelas suas funções de enquadramento, conservação-legitimação da ordem social e política, não deixa, por outro, de articular o conteúdo da mensagem religiosa com o processo de autonomização dos interesses do corpo de peritos na produção, na racionalização e na distribuição de bens de salvação - os sacerdotes - com necessidades reais e vivências impregnadas de sentido por parte dos seus consumidores despossuídos - os fiéis, os laicos. Tal significa que, neste âmbito, se torna sociologicamente relevante analisar a função organizacional das instituições dos regimes religiosos, as quais delimitam os parâmetros normativos dos discursos e as acções dos crentes e estabelecem para o seu cumprimento, em diversos graus, esquemas não só de persuasão como de coerção, senão física, pelo menos psico-moral. Por fim, o sistema de valores religiosos tende a consagrar determinadas categorias de ordem gnoseológica e lógica, categorias essas que pela tradição kantiana são assumidas como universais, embora subjectivas, e por Durkheim (1991:52-68) relevadas como constitutivamente sociais e objectivas.

Como veremos em seguida, em colectividades rurais como Selima e Aguaril a dominante Igreja católica se, por um lado, incorpora visões e interesses de grupos (sub)dominantes e sofre pressões dos dominados, mormente camponeses, por outro, produz e alimenta, pela “absolutização do relativo e pela legitimação do arbitrário” (Bourdieu 1971:329), representações religiosas adequadas à posição de cada classe ou grupo social, ora justificando, ora “naturalizando” o lugar de cada um induzindo-o a aceitar o seu próprio “destino” social.

Procurando superar a tradicional unidimensionalidade marxista acerca da religião como simples fenómeno ilusório ou alienatório, autores como Bourdieu (1971:295 ss, 1989:8-10) e Bader (1991:176 ss), considerando a religião uma componente nuclear do sistema simbólico, analisam-na na dupla vertente de produto social e intelectual (*opus operatum*) e de quadro cognitivo de orientação e actividade (*opus operandi*) na medida em que co-estrutura, legitima e preenche funções numa determinada ordem social.

Não obstante o fenómeno religioso possuir o seu campo de acção próprio e condicionar fortemente o posicionamento dos crentes, a mensagem religiosa não implica necessariamente, como pressupõe Durkheim, a conservação da ordem social, a integração consensual ou o reforço da solidariedade. Dependendo do contexto sociopolítico e dos objectivos estratégicos dos seus portadores, a religiosidade tanto pode legitimar e reforçar determinada ordem temporal como problematizá-la, interpretá-la criticamente e inspirar mudança pela ruptura, aspecto este relevado hoje por teólogos da libertação, teóricos da praxis revolucionária e sociólogos da religião, alguns dos

quais ancoram a sua perspectiva na análise weberiana da profecia carismática.^[3] Em todo o caso, seja num sentido de sujeição político-ideológica, seja enquanto potencial de resistência ou lema de emancipação face a regimes e formas de opressão, a função religiosa, quando e porque enquadrada por um aparelho de poder centralizado e burocratizado - a Igreja - e exercida por profissionais operadores do culto - os padres - não possui um carácter axiologicamente neutro e apolítico. Donde, neste âmbito, torna-se imprescindível uma abordagem que articule a religião com e na política, tal como têm insistido diversos cientistas sociais, entre os quais Boissevain (1965), Cohen (1969) e sobretudo Bourdieu (1971:298-300, 1980:243), Bax (1991:23) e Bloch que sintetiza: “Convém reparar primeiramente na política e depois na religião, vendo esta como o exercício duma forma particular de poder, do que fixar-se na religião fora do contexto político e considerá-la como a forma de explicação” (1974:79).

Com efeito, são vários os antropólogos e sociólogos que, inspirando-se no paradigma marxista, o conjugam com a contribuição eliana acerca do processo civilizacional (cf. Elias 1982 I:123 ss) e/ou

o refinam com a análise de Weber (1978:237 ss) relativa ao poder hierocrático (*Anstalt*).^[4] Articulando estes pressupostos, é possível analisar fecundamente o mosaico das diversas e sucessivas configurações hierocrático-estatais que se vão cristalizando a partir das relações de competição e monopolização entre os regimes religiosos e o processo de formação dos modernos Estados-Nação.

“Pontos” e “contrapontos”(1960-90)

Dado que as crenças e as acções dos camponeses se afastam, por vezes consideravelmente, da moral e da religião oficiais, com justeza tem sido feita a distinção entre religião oficial católica e religiosidade popular. Tal como vários autores o frisaram, enquanto a primeira doutrinariamente se

baseia em determinados dogmas e aponta para o deus inacessível, transcendente, a crença popular, nomeadamente campesina, manifesta formas de religiosidade de carácter animista

e antropomórfico, além de instrumental.^[5]

A religião oficial e a religiosidade popular articulam-se e realimentam-se reciprocamente na base duma permanente tensão dialéctica ou, nos termos de Ginzburg (1980:xiii ss), duma “relação circular”, não devendo, portanto, como refere Badone (1990:6 ss), ser vistas dicotomicamente como duas entidades monolíticas e imutáveis. Por exemplo, traços actuais da religiosidade popular, assim como da “pequena tradição” a que se refere Redfield (1961:41 ss), radicam na religião oficial ou resultam da sua interacção com esta, dando não raro lugar a processos de negociação entre os protagonistas de ambos os tipos de religiosidade. Com efeito, também na conduta passada actual dos moradores de Selima e de Aguaril verificam-se todavia crenças e práticas sincréticas, sendo, por isso, difícil

traçar uma fronteira nítida entre as da religião oficial católica e as da religião popular.^[6] Os elementos locais, derivados da não ortodoxa racionalidade e religiosidade popular-camponesa, têm sido certamente reapropriados e incorporados pela Igreja Católica, ainda que sob tensão perante o seu corpo doutrinário e disciplinar. Por seu turno, também as formas e práticas religiosas de cariz católico, originariamente instiladas pelo pároco e pela rede de colaboradores directos (seminaristas, catequistas), se têm enxertado e até sobreposto com relativo sucesso aos chamados ritos e práticas populares, devido às razões apontadas designadamente a racionalização do referido poder hierocrático da Igreja como instância administradora dos ritos e do calendário litúrgico e, em última instância, reguladora e legitimadora da ordem e do *statu quo*. Assim, detendo a Igreja o monopólio da celebração dos sacramentos e ritos, as representações que o padre, enquanto seu porta-voz e celebrante, oferece à assembleia dos moradores, conferem-lhe um “poder mágico” que depende, por sua vez, da confiança que os crentes nele depositam. Sendo a assembleia dominical um dos locais privilegiados do exercício do poder eclesiástico, sem contestação aparente, é na aceitação da palavra sacramental do padre que inerentemente se situa uma pragmática atitude de fé.

Em ambas as aldeias, os ritos, já de origem pagã-popular, já de origem cristã e, em particular, os relativos ao nascimento, ao casamento e à morte, (re)criando, especialmente nos grupos de pares, sentimentos de identidade grupal no quadro corporativo da paróquia, têm sido, sobretudo no passado, perpassados de afectividade, porque ligados a processos de socialização e partilha de vivências colectivas, umas espontâneas, outras programadas. Entre outros ritos de iniciação relativos à entrada na comunidade, à puberdade, à adultez ou à despedida da comunidade, são de referir respectivamente o ser baptizado na mesma pia, celebrar a comunhão solene, participar em magustos e rusgas, ir em grupo à inspecção militar, envolver-se na cerimónia do casamento ou ainda organizar grupos musicais que, pelas festas, romarias e especialmente pelas janeiras e pelos reis magos, se dispunham a cantar pelas casas dos conterrâneos ou, por fim, o render a

última homenagem a um conterrâneo falecido expressa no tradicional ritual da *obrada*.^[7]

As expectativas messiánicas de salvação a que Weber alude sob a expressão de “atentismo escatológico” (1978:519 ss), a crença no poder miraculoso de Cristo, da Virgem Maria e dos santos padroeiros, ao mesmo tempo que contribuem a legitimar a autoridade e o discurso do padre, serviam e, embora em menor medida, servem para os crentes, sobretudo os pobres, suportarem as contrariedades da vida ou o mal do seu “destino”. Daí caber estrategicamente ao padre não só transferir para uma ordem transcendental divina os ritos de passagem e as festas anuais ligadas ao ciclo produtivo agrícola, mas também interpretar e sublimar no universo simbólico cristão a origem,

a posição e o destino da vida dos “seus” paroquianos.^[8] Deste modo, a religiosidade “natural” ou a velha “solidariedade mecânica” sublinhada por Durkheim (1977 I:7 ss) é recriada não só duma maneira negativa mediante tabus, medos ou sentimentos de culpa, mas igualmente, de modo positivo, pela consagração “mágica” de actos místicos tais como a comunhão ou a participação orgânica no corpo eclesiástico e o consolo dum futuro paraíso! Neste quadro, também em Selima e em Aguaril sobretudo até à década de sessenta, mostrou-se particularmente forte e eficaz a pressão do normativismo católico, cuja incorporação na figura do padre fazia deste, no dizer de Suaud (1978:131), “o elemento estruturante central da comunidade aldeã”, utilizando quer processos coercivos, quer métodos de carácter persuasivo sobretudo face a notáveis e adversários religiosos e políticos.

Particularmente antes das inovações litúrgicas do Concílio Vaticano II (1962-65),^[9] também em Selima e em Aguaril a formalização cerimonial da religião na missa, a retórica performativa das homilias e sermões com o dramatismo do gesto e a entoação emocionante numa linguagem carregada de termos esotéricos e, não raro, salpicada de sentenças latinas, o acom-panhamento musical do ritual com cantos colectiva-mente participados, favoreciam comportamentos gregários e emotivos

que facilitavam o legitimar do que Weber tipifica de “dominação tradicional”.^[10] É, contudo, no processo

de socialização, tanto familiar e eventualmente escolar como eclesiástico, onde se imbrica(va)m com as relações de dominação determinadas concepções e práticas pedagogicamente veiculadas ou instiladas pelo pároco na catequese e na confissão, na homilia e no tríduo e, em especial, na criação de determinadas organizações sectoriais, nomeadamente em Aguaril (Acção Católica, Juventude Agrária Católica, irmandade "Filhas de Maria"). Daí que, ao mesmo tempo que os elementos da vida quotidiana eram integrados na esfera do sagrado, transcendente e misterioso, o cumprimento (quase) compulsivo dos sucessivos rituais e obrigações era materialmente avaliado, moralmente sancionado e rigorosamente fiscalizado. Deste modo, o pároco, além de controlar as práticas religiosas dos moradores e inclusivamente não se inibir de apontar em público os ausentes à missa dominical e os não casados catolicamente, retaliava sobre recalcitrantes ao pagamento das primícias, condenava transgressões como pequenos furtos por parte de moradores mais necessitados, censurava ou lamentava desvios morais no tocante ao concubinato e outras relações sexuais pré ou extramatrimoniais: "Ai, se essas esfolhadas e esses caminhos, ai, se esses campos e esses montes falassem, o que eles não diriam!". Eram, porém, as mães solteiras e as mulheres divorciadas ou "amantizadas" que constituiriam o alvo das suas setas moralistas, ao (re)declará-las publicamente "mulheres sem vergonha". Se bem que Selima, como aldeia de montanha, tenha conhecido, sobretudo com o actual pároco, uma maior transigência perante comportamentos "desviantes", o juízo negativo do pároco tem coadjuvado a que as referidas mulheres, inseridas em relações de desigualdade social local, tenham carregado, ao longo das sucessivas gerações, estigmas sociais marcantes.

O factor que todavia permite explicar a aceitação não só do discurso normativo como da própria autoridade eclesiástica consiste na permeável persistência das relações patrocinais de tipo diádico, vertical e assimétrico (Silva 1993:492) que, nesta esfera, são reforçadas por corporativos "laços hierocráticos". Sendo, em regra, o padre uma figura saída normalmente do meio rural e originário de casas de lavradores e funcionando amiúde como o patrono visível e o líder "natural" da comunidade, sobretudo até à década de setenta, ele tem constituído um aglutinador das mensagens do senso comum e um retransmissor de significados religiosos. De facto, o pároco representava assim o que Mannheim (1976:38) denomina de "tradutor intelectual e moral" dentro e fora da aldeia e Gramsci (1960:12 ss) classifica de "intelectual orgânico", cujos conselhos os moradores seguiam e cuja imponente oratória, quando pregador, extaticamente escutavam.

O grau de conformidade ao normativismo eclesiástico difere todavia de grupo para grupo social e, dentro de cada um destes, de família para família, conforme a maior ou menor necessidade de o assumir, ora como investimento simbólico de prestígio e dominação - por parte de proprietários e lavradores -, ora como estratégia de sobrevivência e de escape à culpa ou à vergonha perante a colectividade - por parte de criados, jornaleiros e moradores pobres ou desprotegidos. No corporativo e compulsivo quadro eclesiástico, as atitudes desviantes eram, como tem sido referido, penalizadas através da negação dos sacramentos e demais serviços religiosos e, sobretudo, mediante a denúncia pública. Tais sanções repercutiam-se na subsequente (re)classificação social do "arguido", cuja posição, na sequência de um tal incidente, resultaria ora desvalorizada, ora condenada ao

desprezo ou ao ostracismo.^[11] Mais, o pároco, quer pela confissão, quer pela informação das coscuvilheiras(os) da aldeia, nomeadamente a criada-governanta, controlava grande parte do comportamento e da mundividência dos moradores desde o nascimento ao casamento e à sepultura. A Igreja Católica, apesar de constituir um dos expoentes da "grande tradição" (Redfield 1961:41) e dispor de instrumentos materiais e simbólicos poderosos e eficazes, conhece também fissuras internas e concorrências externas ao ponto de paulatinamente deixar de ser a entidade (quase) monolítica na esfera simbólica. Se jamais dominou totalmente elementos de dissenção inseridos nas práticas dos protagonistas da religiosidade popular, hoje outros elementos seculares têm feito diminuir fortemente o seu predomínio simbólico-ideológico.

Embora sob a batuta das relações patrocinais assimétricas e sem alinhamentos de base classista, misturando-se ou ocultando-se sob fenómenos de rivalidade faccionária ou interfamiliar, são, com efeito, igualmente detectáveis nas arenas de Selima e Aguaril dissidências ou reinterpretações religioso-culturais contra-hegemónicas e práticas desviantes do poder eclesiástico e que Wertheim (1971:155) e Huizer (1972:10) denominam de "contrapontos".

É certo que os moradores de Selima e de Aguaril, pouco propensos e distinções doutrinárias, apresentam formas simbióticas e sincréticas de religiosidade e, porque destituídos de instrumentos organizativos próprios, denotam reduzido grau de eficácia política. No entanto, o facto de assumir como alvo dos seus "contrapontos" a visível pessoa do pároco e nem sempre directamente a instituição que o sustém não lhes retira, contrariamente ao que defende Cabral (1989:236), nem validade nem força contestatória face à Igreja. Mais, um dos modos mais incisivos e corrosivos de os sujeitos dependentes exprimirem a sua crítica ou dissidência perante a ortodoxa orgânica das elites dominantes consiste, como refere Scott (1977a:14-15, 1985:233 ss), em assumir como texto social e ajuizar, pela letra ou pelo espírito da própria norma oficial, o comportamento duplo ou incoerente dos protagonistas da hierarquia do aparelho, designadamente eclesiástico. Mas ilustremos esta

asserção com alguns “contrapontos”.

Paralelamente a longos períodos de pacífica coexistência entremeada com a “quotidiana má língua”, a presença e a acção dalguns padres tem-se tornado nalgumas situações (1910-13, 1941-48, 1975-85), como de discórdias e, por vezes, objecto de contestação intensa e até confrontos físicos, umas vezes por parte de minoria(s), outras pela maioria dos moradores.

Se bem que o pagamento da cõngrua anual não tenha, sobretudo até aos anos setenta, suscitado fortes objecções entre grande parte das casas, nem sempre, porém, esta obrigação se apresentou pacífica, sendo de salientar que, no século XIX, ela constituiu um dos conflitos mais ocorrentes em Aguaril ao ponto de o pároco preferir enviar o seu criado a cobrar as primícias devidas e ser forçado a recorrer ao Juiz de Paz contra alguns “devedores de primícias e direitos de estola” (LCNC 10:29v, 24-12-1836), aliás com pouco sucesso. Ainda hoje se verifica uma renitência latente e, por vezes, uma discordância aberta por parte dalgumas famílias que, além de se recusar pagar, consideram este tributo excessivo ou exagerado e até tecem comentários depreciativos e mordazes, ora sobre o “parasitismo”, ora sobre a “avareza” do padre.

Nos campos doutrinário e moral, entre as diversas manifestações de dissonância entre o normativismo católico-clerical e a religiosidade popular é de salientar a marcante devoção a “corpos incorruptos” ou a santos locais nem sempre oficialmente canonizados, o recurso terapêutico ao poder mediador da bruxa - pelos moradores denominada mulher “entendida” ou “de virtude” - as crenças nas deslocações de *lobisomens* e nas aparições de “corpos abertos” ou almas

dos antepassados defuntos. ^[12] Dado que tais crenças representam, em termos de doutrina teológica, claros desvios aos dogmas da transcendência e onnipotência divinas, os párocos e especialmente os bispos, nas suas visitas pastorais (por exemplo, em Aguaril em 1959, 1968 e 1986), tentam afastar da mente dos moradores as referidas crenças. Estas, porém, representando um contrapeso à doutrina oficial, funcionam precisamente como instrumento de luta simbólica contra as versões oficiais da Igreja e do seu representante terreno local. A pervasiva e operatória “presença” dos espíritos dos parentes falecidos, actuando com recados concretos no quotidiano da maioria dos habitantes crentes, faz parte do seu mundo vivencial, afectivo e está intimamente relacionada com tramas intra ou interfamiliares passados ou actuais e correlativos problemas pendentes e não resolvidos.

O cumprimento das promessas no recurso à Virgem ou aos santos/as, implicando amiúde a recusa da comutação das promessas pelos padres, exigia e ainda exige todavia a prova de eficácia da intervenção sobrenatural: cumprem-se as promessas, desde que os santos também satisfaçam os respectivos pedidos e condições. Doutro modo, a promessa (romagem, jejum, oferta de géneros ou dinheiro) não era cumprida e, por vezes, dada a proximidade da imagem e do corpo esculpido à maneira humana, tornava-se o próprio santo(a) objecto de retaliação, escárnio ou mau trato, fenómeno aliás já observado por Durkheim (1991:94-95), Dias (1984:167), Sanchis (1983:57) e Santo (1984:136-137). Relativamente a Aguaril, consta que a falta dum braço na imagem de S. Bento dever-se-ia ao facto de o santo não ter respondido ao pedido de um transeunte devoto e, em freguesia de concelho vizinho, que, perante o não atendimento às súplicas de chuva, os moradores teriam embrulhado o santo em bosta, retorquindo-lhe: “Agora, se quiseres limpar-te, manda vir chuva e lava-te!”.

Semelhantes crenças e, em particular, a prática das promessas - cujo objectivo negocial, analogamente ao que ocorre no patrocinato civil, se cifra na prevenção do mal e na obtenção duma segurança mínima nos afazeres terrenos - têm levado determinados sociólogos da religião a sublinhar o espírito pragmático dos camponeses, cuja acção, além de instrumental, é designada com propriedade como “profanação” (Scott 1977:29 ss) ou como “manipulação profana e profanação

^[13]

do sagrado” (Bourdieu 1971:308), aliás no seguimento da análise weberiana a este respeito:

“Por regra geral, o campesino mantinha-se primariamente envolvido com a água benta, a magia ou o ritualismo animista; porém, à medida que se desenvolvia uma espécie de religião ética, o foco deslocava-se para uma ética puramente formal, assente na regra “dou para que dê” e isto, quer em relação a Deus, quer em relação ao padre” (Weber 1978:470).

A concepção utilitária da crença manifesta-se ainda no facto de, perante a falência na contrapartida da promessa ou a irreversibilidade do infortúnio (doença, acidente, operação), os membros das famílias afectadas ou interpretarem o revés como simples “castigo divino” ou atribuírem tal contratempo à acção de um vizinho malquerente ou “inimigo” que, por sua vez, poderá ter feito um pacto com a bruxa ou até com o diabo. É neste pressuposto que, sempre que a acção da Virgem, do santo (ou do médico, em caso de doença) não resulte eficaz, então recorrem, simultânea ou sucessivamente, ao curandeiro e à bruxa(o), de modo a esconjurar o mal ou, pelo menos, a difundir o risco da “desgraça”. Dentre 119 casas em Aguaril e 90 em Selima directa ou indirectamente observadas, a bruxa seria visitada por cerca de 60% e 80% das famílias respectivamente, índices estes relativamente elevados. Porém, como explicar o recurso (ainda) bastante frequente à bruxa? Operando para crentes de colectividades relativamente autárquicas como Aguaril e sobretudo Selima,

a bruxa, sob o idioma e a acção de transferência ou expulsão dos (maus) espíritos, ocupa-se justamente de problemas concretos, de polaridades interpessoais e hostilidades interfamiliares, as quais, por sua vez, são expressão dos desajustamentos e contradições sociais locais. Nestas quase clandestinas diligências e transacções sobressaem as mulheres não só como clientes mas também como operadoras, cuja actividade constitui mais um dos aspectos onde a oposição sexual manifesta uma homóloga oposição entre a religião oficial controlada pelo sacerdote-homem e a privada gerida, em regra, por uma bruxa-mulher:

"uma especificação da oposição entre a extraverson da política ou da religião pública e a introversão da magia privada, arma envergonhada e secreta dos dominados, feita essencialmente de ritos que visam domesticar os homens" (Bourdieu 1980:133).

Tais crenças e rituais de protecção, acompanhadas de actividades semi-secretas, intensamente vividas e indicativas do poder exorcizante das "benzedoras" e "feiticeiras", impelem alguns padres a pactuar, a colaborar ou, pelo menos como o de Selima, a temporizar, demonstrando uma considerável flexibilidade e compreensão face às práticas "supersticiosas" dos paroquianos e correlativas actividades das bruxas tais como a defumação e benzedura de ervas amargas, as receitas de plantinhas, sapos e salamandras, a leitura de livro de S. Cipriano e a posse de certos objectos-

fetichismo (ferradura na canga do carro de vacas, cruz sino-saimão, chifres nas portas).^[14]

Além destas, outras formas de dissidência e crítica - umas dissimuladas, outras mais abertas -, são igualmente detectáveis no fazer e no dizer de moradores de ambas as aldeias quanto à dupla moral dos padres ou à discrepância entre o discurso e a prática desviante no tocante a comportamentos sexuais, à pobreza evangélica, à (in)tolerância cristã, o que induz moradores a colocar ironicamente na boca do padre: "Olhem para o que eu digo, não olhem para o que eu faço". É, porém, por ocasião da festa que, quer em Selima quer em Aguaril, os factores religioso e político

se imbricam e onde se reflectem os diversos contextos de maior ou menor poder eclesiástico.^[15]

Assim, enquanto até aos anos oitenta, paralelamente à atenuação ou transfiguração de clivagens, afirmavam-se tendências de hegemonização, quando não de monopolização, dos espaços religioso e profano (igreja, procissões, comissões de festas, leilões), por parte dos seus protagonistas tradicionais - as famílias mais providas e, em especial, os párocos -, a partir daí os velhos fenómenos de competição e contestação político-religiosa, não raro associados a momentos de confronto entre facções ou caciques locais e a situações de mobilidade e reclassificação sociais das famílias na pirâmide local, ocorriam menos intensamente no quadro corporativo e eclesiástico, eram apadrinhados por agentes mais laicizados e articulavam-se com pólos de poderes e discursos extraparaquiais.

Em regra e tempo normal, a Igreja e seus representantes, apelando à sua "vocação" transcendente, aos conhecimentos especiais do seu múnus ou à pureza da doutrina (cf. Weber 1978:425-426, Mannheim 1976:39), dissimula(va)m a sua função socio-política sob a forma simbólico-religiosa, através do processo de desconhecimento-legitimação do arbitrário, a que alude Bourdieu (1971:310 ss). Assim, a fim de legitimar o seu papel de zelador e juiz moral e, deste modo, acumular crédito social e espiritual na sua freguesia, os tradicionais párocos de Selima, Aguaril e freguesias circunvizinhas procuravam normalmente criar uma imagem isenta de sentimentos baixos de despeito, propósitos de vingança ou actos "imorais" na esfera sexual, evitando ser responsabilizados em público e pretendendo actuar como se estivessem acima dos assuntos "mundanos". De facto, porém, contrariamente ao que Tolosana defende para a Galiza (1979:86 ss), nem sempre os párocos de Selima e Aguaril se comporta(va)m como figuras imparciais nas contendas interfamiliares, nas questões políticas locais (por exemplo, interferência e até pressão no sentido de voto), no tratamento das famílias, por exemplo, no tempo dedicado a cada casa na visita pascal, no silenciamento ou na denúncia pública de relações concubinas (cf. vg. TB P24-25/78 M1082 L28:19, 6-3-1978, Silva 1994:371-372).

Entre os indicadores de novos pontos de fractura dos residentes e/ou originários de Selima e Aguaril com o domínio eclesiástico conta-se um maior grau de incumprimento de certos preceitos eclesiásticos que no passado. Assim, embora mantendo-se um elevado índice de assistência à missa e sobretudo de cumprimento da "desobriga", verifica-se, em particular por parte de membros de grupos sociais não agricolamente ocupados, uma prática irregular ou mesmo de incumprimento, associado não raro

a uma votação política à esquerda.^[16] Entre outros sintomas tradicionais mas denotativos de um posicionamento não seguidista, crítico e, por vezes, mordaz, por parte de alguns paroquianos sobretudo artesãos, operários ou empregados, são de referir a desvalorização da figura do sacerdote -

de que a sarcástica enumeração dos específicos "mandamentos dos padres para os padres"^[17] é ilustrativa -, a desobediência a certas prescrições eclesiásticas (execução de certos trabalhos ao domingo), os reparos à falta de pontualidade do pároco de Selima ou os comentários depreciativos sobre a inabilidade ou os *handicaps* do recém-falecido pároco de Aguaril com as

suas missas demasiado longas, as frases feitas, a gaguez. [18]

Estas críticas tinham geralmente lugar nas tabernas que constituíam alvos preferidos da virulência de padres antiquados como o de Aguaril que as considerava “antros de vícios” frequentados por

uma “clientela baixa”! [19] Com efeito, era na taberna e hoje no café onde, além de se relativizarem pela anedota determinados dogmas católicos sobre a existência e as representações do céu e do inferno, mais se pronunciavam as afrontosas “blasfémias” e “palavrões”, cuja função de válvula de escape parece um dado assente.

Provavelmente devido à persistência tardia de formas comunitárias fora do âmbito eclesiástico, a população de Selima evidencia, além de um menor grau de assistência regular à missa (53,4%) que em Aguaril (76,6%), uma mais forte tradição anticlerical. Entre marcas vivas desta tradição de grande impacto e participação popular relevam as celebrações da festa do Carnaval organizadas pela facção opositora do pároco à margem deste e da Igreja. [20]

Conclusão

Resumindo, as crenças e práticas religiosas, em particular as festivas, por parte das populações de Selima e Aguaril, genuinamente suas ou induzidas de fora, se manifestam convergência ou fusão com a religião católica, apresentam todavia face a esta e, sobretudo, aos seus representantes visíveis, pontos de dissidência, divergência e até contestação frontal. Tal ocorre particularmente quando estão em jogo interesses familistas de emulação, concorrência e hierarquização dos lugares cimeiros na aldeia e o padre se afasta das normas por ele próprio proclamadas. A Igreja é, em particular o seu representante, o pároco, que até inícios dos anos setenta constituía uma peça-chave no provimento da organização comunitária, vem sofrendo sobretudo desde então, senão uma erosão, pelo menos, uma notável redução do seu poder que o torna apenas mais um entre demais contendores do poder local.

A simbiose da proximidade vivencial e, frequentemente, da própria ascendência sociocultural camponesa dos padres, por um lado, e da sua distância e inacessibilidade devido à sua função sacerdotal, por outro, tem tornado, por vezes arriscada mas normalmente eficaz, ao longo das gerações, a acção de dominação da Igreja. De modo algum, porém, poderá a função do pároco ser caracterizada como comunitariamente profilática e, dicotomicamente, contraposta à acção terapêutica familista e, muito menos, anti-social da bruxa.

O elevado grau de adesão afectiva às práticas religiosas católicas, por um lado, assim como a persistência de discursos e práticas desviantes, por parte de moradores de colectividades como Selima e Aguaril, não podem certamente ser vistos separadamente do papel primordial e aparentemente ambíguo da Igreja ao longo do seu percurso histórico institucionalizado: protector-dominador, civilizacional mas domesticador. As crenças vividas e expressas pelos habitantes de Selima e Aguaril, apesar de tratar-se de uma realidade incorporada, poderão, enquanto quadro co-estruturante do seu lugar e da sua acção na sociedade, contribuir a desfazer equívocos e a ser-lhes reconhecida uma especificidade e um valor próprios. Todavia, enquadrada a religiosidade popular pela doutrina eclesiástica oficial e respectivo aparelho administrativo, a relação entre ambas caracteriza-se não só pela mútua aceitação e convergência, mas também pela dissidência e oposição ou mesmo contestação, elementos estes de incidência política.

Abreviaturas:

AOA= Assentos de Óbitos de Aguaril; CS= Circular relativa a Selima; JA= Jornal de Aguaril; JAC= Juventude Agrária Católica; LUA= Livro de Usos d' Aguaril; LCNC= Livro de Conciliações e não-Conciliações; TB= Tribunal de Barcelos.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Fortunato (1967-71), *História da Igreja em Portugal*, Porto: Portucalense Editora
- ALMEIDA, João Ferreira de (1986), *Classes sociais nos campos. Camponeses parciais numa região do noroeste*, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
- ALTHUSSER, Louis (1980), *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*, Lisboa: Presença.
- BADER, Veit Michael (1991), *Collectief Handelen*, Groningen: Wolters-Noordhoff.
- BADER, Veit Michael et al. [1980 (1976)], *Einführung in die Gesellschaftstheorie: Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bij Marx und Weber*, Francoforte/Main: Campus.

- BADONE, Ellen (1990), "Introduction" in E. Badone (org) *Religious Orthodoxy & Popular Faith in European Society*:3-23, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- BAROJA, J. Caro (1968), *Las brujas y su mundo*, Madrid: Alianza Editorial.
- BARTH, Frederik (1966), *Models of Social Organisation*, Londres: Royal Anthropological Institute.
- BAX, Mart (1991), "Religious Regimes and State-Formation: Toward a Research Perspective" in E. Wolf (org) *Religious Regimes and State Formation*: 7-27, Nova Iorque: State University of New York.
- BELLAH, Robert (1964), "Religious evolution" in *American Sociological Review*, vol 29, 3: 358-374.
- BENNEMA, Jan Willem (1992), *Port, kerk en arbeidsvrede*, Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen
- BERNALES, Andrés Opazo (1982), "Hacia una comprensión teórica de la religión de los oprimidos" in *Estudios Sociales Centro-Americanos*, Ano XI, 33:11-58.
- BLOCH, Maurice (1974), "Symbols Song, Dance and Features of Articulation: is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?" in *European Journal of Sociology*, vol XV, 1:55-81.
- BOISSEVAIN, Jeremy (1965), *Saints and Fireworks: Religion and Politics in Rural Malta*, Londres: Athlone Press.
- BOISSEVAIN, Jeremy (1966), "Patronage in Sicily" in *Man*, 1:18-33.
- BOURDIEU, Pierre (1971), "Genèse et structure du champ religieux" in *Revue Française de Sociologie*, vol XII: 295-334.
- BOURDIEU, Pierre (1980), *Le sens pratique*, Paris: Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1989), *O poder simbólico*, Lisboa: Difel.
- CABRAL, João Pina (1989), *Filhos de Adão, filhas de Eva*, Lisboa: Publicações D. Quixote.
- CALLIER-BOISVERT, Colette (1966), "Soajo - une communauté féminine rurale de l'Alto Minho" in *Bulletin d'Etudes Portugaises*, 27:237-284.
- CAMPBELL, John K. (1964), *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford: Clarendon Press.
- CHRISTIAN, William, Jr. (1972), *Person and God in a Spanish Valley*, Nova Iorque e Londres: Seminar Press.
- COHEN, Abner (1969), "Political Anthropology: the Analysis of the Symbolism of Power-Relations" in *Man*, vol 4, 2:215-235.
- COSTA, Manuel Silva e (1985) *Religion et idéologie dans l'instauration de la paysannerie parcelaire au Nord du Portugal*, Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain.
- CRUZ, Manuel Braga da (1980), *As origens da democracia cristã e o salazarismo*, Lisboa: Presença, GIS.
- CUTILEIRO, José (1977), *Ricos e pobres no Alentejo (Uma sociedade rural portuguesa)*, Lisboa: Sá da Costa.
- DAVIS, John (1977), *People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- DIAS, Jorge [1984 (1953)], *Rio de Onor: comunitarismo agro-pastoril*, Lisboa: Presença.
- DRIESSEN, Henk (1991), "The Politics of Religion on the Hispano-African Frontier: An Historical-Anthropological View" in E.Wolf (org) *Religious Regimes and State Formation*: 237-259, Nova Iorque: State University of New York.
- DURKHEIM, Emile [1977 (1893)], *A divisão do trabalho social*, I, Lisboa: Presença.
- DURKHEIM, Emile [1991 (1915)], *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Librairie Générale Française.
- ELIAS, Norbert [1982 (1962)], *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoeken, I*, Utrecht e Antuérpia: Het Spectrum.
- FONTES, António Lourenço (1974), *Etnografia Transmontana I: Crenças e Tradições de Barroso*, Montalegre: Edição do Autor.
- FRANÇA, Luís (1980), *Comportamento religioso da população portuguesa*, Lisboa: Moraes Editores y Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- GERALDES, Alice (1987), *Gente de minifúndio. Produção e Reprodução Social em Mudança na freguesia da Correlhã*, Braga: Universidade do Minho. Dissertação de doutoramento (policopiada).
- GINZBURG, Carlo [1980 (1976)], *The Cheese and Worms. The Cosmos of Sixteenth-Century Miller*, Londres y Henley: Routledge & Kegan Paul.
- GODELIER, Maurice (1977), *Horizontes da Antropologia*, Lisboa: Edições 70.
- GODELIER, Maurice (1984) "To Be a Marxist in Anthropology" in S. Mintz et al. (orgs) *On Marxian Perspectives in Anthropology: Essays in Honor of Harry Hoijer*:35-57, Malibu: Udena Publications.
- GOFFMAN, Erving (1974), *Les rites d'interaction*, Paris: Minuit.
- GRAMSCI, António (1960), *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires: Lauro.
- GUERREIRO, Manuel Viegas (1982), *Pitões das Júnias*, Lisboa: Serviço Nacional de Parques, Reservas e Património Paisagístico.
- HUIZER, Gerrit (1972), *The Revolutionary Potential of Peasants in Latin America*, Toronto, Londres:

Lexington Books.

HUIZER, Gerrit (1985), "Spirituality against Opression: Strength or Weakness of the Poor?" in *Third World Book Review*, vol I, 4-5:56-60.

INGLIS, Tom (1991), "The Struggle for Control of the Irish Body: State, Church and Society in Nineteenth Century Ireland" in E. Wolf (org) *Religious Regimes and State Formation*: 55-72, Nova Iorque: State University of New York.

ISAMBERT, F. A. (1972), "Comportement politique et attitude religieuse" in R. Metz et J. Schlick (orgs) *Politique et foi*, Troisième Colloque de Cerdic: 14-41, Estrasburgo: Cerdic Publications.

ITURRA, Raúl (1986), "Práticas religiosas em Portugal" in *Aspectos do Portugal Rural*, Braga: Sociedade Portuguesa de Estudos Rurais.

ITURRA, Raul (1985), "Casamento, ritual e lucro numa aldeia portuguesa (1862-1983)" in *Ler História*, 5:58-81.

KERTZER, David I. (1991), "The Role of Ritual in State Formation" in E. Wolf (org) *Religious Regimes and State Formation*: 85-103, Nova Iorque: State University of New York.

LANTERNARI, Vittorio (1963) *The Religious of the Opressed. A Study of Modern Messianic Cults*, Londres: Macgibbon & Kee.

LEAL, João (1992), *Cerimonial, relações sociais e tempo. As festas do Espírito Santo nos Açores*, Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e Empresa. Dissertação de Doutoramento (policopiada).

LENSKI, Gerhard. [1963 (1961)], *The Religious Factor. A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*, Garden City e Nova Iorque: Anchor Books, Doubleday & Company.

LENSKI, Gerhard. (1966), *Power and Privilege: a Theory of Social Stratification*, Nova Iorque: Mc Graw Hill, Book Company.

MALDONADO, Luís (1989) "La religiosidad popular" in C. Alvaréz Santaló et al. (orgs) *La religiosidad popular. I. Antropologia e Historia*: 30-43, Barcelona: Anthropolos

MANNHEIM, K. [1976 (1929)], *Ideologia e utopia*, Rio de Janeiro: Zahar Editores.

MARTINS, Moisés Lemos (1990), *O olho de Deus no discurso salazarista*, Porto: Afrontamento.

MARX, Karl (1982), "Pour une Critique de la Philosophie du Droit de Hegel" in *Oeuvres*, III, Paris: Gallimard/Pléiade.

MITTERAUER, Michael e SIEDER, Reinhard (1982), *The European Family*, Chicago: University of Chicago Press.

MATTOSO, José (1985), *Identificação de um país*, I e II, Lisboa: Estampa.

PARSONS, Talcott (1963) "Family and Church as Boundary Structures" in N. Birnbaum y G. Lenzer (orgs) *Sociology and Religion*, Nova Jersey: Prentice Hall.

PINTO, José Madureira (1980), "Condição camponesa e abstenção" in *Praxis*, 9-10:3-41, Porto: Associação de Estudantes da Faculdade de Economia.

PINTO, José Madureira (1985), *Estruturas sociais e práticas simbólico-ideológicas nos campos*, Porto: Afrontamento.

PITT-RIVERS, Julian [1961 (1954)], *The People of the Sierra*, Chicago: Chicago, University Press.

REDFIELD, Robert [1961 (1956)], *Peasant Society and Culture*, Chicago: University of Chicago Press.

RIEGELHAUPT, Joyce (1973), "Festas and Padres: the Organization of Religious Action in a Portuguese Parish" in *American Anthropologist*, 75: 835-852.

RIEGELHAUPT, Joyce (1979), "Camponeses e política no Portugal de Salazar: o Estado Corporativo e o 'apoliticismo' nas aldeias" in *Análise Social*, vol XV, 59: 505-523.

RIEGELHAUPT, Joyce (1982), "O significado religioso do anticlericalismo popular" in *Análise Social*, vol XVIII, 72-73-74: 1213-1229.

SANCHIS, Pierre (1983), *Arraial: Festa de um Povo. As romarias portuguesas*, Lisboa: D. Quixote.

SANTO, Moisés Espírito (1984), *Religião popular portuguesa*, Lisboa: Regra do Jogo.

SCOTT, James (1977), "Patronage or exploitation?" in E. Gellner y J. Waterbury (orgs) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*:21-39, Londres: Duckworth.

SCOTT, James (1977a), "Protest and profanation", I e II in *Theory and Society*, 4: 1-38 y 211-246.

SCOTT, James (1985), *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Londres: Yale University Press.

SILVA, Manuel Carlos e TOOR, Marga van (1988), "Camponeses e patronos: o caso de uma aldeia minhota" in *Cadernos de Ciências Sociais*, 7:51-80.

SILVA, Manuel Carlos (1993), "Camponeses, mediadores e Estado" in *Análise Social*, vol XXVIII, 122:489-521.

SILVA, Manuel Carlos F. (1994), *Resistir y adaptarse. Constreñiminetos y estrategias campesinas en el noroeste de Portugal*, Amesterdão: Universidade de Amesterdão.

SOBRAL, José Manuel (1990) "Religião, relações sociais e poder" in *Análise Social*, vol XXV, 107: 351-373.

SUAUD, Charles (1978), *La vocation*, Paris: Minuit.

- TAVARES, Jean (1976), "Les paysans, l'église et la politique dans un village portugais" in *Temps Modernes*, 360: 2234-2274.
- TOLOSANA, Carmelo Lisón (1979), *Antropologia Cultural de Galicia*, Madrid: Siglo XXI.
- TOLOSANA, Carmelo Lisón (1987), *Brujería, Estructura Social y Simbolismo en Galicia*, Madrid: Akal.
- VERRIPS, Jojada (1983), "Wie zijn hoofd niet koel houdt gebruikt zijn hersens" in A. Koster, Y. Kuiper e J. Verrips (orgs) *Feest en Ritueel in Europa*, Amesterdão: VU Uitgeverij.
- VILAÇA, Helena (1986), "Woman, Family and Rural Community- Sociabilities in a Gerês Mountains Village" in *XIII Congresso de Sociologia Rural*, Braga (policopiado).
- WEBER, Max (1978), *Economy and Society*, editado por G. Roth y C. Wittich, Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- WERTHEIM, W. (1971), *Evolutie en Revolutie*, Amesterdão: Van Genneep.
- WOLF, Eric (1966), *Peasants*, Nova Jersey: Prentice Hall, INC.

- [1] A este respeito, cf. respectivamente Barth 1966:1 ss, Goffman 1974:101 ss, 121 ss.
- [2] Assim , por exemplo, para Cabral (1989:172 ss), o lado direito seria identificado como masculino, sagrado, correcto e benéfico e o esquerdo como feminino, diabólico, incorrecto e maléfico; o ritual eclesiástico exercido pelo sacerdote teria um carácter profílató em benefício da comunidade, enquanto as práticas rituais da bruxa, além de "anti-sociais", preencheriam uma função terapêutica de tipo familista; só o sacramento do matrimónio - e de modo algum o casamento civil - poderia provocar a eficácia e mediar entre a maldade do sexo e o desejo de reprodução.
- [3] Contrariamente à posição ora prazenteira, por parte de autores liberais, ora céptica por parte de marxistas ortodoxos, os movimentos milenaristas, inclusive os retrospectivos "em busca do paraíso perdido", não são forçosamente retrógrados. Em diversas situações históricas e ainda hoje, sobretudo em diversos países do Terceiro Mundo e, em particular, na América Latina, a religião tem constituído uma alavanca de mobilização e emancipação políticas, testada na praxis revolucionária dos crentes e, por vezes, na de agentes hierárquicos das diversas Igrejas. Para desenvolvimento destes aspectos, cf. Weber 1978:439 ss, Lanternari 1963:vi,321 ss, Huizer 1975:56-60, Bernales 1982:11-58, 91-92, Scott 1985:333 ss, Bader 1991:176-177.
- [4] Cf. Weber 1978:237 ss. Por Anstalt ("associação compulsiva") entende Weber uma "organização que, dentro de uma dada esfera específica de operações, impõe com relativo sucesso a sua ordem sobre todas as acções que se conformam com certos critérios específicos" (1978:52), cujo exemplo paradigmático é a Igreja enquanto "organização hierocrática" (Weber 1978:54). Para desenvolvimento desta temática, cf. Bader et al. 1980:439 ss. Com esta perspectiva são de referir ainda, entre outros estudiosos da religião, Bax (1991:7-27), Inglis (1991:55-72), Kertzer (1991:85-103) e Driessen (1991:237-259).
- [5] Temática e aspectos já focados por Weber 1978:468 ss, Mannheim 1976:35, Redfield 1961:41 ss, Lanternari 1963:311, 321, Wolf 1966:99 ss, Bourdieu 1971:320 ss, Scott 1977:12 ss e, sobre Portugal, Riegelhaupt 1973:835-852, Santo 1984:48, 197 ss, Sanchis 1983:83-136, Pinto 1985:143 ss, Almeida 1986:323 ss, Cabral 1989:158 ss, 229 ss.
- [6] Entre outras, o culto da água benta, a bênção dos ramos de loureiro e oliveira contra a queda de faíscas de trovão. Sobre as formas sincréticas de religiosidade, cf. Maldonado 1989:32 ss. A pragmática permissividade para com práticas heterodoxas de religiosidade popular tem sido sublinhada em relação não só ao Ocidente católico (cf. Weber 1978:471 ss), mas também ao Islamismo (cf. Bourdieu 1971:327).
- [7] obra: termo originário do latim *oblata* que significa oferenda. Antigamente, a família enlutada suportava os gastos duma farta refeição aos acompanhantes e visitantes do defunto. Por sua vez, representante(s) de cada casa, acompanhando o enterro encabeçado por uma mulher vestida de luto, além de orar, ofereciam a sua oferenda - posteriormente feita na missa do sétimo dia -, a qual era entregue ao pároco para missas pela alma do defunto.
- [8] Sobre a sublimação sacramental e transcendental dos ritos de passagem e o seu significado na vida comunitária e no ciclo de vida do indivíduo, cf., entre outros, Wolf (1966:101), Pinto (1980:17,33), Iturra (1986:143 ss) e Bader (1991:176 ss).
- [9] Sintomático do espírito de acomodação da Igreja é o facto de, ainda nos anos 60-70, a sua hierarquia e o grosso do seu corpo clerical - sem dúvida, acompanhado pela inércia das populações na esfera ritual - inicialmente rejeitarem ou refrearem medidas de actualização eclesiástica inspiradas no concílio Vaticano II tais como a tradução da missa do latim para o vernáculo e a simplificação dos ritos.
- [10] Weber 1978:215, 226 ss. Além de Lenski (1966:257 ss), tem sido sobretudo Bourdieu (1980:113) quem, na esteira de Weber, tem contextualizado a crença no quadro das relações de poder e autoridade, enquadramento que mais adequadamente pode explicar fenómenos de conversão colectiva: por exemplo, o caso referido por Vilaça (1986:4) acerca da população católica de Assento, no Gerês, convertida ao metodismo. Torna-se aparentemente paradoxal o facto de povoações rurais, em regra avessas a discursos abstractos e não conformes com os seus parâmetros mentais, aceitarem e até se extasiarem face à imponente eloquência do discurso teológico-pastoral de um pregador. Verrips (1983:357 ss), ao estudar o comportamento não habitual dos crentes durante o ritual, refere, baseando-se em estudos biogenéticos relativos aos instrumentos utilizados, os efeitos dos estímulos rítmicos e musicais no sistema nervoso central e, em especial, no sistema autónomo, marcando assim fortemente as correlativas experiências cognitivas e emocionais tais como a alucinação ou o transe.

[11] Cf. art. 20 LUA de 1920. Que tais sanções como a denegação dos sacramentos eram aplicadas já desde a Idade Média, cf. Mattoso 1985 I:403-404. Em relação a Aguaril e para o século XIX registam-se diversos casos, cujas “vítimas” eram, em geral, “pobres”, dados nos assentos de óbitos como “dementes” ou “loucos” (cf. AOA 20-12-1861, 16-3-1861, 20-3-1864, 5-3-1873, 25-9-1980, 29-10-1877).

[12] Estas crenças “mágicas” são, quando não interditas, desvalorizadas pela religião oficial. Autores como Durkheim (1991:101) considera-as como individuais, não duradouras, não eclesiásticas e Mitterauer e Sieder (1982:74) como de tipo clientelar ou como simples “restos pagãos”.

[13] Contrariamente ao que sustentam Davis (1977:149), Riegelhaupt (1979:523) e Cabral (1989:187) e tal como justamente apontam Campbell (1964:342), Boissevain (1966:30-31) e Cutileiro (1977:331 ss).

[14] já referido por Guerreiro (1982:218), Fontes (1974:32 ss). Quanto menos acessíveis forem as alavancas do poder eclesiástico ou civil ao pároco e quanto mais este esteja ligado às populações, maior a probabilidade de este tolerar a acção da bruxa e ceder às pressões dos paroquianos, tal como ocorre em Selima e, de diversos modos, o realçaram Callier-Boisvert (1966:272 ss) e Cabral (1989:225). Sobre a distinção entre a “bruxa branca” e a “bruxa exorcista”, cf. Baroja 1968:280 ss, Pitt-Rivers 1961:195 ss, Christian 1972:192, Tolosana 1987:63 ss, 149 ss.

[15] Embora com ligeiras variantes, nesta perspectiva se posicionam, nalguns estudos e ensaios em Portugal a este respeito, além de nós próprios (Silva e Van Toor 1988:70 ss), autores como Tavares (1976:2234 ss), Almeida (1986:282 ss), Sobral (1990:351-373), Leal (1992:378 ss) e, de certo modo, Sanchis (1983:27 ss) que, no seu estudo sobre a romaria, não obstante um certo eclecticismo teórico, foi certamente o estudioso que mais elementos empíricos e analíticos forneceu sobre a festa.

[16] Sobre a correlação entre prática religiosa e comportamento político, cf. Lenski 1963:134-211, Isambert 1972:14 ss, Almeida 1986:386 ss, Bennema 1992:179 ss. Este último autor, recusando ou desvalorizando a articulação das práticas religiosas com outras variáveis designadamente socio-económicas e políticas, tende a reificar a prática religiosa como o factor explicativo do diferenciado comportamento entre trabalhadores assalariados do Alentejo e jornaleros da região do Alto Douro (cf. Bennema 1992:175, 189 ss).

[17] os quais, segundo um artesão de Aguaril, rezariam assim: “primeiro, amar a deus por dinheiro; segundo, roubar a deus e a todo o mundo; terceiro, comer carne de carneiro; quarto, jejuar depois de farto; quinto, vinho: branco e tinto; sexto, mulheres: velhas e novas, todas a oito; sétimo, não roubar mó do moinho nem pedras do lagar por não as poder arrastar; oitavo, viúvas e casadas; nono, a mulher só faz o homem corno; décimo, por isso matar o corpo e a mulher depois”. Sobre outras formas de contestação de aldeãos aos padres, cf. também Riegelhaupt 1982:1218 ss. Sobre o menor grau de conformismo dos artesãos, em comparação aos lavradores, cf. Geraldès 1989:116, igualmente observável em Selima e em Aguaril.

[18] Quanto ao seu papel de guardião-mor da moral tradicional, travando e inclusivamente proibindo o namoro por parte de moças associadas na irmandade “Filhas de Maria”, o padre ameaçava-as com a expulsão dizendo: “Eu já cortei a Grila e a Pila, qualquer dia corto o resto e acabo com a irmandade!...” episódio e termos que, pela sua ambiguidade e conotação sexual, teriam dado ocasião a alguns sarcásticos e hilariantes comentários na aldeia e aldeias circunvizinhas.

[19] Cf. P1021 CR CTT, Braga, 1981. Sobre as tabernas, enquanto locais de difusão profana, podia ler-se, numa circular episcopal no século XIX, “os nefastos contágios que deixaram atrás de si as tabernas de diferentes cidades do Reino” (CS 15:15, 28-2-1819).

[20] Exprimindo uma real mas relativamente inofensiva libertação do colete dos habituais tabus morais e até uma relativa inversão das normas e hierarquias estabelecidas, o itinerário do hilariante e irreverente cortejo carnavalesco, com os seus carros alegóricos, figuras mascaradas (o padre, o cabo-polícia), canções acompanhadas de acordeão e “orgia” pública nocturna, teve designadamente em 1986 como um dos alvos principais de mordaz crítica o pároco, sobre o qual foi parodiado um julgamento e salmodiado um réquiem.