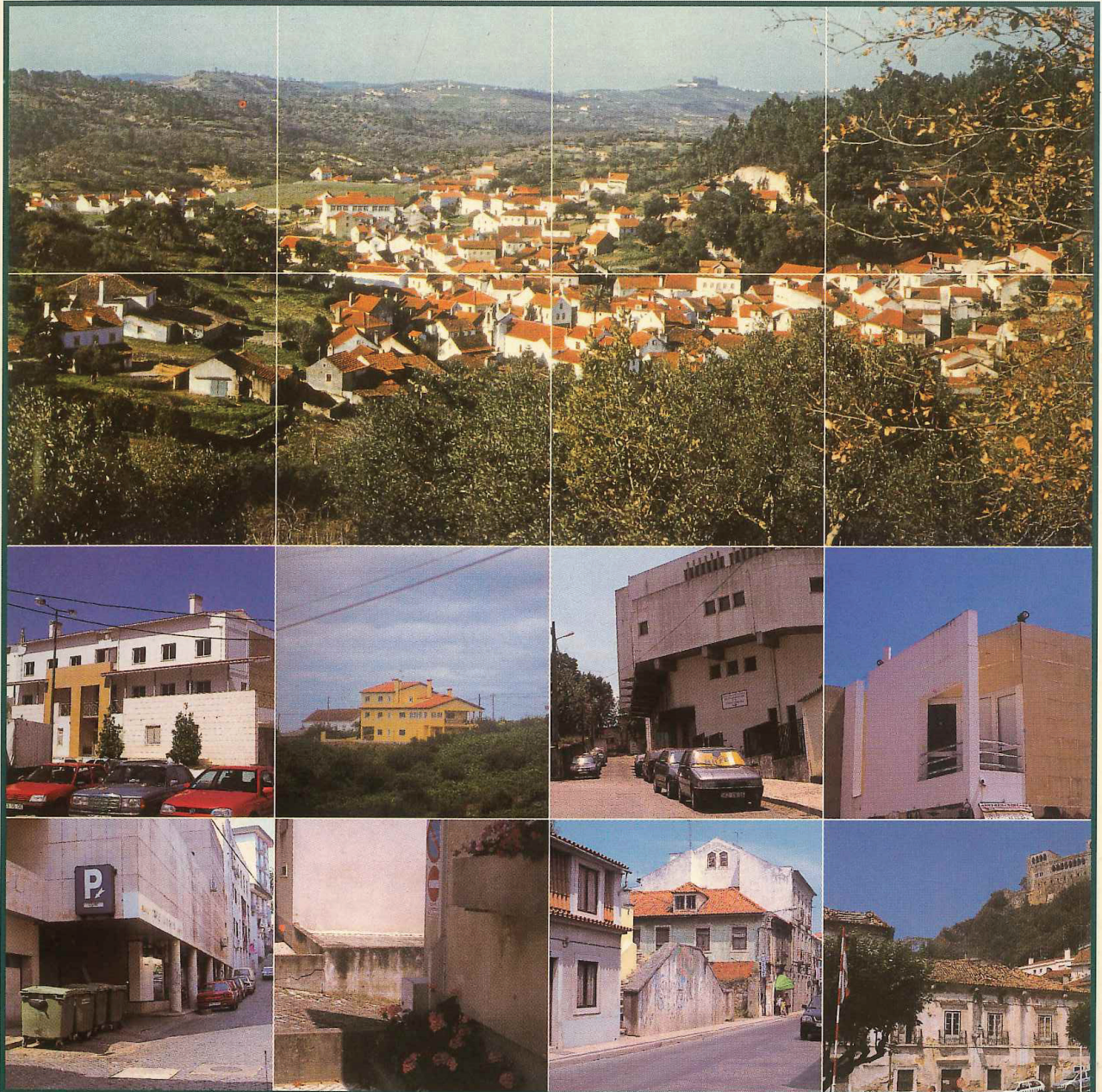


MOISÉS ESPÍRITO SANTO

COMUNIDADE RURAL AO NORTE DO TEJO

seguido de
VINTE ANOS DEPOIS



Associação de Estudos Rurais
UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

Moisés Espírito Santo, em 1963, exilou-se em França onde trabalhou até 1980 equiparado a funcionário dos ministérios franceses da Educação e do Trabalho, na animação cultural dos emigrantes. Admitido na *Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales* (Sorbonne) em 1973, adquiriu o diploma em Sociologia Rural, em 1976, sob a orientação de Placide Rambaud sendo o tema da dissertação o presente estudo da *Comunidade Rural ao Norte do Tejo*; em 1980 doutorou-se em Sociologia das Religiões, pela mesma Escola, sob a orientação de Emile Poulat e de Placide Rambaud, directores de estudos do *Centre National de Recherche Scientifique* (CNRS) com uma dissertação sobre a *Religião Popular Portuguesa* incidindo sobre a região de Entre-Douro-e-Minho. Em 1980 foi contratado pela Universidade Nova de Lisboa como professor auxiliar para leccionar Sociologia Rural sendo actualmente professor catedrático de Sociologia das Religiões. Ministra as cadeiras de Sociologia Rural Aprofundada, Sociologia das Religiões, Etno-Sociologia das Sociedades Mediterrânicas e Sociologia da Vida Quotidiana, dirigindo igualmente mestrados e doutoramentos nestas áreas.

É director das revistas *Forum Sociológico* e *Mediterrâneo* (Revista de estudos pluridisciplinares sobre as sociedades mediterrânicas), da UNL, presidente do *Instituto Mediterrânico*, do *Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões* e da *Associação de Estudos Rurais*, da UNL.

Afeito ao método etnológico (observação no terreno), os seus trabalhos situam-se entre a Sociologia e a Etnologia. A par com a Sociologia, interessou-se pela história das religiões e pela evolução dos antigos locais de culto pré-cristãos, o que o conduziram à Etno-linguística histórica. Isto é, sendo as religiões sistemas de crenças, de deuses, de palavras e de ritos que se pretendem imutáveis (mudam superficialmente) e sabendo-se que as religiões vencedoras «convertem» os sítios e os templos das religiões vencidas e se instalam nos mesmos locais, a História etnológica das religiões revelou-se ao investigador um caminho para a Etno-história e a Etno-linguística histórica, tendo publicado alguns trabalhos nesta área nomeadamente sobre as culturas fenícia (ou cartaginesa) e hebraica na Península.

Título: *Comunidade Rural ao Norte do Tejo seguido de Vinte Anos Depois*

Autor: Moisés Espírito Santo

Capa: Carlos Miguel

Fotografias da Capa: Reguengo do Fetal há vinte anos e efeitos da modernidade na região.

Fotografia da Contracapa: Reguengo do Fetal há vinte anos.

Editor: Associação de Estudos Rurais

Departamento de Sociologia

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

Universidade Nova de Lisboa

Av. de Berna, 26-C

1069-061 Lisboa Tel.: 351 (01) 796.01.57 / 793.35.19 • Fax: 351 (01) 797.77.59

Portugal • Internet: <http://www.fcsh.unl.pt> e <http://www.unl.pt>

Execução: Gráfica 2000

Todos os direitos reservados: © 1999 Moisés Espírito Santo e à AER da UNL.

Dep. Legal: N.º 141544/99

Moisés Espírito Santo

COMUNIDADE RURAL
AO NORTE DO TEJO
seguido de
VINTE ANOS DEPOIS



Associação de Estudos Rurais
Universidade Nova de Lisboa

Nota:

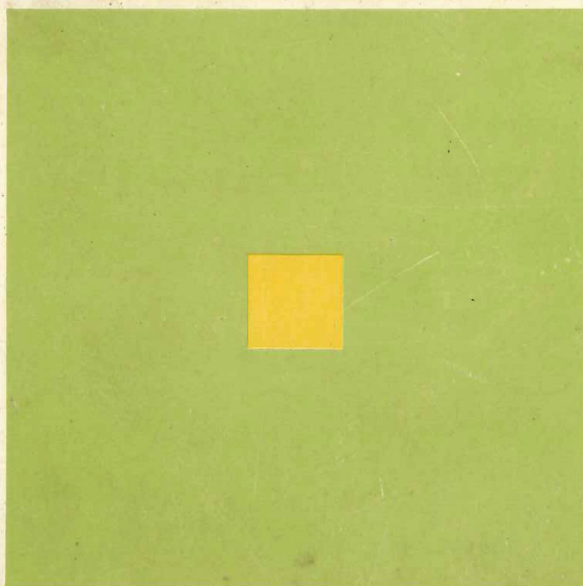
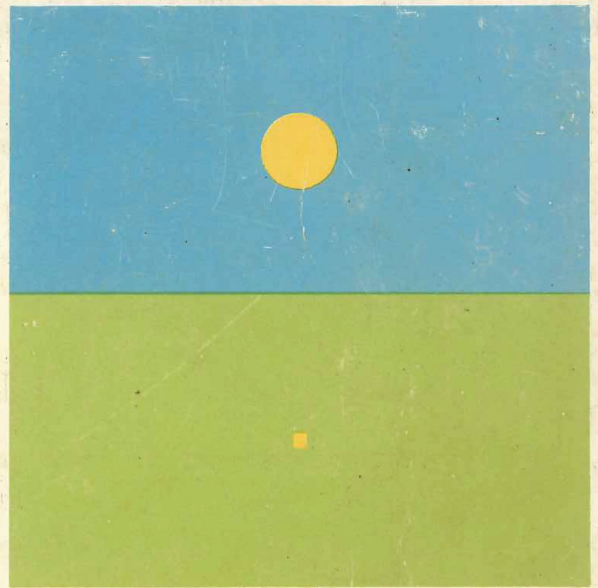
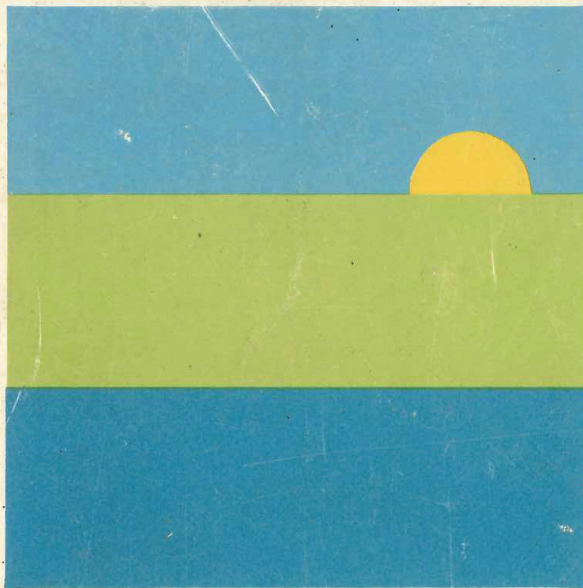
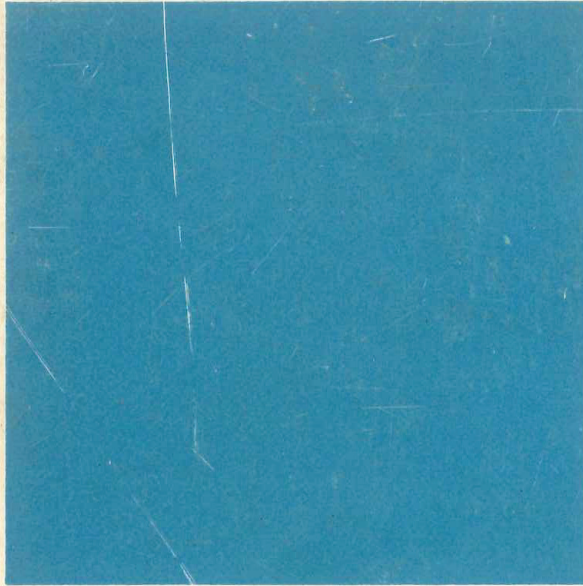
As 4 páginas seguintes contêm a capa, a contra capa e a ficha técnica da 1ª edição deste livro que apenas era constituído pela parte “COMUNIDADE RURAL AO NORTE DO TEJO”

O texto da primeira parte da 2ª edição é igual ao da 1ª edição.

Moisés Espírito Santo

COMUNIDADE RURAL AO NORTE DO TEJO

INSTITUTO DE ESTUDOS PARA O DESENVOLVIMENTO



10

O Instituto de Estudos para o Desenvolvimento (I. E. D.)
é uma associação independente e sem fins lucrativos,
que se dedica à investigação.

Tem como principal objectivo fomentar o estudo e a
reflexão sistemática sobre temas relacionados com o
desenvolvimento económico, social e cultural do País.

A presente publicação insere-se no plano de divulgação
de trabalhos de investigação elaborados no Instituto ou
fora dele relevantes para os objectivos definidos, for-
mando séries de cadernos, monografias e publicações
de referência.

MOISÉS ESPÍRITO SANTO

Doutorado pela Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (Paris)

FREGUESIA RURAL
AO
NORTE DO TEJO
(ESTUDO DE SOCIOLOGIA RURAL)

Prefácio de

PLACIDE RAMBAUD

Director de Estudos da Escola de Altos Estudos
em Ciências Sociais (Paris)

LISBOA
1 9 8 0

Composto e impresso na
Sociedade Industrial Gráfica
Rua de Campolide, 133-B-C
Telef. 68 16 12 - 1000 Lisboa

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	11
PREFÁCIO	13
O QUE SE PRETENDE DEMONSTRAR	17

COMUNIDADE RURAL AO NORTE DO TEJO

CAPÍTULO I

1 - A origem da freguesia rural	19
2 - O Reguengo do Fetal entre muitas outras	26

CAPÍTULO II

1 - A aldeia como o viveiro	31
2 - Camponeses e agricultores ou dois tipos de economia	38
3 - Agricultores médios	43
4 - Os camponeses e os operários camponeses	48
5 - «Novos comerciantes», tractoristas e negociantes	51
6 - A gente da vila	54

CAPÍTULO III – A FREGUESIA E O SEU SISTEMA DE COOPERAÇÃO

1- Da diferença à homogeneidade	61
2 - A partilha dos frutos da Terra	68
3 - As «cooperativas» do senhor engenheiro	77
4 - Ajustar o preço à bolsa do comprador	84

CAPÍTULO IV – FAMÍLIA E HABITAT

1 - A família alargada	89
2 - A mulher camponesa e a mulher da vila	98
3 - O <i>habitat</i> rural	105

CAPÍTULO V – FESTAS E CERIMÓNIAS AGRÁRIAS

1 - O ciclo da germinação ou a morte colectiva	111
2 - Ciclo da floração ou o renascimento	117
3 - Ciclo da colheita e da partilha	120

CAPÍTULO VI – O PATRIMÓNIO CULTURAL DA FREGUESIA E PARA QUE SERVE

1 - Como a freguesia se dota dum património artístico	127
2 - Poesia, música e danças camponesas	131
3 - Os contos, um método de educação comunitária	136
4 - As lendas aldeãs e a sua função	140

CAPÍTULO VII – A RELIGIÃO DA FREGUESIA E A SUA FUNÇÃO	
1 - Ritos agrários e culto dos santos	145
2 - Formas populares de religião	146
3 - Traços fundamentais da religião popular	153
4 - Crenças e práticas para-religiosos	160
5 - As bruxas, o «Livro Velho» e as almas penadas	163
6 - Função social destas crenças	169
7 - A religião institucional	172
8 - Diversidade dos comportamentos religiosos	181
CAPÍTULO VII – UMA FREGUESIA RURAL NA REVOLUÇÃO	
1 - A invasão das vilas	187
2 - Dois mundos, duas linguagens	195
CONCLUSÃO	203

VINTE ANOS DEPOIS

OBJECTIVOS	209
I - CONCEITOS PARA A ANÁLISE	
Civilização	211
Cultura	212
Relativismo cultural	215
Transmissão da cultura	218
O dito e o não dito - a racionalidade	219
Mudança e continuidade	225
Efeitos de «prisma» e de «ecrã»	230
Culturas estatutárias	234
Ideais-tipos das duas culturas	235
II - MUDANÇA SOCIAL	
Individualismo	243
Individualismo e solidariedade	246
O estigma da ruralidade	250
O fim da agricultura e duma civilização	252
O valor trabalho	257
As aldeias, estruturas fora de uso	260
Vila e cidade	262
Casa - ruptura e continuidade	265
Casa-família	271
Casa própria	273
Saberes: ignorância moderna	277
A mulher - poder confirmado	283

Religião católica - o desafecto	288
Novas igrejas	291
Cultura popular e associativismo	293
Educação familiar	297
Jovens	304
A escola	310
Conceito de democracia	317
CONCLUSÃO	
Mudança para a continuidade	325
BIBLIOGRAFIA.....	331
ANEXO	
Dois modelos de educação familiar	337

APRESENTAÇÃO DA 2.^a EDIÇÃO

Elaborado entre 1973 e 1976, publicado em 1980, o trabalho que aqui se reedita na sua forma original tinha como sub-título *Estudo de sociologia rural*. Pensava o autor que, sem essa menção, o trabalho se arriscava a ser mal catalogado, confundido com a simples etnografia. A Sociologia dava o primeiros passos (a quase cem anos de distância dos primeiros trabalhos de Durkheim e de Weber), sendo ainda mais desconhecida a Sociologia Rural. Este estudo é pioneiro nessa área. Desde os meados da década de 70 a Sociologia impôs-se como disciplina científica indispensável a qualquer formação superior e, hoje, as universidades portuguesas florescem em trabalhos sociológicos de alto nível nomeadamente sobre o espaço rural.

Este estudo serviu aos jovens sociólogos para a compreensão da sociedade camponesa. Pensamos que ainda pode ser útil; pelo menos - ao ritmo a que a civilização moderna se instala no espaço rural - poderá servir de testemunho do *statu quo ante*, isto é, dum ponto de referência para a análise das mudanças e das persistências.

Segue-se uma reflexão intitulada *Vinte anos depois* em que se perscrutam as reacções da cultura face às transformações civilizacionais. Acrescentou-se em anexo um estudo com o título *Dois modelos de educação familiar* elaborado em 1980 e que, pensamos, contribuirá para a compreensão da mudança ou da continuidade.

Lisboa, Maio de 1999.

INTRODUÇÃO À 1.^a EDIÇÃO

De maneira mais ou menos explícita, o pensamento positivo marcou a prática dos que se debruçam sobre os problemas do desenvolvimento. As técnicas quantitativas, as logificações rigorosas são evidentemente necessárias, e até, cada vez mais necessárias, mas já vai passando o tempo em que se acreditou serem por si só garantias de eficiência.

Para lá do conhecimento estatístico e da modelização, fica o largo campo da interpretação do oculto, do profundo e do íntimo. O mito, os terrores e as apetências inscritas nos níveis não conscientes das pessoas e das comunidades permanecem e actuam de modo a não poderem ser ignorados - ou, quando são ignorados, irrompem de modo imprevisto, subvertendo as mais sábias técnicas decisões de intervenção no domínio do social.

Julga, pois, o I.E.D. ser muito oportuna a publicação de um estudo em que se procura entrar no território pouco conhecido da vida íntima de uma comunidade portuguesa de hoje. Ao fazê-lo, e reconhecendo que tem certamente aspectos controversos, o I.E.D. entende chamar a atenção para o enorme potencial de forças insuficientemente conhecidas dentro da nossa sociedade e para a estrita exigência de as ter em conta nas acções de planeamento, de desenvolvimento ou de governo.

Este estudo constituiu matéria para uma tese defendida numa universidade estrangeira. Aí terá tido, então, a crítica especializada e de alto nível que incide sobre um trabalho que fundamenta um doutoramento - como tese que é, tem aspectos controversos, tem facetas discutíveis, aflora aqui e além a posição pessoal, a afirmação ousada um pouco para além do que os factos parecem permitir, um certo envolvimento afectivo com o objectivo do estudo.

Se o I.E.D. obteve do autor a possibilidade de difundir este estudo, não o faz certamente para submeter o trabalho a um como que repetido exame científico, que seria descabido. O que é interessante é trazer ao grande público o conjunto de ideias estimulantes, cheias de vivacidade e penetração que abundam nesta monografia.

Para muitas pessoas será motivo de reflexão (algo inquietante...) a luz tão pouco favorável a que é apresentada essa instituição venerável: o Município.

Muitas outras terão motivo para estranhar um tão intenso plaidoyer pela Freguesia; outras nunca terão reflectido, por exemplo, nos modos pelos quais a informação preparada por cidadãos para ser entendida por cidadãos é captada nos pequenos meios rurais; outras, ainda, não se terão apercebido das reais resistências atávicas das pequenas comunidades à determinação da sua vida por autoridades superiores, exteriores ao seu círculo restrito.

Há muitas observações recolhidas neste trabalho cuja interpretação por parte dos leitores não será a mesma que lhes dá o autor; mas essa diversidade de leituras possíveis é talvez um dos maiores interesses e justificações para esta publicação. Neste sentido, o I.E.D. está certo da oportunidade e valor do trabalho do Dr. Moisés Espírito Santo.

I. E. D.

PREFÁCIO À 1.^a EDIÇÃO

por P. Rambaud

O REGUENGO DO FETAL, apresentado aqui com minúcia, quase à maneira do etnólogo, ultrapassa bem longe a análise duma localidade. É no espaço social, antigo e original, da *freguesia* que nós penetramos. Devemos sem dúvida evitar observá-lo como um ideal-tipo. Uma freguesia observada com outros métodos e a partir de outras hipóteses diferentes revelaria outros comportamentos e talvez significações não exprimidas nesta análise.

No entanto, estão aqui descritas as forças numerosas e multiformes que dividem e unem simultaneamente uma colectividade. Forças internas de solidariedade e de antagonismos, forças vindas do exterior que nunca deixam insensíveis o grupo local, porque este tem a capacidade de domesticar agressões e estimulações estrangeiras. Reconhecem-se com facilidade as violências que provocam as incessantes explosões. Paixões secretas, interesses nem sempre confessados, tradições portadoras duma identidade social, tudo está posto em acção e sempre para desunir. A mobilidade geográfica é disso um índice, um dos efeitos, uma das causas. A recente «revolução» de 1975, que se introduziu aqui quase sub-repticiamente, é objecto duma atenção particular do autor. A esta violência importada do exterior, para resolver problemas que não eram todos seus, REGUENGO DO FETAL reagiu pela violência. Captadas ao vivo, um recuo histórico permitirá talvez elaborar outras interpretações, formular outras hipóteses de explicação.

Indubitavelmente, estas rupturas incessantemente presentes não dissociam em profundidade, segundo parece, a freguesia. As violências que não são redutíveis a oposições entre classes sociais não desfazem a colectividade. Esta, pelo contrário, vive-as, assume-as, ultrapassa-as, para exprimir de novo a sua unidade, para operar as suas transformações. É que a freguesia, análoga, neste ponto, a outras colectividades locais, adquire antes de mais a sua solidariedade a partir da oposição aos outros, mas principalmente a partir da oposição a esse outro, um tanto ou quanto estrangeiro, que é o Estado. Neste sentido, as suas relações com os corpos administrativos carregam-se de significação. Os facto-

res de oposição não bastarão, são necessários igualmente elos de organização. E o espaço delimitado, dominado, repartido, é a projecção sobre o solo duma unidade que está longe de ser monolítica. A organização espacial é o objecto e a resultante das violências e da coesão incessantemente reafirmada.

Tornando misterioso o que é próximo e próximo o que é longínquo, a religião une e divide ao mesmo tempo. Religião «popular» e religião «ortodoxa» ou católica, esta distinção é ela verdadeiramente pertinente? Que seria um catolicismo que não fosse vivido popularmente? De facto, o povo acultura-se a uma religião de que ele não é o autor. R. BASTIDE analisou-o admiravelmente noutras regiões.

Entre a organização do espaço, em que tudo está previsto, e a simbolização religiosa à qual poucas coisas escapam, o parentesco opera reagrupamentos e suscita grupos rivais. Ela é tentacular; à estratégia das alianças matrimoniais acresce-se a do apadrinhamento e do compadrio. A primeira instaura entre os não-parentes laços análogos aos existentes entre o pai e os seus filhos; a segunda cria laços de fraternidade. Direitos, obrigações, regras não escritas tecem a comunidade a partir desta trama. Com base nestas formas de parentesco haveria uma análise apaixonante a fazer; ela descobriria os contornos de cada elemento do *puzle* social e os seus ajuntamentos económicos e culturais.

Um método que teria utilizado mais as noções de sistema e de subsistema teria permitido sem dúvida situar com mais precisão cada elemento e o seu papel dentro do conjunto. O propósito do autor foi outro; ele situou-se na freguesia como observador, sem dúvida, mas também um pouco como participante. Ele trabalhou à maneira dum biógrafo em que predomina o olhar, traduzindo gestos quotidianos e festivos como que em fotografia e em filme. A edição do texto apenas escrito é um empobrecimento considerável. No entanto, mas isso seria o tema dum outro livro, seria necessário saber traduzir pela escrita o que o filme conserva em imagem. E esta monografia, com a sua acumulação fotográfica, é de hoje em diante um conservatório, tanto é verdade que as transformações que se anunciam correm o risco de esquecer este presente.

O interesse documentário é particularmente manifesto naquilo a que se chama facilmente as «tradições». Não se deve tomar aqui a palavra no sentido de costumes, de objectos, de símbolos, cujo único valor dependeria do seu papel no passado. Tradições é o conjunto de escolhas, de sentimentos; recordações pelas quais o grupo se transmite, se molda através da sua história. Marcando, por exemplo, a sua temporalidade anual para festas que celebram a germinação, a florescência ou as colheitas, a freguesia constrói a sua sociabilidade por meio da festa e da economia, combinadas pela religião e pela política,

indissociadas. Dança e música, lendas fundadoras do grupo ou destinadas a combater o medo não são sempre inventadas no espaço da freguesia. Imitadas ou recebidas, elas são reinterpretadas com originalidade. Esta criatividade, cujas formas são múltiplas e riquíssimas, está ela na origem da unidade social ou é ela um dos seus efeitos? A esta questão a resposta torna-se difícil. A noção de criatividade facilita a não separação dos dois termos.

Documento etnológico, o estudo de REGUENGO DO FETAL é monográfico apenas em aparência. Através desta freguesia, é o problema da freguesia como organização social que é posto, a sua origem, a sua permanência, o seu futuro e, ainda mais, a sua significação. Ela aparece primeiro como uma instituição de diferenciação, de oposição, em relação aos seus semelhantes, diferenciação graças à qual são mobilizadas a terra e os astros, a religião e a política, os sentimentos e as lendas. Mas não é ela, sobretudo, a instituição de «honra colectiva»? Toda a sua história poderia ser lida através desta hipótese. Esta honra colectiva está em vias de se transformar, de se mudar em dignidade colectiva, para retomar as palavras de J. P. PROUDHON. Nesta transformação se traduzem uma mudança social, uma democracia melhor difundida, um Estado mais preocupado em formar cidadãos. Captada num momento da sua história, a freguesia de Reguengo do Fetal já nos diz muito mais do que aquilo que ela é em si própria.

P. RAMBAUD

Centro de Sociologia Rural

Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (Paris)

O QUE SE PRETENDE DEMONSTRAR

No meio rural português, a vida social e a organização do espaço não se processam no interior dos limites duma aldeia, como em outros países da Europa, nem no interior do concelho, como pretende deduzir a legislação administrativa portuguesa, mas dentro da estrutura duma freguesia rural. Enquanto ao norte do rio Douro o termo «aldeia» é apenas empregado pelos cidadãos, o concelho é uma organização estatal, vista pelos camponeses como uma instituição puramente administrativa, senão opressiva, sem poder de integração de qualquer espécie.

A vida familiar, económica, cultural, religiosa, evolui dentro dos limites da freguesia, que significa «conjunto dos filhos da grei» ou dos filhos da comunidade, não é de origem eclesiástica, ao contrário do que se pensa habitualmente (homens políticos eminentes e o próprio código administrativo confundem paróquia católica e freguesia). Os limites actuais de muitas freguesias rurais portuguesas datam da época romana; a vida social e as relações de toda a espécie que se desenrolam dentro desses limites fazem com que esta instituição seja a célula mais coesa da sociedade portuguesa depois da família. Aliás, vida familiar, relações económicas, práticas religiosas e espírito solidarista, desenvolvem-se no seu seio, com a exclusão da freguesia vizinha e do concelho.

A freguesia rural, que é uma organização espontânea do povo camponês, e o concelho, que é uma instituição estatal, encontram-se sistematicamente ora numa situação de conflito permanente ora numa relação de indiferença. O município tal qual ele existe nos nossos dias tem como função submeter a população camponesa às classes médias provincianas (talvez tenha sido mesmo esse o seu único papel no passado e a sua missão exclusiva). Este acavalgamento de instituições, a impossibilidade dos camponeses de exercerem o poder democrático sobre o seu espaço, provoca o retraimento do meio aldeão, impede o desabrochar das iniciativas camponesas, abafa o espírito cooperativista que se encontra, como é natural, exclusivamente dentro dos limites da freguesia. Libertar a freguesia aldeã da tutela do concelho é a

condição essencial, «sine qua non», do desenvolvimento coerente do meio rural.

O autor agradece a boa vontade dos camponeses e especialmente dos jovens das freguesias mencionadas neste estudo, sem cuja dedicação ele não teria sido possível.

CAPÍTULO I

1 - A ORIGEM DA FREGUESIA RURAL

Se a freguesia rural é a unidade mais coesa da sociedade rural, como demonstraremos ao longo deste estudo, é também porque é a célula mais antiga deste meio, depois da família. Aliás, família e freguesia encontram-se intimamente ligadas, tanto no passado como hoje. Todas as iniciativas sociais se processam no seio desta aglomeração rural, desde a romanização da Península Ibérica. Esta surpreendente continuidade explicará a coesão social que a anima e também a sua resistência às normas ou valores vindos do exterior, quer seja de outras freguesias ou do Estado; ela explica igualmente a indiferença ou a «reacção» (termo político) do meio rural às mudanças sociais e políticas que o Estado, ignorando ou menosprezando esta identidade local, tenta fazer penetrar no seu seio, sem atender às necessidades e à cultura do grupo.

A freguesia rural, tal como a conhecemos hoje (agrupamento de famílias dentro do território delimitado), foi e é independente da paróquia, ao contrário do que se pensa habitualmente. Os governantes permittem-se mesmo atribuir o adjectivo «paroquial» à instituição civil da freguesia (baldios paroquiais, cemitério paroquial, eleições paroquiais...). Os cidadãos consideram geralmente a freguesia como um couto clerical ou de origem eclesiástica, quando as duas instituições são bem distintas; a confusão é um sintoma de desprezo, aqui como algures, dum meio «rico» e letrado sobre um meio agrário e de cultura oral. Foi a freguesia rural que, em muitos casos deu origem à paróquia e ao concelho; pelo menos nas antigas unidades administrativas de criação popular, antes mesmo que os senhores feudais tivessem importado o seu sistema «municipal» do estrangeiro ou o tivessem inventado pura e simplesmente. Um concelho que esses senhores criaram não passa hoje duma circunscrição administrativa, sem coesão, sem adesão colectiva, sem personalidade, puramente estatal, semelhante à comarca judicial, cujos limites podem mudar, desaparecer, aglutinarem-se, segundo os critérios do momento.

O mesmo não se passa com a comunidade «freguesial» (permitimo-nos criar um adjectivo apropriado), que pouco mudou desde a romanização ou, pelo menos, desde a «Reconquista Cristã».

A freguesia rural tem a sua origem na *villa* romana¹. Sob o Império Romano, a estrutura social era constituída por um certo número de *civitates* (cidades) e, fora do perímetro destas, por um tecido ininterrupto de *villae*, grandes propriedades rurais. As herdades do Alentejo, com os seus «montes» ou residências senhoriais lembram no nosso tempo o que seriam essas grandes propriedades romanas da época. No centro da propriedade situava-se o *palatium* do proprietário e perto dele as casas dos escravos, artesãos, etc., e as dependências agrícolas².

Os povos que viviam nos cimos dos montes (a que hoje chamamos citânias ou castros), atraídos pelo espírito empreendedor do ocupante, pela sua organização social e jurídica e pela protecção que eles podiam dispensar, vieram instalar-se progressivamente nas terras do senhor, quer como escravos quer como *factores* (feitores) quer como pequenos arrendatários de parcelas cedidas pelo senhor em troca de serviços ou outras prestações; era a sua clientela. Toda a vida social, relações de vizinhança, de parentesco e relações económicas, se desenrolavam no interior desta grande herdade. A eficiência do sistema social e económico que reinava nesses domínios era tal que os costumes próprios dos povos descidos dos cimos e a sua língua própria, desapareceram; a assimilação foi total.

Séculos depois, aquando da queda do Império romano-visigótico, as *villae* apresentavam ainda a mesma estrutura, mas mais povoadas e mais divididas. No centro da herdade estabelecia-se a casa do senhor e dos clientes mais próximos. Dispersos por todo o território da herdade, cuja unidade económica estava já um pouco abalada, viviam os homens livres ou prestatários, que exploravam parcelas designadas por topónimos locais ditos *situs*, *locus*, que ainda hoje são usuais para distinguir as propriedades dos vizinhos (sítio, lugar). Os cultivadores viviam em *casales*, conjunto de casas (casais) que se dispersavam pela herdade. Além das propriedades atribuídas aos homens livres, existiam outras sujeitas a regimes jurídicos diversos, as *quintanas* (quintas) e logradouros ou *quintales* (quintal). Toda a vida social se desenrolava ainda dentro dos limites desta herdade ou *villa*, que não devemos confundir com a aglomeração que hoje tem este título e que no tempo correspondia, em certos casos, ao palácio

¹ Neste domínio das origens, baseamo-nos nos trabalhos de Alberto Sampaio: *Estudos Históricos e Económicos*, Porto, Lello, 1923, e outros trabalhos publicados em várias revistas, entre as quais «Revista de Guimarães», e, de Torcato de Sousa, «História das Instituições Municipais da Reconquista».

² Em vez de «A freguesia tem a sua origem na *villa* romana» diríamos melhor que «sucede à *villa* romana». O nome «freguesia» não procede, como pretendem os autores clássicos entre os quais Alberto Sampaio, de *fili ecclesiae* (filhos da Igreja) mas do termo galaico *filigresia*, «conjunto dos filigreses» sendo este último vocábulo derivado do latim *fili gregis*, «filhos da comunidade ou do rebanho», como se diz adiante (Nota da 2ª Edição).

e acessórios (*villa urbana*). Uma *villa* era estrangeira à outra, porque as relações sociais, jurídicas e económicas se processavam dentro dos seus limites, um pequeno mundo governado pelo *dominus*. A autonomia e o número cada vez mais crescente dos homens livres, levaram progressivamente ao desmoronamento da autoridade senhorial até que o sistema jurídico em vigor desapareceu por completo. Ficavam apenas os limites, o nome que por vezes era o do antigo senhor, a paisagem, um tipo de cultura e, sobretudo, a comunidade de famílias com as suas terras, livremente organizada dentro desses limites. «Se substituirmos o milho, que é de introdução recente, por certas vinhas, se substituirmos o *palatium* pelo campanário, era tudo como hoje, com menos população, manchas sem cultura mais extensas, mas em todo o caso, o aspecto geral não muda»³. Temos assim aquilo a que mais tarde se chamará *freguesia*.

Os povos germânicos, suevos e visigóticos, chegados por volta do século V, formavam uma pequena elite sem possibilidades de intervenção junto do povo, procurando não destruir esta estrutura social, económica e jurídica. O código visigótico prescrevia mesmo a transmissão integral das propriedades ou da *villa*, enquanto os actos de transmissão ou de doações precisavam que a passagem se fazia «com os limites antigos». Esse era também o seu interesse porque o sistema, sendo como era altamente eficaz, tornava mais fácil a cobrança dos impostos e das rendas, sem grande esforço administrativo.

A entrada dos Mouros na Península acabou por destruir o que havia ainda do sistema jurídico e económico. A ruptura foi mais intensa ao Sul do rio Douro; o Minho e Trás-os-Montes não conheceram a arabização, os Mouros ocuparam a cidade de Braga durante quarenta anos. Quebrados os laços jurídicos com o antigo senhor, a estrutura social manteve-se, encontrando-se a esta época as antigas herdades mais divididas e os *casales* mais numerosos. Os antigos senhores foram depois substituídos pelos senhores cristãos que combatiam contra os mouros. Ao centro e ao sul a desordem política era total. Os «reis bandidos» (como diz Oliveira Martins, no número dos quais inclui Afonso Henriques), praticando a rapina e a destruição pelo fogo fizeram com que os agricultores desertassem dos campos e se refugassem nas cidades ou nos cimos dos montes, onde eram por vezes acompanhados por senhores e clérigos fugitivos ou pacifistas. Nos campos, ao sul do Douro, «não se vê restos de vida, diríamos ouvir-se uma espécie de zumbido que o excesso de silêncio parece produzir. O espírito é como oprimido por uma misteriosa sensação de solidão», diz Herculano. Passados os rumores da guerra, os camponeses voltavam aos lugares que, supunham eles, eram os dos seus antepassados ou que eles

³ Alberto Sampaio, o. c. pág. 116.

reconheciam pelo campanário ou pela topografia. Outros ocuparam terras abandonadas, fixavam entre eles regras de vizinhança, um sistema jurídico rudimentar, nomeadamente no que dizia respeito às terras que deveriam servir para uso comum, dando outras aos recém-chegados.

Nem com estas mudanças políticas profundas a estrutura social das *villae* foi afectada, mesmo que não houvesse unidade jurídica e económica. Processou-se, em seguida, um movimento de emparcelamento. Desde a fundação do reino e em virtude do desenvolvimento agrário que conhecia toda a Europa, os habitantes destes perímetros antigos tentavam reconstruir o domínio antigo, reunindo em seu poder um grande número de parcelas enquanto os nobres transmitiam outras compreendendo por vezes os «limites antigos» da herdade, a mosteiros ou a particulares. Por estranho que pareça, ainda hoje os camponeses não adquirem propriedades fora dos limites da freguesia, como se os «outros» lhe não inspirassem confiança; apenas os ricos o fazem. Como veremos mais tarde, as deslocações da população, fruto de novos casamentos, processam-se ainda dentro dos limites da freguesia.

É no momento em que a autoridade do *dominus* e o sistema jurídico que ele impôs desaparecem que surge uma nova comunidade. Morreu a *villa* surgiu a freguesia, organização espontânea do povo integrado nos limites antigos. As *villae* eram propriedade em todo o rigor da palavra, enquanto a freguesia é uma comunidade de famílias vivendo dentro desses limites, uma espécie de «comuna sem carta» como diz A. Sampaio. Os membros do grupo assim constituído intitulavam-se *filli gregis* (*filigreses*, *fregueses*, como indica o Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa) termo que, na baixa Idade Média, se aplicava por extensão aos filhos da pátria ou grei. Freguesia significa, portanto, «conjunto dos filhos da comunidade». Na linguagem corrente de hoje, o termo «fregueses» significa, ainda, «clientela», como nas *villae* romano-visigóticas significava as pessoas protegidas ou sob as ordens do senhor. No passado o termo de «fregueses», se ele era empregado por um eclesiástico local, não significava «fiéis» ou crentes (o padre dirigia-se aos seus paroquianos sob o vocábulo de «filhos»). Num documento em que aparece pela primeira vez exprimido por um bispo (séc. X) o termo de fregueses significa «pessoas que habitavam as terras pertencentes a uma igreja, propriedade dum *dominus*, e parece designar os herdeiros da igreja⁴. A distinção entre fregueses e paroquianos fazia-se deste modo: os fregueses eram habitantes duma terra pertencente a um senhor, mosteiro ou igreja, enquanto os paroquianos eram os fiéis adstritos a um culto. Livres dos laços do antigo *dominus* os vizinhos passam a resolver eles próprios

⁴ Padre Miguel de Oliveira, *Paróquias Rurais Portuguesas*, pág. 101.

os problemas relacionados com a contiguidade das terras, os logradouros públicos e as terras comuns ou baldios. Todos estes assuntos são tratados numa assembleia de vizinhos dita *conventus vicinorum*; o local da sua reunião era um ponto central, geográfico ou convencional, definido por uma velha árvore, um mastro que derivou em coluna de pedra (pelourinho) que, entre os antigos povos mediterrânicos, simbolizava «o centro» do território e que os acompanhava nas suas deslocações ou acampamentos como um sinal de orientação cósmica, e, mais tarde, um cruzeiro, uma ermida ou igreja. A data das reuniões era, no século X, depois dos ofícios religiosos. É surpreendente o facto de esta encenação se manter ainda hoje: em muitas freguesias do Norte e do Centro, como nos foi dado observar, as reuniões dos vizinhos tratando dos baldios se processam à saída da missa. Em Ourém, perto do Reguengo, as reuniões fazem-se em torno do pelourinho, que está afastado da igreja. As discussões sobre os baldios do Reguengo desenrolam-se igualmente no «centro» em torno duma velha palmeira. Em muitas freguesias, sobretudo no Norte, em certos domingos, os vizinhos vão à missa, principalmente, porque é depois dela que se discute o problema das águas públicas; o padre, na homilia faz uma referência especial a essa discussão. Noutras freguesias são os interessados que sugerem tal discussão, numa folha que eles próprios pregam à porta do templo. Em todas as freguesias rurais, o prior aproveita a missa para anunciar novas leis, regulamentos municipais respeitantes sobretudo ao trabalho do campo, à pesca, à caça, à colheita das algas, etc., avisos que emanam da câmara, «que pede para anunciar».

É evidente que nem todas as freguesias actuais correspondem às antigas *villae*. Muitas destas foram fraccionadas, sobretudo ao sul do Douro; uma comunidade freguesial está sujeita, como veremos mais adiante, a vários movimentos internos, a inúmeros conflitos locais que provocam divisões sociais territoriais e que são conflitos de classe rudimentares. No entanto, Alberto Sampaio cita várias freguesias rurais do Minho, em que os limites são ainda os mesmos das antigas *villae*; alguns marcos dividindo as freguesias actuais são ainda os mesmos de outrora, função que tinham igualmente certos cruzeiros e capelas que hoje se situam nos limites das freguesias. Muitas dessas freguesias conservaram o nome do proprietário da herdade, romano ou visigótico. Alberto Sampaio cita, a título de exemplo, algumas dezenas⁵.

A autoridade do padre não é recente. Desde o desmoronamento da antiga unidade social e económica da *villae*, o padre tomou, de certo modo, o lugar do senhor que desapareceu. Único letrado no passado, só o padre podia redigir e interpretar os títulos de propriedade. Ele próprio era igualmente, se o

⁵ *Estudos...* págs. 59-65.

não é ainda hoje em muitos casos, um grande proprietário local. O pequeno campanário da aldeia central onde existia antes o *palatium* passou a ser um ponto de referência geográfico, de orientação, e um poderoso centro de atracção de todos os habitantes dispersos. Que as reuniões do *conventus* dos vizinhos se processassem sobre os degraus do templo ou nas suas dependências não implica uma origem religiosa para estas reuniões. Ainda hoje, numa freguesia rural como o Reguengo, a missa tem uma função de proporcionar um encontro geral de todos os vizinhos, os quais fazem transacções e negócios de toda a espécie à «saída da missa».

A instituição paroquial é geralmente paralela, se não estranha à instituição freguesial, pelo menos até ao século V (momento em que Martinho de Dume inicia em profundidade a cristianização da região norte do País). Durante o Império romano-visigótico as paróquias eram pequenos núcleos de fiéis atraídos por eremitas ou «mosteiros». As paróquias, se assim podemos chamar estes pequenos núcleos cristãos, não tinham limites definidos, evoluíam em função da influência dos monges ou da acção dos bispos. Mais tarde a tendência dos senhores romanos ou visigóticos foi de «instituir mosteiro», costume que se tornou uma verdadeira psicose nos princípios do nosso milénio: mais de mil nos três primeiros séculos após a reconquista. Um «mosteiro», segundo Viterbo (Elucidário), não significava uma grande construção com um elevado número de religiosos: por vezes «não era senão um ou dois religiosos», «mais merecia o nome de capela». Fundava-o o senhorio, «para que os seus caseiros e escravos cumprissem o preceito do culto e aprendessem a doutrina cristã». (Foi, com efeito, por este processo, de cima para baixo, que o Cristianismo penetrou na Península; é assim ainda hoje que ele é «purificado» das superstições e das «imoralidades»). O senhor situava o «mosteiro» ou eremitério na granja ou na habitação principal, da qual eram anexas as pequenas habitações ocupadas pelos escravos e os capatazes e para o qual escolhia, como titular, um santo da sua «devoção». O senhorio fazia passar a ermida por mosteiro «como subterfúgio para o conservar dentro do seu património (e não no da igreja), administrar os bens em proveito próprio e nomear o prior encarregado do culto»⁶. Sistema que passou mais tarde a ser usual sem disfarces nem subtilezas. Torcato de Sousa cita vários casos em que «um rico homem doa aos homens uma região, para que aí construam uma igreja e um cemitério». Em muitos casos a iniciativa de criação de uma paróquia parte da freguesia: em 1162 «os vizinhos, vivendo nos limites da antiga vila, reunidos em *conventus*, doam à colegiada de Santo Isidoro de Vilalpando a igreja que os nossos pais e nós construimos, sendo o capelão

⁶ Padre Miguel de Oliveira, *Paróquia Rural Portuguesa*, pp. 93, 101.

escolhido pelo abade e homens bons». Um outro documento doa à diocese de Leão «a sua igreja local, com a condição de o bispo lhe nomear um capelão bom e pacífico (*sic*) de preferência saído da nossa progenitura». Outros casos existem em que o próprio *conventus* ou *concilium* (os termos são equivalentes) dos moradores decide construir a sua igreja, instituir a sua paróquia. Há mesmo um caso curioso em que os vizinhos, tendo construído eles próprios uma igreja, a declaram propriedade deles; o que aos olhos dum leigo seria natural, não o foi no entender do bispo de Leão, que se recusou a sagrá-la.

As reuniões dos moradores duma mesma circunscrição ou *villa*, sob a designação de *conventus vicinorum* eram correntes em todo o século X e XI, «refúgios dos foros populares, fortes associações de homens de trabalho» como diz Herculano. O modelo destas associações de vizinhos ou moradores duma pequena região era a *commune* francesa, cujos limites eram os do «village» (correspondente local da *villa* romana), ou, então, os de uma cidade. O problema dos *forais* é um tema de debate para os eruditos portugueses, que poderiam também debruçar-se um pouco sobre o que representam hoje os concelhos, que, segundo eles, nasceram nesta época.

Antes que os senhores atribuíssem o primeiro foral a uma povoação já ela se tinha constituído em comunidade, informal, é certo, mas eficaz. Actualmente, o concelho de Barcelos conta 89 freguesias ou comunidades rurais; qual é o significado de «concelho» em termos de administração local e como expressão de organização regional? Que participação, pela base, pode esperar o concelho? O foral que lhes deram os príncipes visava o controlo das populações, integrá-las no Estado. Enquanto a freguesia é de criação espontânea, o sistema municipal português (se é que ele merece este nome cheio de prestígio no estrangeiro) foi uma criação do estado central, corpo sem alma, órgão jurídico e senhorial que, no passado como hoje, tende *exclusivamente* a comprimir o povo rural nas malhas do governo central ou regional, e acaba por asfixiar todas as iniciativas populares. Antes que os célebres forais (de que tanto falam os historiadores) fossem outorgados (oferecidos) às populações, já o povo rural se administrava por si próprio, não por uma qualquer vontade anárquica de se subtrair à solidariedade nacional e ignorar os problemas da comunidade vizinha, mas porque só essa população, vivendo dentro duns limites ancestrais e ligada pelos laços de vizinhança e de trabalho, é capaz de administrar a água do rio, decidir onde deve passar uma estrada, fixar as regras dos baldios, etc. Segundo as inquirições de 1220 e de 1285, algumas comunidades rurais ou freguesias criaram elas próprias os seus «concelhos» segundo o modelo que lhes era proposto pelos forais, libertando-se por sua própria iniciativa dos laços feudais, instituíam-se em «comunas» autónomas, «não reconhecendo outro senhor se-

não o rei». Enquanto as freguesias nascem espontaneamente dentro dos antigos territórios das antigas herdades, os concelhos são um corpo estranho nesse meio rural e integram-se no regime senhorial em vigor na época da sua criação, sob os auspícios dos cavaleiros vilões, dos artífices e dos «burgueses» (habitantes duma aglomeração urbana). Os forais não escondiam o propósito de fixar a população rural, no interesse da classe dominante, tanto mais que se tornava necessário arrotear as terras dos senhores abandonadas e que, segundo Torcato de Sousa, os centros urbanos estavam congestionados com pessoas de condição pobre, que para ali afluíam em busca de protecção contra as guerras e as razias dos «reis bandidos», prometia-se-lhes então «liberdades», «terras», etc., fixando-as num quadro constrangente. Hoje o concelho é uma instituição parasitária. As comunidades rurais do passado souberam criar formas de organização próprias, evitando assim que as populações se afundassem com a queda da ordem social antiga e se transformassem em hordes devastadoras e desorganizadas. Concelhos e freguesias representaram dois estados de organização, duas ordens de interesses, respectivamente senhoriais e populares. Hoje embrulham-se mutuamente, sem que se saiba os limites das atribuições respectivas. Cópia deformada dum modelo estrangeiro de que se usurpou o nome, o município português é tudo o que há de mais contrário, no seu espírito e na sua acção quotidiana, ao modelo europeu, ao desejo de emancipação, de participação das populações rurais nos assuntos da comunidade nacional. Em vez de desenvolver as populações locais (como no estrangeiro), asfixia-as, em vez de analisar as aspirações culturais e económicas das comunidades de base, faz com que estas se fechem sobre si próprias e recusem a autoridade do Estado; espoliada da sua autoridade e menosprezada, não vendo os seus valores serem reconhecidos pelo Estado, a freguesia rural «reage» (no sentido político) às mudanças que este e a sociedade global lhe propõem. A fórmula clássica «Saiba a senhora Câmara que . . .» com que os das aldeias tratam os funcionários municipais que lá se apresentam para autuarem um cão que não tem coleira, ou assinalarem uma carroça que circula sem tal chapa, exprime bem o carácter senhorial que os camponeses atribuem ainda hoje a estas oficinas de impostos, de multas, de avisos, de posturas... restos dum feudalismo que a estreiteza de visão das classes dirigentes e a inércia do meio perpetuam.

2 - O REGUENGO DO FETAL ENTRE MUITAS OUTRAS

A freguesia rural que nos serviu de «amostra», de exemplo, é a de REGUENGO DO FETAL, situada no centro litoral, uma das zonas rurais mais

desenvolvidas do País. Não é uma freguesia nem «arcaica», nem mais «atrasada» do que as outras. Tirámo-la um pouco à sorte, respondendo ao nosso cuidado de não fazer etnografia barata, para divertir as pessoas instruídas em busca dum mais atrasado do que si próprio. Os requisitos que nos impusemos para levar a bem um estudo que pudesse ser generalizado a todo o País, (ao norte do Tejo) foram: uma freguesia exclusivamente rural, não sede de concelho, sem indústria nem turismo, que pratique uma agricultura intensiva simultaneamente na planície e na montanha. Reguengo do Fetal não pode reclamar-se ser única neste campo. Nem sequer o seu nome é original, porque, em todo o País, podemos contar, pelo menos, 290 aglomerações (vilas, aldeias, casais) e lugares com o nome de Reguengo, que, em português antigo, significa «domínio do rei».

Uma outra condição que impusemos à nossa escolha foi a de não poder reclamar-se dum qualquer passado prestigioso, em que a aldeia tivesse desempenhado um papel importante na história do País ou da região, porque o orgulho do passado histórico poderia falsear a imagem que os habitantes fazem da sua terra. Assim, do Reguengo do Fetal sabemos apenas o mínimo, aquilo que cada habitante poderá encontrar nos velhos livros das bibliotecas públicas: a freguesia foi criada oficialmente em 1512, por uma divisão operada na freguesia de São Martinho, de Leiria. A nova freguesia, que por sua vez foi objecto duma cisão que originou a criação da freguesia de Alqueidão da Serra, em 1620, foi criada «por graça especial» do Prior de Santa Cruz de Coimbra, Senhor de Leiria, e, como «penitência» por esta graça (era assim que se dizia), os habitantes do Reguengo deviam cumprir peregrinações anuais à igreja-mãe de São Martinho, método tradicional de remediar os conflitos locais, neste caso, a separação do grupo inicial. A nova freguesia devia também pagar ao Prior de Santa Cruz de Coimbra um tributo anual no valor de 25 almudes de vinho (medida equivalente a 25 litros), 80 alqueires de trigo e outros dons em dinheiro. Diga-se de passagem que o tributo representava uma carga excessiva, visto que os habitantes eram apenas 380, distribuídos por 80 fogos, sobre uma região com 20 quilómetros de comprimento e 15 de largura. O grupo sociogeográfico do Reguengo do Fetal sofreu uma outra cisão, em 1916, com a criação da freguesia de São Mamede. Sabemos ainda que a aldeia, sede de freguesia, se chamou também no passado Reguengo da Magueixa, depois, até 1910, Reguengo, simplesmente, momento em que teve de adoptar o nome actual, «em virtude das necessidades da distribuição do correio».

Nas suas relações com as forças políticas ou económicas do passado, sabemos também que a freguesia esteve sob controlo, sem que possamos definir de que tipo, dos alcaides de Porto de Mós e dos condes de Ourém, vilas vizi-

nhas. A freguesia teve igualmente como vizinhos os viscondes de São Sebastião do Freixo cujos domínios cobriam, no passado, além duma parte do distrito, uma boa parte do território da freguesia, se tomarmos em consideração os nomes dos casais e dos lugares referentes ao visconde. Esta família possuía há 15 anos, uma grande quinta com casa, com cerca de 100 hectares. Um dos últimos representantes da família (que desde há muito se tinham estabelecido na cidade, com a maior parte da nobreza portuguesa) desempenhou um papel importante no levantamento militar de 1926 e exerceu funções no regime anterior, nomeadamente como censor da imprensa. O que restava do latifúndio do visconde foi vendido recentemente a um agricultor dum passado modesto, que explora a quinta segundo métodos racionais e modernos.

Como todas as aldeias, também o Reguengo reclama as suas origens «romanas» e as suas relações antigas com os «mouros»: o solar da quinta do visconde está construído no cimo duma colina, ao centro da propriedade, sobre as ruínas duma «vila» romana, moradia dum colono de Roma, a que muitos atribuem, sem provas, a categoria de cidade; o nome da «vila» seria Colipo⁷. Podíamos assim imaginar a grande trajectória da «vila romana» e o domínio que a rodeava: a quando da queda do império romano-visigótico, o latifúndio teria passado para as mãos dum senhor mouro, e este por sua vez tê-lo-ia abandonado aos antepassados do visconde no momento da «reconquista cristã». É uma simples conjectura, porque disso nada se sabe e os habitantes do Reguengo não guardam na sua memória colectiva nenhum rasto destes acontecimentos longínquos. Para eles, a sua história resume-se a bem pouco: criação da freguesia em 1512 e uma ou outra lenda religiosa entre as quais a aparição da virgem no meio dum campo de fetos (daí o nome da aldeia) a uma data que se ignora. Importando-se pouco com cronologia, os habitantes situam a existência do visconde na pré-história e fazem aproximar a ocupação árabe à época dos seus avós. No entanto, a «guerra da Charneca» em que estiveram em jogo, em 1916, 1000 hectares de terra baldia, é ainda hoje um tema de discussões. Também é certo que o problema dos baldios está longe de ser resolvido, tal um fantasma milenário que assombra as relações entre o meio rural e a administração.

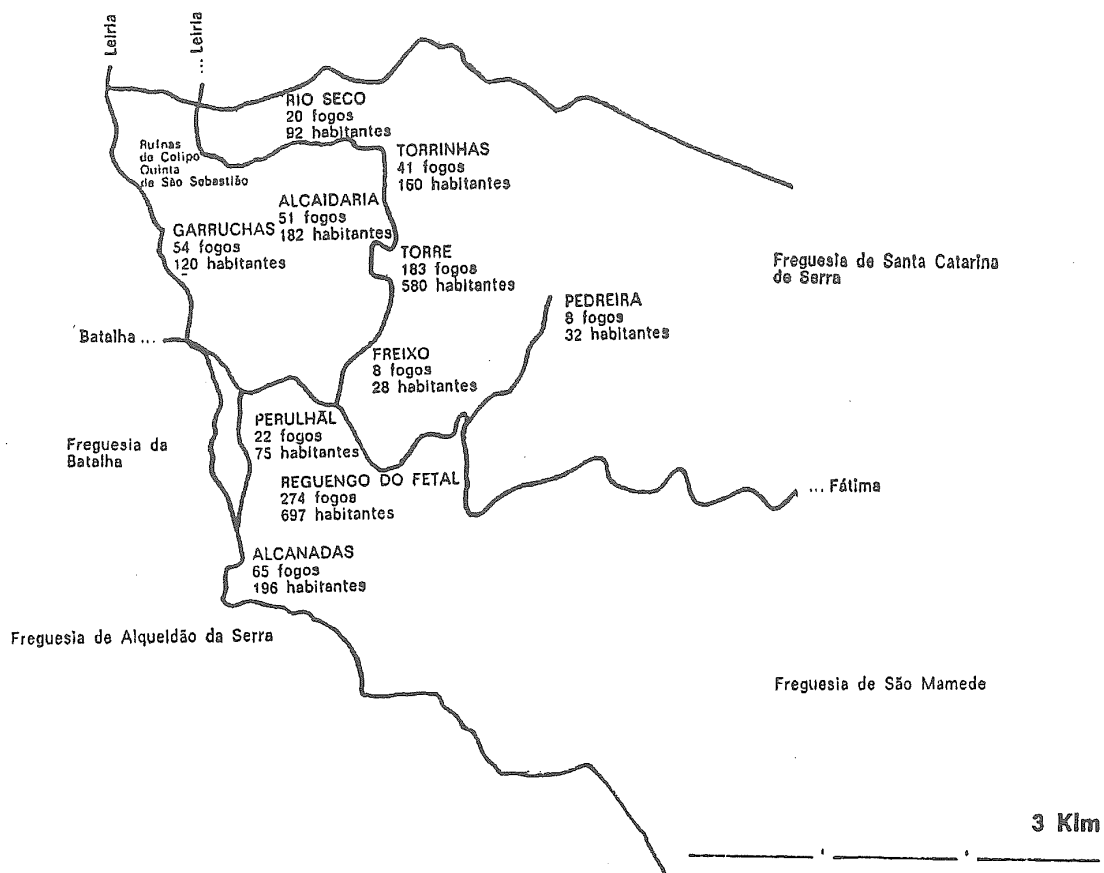
⁷ Encontram-se em Leiria alguns restos dessa moradia colonial, na qual foram encontradas certas moedas assim como «muitas telhas e pedras velhas», que os habitantes guardam ou venderam. Uma estátua imponente, representando possivelmente um magistrado romano, saída dessas ruínas encontra-se no edifício do turismo daquela cidade.



Concelhos do Distrito de Leiria
No rectângulo, a região analisada neste estudo

Distrito de Leiria:
16 concelhos e 130 freguesias
população 390 000 habitantes numa superfície de 3435 km²

Freguesia do Reguengo do Fetal
= Aldeias e lugares



CAPÍTULO II

1 - A ALDEIA COMO O VIVEIRO

O espaço da freguesia é um microcosmos que os seus habitantes só abandonam se tiverem vantagens nisso. Existe um movimento constante de população, mas esse movimento está sujeito a certas condições nomeadamente àquilo a que nós chamaremos, na falta de outro termo, o «espírito comunitário», as relações entre pessoas que, no mesmo território, estão ligadas por laços de vizinhança, se reclamam da mesma identidade cultural e que são economicamente interdependentes.

Entre os camponeses a mobilidade demográfica é frequente e natural entre as aldeias da freguesia e praticamente inexistente entre freguesias vizinhas, mesmo no interior do próprio concelho.

Entre os operários essa mobilidade pode processar-se fora do concelho.

O concelho é economicamente heterogéneo. A freguesia da Batalha é mais rica, pequenas indústrias permitem aos habitantes encontrar um trabalho mais remunerado do que o da agricultura. A freguesia de São Mamede é a mais pobre. Na serra, as águas são inexistentes, cada habitante deve armazenar a água da chuva em cisternas contíguas aos beirados das casas; a irrigação é portanto impossível. Nesta freguesia a população é exclusivamente agrícola, cultivando pequenas courelas semeadas de pedregulhos e invadidas por arbustos espinhosos e por azinheiras. A mobilidade demográfica depende, portanto, nesta freguesia, destes factos específicos, no concelho, é a que conta mais emigrantes entre os seus filhos: uma estatística local¹ datando de 1970, assinala 1472 emigrantes, quando a freguesia contava 5780 habitantes. As estatísticas oficiais divergem, mas sublinham as mesmas tendências:

¹ *Cadernos da Vila Heróica*, Batalha, edição de José Travassos Santos nº 1, Junho de 1971, p. 16.

EVOLUÇÃO DA POPULAÇÃO DO CONCELHO DA BATALHA

Freguesias	1911	1940	1950	1960	1970	Diminuição 1960 - 1970
Reguengo	1.827	2.280	2.467	2.757	2.311	- 406 - 15%
S. Mamede	1.781	3.123	3.742	4.001	3.258	- 712 - 18%
Batalha	4.082	5.758	6.608	7.053	6.673	- 330 - 5%
Total do concelho	7.690	11.161	12.817	13.811	12.242	- 1.448 - 11%

A freguesia do Reguengo, situa-se, digamos, ao meio, entre a mais pobre e a mais rica. No entanto, escreve um leitor ao jornal regional «O Mensageiro»: «A ausência de meios de vida é a causa do êxodo para o estrangeiro. Os que voltam com algumas economias hesitam em construir uma casa na aldeia e em fixar-se de novo na região, porque falta aí tudo: tanto os esgotos como uma estação de correio. É por isso que não encontramos na nossa terra possibilidades de desenvolvimento. Certas pequenas indústrias foram instalar-se em Leiria, porque nem sequer podiam receber o correio directamente. O povo da freguesia do Reguengo sofreu muitos prejuízos com tudo isso, os responsáveis não têm desculpa»².

A Forte natalidade é compensada pela partida para o estrangeiro. A progressão demográfica assegura apenas a sobrevivência das aldeias. É o que nos demonstra a estatística desde tempos remotos (1512), *ver quadro a seguir*.

Certas aldeias crescem mais do que outras. As razões são primeiramente económicas, mas também de ordem cultural, com incidências no regresso dos emigrantes. Quando a emigração é exclusivamente masculina, como na Torre, a aldeia beneficia dum crescimento regular. Se a emigração é também feminina, a aldeia decompõe-se progressivamente ou, na melhor das hipóteses, tende a estagnar. É o que mostra o quadro seguinte, que se baseia numa brochura da paróquia, meio geralmente bem informado, elaborada para os emigrantes³ mas que merece uma explicação prévia. Razões de ordem cultural fazem com que certas aldeias não se «deixem morrer», com a partida dos emigrantes. As aldeias de Alcaidaria, Torre e Torrinhas fazem parte dum subgrupo muito homogéneo no interior da freguesia. Só os homens emigram, as mulheres ficam. Estes lugares gozam dum poder de integração digno de nota, é por essa razão que a emigração familiar é menor do que algures. Os habitantes do Reguengo, aldeia

² «O Mensageiro», de Leiria, 3 de Outubro de 1974.

³ *Album de Lembranças*, Edição da Paróquia, 1970, p. 6.

EVOLUÇÃO DA POPULAÇÃO (TENDO EM CONTA AS DUAS CISOES OPERADAS NA FREGUESIA INICIAL:
A CRIAÇÃO DAS FREGUESIAS DE ALQUEIDÃO E DE SÃO MAMEDE)

Alqueidão São Mamede Reguengo	São Mamede												
	Reguengo					Reguengo							
Data	1512	1712	1757	1868	1890	1900	1911	1920	1930	1940	1950	1960	1970
Fogos	80	400	477	488	724	767	938	448	487	580	604	768	661
Habitant.	380	1.680	1.880	2.028	2.858	3.130	3.608	1.930	1.996	2.280	2.467	2.757	2.311
				= separação de Alqueirão					= separação de São Mamede				

EVOLUÇÃO DA POPULAÇÃO ALDEIA POR ALDEIA⁴

Ano	1527		1940		1960		1911	
	Fogos	Habitantes	Fogos	Habitantes	Fogos	Habitantes	Fogos	Habitantes
Alcaldaria	-	-	9	50	29	115	52	191
Alcanadas	12	45	37	172	54	243	67	244
Garruchas	-	-	21	72	28	154	52	223
Perulhal	-	-	10	41	13	61	17	82
Piqueiral	6	23	11	42	11	46	15	49
Reguengo	64	243	202	804	279	943	297	946
Rio Seco	3	10	13	62	14	71	24	106
Torre	3	10	105	400	112	484	157	602
Torrinhas	-	-	25	95	29	107	40	171

tradicionalmente rival da aldeia da Torre, explicam assim o apego dos da Torre à sua aldeia: «Os da Torre têm uma vantagem sobre nós: todos os que emigram constroem mais tarde uma casa na própria aldeia, as mulheres ficam enquanto os maridos partem para o estrangeiro, ao passo que no Reguengo toda a gente se vai embora. Diríamos que eles são mais prolíficos do que nós». Efectivamente, trata-se de dois casos diferentes de poder de integração aldeã, diferenças que encontraremos a cada passo no correr deste estudo. A aldeia da Torre, em que as tradições comunitárias são mais sólidas, exerce um poder de atracção sobre os seus habitantes, sejam eles residentes ou emigrantes, enquanto Reguengo, mais rico e mais ligado aos meios da vila e da cidade, sofre um processo de desintegração social.

Como explicar a emigração?

As motivações de ordem económica não bastam para explicar a «hemorragia» constante que o País conhece desde a afirmação da independência nacional, no século XIV e que não é portanto um fenómeno recente. Às razões económicas que são as da emigração adulta temos de juntar as motivações de ordem psico-sociológica, próprias da juventude.

⁴ Braancamp Freire, *Recenseamento dos Fogos do Reino* (a População da Estremadura no século XVI), Lisboa, 1870. Os números depois desta data são os oficiais. No momento em que se fez este estudo, a população referente a 1970 ainda não tinha sido «distribuída» pelas aldeias, ou não o fora com precisão.

EMIGRAÇÃO ACTUAL (1966-1970)

Nome da Aldeia	Fogos	Habitantes		Total	Emigrados de 1966 a 1970
		Homens	Mulheres		
Alcaidaria	51	77	105	182	31
Alcanadas	65	91	105	196	71
Pedreiras	8	14	18	32	2
Celeiro	8	16	15	31	9
Garruchas	54	101	120	155	34
Perulhal	22	40	35	75	10
Reguengo	274	346	351	697	264
Rio Seco	20	40	52	92	13
Torre	183	248	332	580	114
Torrinhas	41	69	91	160	35
Val do Freicho	8	11	17	28	8
Moita do Gato	2	2	3	5	-
Total	751	1.080	1.267	2.347	597

Num conto aldeão diz o pai ao filho mais velho, sequioso de liberdade: «Pega no alforge e no cajado, percorre o mundo duma ponta à outra até que voltes *rico e senhor de ti próprio*». Partem todos à aventura, mas, enquanto adultos, os chefes de família, são guiados pela preocupação de dar aos filhos o que eles não poderão encontrar na terra, os jovens partem em busca de novas experiências, para encontrar a liberdade de movimentos, em relação à família e aos vizinhos, fugir à coação da aldeia, à estreiteza do País. A emigração da juventude é em muitos casos uma consequência do espírito de coesão da aldeia que nós analisaremos ao longo deste estudo. Solicitados pelo «progresso», pelo falso à-vontade da gente da cidade, pelos ares dos «senhores» ou novos ricos, sem qualificação profissional, sem dinheiro para construir uma casa semelhante à do tal indivíduo «que é um senhor», sem informação sobre o mercado do trabalho nas outras regiões do País e, sobretudo, sem estruturas de acolhimento no caso em que queiram mudar de terra ou ir trabalhar para uma zona industrial, os jovens esperam a ocasião de pôr em execução o sonho de partir. A televisão traz-lhes diariamente uma boa quantidade de ilusões, de vedetas, e de aventuras, por detrás das quais se desenha a ideia de que «no estrangeiro é que

se vive bem». No Verão vê o vizinho «que não era nada e que agora é um senhor» e cobiça a casa (num estilo único no mundo, monstruoso) que ele construiu, graças ao seu trabalho, mas que lhe custou uma série de anos num bairro da lata.

O jovem aspira a emigrar, porque sente necessidade premente de mudança que ele é incapaz de pôr em execução neste meio, em que a estrutura aldeã e sobretudo a tutela paternal o encerram numa camisola de forças. O trabalho manual, nos campos ou na fábrica, é considerado pelos seus modelos; os «senhores», e pelos doutores em todas as cadeiras, como uma ocupação para gente pobre. O «trabalho» é mesmo depreciado por todos, seja qual for o meio; o parasitismo socioprofissional adquire graus de promoção (tem-se um «bom emprego» quando se satisfazem estas três condições: «ganhar bem», «não fazer nada», «faltar ao trabalho quando se quer»). Assim na aldeia há os «trabalhadores» e os «senhores»: os empregados do comércio, os funcionários, os negociantes em todos os ramos são os «senhores»; os que trabalham a terra são os «trabalhadores». Os empregados de escritório e os funcionários «não trabalham porque andam limpos e não têm calos nas mãos»; porque têm um pequeno grau de instrução, são «pessoas educadas», «senhores» pela maneira de vestir e pelo modo de vida.

O quadro aldeão exerce um controlo rígido sobre cada membro. «Não deve o sapateiro ir além da sua chinela», diz um provérbio, cada um deve comportar-se segundo os usos da categoria social a que pertence. Tomar «ares superiores», mudar de linguagem, adoptar comportamentos que são tidos como pertencendo a uma outra categoria social, é um tema para críticas («pensa que traz o rei na barriga»). A instrução, mais do que o dinheiro, permite a passagem duma pessoa da categoria dos comuns à categoria dos «senhores» e a adopção dos comportamentos que lhe correspondem. Quem não tem «estudos» nem dinheiro não «passa da cepa torta», resta-lhe a emigração, graças à qual a pessoa adquire o estatuto de «estrangeiro», que facilita a liberdade de comportamento e o subtrai ao controlo aldeão. O que não é permitido «aos de cá», aos membros do grupo, é-o em relação aos «de fora», aos estrangeiros e aos emigrantes confundidos na mesma categoria de pessoas, confusão que é ao gosto destes últimos, porque dela tiram aquelas vantagens. A clique das mulheres dos recados, as calhandreiras ou, como dizem os jovens, «os jornais» que têm as suas «redacções» na padaria, no lavadouro e na mercearia, atacam sem descanso «os de cá» e poupam os outros. Um estrangeiro (pessoa doutra nacionalidade, emigrante ou pessoa vinda doutra terra) pode permitir-se viver com uma mulher sem estarem casados, enquanto os de cá não podem «pisar o risco» (expressão significativa: cada um vive adstrito a um círculo estabelecido pelo grupo

e que ele não pode ultrapassar). É sobretudo para alargar o espaço desse círculo que o jovem camponês abandona a sua aldeia para ir viver, nem que seja por um curto espaço de tempo, no estrangeiro, onde ele beneficia do anonimato das grandes cidades e dos meios industriais.

É raro aquele que entre os 15 e os 20 anos não pense sair do seu país natal. A sua aldeia é assim um alfofre onde as plantas nascem e crescem para ser transplantadas algures. Ainda hoje, apesar da mecanização da agricultura, que está nos seus primeiros passos, e, apesar do controlo da emigração, nenhum jovem deseja ficar na aldeia. Os pobres pensam ter a sorte de partir para o estrangeiro, ou «arranjar um emprego» (não um trabalho) na cidade, enquanto os ricos pensam «fazer os seus estudos» (estudar também não é trabalhar) nas cidades universitárias ou «dar umas voltas» pelo estrangeiro. Quer dizer que a aldeia-viveiro funciona em pleno rendimento até ao momento em que o trabalho da terra tenha completamente desaparecido e a aldeia se despovoe.

Mais do que todos os outros povos da Europa, os portugueses caracterizam-se por uma grande instabilidade psicológica, que é compensada por uma notável capacidade de se adaptarem e se integrarem numa sociedade qualquer, tenha ela os modelos ou os códigos que tiver.

A arte popular, a literatura e a linguagem comum estão repletos do termo *saudade* que transpira um sentimento mórbido e masoquista («doce pungir de acerbo espinho», diz Garrett), o prazer de sentir-se longe das coisas ou das pessoas que se amam. Esta instabilidade reflecte-se igualmente, e em primeiro lugar, na língua portuguesa, que, ao contrário da língua francesa, por exemplo, possui três verbos para exprimir com graus de intensidade variados o que em francês se exprime por *être* e em latim por *esse*; quer dizer que o Português tem três maneiras de *ser*: definitivamente (*é* português) provisoriamente (*está* em França) e passageiramente (*anda* doente), três situações que normalmente as línguas estrangeiras (salvo, segundo parece, o irlandês ou gaélico e o espanhol) exprimem por um só verbo. Os portugueses encaram assim a existência sob o ângulo da mudança como se estivessem em estado de *passagem* permanente; nada é definitivo nem imóvel, traço caracteriológico que apela para o fatalismo e a resignação («esperamos dias melhores», «isto não há-de durar sempre», etc.). O gosto da aventura, o espírito marítimo é um lugar-comum da literatura que a realidade confirma. Os portugueses «só estão bem onde não estão». Fulano está no Canadá, mas antes esteve na Alemanha; Beltrano está em França, mas pensava ir para a Austrália; Cicrano está em tal país, mas anda a meter pedidos junto dos consulados para ir para outro sítio qualquer. Muitos preferem, em França, viver numa *cité de transit*, bairros de provisórios, do que em alojamentos definitivos que lhe dariam a impressão de terem atingido a estabilidade a

que eles não aspiram. O seu amor à terra-mãe, ao torrão natal, funciona como uma roda de segurança, um sistema de compensação à sua instabilidade. Os emigrantes são particularmente patrióticos, dizem os estrangeiros que com eles privam, e agarram-se à ideia de regresso ao país natal - que eles adiam ano após ano -, como a um porto de salvação.

Os jovens não estão preparados para se instalarem nos subúrbios industriais de Lisboa. Se a educação tradicional habitua a adolescente a «se desenrascar» e a substituir o chefe de família se preciso for, o jovem só conquista uma certa independência com o serviço militar, que, em Portugal, e para utilizar a linguagem dos instrutores das casernas, tem a função de «subtrair os jovens às saias das mães», torná-los adultos, desligá-los do seio materno, no sentido libidinal da expressão. A educação, sendo, como é, em Portugal, uma tarefa maternal, a mãe não ensina ao filho «como se desligar dela» (o que seria contraditório com o seu instinto). Os jovens que desejariam partir para a cidade declaram-se também incapazes de dar esse passo, «um homem não pode viver só», «nem sequer sei lavar uma camisa», etc. (tarefas vistas como femininas e maternas que a mãe não ensinou ao filho a fim de que ele se não desligue dela), embora inveje os emigrantes e os estrangeiros que, com a mesma idade, se bastam a eles próprios. O Estado não tem outra noção de educação do que aquela que a tradição transmitiu: não há alojamentos para pessoas só; não há lares, ou coisa que o valha, para jovens trabalhadores. Pelo contrário estruturas de acolhimento não faltam às «meninas estudantes» nem às raparigas da aldeia que partem para a cidade como criadas, tais as famosas casas de Santa Zita, onde essas raparigas aprendem a ser «educadas», púdicas, discretas, porque é assim que os seus senhores as querem; «servindo o seu patrão como elas serviriam S. José e a Virgem Maria», segundo diz o folheto de propaganda dessa mesma obra que conta mais de 130 casas de acolho, com os respectivos «centros de formação» culinária e outros. Para um jovem do Reguengo ou duma outra aldeia qualquer é mais arriscado partir para a cidade próxima («se lá não conheço um tio ou primo») do que partir para o estrangeiro; ele encontrará um quarto para solteiros ou um lar para jovens com mais facilidade em Saint-Denis do que em Vila Franca ou noutra subúrbio operário qualquer.

2 - CAMPONESES E AGRICULTORES OU DOIS TIPOS DE ECONOMIA

A população duma freguesia rural como o Reguengo não é homogénea, embora o grupo seja regido por um determinado número de mecanismos que

visam a homogeneização. Também não se pode dizer que a sociedade aldeã esteja dividida em classes sociais no sentido económico da expressão. No entanto, os habitantes da aldeia estão em relação diária com uma categoria de pessoas com comportamentos diferentes dos da aldeia e que exerce uma grande influência sobre o meio rural pelo seu «saber», pela sua educação específica, pelo seu poder: são as pessoas da vila ou da cidade. Num interior dum concelho, distinguimos, assim, a gente das aldeias e a gente da vila, cujos comportamentos se aproximam dos cidadãos em geral. A gente da aldeia são os que trabalham a terra e vivem dela, a gente da vila ou cidadãos são os «letrados», os funcionários, os comerciantes, cuja educação não tem em linha de conta os valores tradicionais dos camponeses. A distinção entre dois meios não significa, repetimos, distinção de classe propriamente dita, porque os possuidores de bens de raiz se encontram sobretudo entre os da aldeia. O interesse desta distinção é de ordem cultural: a gente da aldeia, ou os camponeses, têm padrões próprios que são em muitos casos comuns aos dos agricultores ricos, ao passo que os da vila são transmissores dos valores culturais da aristocracia rural antiga em decadência e dos da pequena burguesia em expansão. A oposição entre o meio aldeão e o meio cidadão é própria dos países não industrializados como Portugal; só através dessa distinção se pode explicar um certo número de fenómenos sociais e certos conflitos violentos que vêm a verificar-se no meio rural desde há uns anos, e que revestiram uma grande intensidade no Verão de 1975. No que diz respeito à gente da aldeia, convém definir vários conceitos que se prestam a confusão. Antes de mais, «rural» refere-se ao modo de vida baseado no contacto com a terra e opõe-se a «urbano» ou «cidadão», meio que em Portugal compreende tanto as vilas e as cidades como os bairros operários. «Camponês» é o que, vivendo no interior duma sociedade rural, tira ou aspira a tirar a sua subsistência do trabalho da terra. O termo «lavrador» é ambíguo, porque tem acepções diferentes duma região para a outra, se não no interior duma mesma região. No Minho é lavrador todo o que trabalha nas suas terras, pequenas ou grandes; no Centro tanto pode significar remediado como agricultor rico; no Ribatejo/Alentejo significa latifundiário. A distinção entre «camponês» e «agricultor» é importante: são dois tipos sociais, dois modelos de economia. A distinção obedece a um critério sociológico que não toma em linha de conta as respectivas riquezas nem sequer as relações directas com o trabalho da terra. Henri Mendras circunscreve o conceito de *camponês* deste modo:

- 1.º - O camponês goza duma certa autonomia em relação à sociedade englobante que o domina, mas que tolera as suas particularidades.

- 2.º - A organização da vida económica camponesa assenta na primazia do grupo doméstico e na vida social da colectividade restrita em que está integrado.
- 3.º - O camponês criou um sistema económico de autarcia relativa que não distingue consumo e produção (produz essencialmente para o seu consumo), mas mantém relações comerciais com a economia englobante.
- 4.º - O camponês integra-se numa colectividade local que se caracteriza pelas relações de vizinhança e de conhecimento mútuo, ao passo que mantém relações frouxas ou fracas com as colectividades locais que o rodeiam.
- 5.º - Nas suas relações com a sociedade englobante, o camponês necessita da função de mediação das «personalidades» ou dos notáveis.

O *agricultor* cultiva as suas terras em função da comercialização e da procura. Vive geralmente numa sociedade de massa, industrial, em que as colectividades locais não têm maior autonomia do que os grupos profissionais de que ele geralmente faz parte. A produção agrícola é comandada pelas exigências do mercado, processa-se, como no caso dos camponeses, no interior duma sociedade familiar («empresa familiar»), mas, ao contrário do primeiro, e desaparecido o princípio do autoconsumo, o consumo familiar não tem relação com a produção que é inteiramente comercializada. Dum modo geral, quando no meio português se diz «pequeno agricultor», é ao «camponês» que se refere, e quando se fala de «grande proprietário rural», faz-se geralmente referência ao agricultor rico. No meio rural português, mais de 70% dos proprietários rurais são camponeses, mas o número de agricultores aumenta cada vez mais. No Centro do País, há uma dezena de anos, os agricultores caracterizavam-se pela cultura extensiva de trigo, vinha, oliveira e floresta; desde então um novo tipo de agricultores surgiu: o fruticultor, em que muitos dos antigos se converteram. Esta transformação deve-se nomeadamente à introdução do tractor e dos insecticidas; mudando de tipo de cultura consoante as exigências de mercado de momento, esses mesmos podem converter-se no ano seguinte (como se verifica em muitas zonas do País) em produtores de gado, etc. e, ignorando ou recusando as vantagens de planos a longo prazo, podem até, uns anos depois, voltar à sua actividade primitiva. O camponês, pelo contrário, raramente muda o tipo de cultura, porque as razões que o guiam são antes de mais, no fundo, as exigências do autoconsumo familiar.

A diferença entre o camponês e o agricultor resume-se assim neste esquema:

	Camponês	Agricultor
Economia em relação à colectividade local	Relativa	Nula
Auto-subsistência	Completa, acrescida duma produção suplementar para despesas de primeira ordem e para as taxas do Estado	Nula
Especialização do trabalho	Fraca	Forte
Relações de vizinhança ou de conhecimento mútuo	Sim	Não
Atribuições das tarefas agrárias	Ao grupo doméstico	Tecnologia e mercado
Rejeição do grupo estranho	Ambivalente	Não
Mediação com o exterior	Sim	Não ⁵

Nem só os trabalhadores da terra são camponeses; todos os membros da sociedade restrita (aldeia, freguesia rural), artesãos, comerciantes, são-no igualmente ao mesmo título que os que vivem exclusivamente da terra, desde que vivam no interior dessa colectividade e dependentes dela. Acrescente-se ainda que os camponeses não têm necessariamente todos o mesmo nível económico. É evidente que um núcleo familiar com 5 filhos e dez hectares de terra é mais pobre do que um casal sem filhos e com a mesma extensão de terra; o herdeiro deste último poderá eventualmente vir a ser um agricultor remediado, ao passo que os da primeira família sê-lo-ão dificilmente. Segundo o mesmo critério, há grandes proprietários rurais que continuam a guiar-se pelo tipo camponês, do mesmo modo que existem pequenos proprietários que não são camponeses mas agricultores.

Este critério, baseado numa relação de valores culturais, não tem ligação com os critérios adoptados pelos economistas portugueses, que classificam as «empresas agrícolas» em *familiares* (*familiares perfeitas*, se o empresário vive exclusivamente das suas terras, e *imperfeitas*, no caso contrário) e *patronais* (aquelas em que o em-

⁵ Henri Mendras, *Sociétés Paysannes*, Armand Colin, Paris, 1976, p.12.

presário tem de recorrer à mão-de-obra assalariada); trata-se dum «critério com base jurídica»⁶ e segundo o princípio da rendibilidade.

A nossa distinção não tem apenas um interesse sociológico; «os economistas habituaram-se a reflectir nos fenómenos da sua competência apenas em termos de economia capitalista (bens de raiz, capital, preços e outras categorias económicas), em função dum sistema baseado sobre o trabalho salarial e que tende ao cálculo do produto líquido máximo (produto bruto, menos material e salários). Todos os outros moldes não capitalistas são julgados sem importância ou condenados a desaparecer. Ora esta frase de Tchaynov, meio século após, nunca foi tão actual como o é hoje: à medida que o sistema capitalista, duplicado pelos tipos de economia socialista, se alarga a todo o planeta, novas populações inteiras entram no jogo da economia mundial e tornam-se ou retomam a sua condição de camponesas. Nunca houve em todo o mundo tantos camponeses como hoje. Esta constatação surpreenderia grandemente os economistas liberais e marxistas do século passado, que anunciavam, uns como os outros, que a agricultura estava prestes a submeter-se às leis da indústria e que a agricultura camponesa cederia em breve o seu lugar à agricultura industrial, tal como a locomotiva havia substituído o carro-de-mão, segundo a palavra de Lênine»⁷.

A distinção que estabelecemos entre «camponeses» e «agricultores» define no nosso meio duas esferas de influência que se situam a dois níveis e territórios diferentes. Digamos, resumindo, que enquanto os camponeses vivem no interior do seu grupo (a freguesia ou o conjunto de aldeias próximas), onde exercem toda a sua influência, os agricultores são geralmente desenraizados; não conhecem essas fronteiras locais. Embora tivessem nascido no meio camponês, a sua esfera de acção situa-se além das fronteiras da freguesia, exercem uma certa influência sobre a gente da vila, sobre os «novos comerciantes» e, graças às relações de clientela, sobre as instituições concelhias de que podem vir a ser membros responsáveis, o que não está ao alcance do camponês. Camponeses e agricultores definem dois tipos de comportamentos: o agricultor casa-se no interior do concelho, enquanto os camponeses procuram o seu cônjuge dentro dos limites da freguesia. O agricultor é católico integrista, puritano ou, raramente, um agnóstico que guarda grande respeito e simpatia pela instituição eclesiástica e a religião, vistos como garantias da ordem social, enquanto os camponeses são massivamente religiosos por rotina e simultaneamente anticlericais, praticando por um lado todos os actos da religião tradicional ou popular e acreditando ao mesmo tempo no contrário do que prega

⁶ Cf. Silva Martins, *Estruturas Agrárias de Portugal Continental*, Lisboa, Prelo, 1973, p. 31.

⁷ Henri Mendras, *Sociétés Paysannes*, o. c., p. 39.

a instituição: bruxas, almas penadas, superstições, etc. Os agricultores, ostensivamente individualistas (todos se dizem «capitalistas»), são o motor de arranque do capitalismo rural, ao passo que os camponeses são cooperantes no interior da sua comunidade. São eles geralmente que perpetuam a cultura popular e o património artístico das aldeias.

Definidos estes conceitos e resumidos estes dois comportamentos, analisemos as várias categorias sociais existentes na freguesia rural.

3 - AGRICULTORES MÉDIOS

São aqueles que ao nível dum concelho, dadas as bitolas locais, são considerados como «ricos», mas que noutros contextos seriam agricultores médios. Os seus comportamentos económicos diferem consoante eles são de origem simplesmente camponesa, aldeã, ou de origem senhorial, não propriamente no sentido nobiliárquico da palavra mas na acepção de «família antiga», cujos membros desempenharam no passado um papel importante como notáveis ou «personalidades».

Há 150 anos, a parte central do concelho da Batalha pertencia a quatro famílias aristocráticas das quais duas existem ainda. Certas aldeias estavam encravadas entre as quintas desses senhores, como a aldeia da Quinta do Sobrado que, no século XVIII, adoptou como padroeira da capela uma invocação que explica tudo: Nossa Senhora do Desterro. Após a expulsão dos religiosos em 1834, os bens do convento dominicano que domina a vila passaram para as mãos dessas famílias, uma das quais legou em seguida a Quinta da Cerca (cem hectares) contígua ao mosteiro à diocese de Leiria. Não podendo explorar as terras que possuíam, e também pela pressão que exercem os camponeses sobre os proprietários que não exploram as suas terras, as famílias nobres começaram a desfazer-se dos seus latifúndios durante a segunda metade do século passado. O último a vender a sua quinta foi o visconde de São Sebastião, cujos domínios se estendiam sobre uma grande parte dos concelhos da Batalha e de Leiria. Três outras grandes famílias senhoriais continuam presentes, como símbolos, cultivam algumas parcelas como recordações dum passado prestigioso que foi o seu, conservando as suas belas moradias como vestígios das suas riquezas e também do seu bom gosto. Todas essas famílias partiram para a cidade, onde exercem outras profissões mais rendosas (advogado, médico, banqueiro...) confiando as terras a rendeiros ou cedendo-as a camponeses, que por sua vez se tornam «ricos» e «senhores».

Assim, os grandes proprietários de origem aristocrática tendem a desaparecer, enquanto os médios proprietários de origem camponesa se fortalecem

nas mesmas proporções. Os antigos senhores eram vistos como esbanjadores («estroinas») e generosos («amigos dos pobres»), enquanto os que lhes sucederam são considerados como «egoístas» e «suvinas». Eles representam o capitalismo liberal e agrário ou são simplesmente «capitalistas», classe a que têm orgulho de pertencer, embora não tenham uma visão clara do que é essa classe em outros meios.

Criados num meio agrícola, estes agricultores, de origem camponesa, aprenderam desde crianças a amar a terra, a evitar o luxo e o supérfluo; nem uma esmola a um pobre, nem uma amizade desinteressada, nem um grão a mais num alqueire de milho que se vende a um vizinho. Calculadores finos, eles conseguem rendibilizar os seus mais pequenos movimentos e conhecem o preço do sol e o da sombra. A eles se deve a noção de rendibilização das terras que se vem instalando progressivamente no meio rural português.

As suas raízes mergulham na sociedade liberal, que, em Portugal, tomou o poder em 1822, momento em que o açambarcamento e o roubo legal das terras públicas se desenvolveu; uma grande parte dos baldios ou terras pertencentes às aldeias, passaram sob controlo de um punhado de vizinhos sem escrúpulos. A memória colectiva dos camponeses regista ainda as façanhas de alguns que ocupavam pura e simplesmente as terras que um vizinho havia recebido dos seus avós, mas que disso não tinha provas escritas. Alguns desses açambarcadores nunca se casaram, para não terem de dividir os seus bens com os filhos adultos; outros casaram-se, mas não tiveram senão um ou dois filhos, para dividir o menos possível. Esta receita familiar era nesse tempo, como hoje, surpreendente e mesmo corajosa sob certo ponto de vista, pois que a felicidade da família se media então, «ao volume», pelo número de filhos. Por volta de 1880, o romancista Fialho de Almeida deixou o retrato de um destes açambarcadores de terras; a personagem situa-se no Alentejo, mas o retrato é também válido para esta região que estudamos:

«Nestas terreolas pode-se estudar um tipo excêntrico, provincial, característico, posto de sentinela entre o jornaleiro e o ricaço, na escala hierárquica da fortuna. É o tipo de trabalhador remediado, do lavradoreco, troca-tintas da propriedade, ou, como ele próprio se apelida, do *propriatairo*. Com sete ou dez mil cepas de vinha e sessenta ou noventa alqueires de semente por ano, ninguém desfruta melhor as superioridades cívicas da riqueza e ninguém faz render mais à fieira o trabalho da pobre gente nos amanhos ásperos dos terrenos. O *propriatairo* é por excelência o egoísta sórdido, o avarento porco, que entesoura em moedas de cobre o remanescente das suas privações quotidianas, explorando as desgraças, os descuidos e a boa-fé dos incautos. Nenhum prèguista ou usurário de Lisboa se aperfeiçoou ainda tanto na nobilíssima ciência de garrotar

o próximo, mediante o escrito de dívida recheado de cláusulas esmagadoras. Serpentes de Lacoonte, os seus processos de adágio enroscam-se nos membros da pobre família campónia para lhes sugarem até à última gota de alento (...) Para eles o mundo não passa de um círculo de bocas famintas, viradas para a jeira de terra que lhes custou tanto a adquirir. Acima e abaixo não vêm senão ladrões. É ladrão o compadre, ladrão o padrinho de casamento, o prior, o escrivão de fazenda, o cabo da polícia e o médico; ladrões os ministros, ladrões os deputados, ladrões os militares e o sogro, que lhes não morre depressinha, e uma parente velha, que lhes não deixa, e o ricoço, que não lhes deu de foro a terra que eles trouxeram cobiçada.

«Por detrás da mais inofensiva palestra, ei-los que sondam, com a sua perspicácia de malandros, a oculta artimanha em que o interlocutor pretende rá extirpar-lhes da bolsa uma gorgeta. Não conhecem o riso límpido duns lábios desinteressados e amigos nem a amizade que ingenuamente se oferece, como uma alma lúcida de rapariga, sem reservas nem cálculos. Os mesmos filhos são, para a sua índole safada de fonas, como um instrumento de lucro que eles sustentam numa secreta esperança de negócio. Seu ódio contra os ricos é talvez mais torvo ainda do que surda má vontade que já tinha mostrado aos inferiores. Colocado entre duas classes que se detestam, o *propriatairo* vingá-se calçando nos que lhe ficam por baixo e pondo ratoeiras sob os pés dos que ficam por cima. É ele quem no tempo das cavas incita o jornaleiro às jornas excessivas, tendo primeiro cavado as suas vinhas; é ainda ele que nas tabernas, chupando um cigarro, com um cinismo vesgo, se compraz em destruir a reputação dos homens ricos da terra, incitando a canalha a arrancar-lhes de noite as plantações e entrar-lhes com os rebanhos nas searas. Este miserável ignorante, que ninguém consulta e que toda a gente receia, é o invisível gnomo das patifarias aldeãs, o homenzinho das birras, das invejas, das perversidades, das calúnias, o terrível pulha gelatinoso, que, mesmo fugindo, morde, e que vive no ódio como numa atmosfera propícia, com a cegueira despótica do mando, que ele exerce, em podendo, no sentido pior que lhe é possível.»⁸

Alguns destes açambarcadores já desapareceram. Os filhos partiram para as cidades exercer outras profissões (médicos, advogados, engenheiros). A memória deles perpetua-se através das belas casas aldeãs que eles deixaram, servidas por soberbas escadarias coroadas por colunas de cantaria, onde eles guardavam, como tesouros, o produto das colheitas e os utensílios agrícolas e que parecem ainda lançar um desafio aos habitantes das pequenas moradias que se esmagam aos seus pés. O seu exemplo ficou gravado na memória colec-

⁸ Fialho de Almeida, *O País das Uvas*, Lisboa, Clássica Editora, 1968, p. 48 e seguintes.

tiva dos camponeses, que o tomam como paradigma da sordidez e da «soberba» - o pior defeito na sociedade aldeã - e como objecto de sanções *post mortem*; as suas almas continuam a assombrar as ruas da povoação, «andam errando de espinho em espinho».

Uma categoria social recente é a dos médios agricultores - pequenos industriais, que são geralmente os filhos dos camponeses - açambarcadores. A ascendência desta nova classe social situa-se no período de entre as duas guerras; aquelas indústrias nem sempre têm ligação com a agricultura (cerâmica, peles, carvão, pequena metalurgia) e todas elas se mantêm actualmente salvo as peles e o carvão. O casamento entre a indústria e o meio agrário, que segundo alguns economistas é uma característica da economia do País, é relativamente antigo nesta região. «No que me diz respeito, e independentemente daquilo a que podemos chamar a poesia campestre, eu preferirei sempre a agricultura à indústria, mas se quiserdes enriquecer não o podereis fazer através do trabalho da terra, mesmo que ele seja progressivo e industrializado», dizia Salazar em 1966. Por esta razão, enquanto os antigos aristocratas rurais mandavam os seus filhos estudar as belas letras ou o direito, os camponeses - açambarcadores fizeram os seus filhos seguir a engenharia e outras carreiras técnicas, e enquanto os primeiros se casavam entre eles, os últimos «arranjam» casamentos de interesses, prometem as raparigas aos filhos dos seus sócios a fim de que os negócios não sofram as consequências das paixonetes juvenis. Os médios proprietários pequenos industriais constituem, juntamente com os novos comerciantes, o grupo dos que na região do Reguengo se chamam os Tus, movimento religioso integrista que se propõe «reavivar a espiritualidade», mas que aos olhos do comum não passa duma «seita». A personalidade do médio agricultor-pequeno industrial, como o senhor Faro, resume-se assim: «é o maior magnate cá da terra», foi sempre «o governador desta região», «ele não tem nenhuma influência sobre o povo, que raramente o vê», mas exerce uma grande pressão sobre a administração de que conhece todos os rodízios; «presidente da junta de freguesia, presidente da câmara, presidente da Acção Nacional Popular no tempo do Caetano, foi o nosso manda-chuva, o nosso pai-de-todos»; proprietário de várias empresas de construção civil, ele teima em guardar na aldeia, onde não é estimado, o seu apeadeiro e algumas dezenas de hectares de terras como se não quisesse separar-se das suas raízes. Apesar da sua atracção pela tecnologia moderna, conserva ainda o lugar de azeite da aldeia, restos de uma velha tradição e das suas relações de clientela.

O «senhor engenheiro», anteriormente filho de camponês-açambarcador, representa um subtipo: o seu título universitário, expressão duma nova racionalidade económica no meio agrário, garante-lhe neste meio de iletrados o

prestígio da cultura que ele não tem. O «senhor engenheiro» herdou do pai a paixão da terra e está presente (e na origem) em todas as «cooperativas» do concelho e mesmo nas pequenas associações de notáveis, do género «Associação para o Desenvolvimento dos Valores Culturais da Batalha», tertúlia que agrupa exclusivamente a gente da vila e um ou outro letrado do concelho. Ao contrário dos agricultores-pequenos industriais, este tipo de proprietário é muito estimado pelos habitantes das aldeias, porque ele não recusa o estatuto de camponês e declara mesmo defender os interesses dos camponeses. Chefe-de-fila dos Tus, presidente da câmara durante vários anos, «o senhor engenheiro» pertence ao género do novo rico que repudia o passado («as velharias das aldeias») e é animado por um instinto demolidor («inovador»), instinto esse que, durante os anos em que foi magistrado municipal, o levou a arrasar, pedra por pedra, a antiga vila da Batalha, do século XVI, e a fazer passar por lá uma «auto-estrada», a fim de os automobilistas poderem ver, sem saírem dos veículos em andamento, o célebre mosteiro; esvaziado o terreno, o melhor lugar foi reservado à edificação duma estalagem de luxo, sua propriedade, construída, claro está, sobre os solos da antiga vila. Modelo perfeito do camponês rico, a sua palavra é sentença de Evangelho, fazendo mesmo dizer aos das aldeias que «Salazar passava por aqui, de noite», para estudar e definir os seus projectos municipais. A atitude dos pequenos face a ele é a submissão. Se uma pergunta lhes viria à mente, não é «como se opôr a ele», mas «com que direito se opôr». Rico e de origem rural, tendo conservado certos hábitos camponeses, católico integrista, o senhor engenheiro incarna o próprio modelo do notável tradicional.

Quando o camponês rico não tem a capacidade ou a instrução necessária para se fazer valer no meio, é marginalizado, porque é rico. Um certo número de «grandes agricultores» de Reguengo ocupam-se exclusivamente das suas propriedades, o maior dos quais é um lavrador com 100 hectares de terra, herdadas dum tio padre, e que nunca se interessou por «outras coisas». Em contrapartida, o seu tio padre, esse, era «um homem cultivado, bom para o pessoal» e que educou outro sobrinho que, uma vez chegado a médico, desapareceu do meio, «sem deixar recordações». Marginalizados no seio da aldeia e em razão das suas riquezas, estes agricultores são considerados como «maus vizinhos», pertencem «a esta categoria de pessoas mais interessadas na sua carteira do que no bem comum; nem são amados nem se fazem amar». Também é verdade que estas pessoas nem sempre nasceram na freguesia, e são essas as acusações que fazem normalmente os vizinhos aos que «não são de cá». Neste mesmo esquema de abastados lavradores, os Roças beneficiam de inúmeras boas referências, porque são filhos da terra; várias ruas da aldeia lembram os sucessi-

vos membros dessa família, que foi prolífica em vocações religiosas. O último da linhagem, fiel às tradições rurais, construiu, à entrada da aldeia, a sua moradia, guarnecida de azulejos, lembrando as múltiplas ocupações dum padre no meio rural tradicional: dizer a missa, pregar, caçar, ocupar-se dos campos...

4 - OS CAMPONESES E OS OPERÁRIOS CAMPONESES

Para além de três ou quatro «grandes proprietários», a população da freguesia é bastante homogénea: 70 % possuem menos de 2 hectares; 17 %, de 2 a 5 hectares; 3,5 %, mais do que cinco hectares, situação análoga à do resto do País⁹. Segundo o critério dos economistas portugueses, 80% dos habitantes do Reguengo serão «pequenos», 13 %, auto-suficientes, 5%, médios agricultores com tendência à capitalização, e 2 %, «grandes» ou empresas patronais. A propriedade é divisível até ao infinito, ao contrário do que se passa em certos países da Europa, como em França, onde ele é indivisível. Um proprietário pode possuir 5 ou 10 parcelas espalhadas por vários quilómetros (o que não se verifica normalmente no estrangeiro), factor que dificulta a mecanização. O valor do solo muda duma parcela à outra, segundo existe ou não água no subsolo; um terreno sem acesso é evidentemente mais difícil de explorar (em 1968, em todo o País, só 32 % das propriedades rurais eram acessíveis aos veículos motorizados). Em virtude das encostas que caracterizam as aldeias da freguesia do Reguengo como muitas outras na região, o burro será ainda o melhor meio de transporte por estes tempos mais próximos.

A ideia de «reagrupar as parcelas» vem e vai ao sabor das marés; em todo o caso, «uma camada de velhos» opõe-se a ela e não aceitará «uma boa paroela em troca de duas más», invocando razões de ordem sentimental perfeitamente legítimas e que são um dos elementos da ideologia camponesa: «foi o meu pai que me deixou isso». Esses «velhos» (que não são necessariamente os mais idosos) temem uma eventual maquinação que se esconde como piolho por costura, por detrás das palavras dos homens políticos e dos doutores da vila. De facto, maquinações, conheceram-nas eles e das boas, nomeadamente a guerra da Charneca, em 1930 (a apropriação dos terrenos baldios pelos mais engenhosos), de que eles guardam ainda uma bem atizada recordação.

Todas as famílias de Reguengo contam no seu seio alguns membros que trabalham ou vivem fora de casa ou da aldeia. As pessoas em número excedente e que

⁹ Ao nível nacional: 59 % possuem menos que 2 hectares. 33 %, de 2 a 10 hect. 8 %, de 10 a 15 hect.; 1,1 %, mais de 50 hectares.

não emigraram nem trabalham fora da terra cultivam as terras dos emigrantes. Outros cultivam as suas courelas e vendem esporadicamente a sua força de trabalho a outros vizinhos, que não são necessariamente mais ricos do que os primeiros. Os operários das indústrias regionais abandonam facilmente o seu trabalho para se dedicarem um ou dois dias por semana às suas terras e voltam à fábrica uma vez o trabalho acabado.

A mecanização é rudimentar. Em todo o concelho existiam em 1974 93 tractores (62 na freguesia da Batalha, 14 no Reguengo e 17 em São Mamede). O burro é um bom vizinho do tractor. Certos trabalhos são executados em comum, normalmente à tarde, como a fabricação de vinho e a descamisagem do milho, verdadeiras «soirées» culturais, em que a poesia e o canto têm a primazia sobre o trabalho propriamente dito.

A vinha cobre dois terços do solo arável. Os pomares invadem progressivamente os terrenos anteriormente dedicados ao milho ou ao trigo. A oliveira cultiva-se sobre os terrenos mais altos e sem água. Desde a grande revolução cerealífera do século XVI, o milho é o «alimento dos pobres». O apego a este tipo de cultura não reside no seu valor económico, no contexto duma racionalidade «moderna», própria dos economistas (a comercialização é aleatória e o excedente acaba por ser dado ao gado), mas, dado o sistema da sociedade e da ideologia económica camponesas, no seu valor, digamos, familiar, de auto-subsistência. Como no passado, o milho é a melhor garantia contra as carestias, «enquanto houver milho em casa, estamos certos de ter pão».

Os trabalhos dos campos são indistintamente executados pelos homens e pelas mulheres. Em certas aldeias, como a Torre, em que a emigração é essencialmente masculina, são as mulheres que executam todos os trabalhos do campo. Por vezes elas conduzem também camiões, e as crianças os tractores.

Freguesia rural, o Reguengo conta, como todos os meios agrários, um certo número de habitantes que acumulam o trabalho nas suas terras com outra actividade salarial: 5 % vivem simultaneamente das suas terras e do comércio; 20% trabalham na agricultura e em pequenas indústrias, como a confecção de vestuário, que é «tradicional na aldeia»; 5 % são agricultores e pequenos empreiteiros; 15 % acumulam o trabalho das suas terras com uma actividade salarial, nomeadamente pedreiros, electricistas, motoristas, etc. 27 % são empregados e funcionários na vila ou na cidade próxima; 4% dividem o seu tempo entre o trabalho do campo e a «venda de acções», actividade em voga em certas épocas, por influência da publicidade; 3% são agricultores e alugadores de engenhos pesados (tractores, etc.). Existe ainda uma série de pequenos ofícios, como o moleiro, que trabalha no moinho de vento no Verão e no de água no Inverno, as vendedeiras de bolos, especialidade da aldeia, um motorista de táxi, um

guitarrista, uns «ciganos, que apanham ervas e as vendem», etc. Muitas famílias «vivem da emigração», isto é, das economias que lhes enviam os familiares de França, da Alemanha, dos Estados Unidos, do Canadá, etc. Uma aldeia de tamanho médio, como a do Reguengo, é assim um microcosmos da sociedade global, tendência à auto-suficiência.

Menosprezada pelo regime salazarista («basta-nos um carneiro e algumas azeitonas»), a agricultura a norte do Tejo ainda não foi objecto duma reflexão coerente por parte dos novos homens políticos. Muitas medidas tomadas pelos governos que se seguiram ao derrube do regime precedente agravaram a situação dos camponeses. A estabilização do custo de vida recaí sobre eles, o aumento de preços dos bens do consumo que eles produzem não os favorece, necessariamente a diferença fica nas mãos dos intermediários. O aumento de salários no meio operário reflecte-se sobre o custo de vida nos campos (preço de adubos, de transportes, etc.). Nenhum jovem deseja exercer mais tarde a profissão de agricultor, o que é catastrófico, ao contrário do que se passa nos outros países da Europa, onde, apesar do êxodo para as cidades, muitos jovens desejam exercer esse ofício e se preparam para ele nas escolas secundárias. Muitos emigrantes compram terras, mas não as cultivam; com efeito, filhos de camponeses, eles não podem conceber outra forma de riqueza além da terra. Mesmo que exista no meio rural um sector capitalista e moderno, a agricultura apresenta todas as características dum país subdesenvolvido¹⁰.

A categoria dos assalariados industriais (que são relativamente numerosos na freguesia da Batalha, menos numerosos na freguesia do Reguengo e raros em São Mamede) merece uma atenção especial, categoria social que não se confunde com os assalariados agrícolas que, na verdadeira acepção da palavra, não os há. Trabalhando nas pequenas fábricas da região, ocupam-se, depois do horário industrial, das suas pequenas parcelas. O operário-camponês adquiriu uma posição mais privilegiada, um melhor nível económico, do que os operários das cidades. Um grande número deles iniciou-se nos pequenos *ateliers* de serralheiro; a aprendizagem familiar e no próprio terreno é a regra geral. O que

¹⁰ A agricultura portuguesa caracteriza-se pela fraca produtividade devida aos métodos de produção arcaicos. Em 1972 a produção global foi a mesma que a verificada em 1947, e este resultado deve-se ainda à forte progressão de madeira e de cortiça. Segundo as estimações do Instituto Nacional da Estatística, a produção agrícola de 1973 foi inferior à média dos anos precedentes. Para os cereais, a baixa situa-se entre 15 e 32 %. As zonas de cultura de trigo diminuíram 10 % entre 1962 e 1972, a do grão-de-bico, 31 %, a do centeio, 23 %; a da aveia, 16 %; a da cevada, 14 %. A produção vinícola aumentou 27 % em relação à de 1972, mas é ainda inferior, em média de 4 %, à dos últimos anos. Contrariamente à produção agrícola, a da indústria é sensível: de 908 milhões de dólares em 1960, passou a 2203 milhões em 1971, preços constantes. (Cf. Documentation Française, nº 243, Juillet 1974).

os caracteriza é o facto de não pertencerem nem à classe operária nem ao meio rural propriamente dito; situam-se entre dois mundos, desinteressam-se das actividades dos sindicatos em momentos de crise política, voltam-se para os problemas da agricultura; são mais camponeses do que operários. Dum modo geral, levam a peito tudo o que diga respeito «ao bom nome da terra», integram-se nos ranchos folclóricos locais, animam pequenos grupos de teatro e de cinema, que eles apresentam aos das aldeias da freguesia. Os ranchos de danças populares da Rebolaria e do Reguengo são exclusivamente compostos de operários-camponeses. O facto de estes trabalhadores não serem autenticamente proletários nem agricultores, constitui um elemento novo no mundo do trabalho. O seu grande número em todo o País modifica a ideia que se possa fazer da classe operária. Camponeses pela sua origem, pela educação recebida e sobretudo pelo meio em que vivem, eles são apenas operários pela actividade extraordinária que exercem, como se se tratasse dum trabalho suplementar. Vivendo em casa dos pais até ao momento do casamento e guardando geralmente o salário para si, têm possibilidade de amealhar alguma quantia de dinheiro, que lhes permite imitar o «rico», seja na compra dum carro seja na construção duma dessas casas de estilo desconchavado que desfiguram as aldeias e a paisagem, únicas no mundo e que são sobretudo um desperdício de capital. Entretanto, são os jovens operários-camponeses que, embora pertençam a uma categoria ou classe social indefinida, constituem a força principal da mudança social no meio rural. Os conflitos com os «velhos», os pais, são frequentes, mas eles acabam por viver eternamente nesse meio, sem se desligar da família. É por esta razão que não há no meio rural uma qualquer «rebelião dos novos», que preferem contemporar com a «mentalidade antiga» a desligar-se do meio; fosse qual fosse a atitude diferente a tomar, nenhuma outra estrutura os acolheria, eles não podem imaginar uma vivência fora do núcleo familiar.

5 - «NOVOS COMERCIANTES», TRACTORISTAS E NEGOCIANTES

Trata-se de novas categorias sociais que apareceram com a difusão das técnicas modernas no meio rural, formando os novos «ricos» ou novos «senhores». O comportamento destas pessoas é regulado, contrariamente à tradição, pelas estritas leis da oferta e da procura. Transbordantes de «ideias» e de iniciativas, estas pessoas atribuem à noção de lucro o seu sentido exacto, e, em consequência disso, contribuem, dum certa maneira, para o desenvolvimento económico e técnico do meio em que vivem. Tendo principiado como auxili-

ares ou serventes, eles são animados por um espírito de grande tenacidade, o que leva os outros a dizer que «eles trabalharam muito» para chegar ao ponto em que estão. Desse elogio tiram essas pessoas a possibilidade de influírem sobre outros domínios, nomeadamente na política.

Os «novos comerciantes» (que se distinguem dos «antigos» pelos seus métodos modernos e por visarem o lucro antes de qualquer outra consideração) são geralmente homens novos que se instalaram na vila atraindo a eles a clientela dos antigos patrões. Extremamente dinâmicos, descobriram o «pronto-a-vestir», os colchões de molas, os aparelhos electrodomésticos e os móveis ditos «estilo renascença», uma aberração nacional peculiar àqueles que pretendem passar por ricos no meio da miséria geral, um dos sintomas do capitalismo português, a ostentação. Como suporte publicitário, os novos comerciantes utilizam o calendário mural, mas mais em avanço em relação aos seus antepassados: em vez de imprimir um calendário com uma máquina agrícola ao lado duma rapariga nua, deitada na cama ou na praia (e que em casa dos clientes ladeia um crucifixo ou uma fotografia dum parente morto), os novos ilustram-nos com um monumento nacional mais conhecido do que a Sé Velha, ou, então, uma fotografia do próprio estabelecimento. No entanto, essa publicidade não tem a mesma função que a moderna, a qual, nas sociedades industriais, invade os nossos sentidos ao ritmo de vinte anúncios por minuto; a destes comerciantes são acções de prestígio: a fotografia de mulheres nuas nos seus calendários «prova» que eles «as têm quantas querem, porque têm dinheiro», a fotografia dos monumentos dão uma dimensão nacional aos seus negócios, prova que «são ricos». Do ponto de vista económico esta publicidade é supérflua, inútil, porque, para escoar as suas máquinas ou produtos, basta distribuir um cartão de visita a um certo número de pessoas, fazer passar a palavra entre elas, estabelecer ou alimentar as relações de clientela através da troca de favores.

Do mesmo modo que os operários-camponeses são os grandes consumidores de produtos modernos, estes comerciantes dum novo estilo são os difusores das técnicas modernas; graças a eles, o meio rural é provido de todo o tipo de aparelhos eléctricos, música gravada, frigoríficos, televisores e outras bugigangas de fabrico estrangeiro que atravancam as casas e os automóveis manifestando sempre o desejo de ostentação, e corroborando a opinião geral segundo a qual os portugueses vivem acima dos seus meios. Não é a sociedade de consumo que se instala nos campos ou nas cidades de Portugal, tipo de economia que democratiza os bens de produção tornando-os acessíveis a um grande número; o fenómeno que se verifica aqui é o estado subsequente ao da miséria generalizada, tende a exorcizar a miséria, a demarcar-se dos pobres.

Os «tractoristas» trabalham com os seus tractores ou outras máquinas pesadas por conta de outrem. A introdução desta máquina favorece muito mais os seus utilizadores e proprietários do que os camponeses, não melhora o nível de vida do meio rural (antes o encarece em muitos casos) nem a qualidade do trabalho. Simplesmente os vizinhos são levados a «fazer como agora se faz», para não ficarem atrás dos outros nem passem por mais pobres. O moinho mecânico não favorece a qualidade da farinha nem aqueles que antigamente levavam ao moinho de vento um ou dois alqueires de milho; no entanto, o moinho, como as noras dos poços e as moinholas, desapareceram do meio rural em proveito de uma indústria cara e poluidora que aproveita sobretudo aos mais endinheirados. Foram estes alugadores de material pesado que fizeram nascer nas aldeias a paixão da mecânica, como dizem os novos em detrimento do utensílio auxiliar do homem, que não faz dele um escravo, utensílio «convivial», como diz Ivan Illich. A adopção dos novos processos técnicos não corrige o sistema defeituoso, crónico, da comercialização dos produtos nem a estrutura da propriedade agrícola, nomeadamente no que diz respeito ao cooperativismo moderno. Pelo contrário, esses processos fizeram desaparecer o espírito de entreatajuda, a cooperação tradicional do meio rural. Os tractoristas opõem-se afincadamente a todas as tentativas de democratização da economia e, em política, são abertamente retrógrados, porque, segundo eles, no momento em que um governo favorece a criação de cooperativas, o seu negócio cairá por terra. Os movimentos políticos do Verão de 1975 foram geralmente uma iniciativa destas pessoas.

Numa pequena freguesia como a do Reguengo também há «accionistas», aprendizes de «capitalistas», de que eles próprios se reclamam. Quem tem duzentos contos compra um automóvel, se já possui um, aluga uma loja e instala um negócio semelhante ao do vizinho, se isso não o atrai, compra um tractor e aluga-o, ou então compra «acções». No Reguengo, o deão dos accionistas é um padre, que não vive lá, mas que tem lá a sua clientela. Alguns «accionistas» mobilizam somas consideráveis de dinheiro, que eles emprestam aos vizinhos a juros bem calculados. São uma variante dos tradicionais «negociantes» que compram e vendem toda a espécie de animais, vinhos e frutas; aos dons naturais dos vendedores de feiras, os «compradores» juntam uma certa dose de eficiência comercial e uns bons conhecimentos técnicos.

Os novos comerciantes, os tractoristas, os accionistas, e os negociantes pertencem à nova categoria dos «senhores», os novos ricos que se caracterizam pelos seus comportamentos ostentatórios e por uma grande ambição. O termo «capitalistas», evitado por aqueles que o são realmente em outros meios, não é de modo nenhum motivo de crítica para estes recém-chegados, que entendem por tal «alguém que tem uma conta em banco». No entanto, para se ter a apa-

rência de «rico» e de um «senhor», basta pagar uma dívida por meio de cheque, tirar do bolso dum só vez um grande molho de notas de banco, deixar «criar barriga», tomar atitudes altaneiras em relação aos que eles julgam ser mais pobres, opôr-se a todo o tipo de mudança, política, social e moral. Uma ideia muito em voga entre eles é a pretensão de que os grevistas «não querem trabalhar» e que os jovens que aspiram a uma mudança social «invejam» as suas riquezas. Esta intromissão da moral religiosa (inveja, soberba, etc.) no mundo dos negócios é assaz surpreendente; alguns não hesitam em fixar no interior dos seus estabelecimentos um cartaz com estes dizeres: «tens inveja do meu viver? trabalha, malandro», e que se dirige aos seus próprios clientes. Segundo eles, a luta dos sindicatos ou dos partidos por sociedade mais justa e idealmente ingualitária deriva dos pecados da inveja e da cobiça, os piores defeitos que, na sociedade camponesa, se podem imputar a alguém. Deste modo, esses comerciantes defendem-se da acusação de «ganância» (procura de lucro, que é considerado imoral, condenada pela ideologia comunitária camponesa, a qual tende incessantemente ao igualitarismo) refugiando-se por detrás de valores religiosos ou da moral tradicional, de que eles ainda se não libertaram, ou para as quais não encontraram ainda um substituto.

6 - A GENTE DA VILA

O sistema de ocupação do solo, em Portugal, diferencia-se dos outros países da Europa pela existência da vila. Enquanto em França, por exemplo, existem apenas dois tipos de aglomerações, as aldeias (aglomerações de camponeses) e as cidades (centros comerciais e industriais), em Portugal encontramos a vila, que se introduz entre o meio camponês e o meio citadino, uma etapa entre o campo e a cidade. O sistema tem certos laivos de arcaísmos, pois que o seu equivalente nos outros países, o *bourg*, que é de origem medieval e senhorial, já desapareceu há muito, por força da transformações socioeconómicas. Os habitantes da vila formam uma camada social intermediária entre os camponeses e os habitantes do meio citadino (incluindo também o meio operário industrial) e derivam da população do núcleo central das *villae* romanas (grandes propriedades rústicas) formada pelos senhores, os artesãos, os servos e, mais tarde, os senhores da guerra, que vieram a ser a aristocracia rural. Com o tempo, instalaram-se outros comerciantes, os funcionários e certas profissões liberais. O espírito dos senhores e dos aristocratas contaminou todos os outros habitantes, alguns dos quais desempenham o mesmo papel (os funcionários, os advogados, os inspectores camarários, etc.). Em muitos casos a aristocracia

desapareceu da região, mas o espírito senhorial e as relações de clientela permaneceram pela força do costume, ficando registados na memória colectiva dos habitantes. O comportamento dos habitantes destas aglomerações tem ainda no nosso tempo o cariz senhorial, variando de intensidade duma vila à outra, conforme a maior ou menor importância ou impacto dos antigos senhores sobre o meio e a maior ou menor estabilidade (ou imobilidade) desse meio. As instituições concelhias que, tirando as das cidades, estão instaladas exclusivamente nas vilas, perpetuam o domínio senhorial, arrastaram-no até nós com a diferença porém de que algumas das antigas relações passaram para as mãos do Estado; o espírito continuou, razão pela qual os camponeses continuam a designar as instituições camarárias e o grupo de pessoas que as encabeçam por «Senhora Câmara» ou «Sua Senhoria a Câmara». Os habitantes da vila (ou da cidade de província, que não passa muitas vezes duma vila que adquiriu o título de cidade) caracterizam-se sobretudo pelo seu comportamento que os situa entre a classe rica do País e a classe mais desfavorecida, o meio camponês; comportam-se também como uma elite e são por vezes a imagem das elites tradicionais do País. Do mesmo modo que uma aglomeração adquire o título de «cidade» ou de «vila» segundo critérios indefinidos, ligados a um qualquer prestígio (a vila da Batalha é mais pequena que muitas aldeias da mesma freguesia) assim os habitantes da vila se consideram com um estatuto próprio que os leva a desprezar o meio rural («os campónios», «os saloios») e a sentirem-se atraídos por modelos estrangeiros ao meio e ao País. Graças à sua instrução (pouco mais que rudimentar, mas um pouco superior aos da aldeia) e às suas relações com a administração, com cujos responsáveis travam cumprimentos, os da vila gozam dum certo prestígio junto dos da aldeia, prestígio esse fundado mais no medo e no respeito ao senhor do que num qualquer sentimento de amizade. A dominação das aldeias pelos senhores da vila exerce-se em todos os sentidos, o que leva os camponeses a fugir da sua presença quando e se propõe a discussão pública dum problema interessando todo o concelho. Por vezes essa influência é hereditária, os netos dos senhores continuam a «fazer prosperar» a região com obras simbólicas e muitas vezes sem interesse. Na Batalha, os netos dos «senhores importantes» da vila, muito influentes no passado, interessam-se pela «promoção cultural» do concelho, concebida como uma certa quantidade de informações eruditas sobre o passado da região, enquanto outros financiam obras de caridade.

No tratamento diário, os habitantes da vila gozam duma deferência própria, em relação aos velhos tratamentos da aristocracia: os camponeses tratam estes últimos pelo diminutivo sem ter em conta a idade da pessoa (Senhor Zézinho Pereira, Dona Gracindinha Alves) que é a maneira como o servo tratava o filho do

senhor. Apegados às tradições «de família», a aproximação dos habitantes actuais da vila com a velha aristocracia rural é no entanto puramente platónica, porque não se estabelecem laços matrimoniais entre eles e os descendentes dos antigos senhores ainda presentes na região, laços que são igualmente inexistentes entre os primeiros e os descendentes dos grandes ou pequenos proprietários de origem camponesa.

A gente da vila distingue-se dos camponeses, dos agricultores, e das novas categorias sociais recentemente surgidas pelo lugar que ela ocupa na produção. Constituída por comerciantes «estilo antigo» e por «letrados», a gente da vila consagra-se à administração e à política. Os funcionários da câmara e dos serviços públicos recrutam-se entre esta camada da população, nomeadamente entre aqueles que possuem uma formação secundária ou universitária. É também da vila que saem os militantes políticos mais conhecidos e com mais responsabilidades nos partidos.

A diferença entre o estatuto de camponês e o estatuto de pessoa da vila transparece no falar de uns e de outros e mesmo na linguagem administrativa. Uma senhora da vila adquire, na linguagem de todos, o título de Dona (Senhora Dona Maria), ao passo que uma senhora da aldeia é simplesmente Senhora Maria. A administração, ao enviar uma missiva a uma ou outra dessas mulheres adopta a mesma distinção. Do mesmo modo, os habitantes da aldeia tratam-se mutuamente de tio, tia e designam por senhor um habitante da vila. Os casamentos entre jovens da vila e jovens da aldeia são inexistentes, um casal de recém-casados da aldeia não se instala na vila e vice-versa. A educação das raparigas é igualmente diferente num meio e no outro. Na vila a mulher é um pouco «mulher-objecto» ou, como dizem os jovens, «um cabide de novidades», enquanto no meio camponês ela é uma «mulher de trabalho», e por vezes um verdadeiro chefe de família.

A velha aristocracia rural considerava-se como conhecedora do meio rural, pois que ela convivia (se assim se pode dizer) com os jornaleiros e interessava-se, ou fingia interessar-se, pelos filhos que frequentemente protegia e ajudava nos estudos, enquanto esta camada de população que lhe sucedeu ignora tudo o que diga respeito às aldeias e à sua cultura e, como dizia o escritor populista Trindade Coelho, «conhece apenas os camponeses por os ver pintados nas tampas das caixas de fósforos».

Residindo lado a lado são dois mundos que se tocam, mas que têm os pontos de atracção em sentidos opostos. A gente da vila, invejando a situação dos «parisienses», considera o seu país como «o mais atrasado do mundo», em oposição aos camponeses, que o têm como o «mais belo de todos». Os jovens da vila admiram a «cultura estrangeira» e as deferências que eles prodigam aos

turistas são impregnadas dum certo espírito de submissão às culturas de além fronteiras, enquanto os camponeses procuram por todos os meios, e, sempre que têm ocasião disso, ajudar os estrangeiros «para que eles não partam decepcionados com o País».

A liberdade política e de expressão restabelecida em Abril de 1974 permite encontrar um outro traço característico da personalidade da gente da vila: estes nutrem uma concepção intelectual da política, em oposição aos camponeses, que falam do concreto («estávamos a discutir política e ele sai-nos com o preço dos adubos»). Segundo os da vila, para se «falar política» é preciso «conhecer o assunto», graças à leitura de livros e de jornais, além disso, deve-se «ter o dom da palavra». Só os universitários e os letrados, os que têm «o dom da palavra», podem aspirar a uma responsabilidade política seja ela a de conselheiro da Câmara. O facto de «ter estudos» permite o domínio sobre os outros. Não é por outra razão que os homens políticos e os chefes das administrações se fazem anunciar pelo título universitário que eles possuem, e que são outros tantos resquícios de ruralismo.

Ao contrário dos camponeses que se exprimem num falar rico de imagens e de aforismos, a gente da vila utiliza uma linguagem «cara», palavras a «sete e quinhentos», como dizem os primeiros (apesar das desvalorizações sucessivas da moeda nacional), linguagem arrebicada que é sabiamente preservada sobretudo nos discursos dirigidos aos camponeses. Os jornalistas utilizam também este mesmo processo, o qual garante, aos seus próprios olhos, um certo poder sobre os leitores. O jornalista e o orador são tanto mais «competentes» quanto mais preciosa for a sua expressão. Tratando-se de técnicos da economia ou de outros domínios, a finalidade do discurso não é a comunicação duma ideia mas o fazer crer que ele «sabe do assunto».

Os da aldeia, mesmo que estejam motivados para resolver certos problemas de ordem comum, abstêm-se de comparecer nas reuniões públicas organizadas na vila, até porque para lá se apresentar é preciso «pôr uma camisa lavada», encobrir o seu estatuto social. A vizinhança com a gente da vila trava assim considerável e sistematicamente a iniciativa dos da aldeia, mesmo que o assunto diga respeito exclusivamente a estes últimos. Pelo contrário, as sessões de esclarecimento ou reuniões públicas de toda a espécie são muito frequentadas nas próprias aldeias desde que sejam provocadas pelos camponeses. Dum modo geral, quanto mais a freguesia rural se encontra «esquecida», afastada da vila, maior é a sua coesão em relação a ela. A de São Mamede dotou-se assim de líderes camponeses que com grande espírito de iniciativa, conseguem resolver um grande número de problemas locais; a do Reguengo ressentiu já a presença dos «doutores» e queixa-se da prepotência deles, enquanto a freguesia da Bata-

lha, com sede na vila, perdeu toda a iniciativa comunitária e não consegue reunir-se para eleger representantes ou delegados junto dos poderes públicos. Deste modo, as aldeias desta última freguesia contraem-se sobre si próprias e formam pequenas associações culturais, que, a médio prazo, acabam por abrir conflitos entre elas e os da vila. Os letrados da vila que declaram «servir» a região pretendem sobretudo manter o seu poder sobre ela, na linha traçada pelos seus avós. Desde o momento em que os da aldeia «reclamam» qualquer coisa, sinal do despertar das consciências que os letrados dizem estarem adormecidas, cai sobre eles uma série de críticas que não têm outra finalidade que a de abafar as boas vontades: «Exigir é a palavra de (des)ordem. Exige aquele que nunca exigiu, aquele que não tem nada para exigir. Os exigentes são os piores inimigos da liberdade. Primeiramente porque exigem; segundo, porque não é o momento para exigir; e terceiro, porque gastam as suas forças a exigir e não podem mais trabalhar, de cansaço. Para que o País possa aguentar nas suas moletas democráticas, torna-se urgente que os exigentes metam os pincéis e os cartazes no saco. Exigir ou não exigir é, no fundo, uma questão de infantilismo ou de maturidade, de desprezo ou de amor pela democracia e pelo nosso país, de querer a desordem ou a ordem, a ditadura ou o progresso social em paz e liberdade»¹¹. A gente da vila, aqui como no resto do País, forma, segundo a expressão um tanto forte dum jornal de Lisboa, «uma casta dominante» que exerce uma «acção colonizadora» sobre as aldeias, casta provincial e frustrada que «vive na ansiedade de se ver relegada à sua verdadeira condição: cabotinos insignificantes, superficiais na cultura e no saber, parasitas dum povo profundamente debilitado»¹².

A gente da vila encontra-se assim numa posição instável, e o seu comportamento é salpicado de contradições. Primeiramente porque ela toma a sucessão de duas classes antagónicas que se sucederam localmente, o feudalismo e a burguesia, mas que, no entanto, são proletárias, vivendo apenas da sua actividade profissional. Em segundo, eles encontram-se na encruzilhada ou no embate entre a sociedade tradicional, saída da terra, e a sociedade tecnológica ou industrial, que faz eclodir o espírito cosmopolita a que eles aspiram mas a que não podem aceder, vista a pequenez do meio. Os da vila são um pouco de tudo: feudais pela sua origem, pelo seu sistema de valores, pelo lugar que eles ocupam na sociedade rural e pelos laços que os ligam aos camponeses. São «burgueses» (etimologicamente: habitante do burgo, da vila) pela sua posição em

¹¹ Crítica publicada no Semanário *A Região de Leiria*, de 27/7/74, sobre uma «exigência» dos jovens da Batalha respeitante à acção defeituosa dos serviços médicos do concelho.

¹² *O Século*, 28/5/75.

relação aos meios da produção, à sua educação, à distância que os separa dos «trabalhadores», de que eles se não reclamam; se eles incitam os camponeses a «abrir os olhos», é para se erigirem em líderes desse meio, recusando em todo o caso a emancipação autónoma do meio rural e dos trabalhadores em geral. Eles são, finalmente, rurais pelo quadro de vida e os seus laços com a terra. Em contrapartida, por acção dos modelos com que eles se identificam, procuram a aproximação com a sociedade citadina e cosmopolita, cujo anonimato, liberalismo e novas experiências lhes repugnam.

A imprensa local, escrita pelos letrados da vila, pode fornecer-nos todos os traços característicos destas pessoas. É através dessa imprensa que eles tentam controlar os camponeses e guardá-los à distância dos «ventos da capital», símbolo do liberalismo e do cosmo e do cosmopolitismo, atitude que eles conduzem até às últimas consequências nos momentos de crise política. O rigorismo da moral nos meios aldeãos é fruto desta «inteligência provincial», pois que, no passado, os da aldeia tiveram sempre tendência a viver «à vontade». Podíamos demonstrar sem dificuldades que aquilo a que se chama «moral cristã», o rigorismo dos costumes, não resulta das normas evangélicas (o Evangelho não estabelece nenhum comportamento sexual, por exemplo), mas da imitação dos modelos das classes dominantes por parte dos camponeses, do contacto com a «gente bem» da vila, da «educação» que os da vila prodigam aos camponeses e as classes dominantes ao povo em geral. Também está patente nas crónicas do passado que, antes do enfortalecimento da burguesia, os costumes do povo se notabilizavam pelo seu relaxamento. O puritanismo actual, que está na origem de inúmeras frustrações, inibições sexuais e conjugais, surgiu no princípio da idade moderna, e, segundo Max Weber, é paralelo ao desenvolvimento da burguesia mercantil. Ainda hoje, o letrado e a senhora da vila (de que a professora primária de há trinta anos era o exemplo perfeito) continuam a reclamar-se do papel de educadores dos camponeses que eles desejariam ver isentos das «influências da capital». Vejamos, a título de exemplo, três pequenos artigos publicados em dois semanários na mesma data

(Crítica dos filmes «O Último Tango em Paris» e «A Grande Farra»)

«As mamas ao léu e o rabo tal qual os deram ao mundo, eis os instrumentos de que se servem os encenadores progressistas do nosso tempo. A fórmula é a seguinte: os homens da cena apanham uma menina da sociedade lisboeta, instalam-na no palco e dizem-lhe: ‘mostre a estes senhores e senhoras o que tem debaixo da cueca...’. A menina, convencida de que aquilo é teatro,

levanta as mamas e desanda, num gesto de lascívia cultivado, o amplo traseiro em direcção do respeitável público. Depois de outras momices concupiscentes e ambíguas frases humorísticas, amarelas de tísica e verdes de peste, o pano cai. Os espectadores saem, com os olhos cheios de arte, o espírito consolado (...). Ao mesmo tempo que o Tango, a história de umas quantas cavalgaduras que mergulham numa sórdida comezaina, vinda ela também dos lados de Paris, em França... e muitos outros espécimes cinematográficos que não só interpretam a decadência da sociedade burguesa mas que tentam também dissimulá-la: o pequeno vírus, insidioso, contamina primeiro alguns brincalhões e acaba por chegar às almas menos suspeitas de corrupção. Seria antidemocrático proibir estes filmes?...»¹³ O texto seguinte define melhor o tipo de moral que se apregoa para os camponeses.

«Tendo em conta a confusão que reina nos espíritos, vem a propósito ler esta declaração de Marielle Goitschel (campeã francesa de alpinismo): é possível que eu tenha ideias muito velhotas sobre a liberdade sexual. No entanto, nunca me juntarei com um rapaz antes do casamento. Eu vejo como vivem muitas raparigas. Portanto, eu digo: não à liberdade sexual! Eh sei que é difícil encontrar raparigas virgens antes do casamento, mas eu tenho falado com muitas rapazes a este propósito e verifiquei até que ponto eles desprezam a rapariga depois de se terem servido dela. Digo e repito: em tudo é preciso disciplina, no amor como no desporto, senão a queda é inevitável»¹⁴. Independentemente da linguagem grosseira empregada («serviu-se duma mulher»), invoca-se um nome dum estrangeiro num país «avançado» e liberal (processo muito utilizado pelos jornais da província), que deste modo, mesmo que a personagem seja completamente desconhecida, dá uma caução de autoridade e um certo poder sobre o «povo ignorante» das aldeias. Finalmente este pequeno texto é um apelo à denúncia, à caça às prostitutas, que, vindas das «cidades», corrompem os camponeses.

«Alguém nos comunicou que, não longe da Batalha, a meio caminho entre a aldeia da Faniqueira e o lugar da Canoeira, estacionam umas desgraçadas raparigas com ares provocadores e que causam o nojo, dado os actos imorais que elas praticam num sítio não muito afastado da estrada. Nós chamamos a atenção de quem de direito a fim de que se ponha um termo a estas imoralidades.»¹⁵

¹³ *Região de Leiria*, última semana de Agosto de 1974.

¹⁴ *O Mensageiro de Leiria*, última semana de Agosto de 1974.

¹⁵ *Ibidem*.

CAPÍTULO III

A FREGUESIA E O SEU SISTEMA DE COOPERAÇÃO

1 - DA DIFERENÇA À HOMOGENEIDADE

As aldeias portuguesas são dum modo geral pequenas, sem limites definidos, próximas umas das outras. As que foram repertoriadas em 1527 continuam a existir ainda hoje. No entanto, outras se criaram no meio dos campos divididos pelo jogo das transmissões, povoamento a que os geógrafos chamam «dispersão ordenada». Quando numa aldeia as ruas se tornam impraticáveis por falta de reparações ou de conservação, as novas casas passam a ser construídas à beira das estradas nacionais ou distritais, à saída da povoação. As casas antigas do centro caem em ruínas. A povoação nova prolonga-se, assim, anarquicamente de um e outro lado das estradas; na freguesia do Reguengo, há 50 anos, a aldeia das Garruchas era constituída por dois núcleos de habitações (lugar de cima e lugar de baixo) ligados por um caminho. Esta serventia aldeã foi obstruída, e os dois núcleos tornaram-se como que estrangeiros um ao outro. Desde o início da abertura duma estrada distrital a 200 metros da aldeia, esta deslocou-se inteiramente e as novas casas passaram a ser construídas à borda da estrada, sem graça nem comodidades, sujeitas ao barulho e à poeira, mal alinhadas, e seguindo os seus meandros da estrada como um rosário descontínuo.

Uma freguesia rural é geralmente formada por uma dezena ou vintena de aldeias em forma de rosários, além da aldeia principal provida de arruamentos. Como todas as freguesias, a do Reguengo está «dividida» em dois grupos de aldeias, em que um guarda fidelidade à aldeia-mãe e o outro se opõe a ela.

O terreno acidentado, o valor desigual do solo, a ausência de vias de comunicação contribuem para esta oposição, que se baseia, sobretudo, numa diversidade de valores culturais.

O poder de integração duma freguesia é forte no conjunto, mas ele exerce-se diferentemente sobre os indivíduos e sobre as diversas aldeias. O poder de integração e o sentimento de «pertença» que ele favorece estão também

relacionados com a distância entre uma aldeia e a aldeia-mãe. Deste modo, uma aldeia periférica tem tendência a agregar-se a uma aldeia de dimensões médias se esta usufrui duma certa «personalidade», duma cultura particular. A pequena aldeia torna-se então um satélite de aldeia maior e, com outros casais adjacentes, pode vir a ser um grupo cisionista, que recusa a colaboração com o conjunto da comunidade freguesial. É esta a origem da criação de novas comunidades que, desligadas do conjunto que eles julgam «parasitas» supõem melhor defender os interesses locais. Os da aldeia-mãe reconhecem essas diferenças de temperamentos: «tal aldeia participa nas nossas actividades», é uma povoação que se integra harmoniosamente no conjunto, uma aldeia integrada e integrante. Porém, outras aldeias «não se entendem connosco», aspiram à autonomia, são aldeias em vias de cisão e altamente integrantes. Outras, enfim, são marginalizadas, desprezadas pela comunidade que desconhece os seus habitantes: «selvagens», «nunca ninguém os vê em parte nenhuma». Das aldeias marginais «nada pode vir de bom», «não têm personalidade», «talvez sejam antigos prisioneiros largados na região»; «avarentos, nem um tostão se lhes tira do bolso», esses habitantes são acusados de não se preocuparem com a educação das crianças e, em todo o caso, fazem-se notar pela sua abstenção em todas as manifestações da freguesia, mesmo nas festas. Nas freguesias do Reguengo e da Batalha, várias aldeias representam este tipo de marginalidade, das quais algumas existiam já em 1527. Duas delas são acusadas de «terem profanado as suas capelas» (património religioso, o mais precioso da aldeia), que se encontram arruinadas. O estado de conservação da capela local, as suas dimensões (se não a arrogância de estilo da igreja), assim como o estado de conservação do cemitério, são aqui, como em todo o País, o indício mais notável da vitalidade ou, como se diz, do «brio» duma aldeia ou freguesia. Os jovens destas aldeias marginais casam-se na própria aldeia; se um rapaz tenta frequentar uma rapariga doutra aldeia, os desta última obrigá-lo-ão a romper as relações. Um destes habitantes que vá morar algures na freguesia será sempre um marginal no seu novo meio. Os emigrantes constroem pouco nas aldeias marginalizadas e rompem geralmente o contacto com elas, fixando-se no estrangeiro.

Nas aldeias «integradas» o brio é, de regra, manifestado ruidosamente aquando dum desfile, duma festa ou no carnaval. Esta expressão pública toca frequentemente as raias da agressividade em relação aos habitantes das outras aldeias da freguesia ou da vila, comportamento que mede o grau de integração dos habitantes no seu meio próprio. A aldeia integrada, com os casais satélites, arroga-se uma «personalidade» ou comportamento específico, adquirida pela vida em comum ao longo dos séculos, que originou uma arte colectiva (poesia, danças folclóricas) assim como uma mitologia própria (lendas, «hinos da al-

deia», que vangloriam o seu passado, etc.), e que constituem o património deste subgrupo freguesial. Daí a «pensar em separar-se» é um passo que, na história da freguesia, pode durar alguns séculos. O comportamento duma aldeia integrada e dos seus satélites exprime-se pelos termos populares de «brio», «cagança», «orgulho», variantes colectivas da noção de honra e que orientam todas as realizações e manifestações dessas aldeias e dos seus habitantes. A arte popular, nomeadamente a poesia aldeã está impregnada desse tipo colectivo de honra, as lendas, os mitos religiosos e as narrativas «históricas» respeitantes à aldeia perpetuam-na, sem falar do reboliço que provocam os desafios de futebol do sábado à tarde... Os grupos de danças aldeãs do Reguengo e da Rebolaria «são o que há de mais precioso» nessas aldeias, património cultural que permite a esses núcleos perpetuarem os seus valores próprios. O «Hino da Rebolaria» e a «Marcha do Reguengo», canções marciais que realçam o «passado histórico» dessas aldeias, apregoam que «santos, heróis e homens a valer» aí nasceram, se bem que, se procuramos bem, nem um nome sequer poderá ser citado. São autênticos mitos, no sentido antropológico da palavra, susceptíveis de manter o grupo coeso e activo.

A honra colectiva duma aldeia (que consiste antes de mais em tratar as outras de «farrapeiras») dá lugar a autênticas tiradas de auto-satisfação, segundo um boletim dirigido aos emigrantes e publicado pela comissão de festas; a aldeia do Reguengo conta nas suas fileiras muitos homens ilustres, entre os quais padres e jornalistas, e pode tomar aspectos de bravura sexual: a aldeia da Torre, que aspira à autonomia desde há quatro séculos, é conhecida na freguesia do Reguengo e arredores como sendo uma terra de «caceteiros». Num passado ainda recente, os seus habitantes, como todos os camponeses em geral, iam à vila, à cidade, às feiras ou aos mercados armados de um cacete laboriosamente esculpido e ferrado. Os homens de 60 anos contam várias «batalhas» no seu activo, porque cada encontro ou manifestação pública acabava com um «festival de cacetes» em que o verdadeiro «macho» expedia o mais fraco para o hospital. Os velhos guardam ainda os respectivos cacetes como recordação da sua «virilidade», assim como certas viúvas guardam o do marido falecido, enquanto outras queimaram-no, possivelmente para não ser profanado. O cacete do marido torna-se assim um símbolo fálico. No limite da freguesia da Batalha existe uma aldeia em que não é prudente perguntar onde é a morada da Carlota; segundo a lenda, o penúltimo rei de Portugal tinha aí uma amante com esse nome. O atrevido que ousa perguntar onde «ela mora» arrisca-se a receber uma resposta inesperada: honra colectiva ligada a sentimentos republicanos e anti-senhoriais, que Lope de Vega e Calderón de la Barca imortalizaram nas célebres peças «Fuenteovejuna» e «O Alcaide de Zalamea».

A honra colectiva duma aldeia ou freguesia pode ter incidências na vida política local, dada a incompreensão dos móveis do Governo ou a falta de uma informação correcta. Uma aldeia ou freguesia vela sobretudo a que ideias «novas» não penetrem nela, porque o grupo teme ver o seu equilíbrio perturbado. Os jovens da Rebolaria provocaram uma autêntica confusão na aldeia ao organizar na escola pública debates sobre um partido de esquerda que os habitantes consideraram como uma banda de ladrões de gado. Em 1972, os jovens de São Mamede mataram um agente da Guarda Republicana que havia sido chamado pelo padre para impedir a realização de um baile público. A autoridade foi considerada como um corpo estranho sem o direito de intervir nos assuntos da aldeia. Quanto ao padre, este teve de ir «pregar para outra freguesia», porque os seus antigos paroquianos nunca mais lhe deram descanso.

A honra de uma aldeia ou da freguesia pode opôr-se à administração municipal, se os seus interesses colidem com os do concelho. A «guerra da Charneca», entre Reguengo e São Mamede e, mais tarde, entre a Torre e Reguengo (por volta de 1930), a «guerra contra a arborização dos baldios», no tempo actual, entre as duas freguesias e o Concelho, são alimentadas por esta honra colectiva e anti-senhorial que mantém a coesão social do grupo. Em contrapartida, ela só regista na memória colectiva os actos heróicos, as vitórias da comunidade, esquecendo todos os outros, e perpetua-os através de símbolos materiais, como uma árvore, um cruzeiro, etc. A palmeira que se ergue ao centro do Reguengo comemora a vitória de freguesia sobre a lei dos baldios, do mesmo modo que a aldeia de Rebolaria assinalou por uma coluna em cimento uma vitória contra o bispo de Leiria que levou alguns deles a tribunal, acusados de se servirem dum velho caminho por onde eles sempre se lembram de ter passado. Estes feitos perduram na memória do grupo durante longos tempos, mesmo séculos, e contribuem eficazmente para as acções colectivas.

O Concelho não goza desta honra colectiva porque não desfruta do poder de integração; os seus limites são arbitrários e a sua população não é homogénea. O Concelho vê-se mesmo alvo de frequentes ataques e dum perpétuo desinteresse da parte das freguesias que entrava contra a organização estatal ora uma luta aberta ora um combate surdo que fazem arrastar certos problemas de «interesse comum» através de decénios. Na falta de outros meios, os camponeses recorrem à resistência passiva contra o Concelho, organismo estatal.

Uma aldeia fortemente integrante caminha para a cisão, para a autonomia cultural administrativa e religiosa. Entre essa aldeia e o conjunto da comunidade instaura-se um conflito que torna difícil a colaboração entre as duas partes. As aldeias que entram neste conflito tentam «bastar-se a si próprias», diminuem a sua participação nas manifestações religiosas ou outras organiza-

das pelo conjunto, criam um grupo folclórico, engrandecem a sua capela e abrem um cemitério «para que os seus mortos não sejam sepultados na terra dos outros». É evidente que as aldeias que atingem este estágio desenvolver-se-iam melhor se a «autonomia» freguesial lhes fosse outorgada, mas o Estado ou o Concelho não vêem os problemas do meio rural por este prisma, se é que eles os vêem por outro qualquer que não seja a autoridade. Certos conflitos duram desde há séculos como o que opõe a Torre e seus satélites ao resto da freguesia, enquanto outras aldeias da Batalha, como Golpilheira, iniciaram desde há poucos anos esse processo de separação em relação à vila «que os explora».

A criação dum novo grupo freguesial está sujeito a certas regras administrativas fixadas pelo Código Administrativo, que são as seguintes:

- 1) a criação, feita pela maioria dos chefes de família, deve obedecer a «razões de ordem económica e administrativa».
- 2) o novo grupo deve dispor de receitas suficientes para o seu funcionamento, e o grupo de origem deve dispôr do mínimo de receitas para continuar a subsistir.
- 3) No território do novo grupo deve haver «pessoas capazes» (*sic*) de assumir os, cargos administrativos (art.ºs 196,198 e 247). Não sabemos o critério que define «receitas suficientes» e sobretudo o que se entende por «pessoas capazes» de assumir as responsabilidades duma comunidade rural, a qual é o fruto de uma vivência e duma prática de trabalho em comum. Seja como for, as razões que levam à criação destes grupos sociais de base são exclusivamente de ordem social e cultural resultantes dum longo processo de tomada de consciência colectiva, e não de ordem administrativa.

Conflitos de outras eras? de modo nenhum; eles mergulham de facto as suas raízes no passado. A problemática da autarcia administrativa, social e cultural é de todos os tempos, ao passo que a visão centralizadora do Estado corresponde a uma deficiência das elites e à incapacidade do Estado de impor as suas soluções por métodos que não sejam a burocracia e a autoridade.

Não obstante as miragens dos poetas e dos escritores populistas, uma aldeia e uma comunidade rural estão minadas em permanência por um conflito, conflito de classe rudimentar, de que o estrangeiro ao meio só se pode aperceber através das meias-palavras ou duma longa estada na aldeia porque esta procura encobri-lo e não introduzir elementos estranhos na sua resolução. Em cada aglomeração rural (aqui como em todas as partes do mundo) a comunidade encontra-se dividida em dois grupos, que encobrem dois tipos de interesses,

duas ordens de preocupações, duas visões da vida, dois sistemas políticos ou religiosos. A terminologia que define esse dualismo muda de ano para ano, segundo os gostos do momento ou a conjuntura nacional, mas ela tem pouco interesse e induzirá em erro os que pretenderem perscrutar uma ideologia estruturada por detrás desses termos. Dum modo geral as designações mais frequentes são velhos/novos; outras revelam posições na escala social reflectidas no sistema da ocupação do espaço: os de cima/os do fundo do lugar, ou escondem-se por detrás duma terminologia religiosa: católicos/protestantes, ratas da sacristia/os outros, ou encobrem-se com nomes de cores: vermelhos/azuis, amarelos/brancos, etc. Desde o restabelecimento da democracia, uma nova terminologia surgiu: comunistas/fascistas, os nossos/os de fora, etc. Aqueles que pretendessem descortinar uma equivalência entre essas palavras e uma qualquer ideologia actual perderiam o seu tempo, seriam levados a um beco sem saída¹. No entanto não se trata duma luta de capelas, mas dum conflito de classe rudimentar exprimido por uma linguagem convencional e arbitrária, por um código local.

No interior da comunidade, o grupo de aldeias que aspiram à autonomia ou que se encontram sobre o caminho da cisão são geralmente «aldeias dominadas» pela aldeia-mãe e seus satélites («aldeias dominantes»), sendo estas últimas geralmente mais ricas, «exploram» as outras; as aldeias de montanha são aldeias dominadas, enquanto as da planície são sempre aldeias dominantes, nelas residem as pessoas «importantes» da comunidade, entre as quais o padre. A efectivação duma cisão no interior duma comunidade leva sempre à «independência» (é assim que se diz) das aldeias dominadas (pobres) em relação às dominantes. Por vezes, recorre-se a uma mitologia local para apoiar esta vontade de independência: os da Torre dizem que os da planície «lhes roubaram a pia» (baptismal), símbolo da independência religiosa e civil; os de São Mamede roubaram «uma santa» aos do Reguengo (planície), como vingança de estes lhes terem «roubado os baldios», acusação que fazem igualmente os da Torre (mon-

¹ Os «comunistas» e os «vermelhos» podem bem significar «os mais ricos». Certas aldeias da região do Reguengo dividiram-se em «comunistas» e «fascistas», sendo os fascistas os camponeses pobres em relação aos operários vistos como «ricos». Um caso de divisão extremamente grave (que levou duma vez só 90 réus ao tribunal, acusados de violências) é o que 90 jornais do Norte transmitem desde há quatro ou cinco anos e que está longe de ser resolvido: a freguesia de A-Ver-O-Mar (Póvoa de Varzim) encontra-se gravemente dividida em «amarelos» e «vermelhos», os amarelos sendo as camadas pobres da população e que desejam ser paroquiados por um padre mais próximo deles que se diz amigo do «povo» (dos «pés-descalços», segundo os adversários), enquanto os vermelhos são a burguesia local, que pretende excluir esse pároco e substituí-lo por um outro «moderno», mais próximo dos seus modelos. O bispo de Braga, claro está, optou por este último fazendo explodir o conflito.

tanha) aos mesmos; os roubos ou «as fugas de santos» duma aldeia ou duma freguesia para outra, ou da montanha para o vale, reflectem sempre a luta entre aldeias dominadas e dominantes, sendo a imagem um símbolo local que muitas vezes dá o nome à comunidade ou às povoações. A hegemonia dos vales sobre as montanhas reflecte-se igualmente na terminologia local: os dos vales acusam os das colinas de «serranos», «cabreiros», «atrasados», etc., designações que simulam um conflito de classe entre agricultores (ricos, colonos) e os pastores, que consideram as suas instituições e os seus costumes mais «autênticos», e provavelmente mais antigos do que os dos primeiros.

A divisão constatada no interior de cada povoação é da mesma ordem, salvo que ela corresponde raramente à ocupação do solo (os de cima, os de baixo, os do centro/os da periferia), que reflecte no entanto uma diferenciação de riqueza: os do centro são mais pobres do que os da periferia, os do bairro sobranceiro são geralmente mais ricos do que os do «fundo do lugar», posições que podem no entanto inverter-se dum caso a outro.

O dualismo permanente em que se situa uma comunidade ou uma povoação é um elemento importante; ele significa tanto o equilíbrio realizado como o receio das ameaças exteriores. A permanente divisão do grupo garante a ambivalência e contém o germe da evolução criadora, uma perpétua dialéctica sobre a qual assenta todo o esforço, todo o combate, todo o movimento; simboliza a rivalidade como a reciprocidade, a hostilidade como o amor, em busca duma síntese. A oposição tanto pode ser contrária e incomparável como complementar e fecunda. O dualismo é uma lei universal, cosmogónica (todas as coisas se opõem uma à outra), e é uma garantia de evolução e de vida. No espírito dos seus habitantes, o conflito que mina (ou anima) a comunidade é visto quer como uma necessidade quer como uma fatalidade: por um lado o grupo procura mantê-lo, evitando apenas que ele provoque efeitos prejudiciais ou inesperados, e, por outro, esconde-o aos olhos dos estranhos (que nunca serão chamados a resolvê-lo) e perante os quais ostenta um unanimismo que lhe garante uma coesão contra os perigos vindos do exterior. Todas as cerimónias tradicionais, religiosas ou recreativas, assim como o património cultural e artístico da comunidade constituem outros tantos sistemas de compensação destinados a suspender ou a resolver os antagonismos comunitários, como válvulas de segurança, a fim de que o grupo não se estilhace.

2 - A PARTILHA DOS FRUTOS DA TERRA

Um trapo branco dependurado na ponta duma cana, um tronco de árvore pintalgado com cal significam que a entrada nesse campo está «provisoriamente» proibida aos animais para não prejudicar as culturas. Até ao Dia de Todos os Santos, 1 de Novembro, a azeitona que se encontra debaixo das oliveiras pertence «àqueles que a apanham» e não ao proprietário da fazenda («Veja, comadre, só neste olival apanhei mais de 50 alqueires de rabisco», diz uma camponesa numa crónica de Aquilino). A madeira seca, a erva não semeada e o mato, podem ser apanhados por qualquer um, desde que não haja um trapo branco. Se o trapo se encontrar aí permanentemente é porque o proprietário está de má-fé, o sinal perde o seu valor. «Roubar para comer não é pecado», diz a moral da aldeia.

Estes são alguns dos princípios «jurídicos» que toda a criança aprende da boca do seu pai durante um passeio pelos campos, domingo à tarde, e que são sobrevivências do sistema dito do «campo aberto», que foi a regra em todos os países europeus. Segundo os regulamentos municipais, «é proibido espalhar veneno nos campos com o fim de empestar os animais que aí venham a entrar»; os pomares tratados com insecticidas devem ser assinalados com um dístico, o qual deve ser retirado desde que a acção do produto tenha desaparecido. São proibidas as armadilhas no meio dos campos, mesmo as ratoeiras contra as raposas. Os poços devem ser cobertos e os precipícios protegidos. Para fechar um campo é necessário uma autorização municipal. Com ou sem autorização, os ricos ou, como se diz na aldeia, «os que querem tudo para eles» são objecto de perseguições por parte dos jovens se eles fecham um campo sem motivo plausível; será lá mesmo que os jovens irão buscar a madeira para a fogueira de São João assim como as galinhas e outros produtos para alegrar as festas nocturnas da juventude.

Na região do Reguengo, além do costume do «campo aberto» existe o da apropriação dos frutos que se encontram sob as árvores antes e depois da colheita, nomeadamente as azeitonas (até aos Santos), a bolota, as castanhas. É o «rabisco» ou «respigo». «Se ao rabiscar se perceber que a recolha não está ainda completamente acabada, deve deixar-se imediatamente no lugar o que se apanhou até aí, sob pena de cometer um roubo», diz-se. Em tempo de crise, o rabisco do trigo, dos feijões e outros é bastante praticado. Exceptuando o rabisco da azeitona que pode fornecer uma certa quantidade de azeite a uma família pobre, o da uva ou o dos cereais não oferecem muita vantagem.

«Há roubos que parecem ser justificados pelo costume: a azeitona que cai antes dos Santos pertence aos que a apanham. O proprietário só tem direito à que se encontra sobre a árvore no momento da apanha. Há mesmo ocasiões em que o roubo é geral. Não há muito tempo, nós pudemos assistir a um

espectáculo como este: o céu escurece, o vento sopra, a tempestade desencadeia-se. Toda a aldeia se pôs a tremer, não com medo, mas por uma cobiça que faz brilhar os olhos de alegria e que provoca aplausos e gritos como este: «Deus está connosco!» Mal o dia se levanta e eis que as mulheres, as crianças, com sacos e com cestos nas mãos, correm para os campos; é uma verdadeira invasão! Não é prudente fazer-lhes frente. E a força pública? Está a dormir, não se quer comprometer. Ela só se apres- sa a intervir se o olival de um dos seus membros é ameaçado. País abençoado! O que não tem um único pé de oliveira pode vender 30 ou 40 alqueires de azeitona. Os que não têm vinha podem comer à vontade e têm ainda a possibilidade de fazer um vinhozinho. A bolota que se apanha para alimentar os animais não cons- titui matéria de pecado. O comércio da madeira é uma ocupação frutuosa, basta levá-la até à aldeia»². O espectáculo de que se queixa este grande proprietário da Beira pode ser ainda observado em muitas aldeias da região do Reguengo e da Batalha; a ele não se opõem os médios nem os pequenos proprietários das aldeias, mesmo que dele sejam as vítimas, mas os grandes agricultores, que lançam os seus cães ou chamam a polícia para expulsar os rabiscadores.

No princípio da sociedade liberal (1822) a Assembleia Constituinte recebe- ra um grande número de petições redigidas pelas colectividades locais, em que estas solicitavam à assembleia que fizesse respeitar pelos ricos estes costumes tradi- cionais. De facto, «aqueles direitos colectivos aparecem como um entrave aos di- reitos absolutos do proprietário; representam uma partilha entre forças sociais hostis e não são a expressão jurídica de interesses comuns dum grupo social homogé- neo». «Nestes princípios não há nada de primitivo nem de arcaico, representam os progressos do espírito que se sobrepõe ao individualismo primitivo»³.

² Artigo publicado num jornal regional por Preto Geraldês, da Idanha, citado por Silbert, *Le Portugal Méditerranéen*, op. c. p. 378.

³ A. Silbert, *Le Portugal Méditerranéen à la Fin de l'Ancien Régime*, Paris, SEVPEN, 1966 pp. 368 e 288. Na Beira e no Norte, certos baldios até há uma época recente eram periodicamente vendi- dos aos particulares por um tempo limitado; era a assembleia dos vizinhos que decidia sobre o tipo de cultura que devia ser praticado, a fim de preservar as pastagens comuns; o ano agrícola começa em Fevereiro e acaba no São Miguel (29 de Setembro), fora deste tempo todos podem utilizar-se dos campos. «A precisão dos regulamentos e a intervenção de organismos importantes, como são as câmaras, reforçam a hipótese de que o direito aos pastos comuns era bem outra coisa que um simples costume enraizado pela tradição. Estamos longe duma espontaneidade camponesa donde se deduziria a ideia do colectivismo agrário. (Idem, p. 368). Uma petição emanada da freguesia de Idanha em 1822 e dirigida à assembleia constituinte, estava redigida desta maneira: «Se esta lei (que pretende abolir o costume das pastagens comuns) for aplicada, ela trará com ela a ruína das aldeias e a fome a milhares de famílias. Em Monforte, graças a este sistema, quase toda a gente pode sustentar o gado necessário ao cultivo dos campos. Como poderiam eles continuar a cultivar os campos se lhes tirarem as pastagens? só lhes restará uma solução: abandonar o país» ... «a abo- lição deste costume enriquecerá ainda mais os grandes e reduzirá os pequenos à maior das miséri- as» (A. Silbert, *Le Problème Agraire Portugais au Temps des Premières Cortes Liberales*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968. 328 pp.)

Se o «rabisco» tende a desaparecer graças ao melhoramento das condições de vida, o direito colectivo dos habitantes duma aldeia sobre os baldios permanece quase tão reivindicado como no passado.

Aquando do povoamento ou do repovoamento do País, entre o século XII e o século XIV, os senhores locais ou o rei outorgavam às povoações que eles queriam que se desenvolvessem um «foral» que mencionava os direitos da população local em relação ao poder e aos senhores locais. Estes forais visavam sempre os limites das povoações aldeãs, mas não compreendiam os terrenos que as cercavam. As terras próximas das aldeias estavam ocupadas pelos habitantes, ou confiadas a eles, e eram propriedades individuais no sentido próprio da palavra. Os terrenos situados imediatamente depois dos primeiros chamavam-se *raçoeyras* isto é, terras sem dono, incultas, podendo ser utilizadas por todos. Na região de Reguengo colinas inteiras chamam-se ainda *raçoeyras*; trata-se de terras cultivadas um pouco afastadas das aldeias onde actualmente cada família possui uma propriedade com tamanhos aproximadamente idênticos uns aos outros, e que foram terras apropriadas no século passado pelos habitantes. No passado cada família tinha a possibilidade de cultivar nessas terras públicas ora uma parcela de legumes ora de milho ou trigo. O conjunto da *raçoeyra* tornava-se assim uma espécie de «comuna anárquica» (Silbert) em que cada qual podia cultivar um pedaço de terra sem ser incomodado por ninguém. Com o desenvolvimento da população, supomos nós, e encorajados pelas leis liberais do século passado, os habitantes acabaram por ocupar pura e simplesmente cada parcela, registando-a como sua. Não são raros os problemas levantados pela falta de títulos de propriedade para além dum avô ou bisavô. As propriedades chamadas *bouças* teriam tido a mesma função e foram apropriadas segundo os mesmos métodos.

Porém, outras terras nunca foram apropriadas, ficando propriedade comum. Certas povoações eram «muito pequenas no meio de grandes regiões». Em Ourém, concelho vizinho do Reguengo e de São Mamede, que usufruem ainda hoje de grandes extensões de baldios, as terras destinadas ao uso comum eram, no séc. XVIII, «sete vezes maiores» do que os limites oficiais do concelho. Um observador local notava a esta época «que o povo se apropriava das terras e aí plantava oliveiras ou outras culturas, hábito que a Câmara tolerava sem exigir nenhuma renda»⁴ enquanto a madeira e as pastagens eram utilizadas em comum. No ano de 1976 pudemos ainda observar, na velha vila de Ourém, uma assembleia aldeã em que os habitantes depois da missa e em volta do pelourinho (como eles o têm sempre feito desde há muitos séculos) discutiam o eterno problema dos baldios que se estendem a perder de vista.

⁴ Vila Nova Portugal, citado por Armando de Castro, *Estudos de História Económica*, Porto, ed. Inova, 1971, p. 97.

O problema dos baldios reaparece de tempos a tempos como se a alma não quisesse separar-se deste corpo a quem ela deu vida. A história dos baldios em Portugal (de que não se encontra o equivalente no estrangeiro, onde as terras que não são propriedade individual ou estatal pertencem à instituição municipal) ainda não está feita, mas tem sido, em todo o caso, bastante agitada, tanto eles têm sido cobiçados pelos particulares, pelo Estado ou pelos concelhos. O problema maior destas terras comuns consiste no facto de elas constituírem uma propriedade «dos habitantes duma aldeia» ou da freguesia e não do concelho. No século XVIII a situação destas terras começou a preocupar os juristas, os economistas e os governos, que propuseram inúmeras soluções quase todas elas impraticáveis, porque não aceites pelos interessados, os da aldeia, porque todas eram desfavoráveis ao usufruto comum. A assembleia eleita após a queda do antigo regime (1822) não conseguiu igualmente chegar a uma solução capaz. A legislação actual data da primeira república, foi «melhorada» por volta dos anos trinta e refundida depois da restauração da democracia, em 1974. Para mais facilmente liquidar estes bens comuns, pois é disso que se trata, a lei classifica os baldios segundo dois critérios:

“Chamam-se baldios os terrenos não apropriados pelos particulares e de que só podem tirar proveito os habitantes duma colectividade determinada. Eles classificam-se em:

- a) «municipais» e
- b) «paroquiais» (*sic*),

- 1) «indispensáveis ao usufruto comum e próprios para a cultura»,
- 2) «não indispensáveis e próprios para a cultura»,
- 3) «não indispensáveis e impróprios para a cultura» e, enfim,
- 4) «destinados ao repovoamento florestal».

A imprecisão do critério é manifesta, tanto mais que o que é «dispensável» para uns é «indispensável» para outros. Segundo a lei de 1919, os baldios «indispensáveis» serão mantidos e a eles serão aplicáveis os regulamentos consuetudinários, mas unicamente no que diz respeito ao pastoreio e à colheita de lenha. Os baldios «não indispensáveis e bons para a cultura» serão divididos em talhos de um hectare pelo menos e vendidos em hasta pública. Terão a prioridade sobre as parcelas aqueles que as tenham cultivado durante pelo menos um ano. Os baldios destinados ao povoamento florestal ficarão sujeitos ao regime florestal⁵.

⁵ Cf. *Código Civil*, art.ºs 331 a 346.

Além da imprecisão dos critérios, compete ao Estado e não aos seus legítimos proprietários definir a utilização dos baldios. Foi deste modo que o Ministério da Agricultura fixou arbitrariamente os perímetros dos terrenos onde deviam ser semeados pinhais, que, como uma peste negra, cobrem desde então quase metade do território sobretudo no Minho, e Trás-os-Montes, onde a população é mais numerosa e mais pobre.

Também existe uma história de baldios no Reguengo onde a «guerra» continua. No momento em que foi publicada aquela legislação, a freguesia possuía três categorias de terrenos comuns: «indispensáveis e bons para culturas», «não indispensáveis e impróprios para cultura» e susceptíveis de ser arborizados. Sob pressão as leis liberais do século passado que propagaram o espírito individualista no meio camponês, uma viva oposição se estabeleceu por volta de 1930, primeiro entre a freguesia de Reguengo e a de São Mamede, a propósito dos baldios «próprios para cultura» e que deviam ser postos à venda; depois, entre os habitantes de Torre e o resto da freguesia quanto à divisão destes, e por fim é a «guerra» actual - entre as duas freguesias e o concelho, a propósito dos terrenos a arborizar. Os terrenos «bons para cultura» compreendiam cerca de 1200 hectares de terra cultivável situados sobre o planalto da serra de Aire, contíguos à freguesia de Fátima. Desde após a criação da freguesia de São Mamede (1916) cujos limites ainda não estão fixados duma forma precisa, apesar dos transtornos causados por essa falha⁶, e estando os baldios comuns, às duas freguesias situados sobre o território de São Mamede, os desta freguesia pretendiam ter a prioridade sobre eles, não se opondo no entanto a que uma solução justa seja encontrada em proveito das duas comunidades. Não o entenderam assim os do Reguengo: é a «guerra de Charneca». Os habitantes de São Mamede começaram, então, a «expulsar todos os estrangeiros à freguesia» enquanto os adversários voltavam à aldeia, repicavam o sino, amotinavam a população, que subia a serra, com foices e forquilhas, a fim de salvaguardar os seus «direitos» sobre as terras. Os soldados, nos fins-de-semana, envergavam os respectivos uniformes, juntavam-se à aldeia para fazer crer que o exército estava com eles, cena habitual no meio rural e que Trindade Coelho observara já no século passado.

«Os soldados aguardavam qualquer coisa, pelos modos; mas o quê? a guerra? guerras não as havia, e para cada um se defender e defender a sua famí-

⁶ Eis como um leitor dum jornal regional vê o problema da não fixação dos limites da freguesia: «Eu penso que uma das maiores necessidades da freguesia é: Fixação dos limites da freguesia em relação à de São Mamede. Enquanto este problema não for resolvido a exploração das pedreiras e de outras actividades produtivas reverte em proveito da Câmara Municipal da Batalha, que não divide os benefícios pelas freguesias...». (*O Mensageiro*, de 3.10.1974).

lia, as suas terras, as suas casas, segredava-lhes o sangue que melhor o faria livremente, por querer e não por serem amoldados ao rebate do sino da aldeia, como ouviam dizer que se fazia dantes. E então sim, então é que era matar ou morrer! Oh, essa guerra sim, essa entendiam-na eles. Porque a outra, a que era feita porque os mandavam, sem eles mesmos saberem porquê, pra quê nem pra que não, essa era para eles antipática e repugnante, como certas escaramuças a que os obrigavam às vezes, só porque os mandavam dar ao gatilho...»⁷.

Entre os de São Mamede e os do Reguengo «nunca houve mortos», apenas alguns feridos. Uma companhia da guarda Republicana instalou-se então na região, para evitar confrontos. A guerrilha durou vários anos, durante os quais uma das partes traduzia a outra em justiça. A Câmara da Batalha recusou arbitrar o conflito; foi então que o tribunal «por influência de deputados e de homens importantes» decidiu aplicar a lei da divisão. Os habitantes de São Mamede e da Torre não fizeram acto de candidatura, «porque não acreditavam na sinceridade da lei», e os da Torre, nos nossos dias, continuam a invocar o facto de os do Reguengo terem roubado os baldios. A palmeira que se ergue ao centro da freguesia lembra esta «victória» sobre os da Serra.

Trinta anos depois do desfecho da «guerra da charneca» as parcelas que foram objecto do conflito são reconhecíveis pelos muros baixos que as cercam, aqui, como em toda a serra de Aire, onde se pôs o problema da aplicação da lei. Estas parcelas são, de toda a região as únicas terras cercadas, materialização do individualismo nascente, encorajado pelas leis liberais, lembrando a passagem de Oliveira Martins nas suas *Instituições Primitivas*, sobre a origem da propriedade privada:

«Aquele que, na vastidão das terras comuns, escolhia uma parcela e a cercava com pedras, tornava-se, por este simples facto, senhor e mestre do solo.»

A «victória» da freguesia de Reguengo sobre a de São Mamede e sobre a aldeia vizinha da Torre não se explica nem pela força física nem pela força das leis; trata-se de um conflito cultural entre a montanha (São Mamede, Torre) e a planície (aldeia do Reguengo). Os da montanha são alcunhados de «serranos», termo que pretende exprimir menos «evoluídos» do que os da planície, e em todo o caso mais fiéis às tradições comunitárias que eles queriam continuar a aplicar às terras baldias, apesar do que a lei estipulou. A aldeia do Reguengo conta entre a população um certo número de letrados, padres, professores, etc., que são mais familiarizados com as leis, em cuja «sinceridade» os serranos não acreditaram.

Os baldios da freguesia que sobreviveram são «impróprios para a cultura» e susceptíveis de serem semeados de floresta. Trata-se de uma grande exten-

⁷ Trindade *Os Meus Amores*, Lisboa, Portugal, 1971, p. 172.

são de terrenos, cerca de três quartos da freguesia, que, segundo a lei, deviam ser semeados. No entanto os habitantes sempre se opuseram a essa operação. Os mais pobres foram habituados a vir aí buscar mato, lenha, erva e sobretudo azeitona. Alguns «franceses» constroem livremente as suas casas nos sítios que eles escolhem. Desde o momento em que a serra for semeada, esta ficará sob o controlo do Ministério da Agricultura e sujeita ao regime florestal, a recolha dos produtos não será possível, nem a construção, razão por que os habitantes das duas freguesias, unânimes, se lançaram numa nova «guerra», a dos pinhais. Os semeadores de florestas lançam por lá, de tempos a tempos, uns punhados de sementes, mas os jovens pinheiros encontram-se logo depois entre as paveias de mato, nos currais dos animais.

O problema dos baldios é idêntico em todo o País:

Desde muito cedo, os habitantes da freguesia do Préstimo dirigiram às entidades políticas, administrativas e jurisdicionais várias exposições no sentido de serem restituídos ao povo os terrenos usurpados pelos serviços florestais, cuja ocupação provocou forte abalo na economia local, inicialmente baseada na actividade pastoril. Desapareceram rebanhos inteiros, limitou-se a extracção da pedra e do saibro, foram cortadas regalias de fruição florestal e mesmo ocupados terrenos particulares. Isto apesar de ter sido promulgada em 15 de Junho de 1938 a lei que procurava «conciliar» o interesse dos povos com o interesse geral da arborização. A luta dos camponeses de Préstimo, paralela com a dos da freguesia de Talhada do Vouga, evolui desde 1940 até hoje no sentido de maior consciencialização colectiva do problema florestal...»⁸.

«O povo de Montalegre reclama os baldios! Abaixo a floresta! Restituam os baldios ao povo. Depois de terem semeado a floresta, proibem o povo de lá entrar. No Gerês as populações não podem criar animais e no entanto muita gente vivia deles. Os baldios que existiam e que estavam em vias de ser distribuídos pelos habitantes foram inopinadamente ocupados pela Junta de Colonização Interna, que trouxe «colonos» para esse sítio. Estes foram-se, e os baldios de que o povo foi espoliado estão abandonados.»⁹

«O povo de Comenda, Gavião, concelho de Portalegre, espoliado de 750 hectares de terra, pede justiça! Trata-se duma grande extensão de terras espoliadas primeiro por um industrial inglês que ocupou pura e simplesmente essas terras, em 1938, e que as vendeu em seguida a uma empresa portuguesa em 1950. Os baldios em questão foram «outorgados» pelo rei D. João III», acto de

⁸ Exposição no Congresso da Oposição Democrática, de Aveiro, em 1973. Teses, *Seara Nova*, 1973, p. 27.

⁹ *O Século*, 10/8/74.

que os da freguesia guardam o pergaminho. Apesar das inúmeras queixas aos tribunais (que deram razão ao povo mas as sentenças nunca foram publicadas), dos inúmeros pedidos de intervenção ao governo Civil e ao próprio Governo, a Junta de Freguesia «traiu» os interesses da freguesia negando que esta tivesse no passado baldios... não obstante os factos e o pergaminho real¹⁰.

A manutenção dos baldios sob administração aldeã é um tema que interessa milhares de aldeias portuguesas pobres. Há cem anos os baldios constituíam 45% do território, em 1932 representavam apenas 6%, a diferença entre estes números reflecte a escala de espoliação do património das aldeias. Dum modo geral, os partidos, os sindicatos operários e os letrados consideram este combate aldeão como reflexo duma «mentalidade arcaica» e no entanto ele representa um dos aspectos mais genuínos da cultura do meio rural. Constituindo um recurso económico indispensável para os mais desfavorecidos, a administração dos baldios pela própria aldeia integra-se no combate geral da população rural e de certas aldeias em particular pela sua sobrevivência. Não se trata apenas dum símbolo grandioso do passado; a exploração comum das terras não constitui apenas um método de trabalho eficiente, fonte de relações sociais e de cooperação, mas uma fonte de riqueza económica. A relação entre a arborização dos baldios e o desaparecimento do gado da paisagem portuguesa e a subsequente penúria de carnes é evidente, como uma relação de causa e efeito. A preferência do pinheiro, que se torna adulto em vinte anos mas que elimina os pastos a outro tipo de árvores mais lentas mas que poderiam coexistir com eles, reflecte um traço característico das elites dirigentes portuguesas, que, por tradição e como um mal crónico, são incapazes, no momento de elaborar um plano de desenvolvimento económico, de situar este além dos limites estreitos da sua geração.

Além da modalidade de apropriação colectiva de certos frutos e da exploração dos terrenos comuns, os habitantes duma freguesia praticam certas formas de mutualismo cujas raízes mergulham por vezes numa prática de vida religiosa, o que é natural, pois que, no passado, a «religião abrangia todas as coisas, tudo o que era social era religioso, os dois termos eram sinónimos»¹¹.

Essas formas de mutualismo, derivadas do que Durkheim chama a solidariedade mecânica, resultam da vivência do grupo estreito e desempenharam no passado um papel importante, se elas não o desempenham ainda hoje. A mais conhecida é a Misericórdia, instituição de assistência médica e social destinada a prestar «socorros aos vivos e aos mortos» funcionando segundo os princí-

¹⁰ O *Século*, 19/5/74.

¹¹ Durkheim, *La Division du Travail Social*, Paris, PUF, 1973, p. 148.

pios definidos pelo conjunto da população local que intervinha na sua administração por vários processos. Há um século, a Misericórdia da Batalha mantinha o seu hospital próprio (actualmente o mais próximo posto clínico situa-se em Leiria) e um albergue que acolhia «os doentes e os vagabundos, da vila e dos arredores»¹².

Os habitantes das freguesias do concelho animavam igualmente instituições privadas, das mais as mais célebres são ainda as «confrarias dos defuntos», que, apesar do seu nome, se interessavam mais pelos vivos do que pelos mortos. Estas associações de origem religiosa, mas não necessariamente de origem eclesiástica, destinavam-se a proceder aos enterros gratuitos (o que nenhuma instituição faz hoje nestas freguesias) e a prover às necessidades materiais das famílias dos desaparecidos. Cada freguesia ou aldeia animava uma associação deste tipo (que existem ainda hoje, se bem que frágeis). Certas freguesias, como a de São Mamede, devem a sua origem à fundação duma confraria dos defuntos, que começou por construir um cemitério local. As aldeias ou grupos de aldeias que actualmente aspiram à autarquia e que nós classificámos como fortemente integrantes e em vias de cisão, desencadeiam o processo da separação (da «independência»), puxando pelo mesmo lado da corda: a abertura dum cemitério local, «para que os nossos mortos não sejam enterrados na casa dos outros».

Foi através destas associações religiosas ou humanitárias que o espírito comunitário se instituiu. Outras, do mesmo tipo ou laicas, mantem-no ainda hoje e endurecem-no. Desde que uma pequena comunidade se persuade de que pode prover à sua subsistência, nada mais justifica a sua dependência religiosa, cultural ou administrativa a uma comunidade local mais extensa.

Certas associações mutualistas tinham uma origem puramente laica; não compreendiam quaisquer cláusulas de ordem religiosa e baseavam-se apenas num sistema de compromissos mútuos. O exemplo mais interessante era a associação mútua de criadores de gado existente entre os pastores da Torre, segundo a qual os vizinhos se comprometiam a indemnizar-se mutuamente pelos animais acidentados, pagando cada um uma importância correspondente às cabeças de gado que possuía. Os habitantes da Torre mantiveram a sua «sociedade» de gado, que faz lembrar uma companhia de seguros moderna, até recentemente, tendo desaparecido com os rebanhos, em consequência da destruição dos pastos comuns ligados aos baldios.

¹² *Cadernos de Vida Heróica*, nº 1, p. 53.

3 - AS «COOPERATIVAS» DO SENHOR ENGENHEIRO

A exploração das terras colectivas ou dos baldios revela uma grande capacidade dos habitantes em organizar uma actividade económica local de interesse comum, ao passo que as instituições de assistência (Misericórdia e confrarias), que possuíam também bens de raiz, demonstram igualmente a sua aptidão no campo da assistência. Seja qual for o seu campo de acção, as associações ou instituições aldeãs reflectem quanto aos seus meios e quanto aos seus fins um profundo sentimento de solidariedade, como se cada vizinho fosse interdependente, e o grupo dependesse de cada um dos seus membros.

Em contrapartida, o cooperativismo moderno esbarra contra a desconfiança e a recusa dos mesmos habitantes. Porquê?

A resposta encontra-se, por um lado, na vivência diária dos habitantes do grupo freguesial, e, por outro, na noção de cooperação que propagam o Estado, os organismos oficiais e os próprios fundadores das «cooperativas» locais.

Diga-se antes de mais que, nesta região do cooperativismo, só existe o nome e muitas «ideias» mais ou menos fantasistas sobre cooperativas estrangeiras que são transmitidas por certos jornais. Aquilo a que no meio rural se chama «cooperativa» vinícola ou fruteira é uma edição dos «grémios» da lavoura, e notabilizam-se por vender os adubos e as sementes mais caros do que os particulares. O seu papel de intermediário entre os produtores e o Estado retira-lhes toda a credibilidade, de modo que apenas 15 ou 20% dos produtores lhes fazem confiança «porque não têm outro remédio».

As Caixas de Crédito Agrícola Mútuo, instituídas pela Primeira República, continuam a ser regidas por um regulamento que data da sua fundação, em 1919. As Caixas de Crédito estão implantadas em quase todos os concelhos; há 150 Caixas regionais. Baseadas no modelo das Caixas Raiffeisen, o seu princípio baseia-se na responsabilidade solidária ilimitada: o interessado deverá apresentar dois associados, que serão seus fiadores perante a Caixa. A eficiência duma caixa deste tipo resulta do facto de a adesão e das operações efectuadas serem baseadas nas relações de vizinhança. A ideia de base do Crédito Agrícola está na continuação das antigas mútuas aldeãs.

Constituindo uma das raras experiências de cooperação agrícola no meio rural português, o Crédito Agrícola só desempenha parcialmente o papel de que o incumbiram os seus fundadores. A Caixa da Batalha, que, graças às economias dos emigrantes, é «das mais ricas do País», permite-se emprestar dinheiro às empresas do Estado (o que está em contradição com os estatutos). Aqui, como algures, as Caixas locais perderam toda a liberdade de iniciativa e

não servem os interesses daqueles para os quais foram criadas: os camponeses em dificuldade e desejosos de prosperidade.

Os associados queixam-se de que eles só podem fazer depósitos e de que os empréstimos são irrisórios, ou mesmo sistematicamente recusados. Os dois exemplos seguintes colhidos em 1974 ilustram a apreensão dos pequenos camponeses, «reduzidos à última das misérias».

Um associado comprou uma propriedade por 400 000\$00; ele pretende um empréstimo para poder cultivar a sua terra, mas só tem direito a um empréstimo sobre hipoteca no montante de 6 000\$00. Ora, para lançar a sua actividade, o agricultor deverá empregar umas dezenas de homens, pagar os adubos, as sementes, material, e só três anos depois é que o campo produzirá em cheio. Entretanto, o empréstimo deve ser reembolsado nos dois anos que se seguem à abertura deste. Um outro agricultor, na altura de um pedido de empréstimo, hipoteca a sua casa familiar (cinco divisões), o conjunto dos animais domésticos, a adega, o celeiro, meio hectare de terra e material agrícola, entre o qual um lagar de vinho. A Caixa concede-lhe um empréstimo de 500\$00, isto é o correspondente ao salário de dois dias de um operário agrícola não especializado. Em contrapartida os grandes proprietários retiram da Caixa os empréstimos que eles desejam como indica o quadro seguinte referente a todo o País:

CRÉDITOS CONCEDIDOS SEGUNDO A ÁREA DAS PROPRIEDADES (EM %)

Hectares	Créditos concedidos por					
	Particulares	Fornecedores (compra a crédito)	Organizações Agrícolas	Caixa	Bancos	Estado
0,05 a 1	5,8	8,8	0,9	0,3	0,6	0,07
1 a 4	7,4	11,8	2,1	0,8	1,0	0,2
4 a 20	7,3	11,4	3,6	1,2	2,5	0,3
20 a 50	6,3	9,9	5,6	3,8	4,7	1,0
50 a 100	5,8	9,0	6,0	6,2	7,4	1,5
100 a 200	5,7	11,1	8,6	9,9	11,2	3,1
mais de 200	5,2	13,3	13,3	16,9	20,8	6,9

O sistema em vigor, excessivamente burocrático faz duma simples adesão «um bicho de sete cabeças», dada a grande quantidade de formulários e condições requeridas, facto que por si só bastaria para compreender o desapego dos camponeses para com estas instituições ditas cooperativas.

A direcção da Caixa e de outras empresas automeadas cooperativas está nas mãos dos grandes proprietários do concelho, em torno dos quais gravitam alguns manda-chuvas, como diz a gente do Reguengo, menos ricos e menos poderosos que os primeiros, mas igualmente distantes dos pequenos e médios agricultores. É esta também a opinião dos economistas: o actual cooperativismo «mantém em permanente isolamento e subalternidade as camadas trabalhadoras da nossa agricultura; procurando contribuir presentemente para uma maior concentração agrária no sentido que favorece os detentores dos principais meios de produção»¹³.

Desde 1975 «novas ideias» surgiram no concelho sobre cooperativismo, obtusas e falaciosas, tendentes a manter os camponeses na ignorância e que não deixam nada a dever aos métodos que sempre regeram estas instituições. Assim um jornal local apregoa que «o cooperativismo é o responsabilizar e o partilhar por todos o serviço da colectividade e repartir por todos os frutos da obra comum, repudiar todo o poder absoluto, todo o poder que não faculta a equitativa distribuição dos bens da riqueza». Em 1975 foram distribuídos em todas as aldeias do concelho uns milhares de convites aos camponeses para uma reunião sobre este tema impagável: «cooperativismo, associativismo, sindicalismo e municipalismo». Numa sala onde se sentaram 50 pessoas, apenas se contavam dois ou três camponeses. Na parede da frente estendia-se um longo cartaz com estes dizeres tão bárbaros como o próprio tema da reunião: «o povo cooperativizado nunca mais será dominado». Tratava-se, de facto, de apoiar a iniciativa que tiveram três grandes proprietários do concelho, de abrir uma nova «cooperativa» de frutos que foi saudada pela imprensa regional nestes termos: «Uma cooperativa como esta nasce da adesão franca de todos os agricultores e não somente de um pequeno número; ela manter-se-á pela união e pela solidariedade de todos. Todos são indispensáveis. Todos os agricultores do concelho terão a sua cooperativa fruteira. O sacrifício monetário de cada um fará com que a iniciativa dos mais ousados possa ser levada a bom termo»¹⁴. Tendo sido esta «cooperativa» criada em função dos interesses dos três grandes proprietários do concelho, não nos surpreende o desinteresse que os camponeses manifestaram por ela.

¹³ Hugo Blasco Fernandes, *Problemas Agrários Portugueses*, Lisboa, Prelo, 1973, p. 105.

¹⁴ *A Região de Leiria*, 5/10/75.

A informação sobre o Cooperativismo foi sempre tão má como os próprios métodos: «A cooperação realiza a distribuição equitativa das riquezas e o acesso de todos à propriedade; este fim diz respeito tanto aos indigentes como aos espíritos autenticamente cristãos, sequiosos de justiça e seja qual for o lugar que eles ocupem na hierarquia social»¹⁵. É este o panorama exposto sucintamente, da cooperação moderna ao nível do concelho. No entanto o seu fracasso situa-se a um outro nível.

Privados cada vez mais dos seus direitos comunitários, os habitantes das aldeias ficam conseqüentemente entregues a si próprios. Tendo os seus valores sido desprezados pelas classes dirigentes, os camponeses recusam-se pôr em comum os seus bens e as suas vontades, aceitando a lei do «cada um para si», que é ainda aquela que os salva da «boa vontade» do mais forte. Não nos espanta pois o facto de eles recusarem as soluções «cooperativistas» impostas ou simplesmente sugeridas pelo Estado, seja ele dirigido por quem for, porque, aos olhos de um camponês, ele continua a ter o mesmo rosto. Os camponeses do Reguengo e das freguesias não depositam nenhuma confiança na cooperação apregoada por uma «organização» (estatal ou concelhia) que eles imaginam, e sabem eles com que razões, como um pilão que esmaga as iniciativas aldeãs ou as desvia dos seus fins.

Um sistema de cooperação autêntico não é aplicável ao nível de concelho, por uma razão muito simples: não existe homogeneidade social, económica e cultural a esse nível; sem essa homogeneidade não pode haver vontade de cooperação. Uma cooperativa de camponeses não é uma sociedade anónima; é necessário que a confiança seja total entre eles, como no exemplo da ideia primeira da Caixa de crédito, que foi desvirtuada.

A solidariedade que encontramos no meio rural português, ao nível da freguesia ou duma aldeia, não é do mesmo tipo que aquela que encontramos na sociedade de tipo industrial ou cidadina. Durkheim chama à primeira «solidariedade por semelhança» ou mecânica, e à segunda, «solidariedade orgânica». No meio rural, «os indivíduos são atraídos uns pelos outros porque se assemelham e porque estão ligados mutuamente pela condição de existência de tipo colectivo; a sua solidariedade resulta da sua reunião dentro do mesmo espaço; esta solidariedade nasce da semelhança, liga directamente o indivíduo à comunidade. Os sentimentos que os unem são bem definidos e por conseguinte muito uniformes, as reacções que nele se criam participam desta mesma uniformidade e vêm perder-se umas nas outras, confundem-se numa resultan-

¹⁵ José Travassos Santos, *Vamos Fundar uma Cooperativa?*; Leiria, edição do autor, 1969, p. 16.

te comum e única que lhes serve de substituto e que é exercida, não por cada um individualmente mas pelo corpo social assim constituído¹⁶.

Durkheim chama-lhes solidariedade «macânica», porque os indivíduos que fazem parte desse grupo só são coerentes dentro dele, não têm movimentos próprios. A consciência individual é uma simples tendência do tipo colectivo e segue todos os seus movimentos, como o objecto possuído segue os movimentos do que possui; neste tipo de sociedade os direitos pessoais não são ainda distintos dos direitos reais¹⁷. O outro tipo de solidariedade que podemos observar a outros níveis ou noutros campos da sociedade, nomeadamente no meio citadino e operário, implica, pelo contrário, que os membros se diferenciem uns dos outros, onde cada um tem uma esfera de acção que lhe é própria. Esta forma de solidariedade resulta da divisão das tarefas sociais no interior dum sociedade alargada. Com efeito, o indivíduo depende tanto mais da sociedade quanto mais for dividido o trabalho no interior dela. Por outro lado, a actividade de cada um é tanto mais pessoal quanto mais especializada ela for. Esta solidariedade assemelha-se àquela que faz funcionar os seres vivos de tipo superior: cada órgão tem a sua autonomia própria, a sua fisionomia especial e no entanto a unidade do organismo inteiro é tanto maior quanto a individualidade das partes é mais marcada. Em razão desta analogia, propomos chamar-lhe solidariedade orgânica que é devida à divisão do trabalho (p. 101). À medida que o tipo de solidariedade por semelhança diminui, a solidariedade pela diferenciação aumenta nas mesmas proporções; a primeira é animada por uma força centrípeta (para o interior do grupo de pessoas que se assemelham num determinado espaço restrito), a segunda por uma força centrífuga, para a sociedade englobante.

Concretamente, a grande homogeneidade dos camponeses, reunidos num espaço restrito impede a formação de sistemas cooperantes que ultrapassem os limites desse grupo. Como vimos, certas freguesias «não se entendem» nem mesmo no seu conjunto, a homogeneidade já não existe ou nunca existiu no seu seio. Aliás, como veremos, os laços de parentesco, a acção cultural, a religião, aquisição de novos bens, etc., situam-se inclusivamente dentro destes espaços restritos; como poderiam os seus habitantes pôr esses bens ou os que vierem a adquirir «no mesmo prato» que os estranhos? O relativo sucesso das Caixas de Crédito, se julgarmos pela vontade dos camponeses que aderem a esta cooperativa ou que gostariam de a ver desenvolvida, explica-se pelo facto de o seu princípio se basear num sistema de relações de vizinhança ou de apadrinhamento que exigem ou que criam uma confiança absoluta entre os

¹⁶ Cf. Durkheim, *Division du Travail Social*, PUF, Paris, p. 72, 74.

¹⁷ Idem, p. 100.

que se ligam por esses laços; o seu sucesso é semelhante às mútuas de gado ou aos «bancos de aldeia» ou, se quisermos, a uma sociedade de responsabilidade limitada, formada entre pessoas de inteira confiança recíproca.

A grande atracção que exerce o grupo restrito da «nossa» freguesia, a extraordinária força centrípeta que ela exerce sobre os camponeses e a homogeneidade destes leva-os a desinteressarem-se por tudo o que se passa ao nível do País. Deste modo, eles são colectivistas ao nível local e individualistas, alheios a tudo o que diga respeito ao espaço exterior. Com esta agravante: as «guerras», as «greves», as «revoluções» que existem por «todo o lado», nomeadamente «nas cidades», são temidas neste meio porque são susceptíveis de penetrar nele e de transtornar o seu equilíbrio, de modo que não se estabelece com esses meios exteriores, estranhos, nenhum tipo de solidariedade; pelo contrário, os responsáveis dessas «desordens» são os que se queixam, e o governo «não impõe a ordem». O solidarismo e o individualismo dos portugueses situa-se portanto a dois níveis, a dois estádios que evoluem em função inversa. Essa disparidade é uma constante no meio português em geral onde o elemento rural é preponderante funcionando como um travão ao desenvolvimento industrial, ou «moderno», do País. Esses dois comportamentos, solidaristas e individualista que reflectem, a nosso ver, respectivamente, o ruralismo e as formas de pensamento próprias duma sociedade diferenciada e baseada na divisão do trabalho, constitui «o prato forte» dos «psicólogos sociais» portugueses, dos escritores e dos críticos, assim como dos observadores estrangeiros; eis alguns desses traços que, sem esta visão seriam contraditórios: «Independência nacional orgulhosa, das mais antigas em fronteiras inalteradas» (Marcelo Caetano), «Espírito de rebeldia» de independência, não (Unamuno); «... entre os povos mais nacionalistas do Mundo» (Cabral do Nascimento)...» Cosmopolita» (Fernando Pessoa), «Humanismo universalista» (Jaime Cortesão) «...Regionalismo intransigente» (Sampaio Bruno), «anelo de viver à parte, patriotismo localista (João de Castro), «...Amor patriótico como dado intuitivo imediato» (Jaime Cortesão); «Certo complexo de inferioridade perante o estrangeiro, maledicência do País; ... um país de ideorria palavrosa onde metade da população passa a vida a dizer mal da outra» (Silva Cordeiro); «O instintivo político o ensinou a constituir-se fortemente» (Alexandre Herculano); «Ralha e desacredita sem passar das palavras às obras» (Júlio Lesteyrie); «A doença do boato e especificamente portuguesa... a instabilidade das organizações de significado estritamente político, falta de coesão e unidade» (Anselmo de Andrade); «...fidelidade aos chefes» (Raul Brandão); «...um povo serenamente equilibrado» (Sílvio Romero); «a estrutura rural da nação permanece intacta» (Orlando Ribeiro); «...falta de persistência» (Teixeira de Pascoais); «Vitalidade das Tradições» (Teófilo Braga); «Muita per-

sistência, muito aferro quando se fila à sua ideia... os fogachos de entusiasmo que acabam em fumo (Eça de Queirós); «...Amarrados às leirinhas» (Raul Brandão); «...Facilidade de adaptação a todos os meios biológicos e sociais» (Ramalho Ortigão); «Bondoso e caritativo em relação à família, aos amigos, aos amigos dos amigos e para o mendigo que lhe apareça na estrada. . . pouco obrigado aos demais cidadãos» (Marcus Cheke) «...Solidariedade humana» (Jorge Dias); «...Individualismo estremado» (Salazar); «São os portugueses mais ambiciosos de louvores que outra qualquer nação do Mundo; a gente miúda gosta que lhe dêem o tratamento de *senhor*» (Viajante anónimo, de Veneza, em 1580). «São imbuídos duma forte generosidade humana e mesmo duma grande solidariedade, mas que funciona em termos sentimentais, incide sobre o 'próximo', tomado no sentido restrito; a generosidade abstracta, a filantropia, não comovem o povo, porque entende ser o dever de cada um acudir às desgraças que à sua volta acontecem... as paróquias e os seus moradores, apenas se sentem obrigados aos respectivos pobres; tal o soldado desconhecido, o ignoto necessitado não alicia muito a sua generosidade, sensíveis acima de tudo ao chamamento concreto; povo de relações humanas entre pessoas definidas, o anónimo pouco lhe diz, não o entusiasmo nem condói; desobriga-se facilmente. Dum modo geral, custa ao português sacrificar o foro individual às exigências da colaboração, a não ser duma parcela mínima para ocasional defesa dos interesses comuns e da sobrevivência ameaçada; em circunstâncias normais e a frio, é pouco associativo, custa-lhes trabalhar em conjunto, mesmo que bom profissional. O individualismo e a diversidade da população põem constantemente em risco as obras colectivas às quais tem faltado quase sempre apoio unânime...»¹⁸

Podíamos ainda desfiar um grande número de contradições que são apenas aparentes, porque, como dizíamos, se situam em dois níveis, resultam de duas culturas, a do meio rural e a do meio citadino e operário, são próprias ora de um grupo restrito (aldeia) ora duma sociedade mais alargada. A cultura portuguesa, o modo de viver dos portugueses, etc., é profundamente influenciado pela cultura tradicional que é rural. No meio camponês ela resulta do seu próprio estilo de vida e das instituições locais de que o meio se dotou e que são fortemente centripetas enquanto o «ruralismo» dos citadinos representa o estado de espírito daquele que ainda se não libertou completamente dos seus laços rurais, da terra mas que ainda não criou outros. Os dois meios opõem-se, como se o mesmo indivíduo visse a sua imagem num espelho

¹⁸ Citações colhidas em *Psicologia Portuguesa*, de Francisco da Cunha Leão, Guimarães Editora, Lisboa, 1971, pp. 24 a 54 e 125.

deformante. Voltamos assim ao conflito entre a gente da aldeia e a gente da vila ou da cidade de província que, se ele é surdo e se se refugia no abstencionismo em tempo normal, pode rebentar em tempos de crise política, como veremos no fim deste estudo na análise que fizemos do «Verão quente» de 1975.

As instituições cooperativas tornam-se portanto impraticáveis fora destes respectivos meios, pelo menos enquanto a sociedade industrial não tiver varrido os particularismos (o que nem seria desejável) e homogeneizado a população. No meio rural, elas são impossíveis, repetimos, fora do grupo da freguesia, que é a única referência de «pertença» dos camponeses e o único grupo coeso deste meio. Seria necessário um belo número de milagres para que uma cooperativa, no verdadeiro sentido da palavra, fruto da adesão colectiva, se implantasse fora dos limites da freguesia rural e para que um qualquer tipo de emparcelamento rústico se instaurasse fora do espaço do parentesco, de vizinhança, das manifestações religiosas ou tradicionais, relações que, numa sociedade rural, são as únicas criadoras de laços sociais e económicas.

4 - AJUSTAR O PREÇO À BOLSA DO COMPRADOR

O sistema de comercialização praticado pelos camponeses, observado no mercado local, ilustra a sua solidariedade cooperante baseada na semelhança e que é reforçada pelas relações de vizinhança e de pertença a determinado grupo territorial restrito. A contrário, a existência desse sistema explica a desafeccção dos camponeses às «organizações» económicas que eles não criaram, emanação duma sociedade em que, por virtude da força centrípeta exercida pelo grupo, não se consideram integrados.

O mercado é um ajuntamento regular dos camponeses como o é também a missa dominical; outrora, o mercado seguia-se à missa, em volta da igreja paroquial, era o caso do mercado da Batalha há vinte anos. A transferência para a segunda-feira foi o resultado dum acordo entre as autoridades municipais e as autoridades paroquiais. Como a «saída da missa», o mercado desempenha também o papel dum encontro para fazer um balanço da semana que passou, e a ponte para aquela que se vai seguir. A actividade económica e secundária.

O dia do mercado é o segundo feriado semanal para os camponeses; todos os pequenos agricultores, assim como as mulheres, se dirigem «à vila» uns para comprar ou vender, outros simplesmente para se encontrarem. São as mulheres que compram e vendem, dando cor e animação a esta quermesse al-

deã que lembra a tese de Engels segundo a qual a origem da sociedade que precedeu a nossa se baseava na posse pela mulher dos produtos agrícolas. Vendem o que elas produziram: legumes, animais de capoeira, frutos, alguns cereais. Montadas em burros, sentadas serenamente nas carroças, a pé e com os seus cestos na cabeça, vêm de todos os lados não tanto para «ganhar dinheiro» mas sobretudo para escoar um produto que sobra, trocar uns dedos de conversa com as vizinhas.

No momento em que a vendedeira sai de casa com o seu cesto bem preparado, como um açafate e coberto com uma toalha, ela não sabe a como vai vender o seu produto. Algumas tentam não chegar em primeiro lugar ou então, cobrem a mercadoria para significar que ainda não começou a venda e dizem ao cliente apressado de passar um pouco mais tarde, porque «não o quer enganar». A três ou quatro, combinam discretamente a que preço devem vender os frutos, as que se seguirão ajustarão o seu preço, tendo em conta a sua experiência da semana passada. No entanto, não se sabe exactamente sob qual critério os preços são fixados.

Os comportamentos das vendedeiras dependem, segundo Halbwachs, dum automatismo colectivo ligado à memória do grupo de vendedeiras da aldeia¹⁹, o que explica o sentimento vago de insegurança que uma vendedeira isolada ressentida e o facto de todas elas se encontrarem sobre o mesmo perímetro, nunca isoladas, e raramente se aventurarem a vender fora do tempo e do quadro habitual do mercado. O preço pode baixar se a procura é fraca ou se o mau tempo prejudica o ajuntamento, mas nunca sobe mesmo que a procura aumente («Vendi-os a tal preço e podia-os ter vendido pelo dobro»).

Os produtos idênticos encontram-se todos no mesmo sítio, os frutos com os frutos, os legumes com os legumes. As vendedeiras alinham-se em filas cerradas, por detrás dos seus cestos. Não fazem concorrência entre elas, cada qual espera os eventuais clientes sem interpelar os trauseuntes nem apregoar as qualidades da mercadoria, comportamentos estes que são próprios dos comerciantes profissionais («feirantes») que, aliás, se instalam num perímetro próprio, longe do «mercado das mulheres». A colaboração entre elas é a regra; mesmo que os produtos sejam da mesma qualidade e os preços sejam os mesmos, nenhuma acusará a outra de lhe roubar a clientela, dizendo simplesmente ao comprador: «Leve-me também daqui uma dúzia de frutos...». As vendedeiras também têm necessidade de comprar outras coisas, peixe, tecidos, etc. Cada qual pede então à sua vizinha, que muitas vezes só conhece de vista, que vele pelo seu cesto durante a sua ausência. A mercadoria da sua «rival» é vendida como se ela

¹⁹ *Mémoire Collective*, Paris, PUF, 1968, pp. 137 e 139.

lhe pertencesse, fora de todo o espírito de concorrência; na volta da legítima proprietária o ajuste das contas processa-se com um escrúpulo que toca a raia do sagrado.

Fora do perímetro habitual do mercado a vendedeira já não sabe vender, a sua mercadoria já não tem o mesmo valor, o autonomismo colectivo deixou de funcionar. Os frutos não vendidos podem ser distribuídos às crianças ou oferecidos a um estranho que, no caminho, se propôs comprar-lhos.

Enquanto as mulheres compram e vendem, os homens, desinteressados aparentemente do que elas fazem, entretêm-se nas tabernas, onde conversam ininterruptamente e oferecem mutuamente a beber, falando de tudo, de política inclusivamente, pondo em comum as suas experiências ou fazendo comentários sobre o êxito deste e daquele produto. O mercado torna-se assim grande mesa-redonda, o jornal falado das aldeias.

Feira de frutos e legumes, arraial de mulheres, magazine rural, o mercado é também o lugar onde se transmite um certo tipo de cultura aldeã, teatro de «comédias» e de canções. Os domesticadores de cobras e os cegos vendem almanaques e folhas soltas relatando mil e um crimes imaginados por eles e perpetrados por móveis passionais. Entretanto, um pouco mais longe, no perímetro reservado aos «feirantes», os altifalantes revibram os discos da moda, sem complacência para com os cegos.

A feira, em contrapartida, é um verdadeiro lugar de transacções económicas, no sentido rigoroso do termo. O campo da feira é um espaço poeirento, árido, em que a agricultura e o comércio se dão as mãos uma vez por mês. E nesta praça sem estilo nem gosto, guarnecida de casas desordenadas, que se desenrola a luta de classes ao nível mais rudimentar. Do mesmo modo que o mercado é o lugar de encontro e o jornal falado dos camponeses, a feira mensal é o barómetro, a «bolsa», para o agricultor e o comerciante de gado. Tendo a função de permitir aos agricultores escoar os seus produtos e favorecer a fixação das populações, as feiras no meio rural representam talvez uma das mais antigas manifestações comerciais do homem, pois que constituíram o único ponto de ligação entre a vida sedentária e a vida nómada. Aqui se funda a sua independência em relação a qualquer outro tipo de mercado; apenas por conveniência e devido à maior concorrência de pessoas, se fazem coincidir em muitos casos a feira e o mercado²⁰. Na região da Batalha as feiras e os mercados ainda estão separados, como se as respectivas funções fossem também diferenciadas.

A feira tem lugar num dia fixo, o dia do mês dá o nome à feira («Feira dos Vinte»); o dia correspondente à feira pode também designar a localidade

²⁰ Cf. Jorge Gaspar, *As Feiras de Gado na Beira Litoral*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, p. 19.

onde ela se desenrola. A aldeia de São Mamede, onde tem lugar a feira do dia vinte de cada mês, também é conhecida por «os Vinte» («mora lá para os lados dos Vinte»). Centro de venda de gado, a feira é igualmente o lugar para onde convergem outras preocupações, nomeadamente culturais, religiosas e económicas. A Feira dos Vinte, estabelecida numa zona em que a criação de gado foi outrora muito importante, apesar do desaparecimento quase total do gado bovino e ovino nesta região, continua a ser o lugar de encontro dos «negociantes de gado» mesmo que nela se apresentem de braços caídos, levados pela memória colectiva e o receio de faltar a um encontro secular. Neste mesmo «campo de feira» encontra-se uma igreja em honra de «São Mamede, padroeiro dos pastores e dos guardadores de rebanhos, no qual os habitantes depositam muita fé, porque o Santo protege os animais contra toda a espécie de bichos, e a quem oferecem leite, porque com ele se nutria o Santo, assim como animais, porque toda a besta tinha por ele um grande respeito»²¹. Alguns habitantes ainda se lembram do tempo em que os pastores-vendedores chegados ao campo da Feira davam algumas voltas à capela ou nela introduziam os animais antes de os expor à venda, costume comum a outras aldeias que têm como padroeiro o mesmo personagem e que faz lembrar o culto de Diana difundido em toda a Lusitânia pelos Romanos ou uma divindade qualquer protectora do leite (Mamede = mamar, mamada). Era para se precaver contra as manhas dos negociantes que os pastores apresentavam ao Santo os seus animais antes de se comprometerem com o negócio, sabendo que o comerciante de gado «vive do oportunismo, da mentira, sempre em movimento na procura de lucro, compra numa feira e pode vender noutra no dia seguinte, artimanhas que acabam por prejudicar o lavrador e o consumidor de carne»²².

Quando o vendedor é um camponês, que não comercializa para capitalizar, ele deixa o campo da feira irremediavelmente perdente, porque raramente volta com os animais para o curral. Se ele vende, é porque tem necessidade dum certa quantia de dinheiro ou porque os animais começam a tornar-se-lhe caros por causa da estação ou da alimentação; além disso, a ideia de voltar para casa com os animais «que ninguém quis» não é muito encorajadora; o negociante joga também, como é evidente, com essa carta.

Ao contrário do mercado, a feira é o teatro dos homens; negócio de gado e «masculinidade» andam juntos. Se as mulheres acompanham os maridos é mais para os aconselhar do que para agir, até porque os compradores «não dão confiança às mulheres». A feira desenrola-se como um rito que dura apenas a

²¹ Nótula sobre a aldeia de São Mamede, datada de 1890, in *Cadernos de Vila Heróica*, nº 1, p. 16.

²² Jorge Gaspar, o.c., p. 115.

parte da manhã; nas primeiras horas os compradores observam-se, preparam os argumentos; depois de terem dado umas voltas ao terreno, atacam cada um para si. Tudo é permitido, graçolas e injúrias; avançam-se proposições, fingindo o desprezo por aquilo que se cobiça, simula-se o desinteresse e corta-se o contacto. Ao fim de meia hora, depois de ter repetido a mesma cena com outros vendedores, os adversários encontram-se de novo partindo das proposições a que haviam chegado, até que vem o acordo em que cada um imagina ter ganhado.

O regateio é um elemento importante das feiras e mercados, mas tem funções diferentes num e noutro campo e corrobora o que dissemos sobre a inexistência da ideia de lucro entre os camponeses. Na feira, o negociante procura por este meio ludibriar o seu adversário, em busca de maior ganho, enquanto no mercado a vendedeira, procedendo a esse jogo, procura o preço justo dos seus produtos e ajustá-los às possibilidades do comprador; uma vendedeira, como se sabe, nunca vende ao preço que anunciou de início e se começa por um preço elevado é também para ter a possibilidade de o descer. Se um incauto, nomeadamente um estrangeiro, aceita esse preço inicial, a vendedeira baixa-o, por sua iniciativa própria, tanto mais não seja simbolicamente, ou então entrega-lhe uma quantidade superior àquela que ele pediu, costume esse que é usual mesmo que os produtos sejam vendidos após um regateio: a vendedeira oferece sempre dois ou três frutos, sardinhas, etc. a mais, com escrúpulos de, eventualmente ter prejudicado o comprador. Que a vendedeira não saiba o preço de custo dos seus produtos, é evidente; qual é o custo, matemático, dum punhado de pêssegos amadurecido ao sol, sobre uma árvore que muitas vezes nem foi plantada nem é cuidada? Como contabilizar o tempo que levou a colhê-los e a vendê-los? No entanto, mesmo que por costume a vendedeira possa calcular o preço, por comparação com outros preços, não é o custo exacto nem o ganho que ela procura, mas um ajustamento com as possibilidades do comprador. O valor da mercadoria está portanto dependente dos meios de cada um. A dependência em relação às possibilidades do comprador exprime-a a vendedeira por estas palavras costumeiras: «Tenho estado a vendê-los a tal preço», ou «Eu peço vinte, quanto é que o Senhor pode dar?». O regateio penetra nas próprias casas de comércio mesmo que os seus proprietários se dêem ao cuidado de afixar os «preços fixos e definitivos». Desconhecendo o processo da produção e sem poder comparar com outros produtos, o comprador tenta fazer baixar o preço: trata-se não tanto duma preocupação de ganhar sobre uma diferença mínima mas sobretudo duma manifestação de honorabilidade aldeã frente ao comerciante considerado no meio rural como um ratoneiro.

CAPÍTULO IV

FAMÍLIA E HABITAT

1 - A FAMÍLIA ALARGADA

Sabe-se que a família é a célula mais coesa e a base fundamental de todas as sociedades actuais. No meio rural português, as relações de família (ou os laços de parentesco) sem menosprezar a sua importância, tendem a confundir-se com as relações de vizinhança e de solidariedade social, ao nível de um grupo de aldeias ou da freguesia. Família e freguesia tendem a fundir-se numa mesma estrutura sociogeográfica ao ponto de, teoricamente, não fazerem senão um só grupo. Veremos mais tarde que, em momentos de crise política, isto é, de mudanças radicais (reais ou previsíveis), os interesses que são vistos como sendo os do grupo passam antes dos interesses da família.

Comparada com outras, a nomenclatura parental portuguesa, que é de origem latina, é complexa. É importante referir-se ao «grau» que une as pessoas, e distinguem-se os parentes pelos laços de sangue, pelos de alianças e pelas afinidades, os «carneas» e os que não o são, assim como diversos graus no círculo dos primos, primo direito, primo torto, primo do primeiro ao quinto e sexto grau, etc.¹ Este sistema é o da família alargada (que não quer dizer numerosa) e opõe-se à noção de família nuclear e é paralela à dos Romanos, baseada no *Pater*. Todavia, a família portuguesa não é do tipo «patriarcal» puro, porque a mulher goza na sociedade rural portuguesa duma grande autoridade, como veremos. A família alargada que é a portuguesa, sobretudo no meio rural, está relacionada com o espírito comunitário camponês.

Dum modo geral, a família alargada é mais facilmente observável a norte do Tejo do que a sul, isto por motivos de ordem histórica e económica. Em contrapartida, e para remediar este vazio, a instituição do compadrio é mais sólida no sul. Nestas regiões, a economia agrária é essencialmente latifundiária e, por este facto, a família depende mais do salário do pai que dos trabalhos domésticos e agrícolas em que a mulher, no Norte, desempenha um papel importante.

¹ O único estudo que conhecemos sobre o sistema de parentesco na sociedade portuguesa é o de Colette Boisvert *Remarques sur le système de parenté portugais*, in *Revue Française d'Anthropologie*, vol. VIII, 1968, Paris.

Para além dos limites do parentesco do sangue e das afinidades, a família pode alargar-se ainda mais, graças ao compadrio e ao apadrinhamento. Instituições, próximas uma da outra ou complementares, sem se confundirem, que visam o estabelecimento de laços familiares entre pessoas não ligadas pelo parentesco directo. Característica das sociedades de civilização ibérica, estas instituições são inexistentes na Europa, nomeadamente em França.

As relações que unem pessoas ligadas pelo compadrio são idênticas às que unem os irmãos, ao passo que o apadrinhamento cria relações análogas, aquelas que existem entre pai e filho. O compadrio pode ser de direito, ritual ou de aproximação sentimental. É «de direito» ou automático quando uma pessoa se vê ligada a outra por vias de um terceiro (exemplo: o pai do meu genro é meu compadre; eu trato o meu padrasto de «meu padrinho», a mulher do meu padrinho é também minha madrinha e comadre dos meus pais). O compadre ritual é uma consequência do apadrinhamento e fundamenta-se nos ritos sagrados, nos três grandes ritos de passagem (baptismo, confirmação, casamento), ligando os padrinhos aos pais e avós do afilhado assim como todos os padrinhos da mesma pessoa entre eles. A parteira da aldeia tornava-se madrinha da criança que ajudava a dar ao mundo e comadre dos pais. O compadrio de aproximação sentimental é uma relação de ordem afectiva que estabelecem um rapaz a uma rapariga por ocasiões de certas cerimónias festivas (Carnaval, São João, etc.) ou durante o serviço militar («madrinha de guerra»). Tendo o serviço militar, na nossa sociedade, também uma função de subtrair o jovem ao domínio da mãe, a madrinha é como que um substituto da mãe e torna-se por vezes a futura esposa do rapaz (os psicanalistas dirão igualmente que o regaço da esposa substitui pura e simplesmente o seio maternal).

O compadrio e o apadrinhamento criam direitos e obrigações novas entre as pessoas postas nestas relações. O padrinho tem direito «a olhar pelo afilhado», sobre a sua educação e o seu futuro, é o seu protector, e deve substituir o pai se este vem a desaparecer durante a menoridade. Uma ligação por compadrio cria automaticamente uma verdadeira rede de compadres e comadres: «se eu sou padrinho num casamento, fico a ser compadre do outro padrinho e da sua esposa, das duas madrinhas e dos seus maridos, dos pais e, avós dos noivos, total: 18. Se eu sou padrinho de um baptizado, ficarei a ser compadre dos pais, dos avós, da madrinha e do seu marido, da «parteira» e do seu marido; os futuros padrinhos da criança serão igualmente meus compadres», assim se exprime um camponês «bem visto» no Reguengo que conta dezenas de afilhados no seu activo.

O compadrio e o apadrinhamento implicam também relações de ordem económica, religiosa e sentimental. Numa mesma família, a escolha do padri-

nho de casamento recai sobre alguém que tem a «bolsa larga e os cordéis corrediços», enquanto a escolha do padrinho do baptismo obedece a outros critérios, nomeadamente a «educação» e à «boa reputação». Um operário pode bem escolher como padrinho do casamento o seu patrão, mas o seu padrinho de baptismo não passa dum simples camponês. Antes da Segunda Guerra Mundial, os habitantes das aldeias dirigiam-se frequentemente aos «senhores» da vila procurando assim obter a sua protecção, mas as pessoas da vila nunca escolhem um camponês, seja ele rico. Quando o compadrio-apadrinhamento obedece a motivos de ordem económica, a instituição tende a atenuar o conflito entre ricos e pobres e mesmo, segundo a lógica do sistema, a suprimir essas diferenças; segundo a tradição, o padrinho sem herdeiros directos «deve deixar» os seus bens ao afilhado, por vias de testamento; em todo o caso, o afilhado espera sempre do padrinho provas materiais e financeiras, dado o tipo de relação que os une. Os velhos «senhores» da vila e os comerciantes aceitavam também ser padinhos porque adquiriam com isso um certo prestígio social e profissional e uma eventual ou futura clientela.

A noção de família alargada desaparece nos meios citadinos e operários. A escolha dos padinhos-compadres permite assim delimitar os meios em que as noções de família alargada ou nuclear são preponderantes: os ricos, os citadinos e a gente da vila evitam «alargar» a família, escolhendo por padinhos-compadres os parentes próximos: os pais, os avós e os tios por vezes alternadamente, um do lado do pai, outro do lado da mãe. Os citadinos de origem rural e os camponeses escolhem-nos entre pessoas «estranhas» e dentro da freguesia. Muitos emigrantes esperam pelas férias para baptizar uma criança e escolhem como padrinho uma pessoa da família. Para o casamento, os jovens emigrantes fazem normalmente vir os amigos da terra para servirem de padinhos, mas também podem pedir ao seu patrão (duma pequena empresa) para desempenhar esse papel.

Aos vários graus de parentesco correspondem fórmulas próprias de tratamento e diferentes, segundo o meio rural e o citadino: trata-se por «você» os pais e avós, os tios, cunhados e padinhos assim como os primos mais velhos. Trata-se por «tu» os irmãos, sobrinhos, afilhados e primos da mesma idade. Nos meios citadinos, na vila e em muitos casos no meio operário, é o contrário: as crianças tratam por «tu» os pais, tios, avós, etc., ao passo que estes tratam por «você» os primeiros. No meio rural e entre os citadinos de origem rural, os filhos, sobrinhos, afilhados, netos devem saudar os seus correlativos no momento do dia em que os vêem pela primeira vez, por intermédio duma fórmula ritual correspondente a «pedir» e «dar a benção», e cuja formulação nos informa se os laços são ainda apertados ou se se afrouxam; este costume,

que por si só, opõe a educação do meio rural à educação dos citadinos («modernizados»), é ainda hoje rigorosamente observada: o esquecimento ou a negligência deste cumprimento (que apresenta formas diferentes consoante o tipo de pessoa e as suas ligações, mais ou menos estreitas, com o mundo citadino e operário) são considerados como uma manifestação de desprezo do mais novo em relação ao mais velho.

No entanto, a evolução da família alargada (rural) para a família nuclear (moderna) é bem perceptível no Reguengo, como em todo o litoral do País, em contacto com a indústria. Para os jovens, a instituição do apadrinhamento tem uma função cada vez mais reduzida; o compadrio perde o seu conteúdo tradicional nas famílias operárias, onde ele se torna inútil. No passado a família alargada tinha funções que ela não tem actualmente, nomeadamente no domínio económico; o Estado moderno tende cada vez mais a substituir a família em muitos domínios como a educação, a assistência, a procura de um emprego. Dum modo geral, o apego às instituições compadrio-apadrinhamento são mais sólidas entre as pessoas que ultrapassaram a quarentena. De facto, esta região tem conhecido algumas mudanças económicas desde o após-guerra em virtude da implantação de algumas fábricas na região. O estado corporativo baseava-se, teoricamente, sobre a trilogia Deus/Pátria/Família, que é a família nuclear. A evolução da família alargada para a família nuclear é, no fim de contas, uma consequência do avanço do capitalismo industrial, que, por um lado, faz rebentar o tipo de vida comunitário aldeão e a família alargada que lhe está ligada e, por outro lado, tendo provocado o esboroamento do tecido social, «protege» a família nuclear, considerada como fundamento da sociedade.

JOVENS E ADULTOS

A diferenciação dos tipos de relação entre jovens e adultos é bastante atenuada no interior duma freguesia rural, quase diríamos que para além dos sete anos não há classe de idade privilegiada, salvo os velhos, aos quais se deve um grande número de atenções de tipo sagrado em virtude da sua idade e da sua experiência.

As crianças são tratadas com uma certa dureza, pois que se trata de lhes ensinar a vida dos adultos. No meio rural não existem nem «contos para crianças» nem brinquedos especiais. As crianças fazem-nos pelas suas próprias mãos sendo a maior parte das vezes simulações de objectos utilizados pelos adultos; certos brinquedos inventados pelas crianças podem vir a ser recuperados pelos

industriais que os fabricam a partir do plástico. Os jogos infantis estão relacionados com as estações do ano, como o trabalho dos campos de que eles são por vezes uma imitação (exemplo: «o milhafre e a galinha» simulam o esforço dum pastor para proteger o seu rebanho). Muitas lengalengas e rodas infantis são por vezes inspiradas em factos da história dos antepassados². As crianças transmitem assim entre elas o que os adultos já esqueceram.

O mais belo cumprimento que possa ouvir uma criança consiste em fazer-lhe crer que ele «é um homem» ou que «será um homem». A educação é assim orientada em função da vida adulta, do trabalho agrário, do quadro familiar e dos imperativos do grupo aldeão. O termo «juventude» é quase inexistente como classe de idade, preferindo-se a expressão «os novos», que implica uma separação menos clara entre as duas classes; para o Estado, igualmente, a «juventude» só comporta uma distinção de idade, pois que não cria estruturas sociais nem pedagógicas em função dela.

A partir dos sete anos, a criança considera-se já livre das múltiplas doenças infantis (para as evitar, a mãe teve de observar um certo número de ritos mágico-religiosos e de tabus), e, para celebrar a vitória sobre a morte, a criança executa o conhecido rito do lançamento do «dente de leite», por detrás das costas, sobre a lareira familiar («dente fora, cagalhão na cova»). A criança é ensinada desde muito cedo a levar a cabo certos trabalhos domésticos, por vezes inúteis, tendendo a criar nela a noção das responsabilidades. Os adolescentes pertencem já ao mundo dos adultos, e aos 18 anos estão a bem dizer preparados para assumir o lugar do pai, se este vem a desaparecer.

Desde a mais tenra idade as crianças são ensinadas a respeitar os velhos e os deficientes assim como a tomar certos cuidados em relação aos «pobrezinhos». Quando a mendicidade era corrente, a mãe depositava na mão da criança a esmola e era esta última que a dava ao pedinte. Segundo nos dizem, «as crianças gostavam muito de fazer esse gesto de solidariedade e eram elas as primeiras a assinalar a presença do pedinte»; ainda hoje, a mãe convida a criança a partilhar o seu bolo com o adulto que lhe faz um cumprimento ou que a sustenta nos braços.

Em virtude da difusão da televisão no meio rural, a educação escapa cada vez mais aos pais, que reconhecem apesar da sua inquietude que elas são mais «espevitadas que outrora». Ao contrário do que se pensa em muitos meios, a

² O «Castelo do Dom Berimbimelo» (passagem dum objecto entre eles) lembra a entrega das chaves duma fortaleza ao vencedor ou novo proprietário. O «Senhor Barqueiro» inspira-se no tráfico de escravos: a mãe, à qual se prendem os filhos, pede ao «barqueiro» que a deixe passar para o outro lado porque tem filhos pequeninos, que ela não pode sustentar; o «barqueiro» deixa-a passar sob condição de lhe deixar o mais pequeno como prisioneiro e, sucessivamente, todos os outros.

escolaridade influi pouco sobre a educação da criança que aceita mais facilmente as normas seguidas pelos seus parentes ou vizinhos do que aquelas que lhes pretendem transmitir os mestres. Em contrapartida, a escolaridade goza dum grande prestígio, é mesmo sobrestimada pelos camponeses, que vêem nela uma possibilidade para a criança se libertar das penosas tarefas agrícolas. Uma pessoa «cultivada» adquire, ou pensa-se que deve adquirir, «boas maneiras», próprias das pessoas distintas, tal como são vistos os funcionários e os «escriturários». «Ter estudos» equivale a adoptar comportamentos próprios dos «senhores», a libertar-se do trabalho manual ou mesmo de todo o tipo de trabalho, pois que os funcionários «não trabalham», têm uma «colocação», «um lugar», «um emprego», isto é uma ocupação. Entre os camponeses, no Reguengo como em todas as sociedades rurais, a noção de trabalho refere-se exclusivamente ao trabalho da terra.

Passado o exame primário obrigatório, a criança passa anos seguidos sem ler um livro (muitos adultos «nunca leram nenhum») nem um jornal. Redigidos mais por «escritores» do que por jornalistas atentos às necessidades e ao temperamento dos leitores, os jornais dirigem-se apenas a uma pequena *élite*, na região do Reguengo como em todo o País. Segundo a U.N.E.S.C.O., em 1968, a França, por exemplo, dispunha de 243 exemplares de jornais, por dia e por mil habitantes, enquanto em Portugal não havia senão 71. Em todo o concelho da Batalha, o número de jornais distribuídos diariamente não ultrapassa a casa dos cinquenta. Em toda a freguesia do Reguengo não é distribuído nenhum jornal: os eventuais interessados terão de ir à vila (7 quilómetros) para reservar um exemplar, ou a Leiria (9 quilómetros). O cinema é um luxo, não pelo preço, que é relativamente mais baixo do que em França, mas pelo reduzidíssimo número de casas de espectáculos e sem nenhuma possibilidade de escolha. A escassez dos lugares obriga os interessados a deslocarem-se à cidade, para comprar um bilhete uns dias antes e a prepararem-se para a sessão como para uma festividade de grande gala. Em todo o distrito existem apenas duas salas de cinema abertas diariamente, e só à noite.

Deste modo, sem a informação e influência da imprensa e sem o contributo do cinema, a educação tradicional (que é baseada nas relações de família e de vizinhança, e que contribui para endurecer o espírito comunitário rural) não encontra nenhum obstáculo neste meio. As classes dirigentes e as «élites intelectuais» que são as únicas responsáveis da carência destes utensílios culturais, devem assumir inteiramente as culpas da «mentalidade aldeã» pela qual eles nutrem um grande desprezo e que eles consideram anacrónica. Também não é a televisão nem a rádio (insípidos, arrogantes, alheios a preocupações pedagógicas) que mudarão seja o que for.

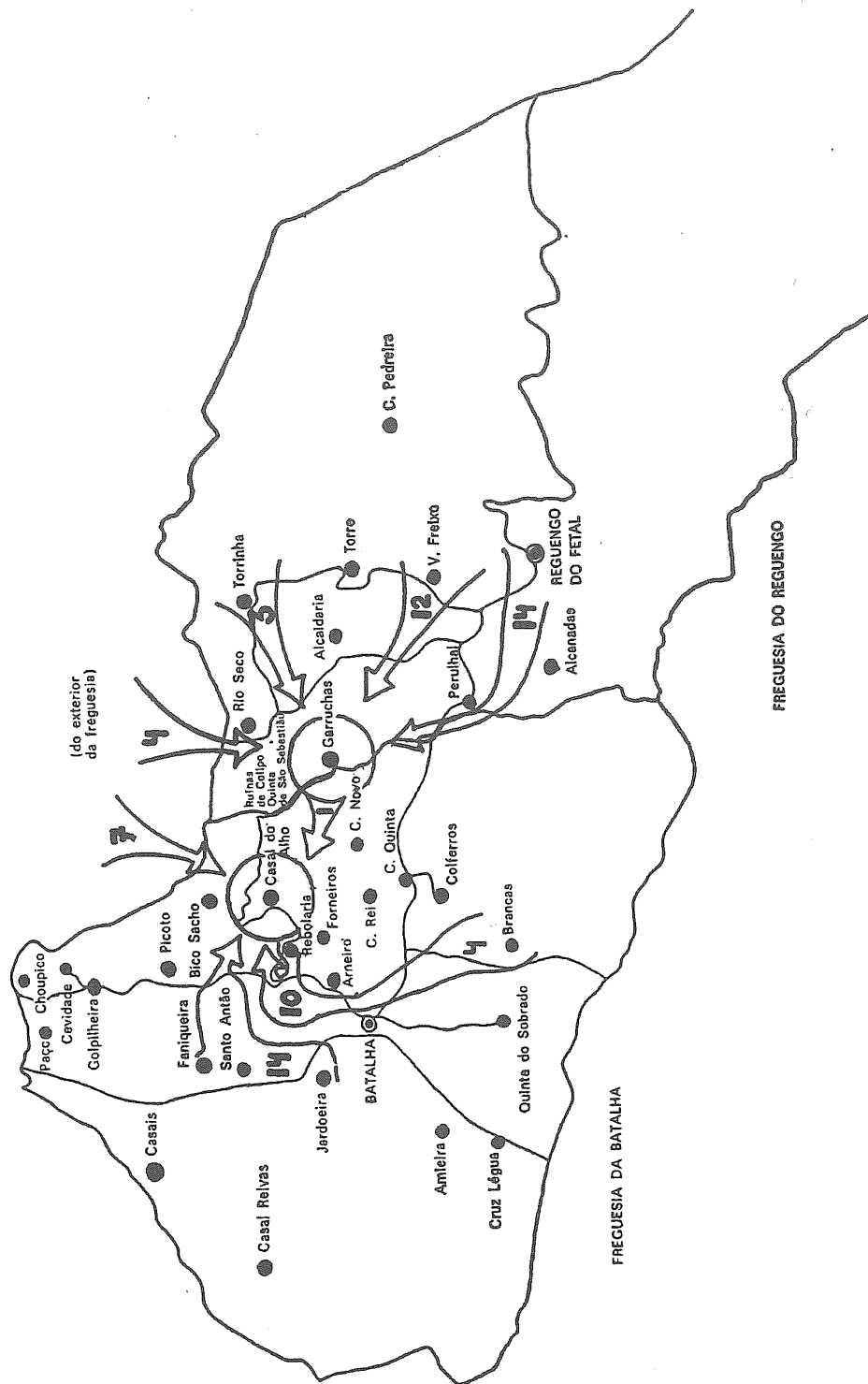
O casamento é endogâmico, isto é, as uniões conjugais processam-se dentro do grupo social, a freguesia; esta regra atenua-se entre os operários-camponeses e não existe entre os ricos nem as pessoas da vila. Tudo se passa como se (e os jovens exprimem-no frequentemente) fora da freguesia não houvesse rapazes ou mulheres «sérias», «honestas», dignas de crédito. Para os contactos de iniciação sexual e extraconjugais, preferem-se, pelo contrário, as pessoas de «fora da terra», que são frequentemente consideradas como sendo regidas por outros códigos. A proximidade das aldeias pertencentes a duas freguesias diferentes não é razão suficiente para que se processe a uma aproximação de gostos, de paixões ou de interesses conjugais. Graças à força centrípeta que exerce a freguesia sobre todo o grupo, os habitantes das aldeias periféricas que não encontrarem o futuro cônjuge na própria aldeia, irão procurar o que lhe convém às aldeias mais afastadas da estrada municipal, distantes dois quilómetros mas pertencendo a outro mundo. É o que nos revelam os quadros seguintes baseados em estatísticas locais. No primeiro vão indicados o número de cônjuges de duas aldeias em tudo semelhantes, ligadas por uma estrada municipal, distantes dois quilómetros mas pertencendo a duas freguesias diferentes (Batalha e Reguengo), e no segundo a distância aproximativa das aldeias donde esses cônjuges são originários.

Os conjugues vieram da freguesia	CASAL DO ALHO (Freguesia da Batalha) (45 fogos)	GARRUCHAS (Freguesia de Reguengo) (51 fogos)
	Da própria aldeia 54	Da própria aldeia 68
	De Rebolaria (1 Km) 10	De Reguengo (3 Km) 14
	De Brancas (5 Km) 4	De Torre (5 Km) 12
	Doutras aldeias 15	Doutras 4
TOTAL...	83	98
Fora da freguesia...	7	4

Os tabus sexuais começam, teoricamente, a desaparecer, mas mais facilmente nas aldeias do que na vila, apesar do que se possa dizer nas cidades. Isto deve-se ao facto de o camponês ser mais tolerante do que os elementos das classes médias, onde o casamento exige um conjunto de regras relacionadas com a «boa reputação» e que visam na maior parte das vezes interesses de ordem económica. É por esta razão que as pessoas da vila consideram os jovens das aldeias como «libertinos»: «procure em todas as aldeias se consegue encontrar

Exemplo de endogamia em duas aldeias próximas mas de freguesias diferentes

O algarismo indica o número de cônjuges e o sentido da flecha, a origem dos mesmos



uma rapariga virgem depois dos dezasseis anos», diz um comerciante da vila ao investigador que não tem possibilidade de saber se é verdade ou não o que ele diz. «No nosso tempo, uma rapariga virgem vale ouro», diz ele ainda, comparando a «boa reputação» com um bem material. Os da vila julgam as raparigas das aldeias como «fáceis» e recorrem frequentemente à chantagem sexual depois de as contratar como empregadas. Certos pais citadinos, sobretudo nos meios ricos, não hesitam em considerar a criada aldeã como uma iniciadora dos filhos mais velhos. Ideia essa que ressalta igualmente em inúmeros romances literários ou populistas do século passado como de hoje³.

Os contactos em vistas do casamento entre jovens da vila e do resto da freguesia são a bem dizer inexistentes; as raparigas consideram essas proposições como isentas de «boas intenções». Os critérios que definem os rapazes na escolha duma rapariga denotam abertamente preocupações de ordem prática (trabalhadoras, discreta, etc.) de preferência a outros valores mais comuns aos citadinos, nomeadamente o aspecto físico, até porque, os jovens camponeses «desconfiam das raparigas bonitas de mais» «porque o patrão podia correr atrás dela». A procura da «beleza» é essencialmente uma preocupação da cidade e da vila e sobretudo dos ricos, os quais, na procura das suas esposas, não estão condicionados por limites regionais e aliam casamento e interesses de famílias, o que leva «às diversas formas de baixa e alta prostituição comercial, e que é um dos grandes temas da literatura portuguesa do nosso século. Aqui nos aparece a mulher reduzida a mero objecto erótico como noutros momentos nos aparece a mulher satisfeita com a sua condição de animal de caça»⁴. Num meio como

³ Nos romances é difícil não encontrar uma rapariga vinda da aldeia que não seja ou «pervetida» ou «boa amante». Camilo Castelo Branco baseou quase todos os seus romances e novelas na «fraqueza» das raparigas aldeãs ou citadinas de origem rural. Em 1868, escrevia ele:

«Meus amigos, não procurem nas aldeias do Minho as alegrias da inocência, as cândidas pastoras e os puros amores do campanês que ama e canta (...). As aldeias do Minho, como aquilo é torpe e melancólico! Como tudo ali degenerou para nojos e tristezas. Vivi um ano e meio no Minho, onde a bestialidade é culminante. Cuidei que a simpleza devia parilhar com a inocência, que as mulheres teriam a alma limpa; que os homens, amando bestialmente com o espírito, reprimiam os ímpetos do sangue, rebatidos pelo exemplo dos seus maiores, pelo medo da desonra ou pelo terror do inferno. Pressupunha que as lides campestres eram revesadas de alegrias inofensivas. Ora vejam que esta ilusão rolou à voragem das outras! (...) No centro duma província em que a desmoralização compete com a ignorância, perguntava eu à minha pachorrenta filosofia como era que a freguesia onde eu demorei um ano e meio sobejava às outras em vícios de todas as naturezas. Era porque o pastor daquela rês gafada nunca disse aos seus fregueses: «não roubeis, não caluniei, amai-vos uns aos outros». Ai, meu amigos, se fordes ao Minho, subi aos picos das Montanhas, vede-me que céu aquele! não vades às aldeias que alvejam por entre o cerrado das florestas; que ali, tirando algum lombo de porco, tudo o mais é esqualido e repulsivo.»

Carta - Prólogo, de *O País das Uvas*, de Fialho de Almeida, *o.c.* pp. 27-32.

⁴ Urbano Tavares Rodrigues, *Imagem da Mulher na Literatura Portuguesa do Séc XIX*, in *Cadernos de hoje*, Lisboa, Prelo, 1969, p. 204.

noutro, as preocupações de harmonia sexual parecem inexistentes; entram então em acção a televisão e o cinema com as suas exhibições de mulheres-sereias, de mulheres-objectos e as respectivas aventuras imaginárias, como exotório de fantasmas não consumados.

2 - A MULHER CAMPONESA E A MULHER DA VILA

O estatuto da mulher diverge segundo ela é camponesa ou cidadina. No meio rural a mulher tende a situar-se numa posição de igualdade em relação ao homem, com tarefas diferenciadas, tanto mais que a mulher do campo viu-se sempre na eminência de ter de gerir o lar na ausência do marido e angariar o sustento pelos seus próprios meios, porque a emigração é uma constante histórica do País. Deste modo, a mulher desempenha um papel importante no seio da família e no meio social aldeão. E ela também que transmite o património cultural e religioso do grupo.

A educação das crianças, pelo menos até aos quinze anos, é uma tarefa maternal. Trabalhando com ela nos campos ou em volta da casa, a mãe afeiçoa os filhos à sua maneira, ligando a ideia do pai à noção da punição a que ela recorre em caso da necessidade. Por vezes, o pai censura a mãe que «não soube dar educação aos 'seus filhos' (dela)». No domínio da economia familiar, a mulher decide só dum grande número de questões. Certos negócios domésticos nomeadamente a produção de certos cereais e legumes, assim como a criação de gado, são competências da mãe; e isto di-lo abertamente o pai àquelles que desejam comprar esses bens: «ide ter com a minha mulher, isso são assuntos dela». Outros assuntos, o pai deve ter em conta os desejos ou a opinião da mãe. Graças às vendas semanais no mercado, a mãe tem sempre com ela algum dinheiro, ao passo que o homem nem sempre, sobretudo se é operário-camponês que depõe a fêria nas suas mãos. A venda do vinho ou outros produtos mais rendosos faz-se igualmente também sob o controlo da mãe. Só os negociantes de gado, os comerciantes ou alugadores de máquinas agrícolas conseguem subtrair-se a esse controlo, mas, em contrapartida e como reacção das mulheres e da aldeia, esses mesmos são suspeitados de não ter uma vida conjugal harmoniosa e de «gastarem o dinheiro com as amantes».

A mãe exerce um controlo estreitíssimo sobre o filho até por volta dos vinte anos, ao passo que sobre a filha a sua influência é perpétua. O Estado português, governado essencialmente por homens, encontrou um processo para subtrair o jovem adulto ao poder da mãe: o serviço militar. Segundo a linguagem proverbialmente grosseira dos instrutores dos quartéis, esse serviço tem

como efeito «tirar os rapazes debaixo das saias da mãe», uma separação violenta da dependência libidinal, no sentido estrito da palavra. Para procederem a essa separação, os instrutores aconselham os jovens recrutas a frequentar as prostitutas que gravitam em redor das casernas e as primeiras lições da instrução militar consistem em precauções contra as doenças que essas mulheres são susceptíveis de lhes transmitir. Acabado o serviço militar, o rapaz considera-se «livre» para procurar governar a vida pelos seus meios e encontrar uma mulher para se casar e que, por sua vez, substitui a mãe, pelo seu trabalho, pela sua autoridade e pela sua dedicação à família.

Na sociedade aldeã encontramos muitos outros índices da preponderância da mulher, vestígios duma sociedade gineocrática. Nas aldeias muitos homens são conhecidos pelo nome ou pela alcunha da mulher ou da mãe. Muitos portugueses de origem rural e com mais de quarenta anos têm no seu patronímio apenas o nome da mãe, embora sejam filhos de «casamento legítimo». Actualmente, ao contrário de muitos países europeus, o nome dos filhos é composto pelas últimas partes dos da mãe e do pai, porque a mulher portuguesa conserva o seu nome depois do casamento. Sabemos que isso não acontece em França, por exemplo, em que a mulher, por força da lei, perde o seu nome em proveito do do marido. Perdendo o seu nome, perde a sua personalidade, ela torna-se um apêndice do marido, se bem que, na Alemanha e em França, se pensa já reformar este costume. As mulheres da burguesia portuguesa, em que a tendência é a de imitar os valores estrangeiros, costumam chamar-se pelo nome do marido.

A habitação do jovem casal é matrilocal, isto é, segundo o costume, os novos devem construir a sua casa na aldeia donde é originária a rapariga, e, se o casal deve ir coabitar com os pais, serão os pais da rapariga que o acolherão.

Segundo o costume dos jovens casadouros, a rapariga pela qual um rapaz se interesse deve fazer-se «difícil», inacessível, exigente, recusar o «namoro» uma vez pelo menos. O acto de «pedir namoro» é por vezes uma aventura difícil e, em todo o caso, um rito obedecendo a cláusulas secretas que podem provocar uma recusa traumatizante para o rapaz. Inacessível, a futura noiva é também intocável, pois que a iniciação erótica, a preparação nupcial, é feita com outras, nomeadamente as prostitutas; os pais e os irmãos da rapariga creêm-se na obrigação de velar por ela até ao momento do casamento. Pense-se o que se quiser deste ritual, que podemos até considerar como anacrónico; mas não podemos deixar de constatar que através dele transparece a silhueta duma mulher que se reclama duma posição superior à do homem, a qual deve ser «conquistada» (é assim que se diz) como uma cidadela.

Depois da morte do marido, as viúvas reencontram todo o seu poder. Elas refazem-se facilmente do seu pesar embora usem o luto até ao fim dos

seus dias, isto também para evitar outras proposições de casamento que elas recusam por sistema. Pelo contrário, os homens viúvos são conscientes de que eles não poderão sobreviver muito tempo à sua mulher (as estatísticas aldeãs provam-no) e tentam casar-se uma segunda vez. Se existem casos de suicídio entre os homens, o fenómeno é inexistente entre as mulheres.

O poder das mulheres manifesta-se também na própria estrutura aldeã onde um pequeno número de entre elas formam a clique das «comadres» ou mulheres de recados, simultaneamente comissão de polícia e órgão de opinião pública. Os jovens não se enganam nas alcunhas que lhes põem. «Diário Popular», «Diário de Notícias», etc., que têm as suas «redacções» no lavadouro (onde se lava a «roupa suja»), na padaria e nas mercearias, que quase sempre são servidas por mulheres. O material informativo é aí «tratado» em primeira mão e aquando das inúmeras visitas que elas fazem entre si sob o mínimo pretexto.

As mulheres de recados designadas por alcoviteiras ou calhandreiras, ofícios antigos que consistiam em despejar o lixo e fazer a limpeza nas casas senhoriais, formam, no interior duma aldeia, uma clique fechada com ramificações em toda a freguesia, com quem mantêm ligações através dos encontros que o mercado e a «saída da missa» favorece; o «comité» é formado por quatro ou cinco mulheres de idade madura e de condição modesta. Animadas por um fino sentido para as relações humanas e conhecendo muitas amigas («comadres») fora da clique, estas mulheres são simultaneamente detestadas e tratadas com deferência porque, por vezes, o futuro de alguns depende delas. Fora a sua paixão em «dar à língua», ninguém tem o mais pequeno ponto de censura com que os possa imputar, a sua conduta é irrepreensível. O papel que elas assumem deriva muitas vezes do seu próprio temperamento, que se caracteriza por uma grande ansiedade, por um receio que a comunidade aldeã se estilhasse e o mundo desapareça sob um cataclismo ou pela acção duma guerra que lavra no estrangeiro. Manifestam poucas esperanças de que «a vida melhore» e não acreditam que ninguém, governo ou partido, «se preocupe connosco». No seu espírito, a sobrevivência da comunidade aldeã depende em parte da sua vigilância. Na política local desempenham um papel importante transmitindo calúnias referentes ao vizinhos e ideias políticas fantasistas. As suas críticas são entrecortadas por fórmulas piedosas e por sinais-da-cruz, mas elas são mais «supersticiosas» que religiosas e acreditam no poder mágico das palavras: falar duma «miséria» qualquer é arriscar ser vítima delas. Fora da política, raramente propagam falsas notícias, mas sobretudo notícias falaciosas e aumentadas, e gabam-se de «nunca mentir» porque temem a «justiça divina»; no meio aldeão, a mentira é um defeito grave.

Na estrutura própria da aldeia, a clique das mulheres de recados constitui um travão considerável contra a mudança social e ideológica, mais poderosa ainda

do que a própria educação familiar; se os jovens se podem subtrair ao controlo dos pais, dificilmente escaparão ao dessas mulheres. A clique arroga-se o papel de velar por que a ordem estabelecida não seja transtornada. O comportamento dos vizinhos está condicionado pelo receio de vir a ser o alvo delas, do mesmo modo que os jovens se mostram discretos nas suas ideias, com receio do que elas poderão dizer às noivas ou aos patrões. Em política, a clique das alcoviteiras, são preciosos agentes de ligação dos partidos conservadores; a linguagem delas não é propriamente política no sentido rigoroso, mas tende a expurgar da comunidade aldeã os contestadores: «os de cá» (os conformistas) e os «de fora», «os nossos» e a «camarilha do Zé do Telhado» (os comunistas), etc. De 1974 a 1975 os habitantes ligados aos partidos conservadores serviam-se dos serviços destas mulheres para denegrir a personalidade dos contestatários, do mesmo modo que, no passado, elas foram utilizadas pela Inquisição e por outras polícias secretas que velavam sobre os costumes e as ideias não oficiais.

O poder tradicional da mulher desencadeou várias reacções por parte dos homens que, ao longo dos séculos, deram origem à filosofia machista, característica das sociedades mediterrânicas e sobretudo ibéricas. Uma ideia muito espalhada nas aldeias pretende que as mulheres solteiras ou viúvas, que não estão «sob a guarda dum homem», são agressivas e perigosas. Algumas mulheres com personalidade vincada são acusadas de ter morto os antigos maridos «esgotando-os», esgotamento esse que não é necessariamente de ordem sexual, mas que resulta doutras exigências, duma guerra contínua entre um e outro. Muitas mulheres idosas são acusadas igualmente de agir em colusão com as potências infernais: o tema aldeão de bruxa comparsa do Diabo, que nós analisaremos no capítulo sobre a religião, deriva desta ideia de mulher poderosa (perigosa) e devoradora. Segundo os homens (e os jovens), todas as mulheres têm tendência a comportar-se assim, só a influência moderadora da «masculinidade» as poderá impedir disso.

Neste meio rural em que a galinha tem mais poder do que o galo, como diz o adágio, transmitem-se inúmeros ditados e provérbios, alguns dos quais se encontram gravados nos azulejos suspensos à entrada das casas, no interior⁵. Nos contos populares, que não são necessariamente para crianças embora constituam um método de educação, a luta entre o poder do homem e o da mulher é cerrada. Deus, divindade masculina, aparece quase sempre como o colaborador do poder masculino («tanto se me dá criar a mulher da costela do homem

⁵ Exemplos: «Da mula que faz hiinnn, da ovelha que diz mééé, e da mulher que fala latim, *libera nós dominé*»; «Mulher a cadela, é a melhor a que ladra menos.»; «A minha mulher manda em casa, mas quem manda nela sou eu»; «A verdade é a virtude dos homens, a mentira a das mulheres»; «Mulas, mulheres e muletas, escrevem-se com as mesmas letras»; «O homem tem dez mandamentos, mas a mulher só tem três: falar, beber vinho, limpar o focinho», etc.

como do rabo dum gato»), diz o Criador num desses contos, ao passo que as potências infernais vêm frequentemente ao socorro do poder feminino. A infidelidade conjugal por parte da mulher é a censura mais corrente que estes contos veículam e que por vezes são de origem cristã. Numa narração chamada «um saco de nozes», que encontrou um bom lugar em muitos livros escolares, o pároco anuncia na missa a sua intenção de procurar saber quais os lares da freguesia em que se estabeleceu o «costume, mau, repreensível e não cristão» da supremacia da mulher.

Um outro tema de significação idêntica é o que resulta daquilo a que podemos chamar o código da honra. *Honra* é sinónimo de hombridade, masculinidade, rectidão; o seu contrário é a *vergonha*⁶. A honra é uma virtude dos homens, enquanto a vergonha é um atributo das mulheres. Ambos estão ligados à vida sexual e à procriação e são uma manifestação de misoginia ou mesmo de homossexualidade masculina. A honra dos homens consiste também em destruir nele o sentimento de vergonha, enquanto a mulher deve cultivar esse mesmo sentimento. A honra do homem deve ser defendida na praça pública e pela força, se tanto for necessário ou se o adversário o exige. O código estabelece igualmente uma série de expressões para designar aquele que não é «verdadeiramente homem»: nabo, copo de leite, banana, maricas, mariquinhas, mariazinha, mulherengo (que acompanha muito com as mulheres); o leite é um alimento proscrito pelo código da honra (os portugueses devem ser o povo do mundo que bebe menos leite) assim como os licores e todas as bebidas açucaradas, que fazem lembrar a infância, a dependência da mãe. O código da honra proíbe aos verdadeiros homens sofrer desportivamente uma afronta e selecciona os meios para o combate: a luta à distância (a tiro ou à pedrada), o ataque pelas costas, a acção de vários contra um, são proibidos. A arma nobre é a faca («pôr as tripas ao sol»), que permite um combate de igual para igual, ou o cacete, como faziam os da Torre. Vários casos de honra foram assim ajustados nas aldeias da região, entre os quais um é assinalado por uma placa num muro e que convida os transeuntes a «recordar a memória» do desaparecido.

Honra e vergonha são transmissíveis em linha vertical. É perigoso lembrar a alguém a falta de honra do pai ou a falta de vergonha da mãe. A honra de um homem está dependente da vergonha da sua mãe, mulher e filhas, assim como da honra do pai e dos filhos. Se uma mulher comete um acto desonroso para o marido, a culpa não é imputada a ela, que é «fraca» por natureza, mas ao marido que não soube preservar a vergonha da mulher fazendo valer a sua

⁶ Honra e vergonha são valores importantes nas sociedades mediterrânica. J. G. Peristiany *Honra e Vergonha*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1965, 200 pp. com uma adaptação para Portugal, por José Cutileiro.

própria honra. Um homem que perdeu a sua honra e não se bate para a reconquistar é um «cabrão», que se comporta como uma cabra, símbolo da leviandade, da desvergonha, da irreflexão, ou, segundo La Fontaine, da liberdade. O termo mais usado para esse homem é o de «corno», acusação curiosa pois que em todas as mitologias, mesmo a bíblica, este objecto e os animais que os têm simbolizam a potência viril, a fecundidade e a fertilidade ou simplesmente o *falus*⁷.

O marido que perde a sua honra mas que, apesar de tudo, preserva a sua boa disposição é um «cuco», ave canora, cuja fêmea põe os ovos no ninho dos outros pássaros, com o consentimento ou a participação do macho.

Existem pessoas ou grupos de indivíduos desprovidos de sentimentos de honra e de vergonha, a quem tudo é permitido e pelos quais, em contrapartida, não deve haver nenhum respeito: são as prostitutas, os ciganos, os «selvagens», os loucos, os antigos presos, etc. Outros são considerados como possuindo esses sentimentos muito atenuados: os comerciantes, os ricos, os emigrantes...

O alcance territorial do código de honra é bastante limitado, restringe-se à aldeia e à freguesia. Uma mulher que, na cidade ou em férias, comete uma «infidelidade» para com o seu marido destrói menos a honra deste do que se uma acção semelhante for cometida dentro dos limites da freguesia. É por esta razão que os homens «têm as amantes» fora deste espaço. Os estrangeiros regulam-se por outros códigos: «têm a honra-vergonha na sola dos pés», não possuem esses sentimentos.

Os conceitos de honra-vergonha ultrapassam o domínio sexual. Um patrão «honrado» é aquele que paga ou trata convenientemente os seus empregados; um camponês com o mesmo atributo o que vive em permanente contacto com a terra. Os comerciantes «honrados» são os que ganham pouco ou nada com o seu negócio. Dum modo geral, a honra é a qualidade de todas as «pessoas boas», dos explorados, dos pobres, dos resignados, segundo ressalta de determinado tipo de propaganda política.

⁷ Certas mitologias poderão explicar mais facilmente esta acusação tipicamente portuguesa: segundo a mitologia chinesa, os cornos simbolizam a lua nova, que é um arquétipo feminino e que se apresenta como que armada de cornos. Eliade (*Histoire des Religions*, Payot, p. 146) diz que os cornos dos bovidios caracterizam as grandes divindades da fecundidade, são o emblema da Grande Mãe dos antigos povos europeus e dos Celtas em particular, que engendrava todas as coisas sem a participação do macho. Segundo Leite de Vasconcelos, os lusitanos veneravam um deus chamado Coronus (Corno?), deus doméstico de que se ignoram as atribuições. O «cornudo» teria sido talvez assimilado a estes deuses caídos. Os psicanalistas, entre os quais C. G. Jung, dizem que o par de cornos dos animais representa, ao nível do inconsciente, a ambivalência sexual: o princípio activo, masculino, pela sua força e a sua potência de penetração e o princípio passivo, feminino, pela sua abertura em forma de receptáculo; «unindo estes dois elementos, o indivíduo assume-se integralmente, atingindo a maturidade e o equilíbrio, a harmonia interior» (*Metamorphoses de L'Âme et ses Symboles*).

Ao homem «honrado» do meio rural corresponde, na sociedade citadina e entre a média burguesia, o «supermacho». Este tipo de pessoa procura as suas ligações extraconjugais de preferência nos meios da prostituição ou com as «criadas para todo o serviço», que são também as iniciadoras dos filhos, ou ainda entre as suas empregadas. Se ele procura atingir um certo nível económico ou uma notável carreira profissional é também para poder afirmar-se como um «homem», manter sob o seu respeito a mulher e as eventuais amantes, graças ao dinheiro que lhes fornece, à dependência delas em relação a ele. Ele pode aceitar a desigualdade económica dos amantes, mas o casamento «feliz» exige a igualdade de fortuna e de instrução ou então a inferioridade da mulher no domínio da instrução. «É supersticioso, pouco cultivado, crê na religião como na magia e desenvolve a «ciência das mulheres» em prejuízo da actividade intelectual e artística»⁸.

Em comparação com a mulher camponesa, que preserva ainda uma grande parte do seu poder, a mulher citadina ou da vila «é um adorno, objecto de luxo, frágil, a quem são reservados os trabalhos frágeis, quase inúteis como ela»⁹. O «santuário íntimo», no «tálamo nupcial», etc., como, nestes meios, se designa o leito conjugal, a procura do prazer sexual não diz respeito à mulher, tal desejo seria considerado como uma depravação; a mulher «tem vícios» enquanto o homem tem «necessidades». Deus fê-las «fracas e pecadoras», ideia cristã herdada do Judaísmo que Santo Agostinho desenvolveu desenfreadamente e que o Protestantismo e o Puritanismo, nascidos com a burguesia mercantil no século XVI, integraram nas respectivas ideologias. Nas relações da mulher citadina com os elementos do sexo oposto, a sua preocupação é de «agradar, para ser escolhida, ela não escolhe, é dirigida, comandada, arrumada; nas relações conjugais não tem necessidade de intervir, basta vivê-las, não se lhe pede mais nada. Sem ideias pessoais nem desejos de promoção, a mulher é um simples registo do marido, uma mulher reflexo»¹⁰.

Se compararmos o prestígio social da mulher camponesa com o estado de submissão da mulher citadina e as diversas formas de misoginia existentes num e noutro meio, constatamos que os comportamentos antifeministas em voga nas classes médias e altas representam a vitória consumada do homem sobre a mulher, do poder patriarcal sobre a ginecocracia tradicional, enquanto o machismo em vigor na sociedade rural, que se reflecte no antifeminismo da literatura oral e no código da honra, representa a luta de influências neste meio

⁸ Cf. José Cardoso Pires, *Cartilha do Marialva*, Lisboa, Moraes Editora, 1960.

⁹ Isabel da Nóbrega, *A Mulher na Sociedade Portuguesa*, op., p. 159.

¹⁰ Idem.

social onde a mulher conserva ainda um grande prestígio. Diríamos assim que esse estado de espírito aldeão simboliza a preparação ideológica, a justificação do ataque final à cidadela do poder da mulher.

3 - O HABITAT RURAL

O modo como uma pessoa dispõe da sua habitação constitui um dos melhores índices para a definição do seu estatuto social e o estudo do seu comportamento. Do mesmo modo, a disposição do «habitat» informa-nos sobre vários comportamentos duma população; finalmente, as transformações sociais são também facilmente observáveis através da evolução do sistema, das formas e da concepção do «habitat», ao nível individual e ao nível colectivo. No que nos interessa actualmente, o meio rural, o maior ou menor espírito de cooperação duma aldeia reflecte-se igualmente no aspecto geral da povoação e na própria estrutura habitacional assim como as mudanças que intervêm nesse espírito.

As povoações portuguesas (aldeias, casais, lugares) tocam-se entre elas pelas extremidades, de modo que só os habitantes dessas aglomerações poderão em muitos casos dizer a qual eles pertencem; Por vezes nem eles nem os vizinhos o sabem, ou dão referências divergentes. O sentimento de pertença «a uma aldeia» é fraco: se a aglomeração é pequena ou dispersa, dá-se geralmente a referência da aldeia principal que forma, como dissemos, um subgrupo da freguesia. Esta, pelo contrário, tem os limites bem definidos na mente de todos. Sendo a freguesia quem atrai todas as aglomerações deste espaço, o sentimento de pertença a uma aldeia torna-se secundário.

O plano geral duma aldeia pequena ou média muda de ano para ano e transforma-se de vinte ou trinta em trinta anos. As casas do centro, se um centro existe, caem em ruínas porque os portugueses são refractários à restauração do *habitat* (em certas regiões do País, como o Minho, destrói-se a casa para fazer desaparecer com ela as almas penadas, a memória dos antigos habitantes). Por cada filho e filha que se casa, é uma nova habitação que aparece (*casar* significa fundar uma casa, enquanto noutras línguas europeias diz-se tomar ou fazer-se *marido*). Falecidos os pais, a casa destrói-se, ou deixa-se cair aos poucos. A aldeia muda portanto a cada geração, deslocando-se do centro para a periferia, ao longo das estradas e dos caminhos.

A cada geração corresponde um tipo de casa, concebida segundo as necessidades do trabalho agrícola, segundo a cultura dominante e segundo a quantidade de produtos cultivados.

As mais antigas casas aldeãs encontram-se ocupadas por pessoas na idade de 80 a 90 anos, mas são raras; são térreas e não têm janelas; as dos mais «ricos» são construídas em andar e com uma varanda, à qual conduz uma soberba escadaria coroada por quatro colunas de cantaria. Estes dois tipos de casa datam da época em que a cultura dominante eram os cereais, nomeadamente o trigo. Na grande e principal divisão chamada a «casa de fora», ou sala, dispunham-se ao longo das paredes enormes arcas de madeira para a conservação dos cereais que por vezes secavam sob o telhado da varanda, a qual serve igualmente de abrigo no Verão e de solário no Inverno. As térreas não tinham janelas; pequenas frestas, como as das casamatas, serviam para arejar os quartos e para vigiar os campos. Deste modo, a casa exalava um sentimento de protecção e de calor, tanto mais que sendo baixas e de telhados pouco íngremes, se assemelham a asas protectoras, a um abrigo materno. A ausência de chaminé e a brancura das paredes acentua esta sensação¹¹.

Os vinhateiros mais afortunados construíam casas em andar cujo rés-do-chão é normalmente ocupado por um lagar e pelos tonéis de vinho contíguos às arcas de cereais e aos potes ou pias de azeite. As casas construídas pelos pequenos agricultores da geração seguinte (1910-1920) denunciam a predominância da cultura do vinho; estas têm pelo menos quatro janelas e ajustam-se à adega, que tem as mesmas paredes e o mesmo telhado. Todas estas casas são idênticas. São também elas as primeiras a ter abandonado o centro da aldeia, porque as ruas estreitas tornavam-se incómodas para os carros de bois que transportam as uvas para o lagar. As dos mais pobres distinguem-se das dos menos pobres pelo número de janelas sobre a estrada. As mais pobres têm apenas uma janela de cada lado da porta e duas outras viradas para o pátio, no lado oposto. A cada janela corresponde uma divisão. A porta e uma janela são as da sala, a outra janela é a do quarto dos pais; a terceira janela das dos menos pobres corresponde ao quarto das raparigas. A casa dos mais pobres não prevê um quarto para os rapazes; a partir da segunda infância o quarto deles situar-se-á nas dependências exteriores da casa ou no sótão, enquanto um novo quarto não for construído fora do rectângulo inicial. Os agricultores ricos desta gera-

¹¹ . . . «A casa da Tia Filomena tinha dimensões tais que o mais comum dos homens desprovidos de treino físico podia subir ao telhado, sem outro auxílio que os seus braços e pernas. Uma porta pequena obrigava o mais empertigado dos homens a curvar a espinha e a fazer uma reverência forçada em homenagem à hospitalidade da sua proprietária. Há portas que valem bem um tratado de educação. Janelas, não as havia; deve ser um luxo que não estava no gosto do construtor. Graças à mesma tendência simplificadora suprimiu-se a chaminé, fazendo assim confiança às numerosas fendas do telhado para evacuar convenientemente o fumo, porque as chaminés são uma espécie de excrescências que priva a arte da sua beleza primitiva). (Passim, cf. Júlio Dinis, *Serões na Província*).

ção construíram uma casa em comprido, por vezes em andar, dividida em peças rigorosamente simétricas e dispostas ao longo dum corredor cuja porta dá para a rua.

O interior da casa tradicional assemelha-se a um santuário. Nas casas das pessoas idosas, o muro da frente é coberto de estampas religiosas e de fotografias de família de todas as idades, indistintamente dispostas. É diante destas imagens e fotografias do passado que os pais e os avós rezam antes de se deitarem e cujas fórmulas lembram os vizinhos recentemente falecidos assim como «todas as pessoas das suas obrigações». A casa laiciza-se à medida que as gerações se sucedem, perdendo também cada vez mais o simbolismo do abrigo uterino que tinham as antigas acentuado pela penumbra, pela brancura das paredes e pelo calor da chaminé.

As mudanças no seio da família trazem igualmente elementos novos: um guarda-roupa para a filha casadoira, um frigorífico oferecido pelo rapaz que é operário. Um filho emigrante instala uma casa de banho; para receber os filhos instalados nas cidades, compram-se canapés em plástico; por ocasião do casamento do filho ou filha, os móveis antigos são substituídos por outros «modernos». O relógio de sala, que na casa dos mais de 60 anos matraqueia os segundos, favorece o repouso, o recolhimento e faz ressaltar a monotonia da velhice, foi substituído noutras pelo aparelho de rádio luzidio, coberto por um *naperon*. Passada a casa para os mais novos, aparece um aparelho de televisão, também resguardado por toalhas, porque, mesmo que não se vejam os programas («são enfadonhos»), mostra-se que «se tem».

A «casa de fora» ou sala, a divisão principal, torna-se cada vez mais uma sala de visitas. Os ocupantes não se demoram muito por lá, e serve essencialmente para as recepções do médico, do padre, das personalidades, para um jantar de baptizado ou da família, que se reagrupa uma vez por ano. A antiga cozinha, majestosa, com a sua lareira, já não é lugar de encontro, à noite, porque o fogão a gás substitui o lume; por vezes a cozinha desaparece da casa e instala-se nas dependências, no pátio, «para o fumo não sujar as paredes».

Desde há quinze anos, aparece um novo tipo de casas, todas semelhantes de norte a sul do País. É a fase histórica da massificação veiculada pelos meios de comunicação e favorecida pelo transporte individual. Massificação ainda apenas aparente, própria dos países que saíram do estado de carências económicas. As construções são assimétricas, intencionalmente complicadas, abundantes em azulejos industriais em tudo idênticos aos da casa vizinha, mas com materiais cada vez mais caros. As empenas são partidas, pormenor que, por si só, estabelece a ruptura com o passado e com a cultura camponesa. O princípio arquitectónico que guia os autores destas curiosas construções é o cuidado

em estabelecer bem a diferença em relação ao prédio vizinho, complicando o estilo de ano para ano. Modificando a empena, fugindo cada vez mais à simetria, carregando as cores, escolhendo materiais cada vez mais caros, deve dar-se a impressão de se ser mais rico do que o proprietário do lado. Deste modo, o preço da construção dum casa pode facilmente dobrar de dois em dois ou de três em três anos («valoriza-se a casa», diz-se). As escadarias, com as suas voltas inúteis, como se não conduzissem a parte nenhuma, sugerem a ideia de preguiça e de parasitismo que caracteriza muitos dos seus proprietários. As cores vivas contrastam com a paisagem, um contraste exibicionista, não conforme às regras da estética paisagística; o que conta não é a estética ou o conforto, mas é a impressão de se ter dinheiro. Apesar de todo o aparato exterior, o interior é inconfortável, não acolhedor, o visitante não ousa aí ficar por muito tempo receio de sujar as alcatifas ou de fazer cair as inúmeras bugigangas dum gosto discutível; sente-se contrafeito. Uma casa para uma só família pode bem ter duas e três casas de banho luxuosas, mas os que a conceberam esqueceram o mais importante: o problema dos esgotos, a solidez do material, a largura dos canos.

O novo e farfalheiro *habitat* rural desliga-se das aldeias, situa-se ao longo das estradas em pleno movimento, como se os seus ocupantes procurassem propositadamente o barulho; é rigorosamente individual, disperso, e nunca se encontra contíguo a outras dependências agrícolas, para não dar a entender que se é camponês, como se a casa fosse uma «residência secundária». O *habitat* «moderno» reflecte alguns traços característicos dos portugueses; a «cagança» (como se diz) do remediado que, saído da penúria, procura passar por rico, o exibicionismo e o individualismo das classes médias, e por detrás desses traços, as tendências ostentatórias do capitalismo português que é incapaz de investir em actividades rendosas e de longo alcance.

Não podemos deixar de assinalar as transformações produzidas no mobiliário desde o momento em que este tipo de casa surgiu. As janelas deixam-se abertas para que os transeuntes possam ver aquilo que geralmente em todas as sociedades se procura velar, o quarto conjugal, e admirar os espalhafatosos leitos ditos renascença, únicos no género; para comprar um só destes leitos são necessários três ou quatro meses de salário dum funcionário médio. A exibição do compartimento conjugal é um fenómeno estranho na sociedade portuguesa, pois que, nos países industriais, a tendência é a de suprimir o leito, de o banalizar e de romper a diferença entre a intimidade conjugal e os outros momentos da vida familiar.

Aquilo de que, nos países ricos, apenas um banqueiro se permitiria, parece, em Portugal, o mais pobre da Europa, ao alcance dum jovem operário. Diz-se que este tipo de habitação foi importado pelos emigrantes. A acusação

é falsa, porque não existe semelhante «estilo» nos países onde ele vive e onde o «habitat» individual obedece, por sistema e por gosto, a um estilo regional, tradicional, extremamente simplificado, geralmente simétrico, utilizando de preferência materiais brutos, não industriais, como a pedra e a madeira. Os emigrantes são acusados de outros males (vida cara e acidentes nas estradas no Verão, de imoralidade, de ganâncias, etc.), é natural fazer também deles o bode expiatório do mau gosto e das extravagâncias arquitectónicas dos desenhadors de província e da insensatez daqueles que dum pequeno salário mensal têm de retirar uma letra para pagar uma casa daquele preço, durante dez ou vinte anos.

Em resumo, o *habitat* rural representa todas as tendências e sistemas de valores em curso neste meio. O simbolismo uterino que G. Bachelard nota em todo o tipo de casa¹² é bem evidente na casa do camponês: a forma quadrada («estabilidade, perfeição», «a mais bela forma em si mesma», dizia Platão), a penumbra, o fogo e a ausência de chaminé, que prodigam o calor, a baixezza das paredes e do telhado, que lembra um refúgio protector, a brancura das paredes, a cor do leite materno (diz-se «leite de cal», substância formada por quatro elementos a que os antigos resumiam tudo o que existe, pedra, fogo, água e ar, e a que os Maçónicos assemelham às «quatro partes do ser humano») reforçam este simbolismo. Assim concebida, a casa é um refúgio materno, além de ser um celeiro que participa do mesmo simbolismo. No tipo de casa camponesa, o trabalho, a educação, a cultura, e a religião confundem-se, do mesmo modo que nas fórmulas rituais da noite se reúnem os vivos para lembrar a memória dos desaparecidos, familiares ou vizinhos. Era também em casa, através da educação familiar, e sobretudo da acção da mãe, que o espírito comunitário se transmitia e que transbordava em seguida para o grupo. A casa é inseparável dos outros compartimentos destinados aos animais e aos produtos das colheitas, uma célula independente, podendo viver em autarquia. O espírito de acolhimento era, e é ainda, a regra: as portas só estão aparentemente fechadas, «entre a entrada dos animais, e a varanda é (poderíamos quase dizer) um logradouro público, pois que nela se podem albergar os transeuntes para se protegerem das intempéries, entrando para o interior se a tempestade apertar.

Sem se desligar do trabalho, a casa dos de meia idade é cada vez menos um refúgio uterino e cada vez mais um simples abrigo. Com a difusão dos estabelecimentos de tipo «café», com o desenvolvimento dos transportes e a electrificação das aldeias, a casa serve apenas para comer e dormir; toda a vida se passa no trabalho e na rua. A educação familiar e o predomínio da mãe desa-

¹² *La Terre et les Reveries de la Volonté*, Paris, 1948, p. 14.

parecem em favor da educação colectiva e das relações sociais, o grupo ganha em coesão e em prejuízo do núcleo familiar.

As casas do agricultor e do operário «rico», afastadas da aldeia, separadas do mundo camponês, traduzem o individualismo desta categoria de pessoas. Nem são acolhedoras para os vizinhos nem securizantes para os estranhos, nem confortáveis; para que serviria o conforto, se a casa não passa igualmente dum abrigo (de luxo) nocturno.

O sistema de *habitat* reflecte ainda uma característica dos dirigentes que são incapazes, ou que não vêem a necessidade, de estabelecer planos a longo termo para as aglomerações rurais. Tudo o que eles exigem é que o projecto duma nova casa seja assinado por um «arquitecto», o qual encarece a casa, enriquece desmedidamente, limitando-se a copiar a casa que lhes pedem pelas outras. O lugar de construção é indiferente. Deste modo, a paisagem aldeã e rural desfigura-se, os campos dividem-se ainda mais ou desaparecem ao mesmo ritmo que o núcleo central das aldeias, nem urbanizadas nem servidas de esgotos, caem em ruínas.

CAPÍTULO V

FESTAS E CERIMÓNIAS AGRÁRIAS

1 - O CICLO DA GERMINAÇÃO OU A MORTE COLECTIVA

As cerimónias festivas e recreativas, no Reguengo como em todo o meio rural português, sejam quais forem as formas com que elas se revistam, relacionam-se com o trabalho agrário e o espírito comunitário aldeão.

Podemos distinguir nas festas tradicionais três grandes ciclos, em ligação estreita com o ritmo do trabalho que começa em Fevereiro com a poda da vinha e acaba em Novembro-Dezembro com a colheita da azeitona. Assim, desta região, em que a vinha, os cereais e a oliveira constituem as culturas dominantes, distinguimos 3 ciclos festivos: o *ciclo da germinação* (Entrudo ou Carnaval, «Testamento de Judas» e «Serração da Velha»), o *ciclo da floração* (Páscoa, Festa da Espiga, Festa da Sesta e as Fogueiras de Junho), o *ciclo das colheitas e da partilha* (serões de escamizadas e outros serões culturais no fim das colheitas, festas da aldeia. Todos os Santos, São Martinho, e noites do fim do ano).

As festividades do ciclo da germinação representam uma ruptura na consciência colectiva do grupo. Desde o princípio do ciclo da floração, o grupo refaz progressivamente a sua unidade, a partir de bases novas e de novas uniões matrimoniais ou sentimentais, para se encontrar em plena harmonia no princípio das colheitas, momento a partir do qual tentará a sua sobrevivência, graças à partilha.

Deste modo, as festividades aldeãs, através da arte popular, representam o ciclo completo da vida: nascimento, morte e renascença do grupo, e que é paralelo ao trabalho agrário, de que depende a comunidade. Se empregarmos uma imagem inspirada no trabalho dos campos, diríamos que o grupo se encontra no fim do Inverno na mesma situação que o grão de trigo que vai fazer um esforço desordenado para se libertar da velha semente, donde surge uma nova planta que, por seu turno, dará novos frutos.

Os da aldeia não designam os divertimentos dos «3 dias gordos» pela palavra Carnaval, que é de origem erudita. A palavra utilizada é a de Entrudo, que significa «entrada» (*introitus*, introdução). Não se trata duma 'introdução

à quaresma', como muitos pretendem, mas uma introdução muito mais importante, a entrada numa nova vida, à semelhança da Terra que entrou num novo ciclo de regeneração. Antes de haver quaresma e civilização cristã já havia o Entrudo; não vemos também como possa a Igreja Católica dar o nome a uma cerimónia, fazer dela uma «introdução à quaresma», uma vez que ela sempre a condenou e a tentou substituir por práticas religiosas. A cerimónia do Entrudo, que é, antes de mais uma festa agrária, também não tem nada a ver com aquilo a que se costuma dar o nome de Carnaval, os desfiles do Estoril ou de Nice.

O Entrudo é uma festa colectiva, espontânea e inteiramente desorganizada. Durante estes três dias «tudo é permitido» («é Carnaval, não leve a mal»), todo o arsenal jurídico e repressivo que vigora durante o ano fica sem efeito. O Carnaval só respeita uma regra: é proibido tirar a máscara dum vizinho e de revelar a sua identidade; o disfarce é portanto um elemento importante sem o qual a festa não teria interesse. Vejamos primeiramente esses disfarces¹ e passaremos depois à interpretação desta cerimónia.

Pelos disfarces, os participantes pretendem imitar velhos, animais comuns ou animais «pre-históricos» ou ainda animais não identificados. Um grande número de pessoas envergam máscaras de caveiras que fazem lembrar pessoas moribundas, enquanto outros cobrem o rosto e a cabeça com ligaduras de enfermaria pintalgadas de mercurocromo. As máscaras mais facilmente improvisadas consistem em mangas de velhas camisas com dois buracos para os olhos. As crianças confeccionam-nas a partir de pedaços de cartão sobre o qual desenharam os traços do rosto. Muitos condutores pintam a cara com pomada de calçado.

De nada serviria cobrir a cara com máscaras, se as pessoas pudessem ser identificadas pelos fatos que costumam trazer. Os fatos mais procurados são os dos avós, alguns cobrem-se com lençóis brancos, a fim de imitar um amortilhado, enquanto outros se vestem à maneira do que eles imaginam ser o Diabo. Toalhas de cozinha e colchas convêm aos «fantasmas», ou almas do outro mundo.

Muitos apresentam-se quase despidos ou, cobertos com trapos, arranjam maneira de deixar ver o que normalmente anda escondido. Quase todos os jovens se disfarçam no sexo oposto. Como se os disfarces da cara e do corpo não fossem suficientes para se libertar das leis do tempo, do sexo, da moral, muitos suspendem cabrestos de burros ou de outros instrumentos agrícolas ao pescoço, à volta da cintura, nos braços ou nas pernas. Imitam-se as vozes dos

¹ Observações colhidas em todo o concelho, nos Entrudos de 1973 e 1975.

animais, dos velhos, dos doidos, das crianças. A música abtém-se ao preço mais barato: batendo velhas panelas ou bidons de gasolina com barras de ferro.

A regra do Entrudo é a do «cada qual por si», mas alguns conseguem, nas encruzilhadas, representar uma acção conjunta com personagens improvisadas: uma «casa da imprensa» com falsos jornalistas e com notícias que no fundo não são falsas; um grupo de banqueiros divide entre si alguns poços de petróleo; uns guardadores de camelos, no deserto, com um dístico «tudo começou aqui». Utilizando burros famélicos representam-se cenas burlescas e «comédias, cuja agressividade seria insuportável em tempo normal, ou farças inspiradas em factos locais («história do Joaquim que enganou uma rapariga e teve de casar com ela»), não existindo uma reparação particular. As comédias mais frequentes são os enterros: enterro do rei, do diabo, do bacalhau, do presidente confeccionado com palha e farrapos. As touradas também são tradicionais nestes dias: um «toureiro», persegue um «touro» (uma pessoa metida numa armação de pau e de trapos) que, por fim, é morto a pontapé pela assistência. Por volta da meia-noite, os jovens procedem ao enterro do carnaval: trata-se duma farsa representando uma procissão fúnebre com tochas, um «padre», acólitos e carpideiras que proferem ladaínhas de injúrias e de grosserias. O enterro acaba com um auto-de-fé em que é queimado um «presidente».

Durante estes três dias, trata-se dum ponto importante, as normas estabelecidas são suspensas, mesmo aqueles que visam.. proibir o Entrudo². Este é um dos objectivos principais da cerimónia. Estando todas as leis suspensas, a cerimónia pretende favorecer a realização completa do indivíduo. As fronteiras entre os grupos sociogeográficos são suprimidas, as aldeias confundidas, as relações de parentesco e de vizinhança quebradas. Pretende-se assim regressar a um estado primitivo, ao do homem pré-social, e, saltando por cima das barreiras das convenções, da moda e do progresso, voltar aos tempos primordiais da humanidade, para além das idades e do próprio tempo. Antes de mais, o Entrudo pretende abolir a implacável dualidade do sexo quer pela adopção de sinais do sexo oposto quer pela adopção de outros donde o sexo esteja ausente. As noções de moral, de «normal», de feminino ou de masculino perdem todo o sentido. Depois da moral, a religião é um outro alvo do Carnaval; as instituições religiosas e os dogmas são conspurcados, «padrezitos» ridículos aparecem

² Impossível repertoriar as leis que tentaram proibir ou regulamentar o Carnaval, desde a Idade Média até hoje. De todo este arsenal, só um princípio é respeitado: tirar a máscara e revelar a sua identidade na antecâmara dum baile privado. A Igreja Católica, por seu lado, nunca permitiu estes divertimentos, e organizava, tentando substituir o Carnaval, uma série de veladas ditas das Quarenta Horas. As primeiras foram instituídas em Lisboa no ano de 1385, para se «opôr aos costumes dos gentios»; os Jesuítas desenvolveram esta prática desde 1608

por todo o lado entregues a simulações de sacramentos ou recitando «padre-nossos bravos», indecências. Entretanto, a própria noção de Deus e dos santos são poupadas nestas críticas. A contestação política, dum modo geral, está também ausente: em relação às motivações profundas que se pretendem exprimir, a política do dia-a-dia é coisa pequena. Alguns dísticos denunciam o princípio mesmo da sociedade organizada: «Quinta do Sobrado, cidade sem lei». Alguns «jogadores» atacam no entanto todas as falcatruas das aldeias («fabricantes de uísque», etc.) e o princípio da autoridade é altamente visado: espantalhos de palha e de farrapos, suspensos em varas, são apedrejados. Nos dias que precedem os «dias gordos», as crianças das aldeias não têm respeito nenhum pelos seus mestres-escolas e chegam a substituí-los por alguns dos colegas vestidos de fantasmas.

Suprimidas as normas de boa vizinhança, da moral, do bom gosto; abolidos todos os estatutos sociais; abatidas todas as fronteiras entre os grupos sociais duma região, estes divertimentos não provocam no entanto nenhum drama pessoal nem atacam os direitos fundamentais dos indivíduos: nenhuma agressão, nenhum roubo importante são assinalados durante estes três dias. Cada um dos membros do grupo desmantelado é polícia de si próprio, o controlo pessoal substitui o controlo social, embora o clima seja de euforia e o anonimato a regra.

O Entrudo representa o desejo dum novo nascimento paralelo ao do grão de trigo que começa neste momento a germinar. A persistência de máscaras mortuárias, de fantasmas e de representações de cenas de morte ou agonísticas são o sinal mais evidente mas inconsciente desse desejo de morrer para renascer, para recriar tudo de novo de ao mesmo tempo suprimir as barreiras sociais, confundir os grupos humanos, estancar as tendências individualistas, abolir o princípio da autoridade visto como um travão ao desabrochamento das iniciativas; um salto no irreal e na utopia.

O Entrudo ou Carnaval é uma festa agrária, mas a sua compreensão ultrapassa os limites deste conceito, irradia em todas as direcções. Toda a aldeia se entrega a uma mudança completa, desempenha papéis os mais diversos. Não se pretende apenas simular uma situação que poderia ser vivida por outros, nem viver, através do psicodrama, um desejo impossível de realizar, mas atingir a própria ordem das coisas. É por esta razão que os «velhos», as «crianças», os «mortos», os «enterros» são frequentíssimos nestes divertimentos. No inconsciente colectivo da aldeia, estes símbolos representam todo o conteúdo do carnaval: é a morte de todas as coisas que é celebrada: a dos indivíduos que se cobrem de máscaras mortuárias, a dos cristãos, que no dia seguinte vão proceder a uma morte ritual, pela imposição das cinzas, e sobretudo a do ano agrícola, porque

já começou um outro, com as sementeiras. Vestidos de mortos como se se quisesse atingi-los e propiciá-los, os camponeses celebram também a morte do velho grão que eles acabaram de semear. Estes jogos mortuários são provavelmente também uma tentativa para encorajar esses mesmos grãos a libertarem-se da velha casca, à imagem do que faz a aldeia, procurando renascer de novo, criando outras normas e outro quadro de vida.

Dum ponto de vista puramente social, o Carnaval tradicional ou o Entrudo tem uma função importante: a de catalisar os rancores e os desejos reprimidos, trazendo-os à superfície durante estes dias; válvula de segurança para o sistema que o grupo impôs a si próprio, estas cerimónias são a garantia da sobrevivência do grupo.

Independentemente da Quaresma e do que ela possa significar para a Instituição eclesiástica e para os Cristãos, o simbolismo do Entrudo vai-se prolongar até ao momento em que a Primavera - do desabrochar geral da vegetação - é oficialmente anunciada pela festa da Ressurreição. O desejo de instaurar uma nova ordem, não somente humana, espiritual ou social, mas cosmogónica, vai tomar formas idênticas às do Entrudo fazendo também intervir os mortos no processo de regeneração. Temos assim, «o Testamento de Judas», «A Serração da Velha» e o «Canto às Almas».

Trata-se de costumes conhecidos em muitas regiões do País e celebrados em momentos diferentes mas sempre antes da Primavera. O «Testamento de Judas» ou «Deixados» visa denunciar as más condutas, enquanto a «Serração da Velha» pretende atingir apenas as pessoas velhas, fazendo delas bodes espiatórios. Transmitidas pelos jovens, estas cerimónias desenrolam-se no quadro estreito duma aldeia ou dum grupo de aldeias próximas, ao contrário do Carnaval que alastra sobre toda a freguesia ou concelho suprimindo as barreiras.

Na freguesia da Batalha, onde o costume teria já evoluído, o «Testamento de Judas» consiste em escrever uns aos outros inúmeras cartas anónimas, nas quais os seus autores atacam as falhas, as manias, os vícios das pessoas a quem se dirigem; algumas cartas circulam de mão em mão enquanto outras são suspensas nas portas por alfinetes. No Reguengo, o «Testamento» conserva uma forma original, talvez mais antiga, consistindo num julgamento público; munidos dum grande funil ou de duas telhas curvas (para disfarçar a voz e também para melhor se fazer ouvir), grupos de jovens sobem à colina e chamam cada um dos vizinhos para que eles ouçam o «testamento» que cada um vai deixar ao vizinho do lado, isto é, os seus próprios defeitos. Sob a forma de quadras rimadas e segundo fórmulas rituais, denunciam-se deste modo as velhacarias, as ligações proibidas, todas as irregularidades que são consideradas prejudiciais à aldeia e à boa vizinhança. Se a pessoa visada não se conforma

com a acusação, ela pode subir ao telhado e expôr o seu ponto de vista, denunciar os seus juizes, lançar a bola para o outro campo. Na maior parte dos casos, os vizinhos acabam por ouvir o que já é do domínio público; certas pessoas abertamente atacadas ouvem as acusações de que são objecto com «boa disposição» e declaram achar «muita graça a isso».

Na mesma noite ou no dia seguinte, conforme o tamanho dos «testamentos», os jovens descem às casas das pessoas velhas «para as chatear»: é a «Serração da Velha». As pobres criaturas ouvem então as suas faltas, reais ou imaginárias, mas têm todo o interesse em não se excitar como seria o desejo dos seus «visitantes». Os importunadores preferem que se lhes resista a fim de criar a confusão diante da porta, mas aceitam entrar em casa daquela que, manejando a arma psicológica, os convida a comer «chouriço assado» e a beber. Comidos e bebidos, os turbulentos passam adiante, em busca dum adversário mais combativo. As vítimas dos «deixados» ou dos visitantes importunos declaram, na véspera, não ter nada a temer, mas não é menos verdade que uma certa ânsia plana sobre a aldeia, mistura de curiosidade e de medo, como se tivesse chegado o dia da prestação de contas.

Graças ao «Testamento», a aldeia procura limar as arestas que impedem o seu bom funcionamento, «suprimindo» um certo número de vizinhos, como o próprio nome da cerimónia o indica. Paralela ao Carnaval, a cerimónia pretende enterrar o velho grupo com todos os seus defeitos para que outro renasça no seu lugar. Em relação íntima com as sementeiras, o «Testamento» pretende separar a boa semente da má, os bons vizinhos dos maus. As pessoas idosas representam o passado, a velha vida. Antigamente, elas eram simbolicamente cortadas ao meio, como o velho grão que se parte para germinar; acusados dos males de que o grupo se pretende libertar, os acusados são os bodes expiatórios sobre os quais o grupo transfere os elementos obscuros das suas impulsões, tendência profunda do homem em projectar a sua própria culpabilidade sobre um outro e a apaziguar assim a sua própria consciência, a qual tem sempre necessidade dum responsável, duma vítima. Neste momento do ano - o fim do Inverno - a escolha das pessoas idosas como bode expiatório é bastante significativa: trata-se de facto de morrer para nascer de novo, com a vegetação, ou de tentar renovar as suas estruturas: a velha geração tornou-se decrépita, deve dar lugar à nova geração.

Um outro divertimento que precede a Primavera consiste em «pedir para as almas» ou «chamar pelas almas» que, como o Carnaval, o «Testamento» e a «Serração da Velha», é uma cerimónia popular, agrária, sem interferência da Instituição apesar da referência às «almas do purgatório». Grupos de homens armados com um pau, na maior parte das vezes jovens na idade do serviço militar (a melhor maneira para a aldeia de perpetuar um costume é atribuí-lo a uma classe de idade),

vão de porta em porta cantar o hino ou a chamada das «almas santas». A posição dos participantes é, por si só, um rito que é preciso respeitar: um joelho em terra, o corpo inclinado para a frente, a cabeça caída, e ombro contra ombro por cima dos quais se cruzam os braços. Com esta posição, pretendem eles resistir ao medo de ver as «almas» que invocam. Um primeiro grupo canta alternadamente com outro próximo o hino ou chamada das almas que eles vão fazer reviver. O canto é entoado numa voz monocórdica, suprimindo a última sílaba da frase como se lhes faltasse a voz. A expressão toma um ar fúnebre, acentuado pela frescura da noite e pelo eco que vem dum grupo ou duma aldeia à outra.

Sob as aparências dum culto às «almas do purgatório», trata-se duma cerimónia agrária e propiciatória que pretende fazer beneficiar as sementeiras da acção dos Mortos. Desde os tempos mais remotos, a morte do grão é comparada à morte dos indivíduos, e certos povos de organização social rudimentar consideram mesmo os mortos como os autores da germinação e da regeneração da terra. O hino diz que as «almas estão neste momento a sofrer», que nos «lembramos delas»; também o velho grão se liberta, nesse momento, da velha casca. As precauções e os avisos aos habitantes para que «não durmam», podem referir-se tanto aos Mortos como às sementes para que elas reajam às forças da morte que ameaçam de fazer morrer a aldeia à fome.

A Quaresma católica não é senão a transposição, para um sistema religioso instituído, destes sentimentos profundos ou psique-arcaicos, que residem no seio dos grupos humanos, isto é a ideia da morte colectiva durante o Inverno, a ressurreição durante a Primavera, uma íntima ligação entre o pedaço de terra que se cultiva e a família que vive dele e entre a própria Terra e a Humanidade que dela depende.

2 - CICLO DA FLORAÇÃO OU O RENASCIMENTO

Todas as cerimónias relacionadas com a Páscoa cristã são uma explosão de alegria de ver a Terra a renascer de novo. À morte colectiva que começou no Carnaval segue-se de novo a vida. Os campos cobrem-se novamente de vegetação, os grãos resistiram à putrefacção. Para que possa subsistir, o grupo vai organizar a vida em outros moldes; renovar-se, constituir novas uniões matrimoniais. Todos os divertimentos deste ciclo se caracterizam pela procura de parceiros conjugais e a solidificação dos laços familiares ou de vizinhança já existentes, nomeadamente aqueles que resultam do compadrio e o do apadrinhamento. (Festa dos Compadres, das Comadres, etc.). As cerimónias festivas deste período tendem também a refazer o que possa ter sido abalado durante o Carnaval e as outras práticas do Inverno. Os compadres e as comadres

oferecem bolos ou dons uns aos outros, os jovens estabelecem «contratos» de compadrio, comprometendo-se em «mandar rezar» o outro, maneira como outra qualquer de se lembrar do seu compadre ou comadre com vistas a uma união sentimental.

O «Dia de Esperar a Sesta» (primeiro domingo depois da páscoa) é desejado pela juventude e pelos trabalhadores dos campos em geral, pois que a partir deste dia, o horário de trabalho nas terras deve ter em conta uma pausa de duas horas, a fim de evitar os grandes calores. O dia da «chegada da sesta» é assinalado por passeios rituais ao cimo dos montes para encontrar a «sesta» materializada num ramo de giestas. Na região do Reguengo, muitos jovens de todas as freguesias em volta se encontram no cimo duma serra próxima, nos limites da freguesia à volta duma capela em honra da Senhora do Monte, donde se desfruta esplêndido panorama. A capela data do século XVI, mas o encontro ritual dos jovens casadoiros neste local deve bem datar de há milhares de anos, porque todas as «Senhoras do Monte», da Pedra, da Rocha, etc., todas as cerimónias primaveris, assim como o próprio culto popular de Maria derivam ao culto da Terra-Mãe procriadora e regeneradora. Apesar de vários séculos de Cristianismo e da presença da capela, os motivos que levam os jovens a esse monte continuam a ser os mesmos: encontrarem um parceiro, entregarem-se a esboços de orgia, dormir «uma sesta» (acasalamento simbólico com a terra procriadora) com vistas a um casamento próximo.

A Quinta-Feira da Espiga, para os camponeses da região do Reguengo, é «o dia mais sagrado de todos», durante o qual «nem os passarinhos levam o bico ao chão». Foi antigamente o momento de ritos agrários importantes e actualmente assinalado por passeios aos campos, a fim de «ver as searas, mas não somente as nossas». É neste dia e no dia da espera da sesta no monte que se «decide o maior número de casamentos» na região.

As «fogueiras» de Junho são a ocasião de vários ritos agrários e religiosos; associado a outros ritos solares, o São João representa o momento em que o sol parece sair da sua órbita, fugir para o outro campo do Universo. Para evitar tal catástrofe, acendem-se fogueiras, que irão homenagear o astro ou estabelecer o seu equilíbrio; as primeiras fogueiras são as de «Santo António», doze dias antes daquele momento crítico, isto é, tantos dias quantos meses tem o ano, do mesmo modo que o «Madeiro do Natal» fica aceso para alimentar o astro durante o mesmo período (24 de Dezembro até 6 de Janeiro). «O momento da passagem do Sol pelo zénite, com a penetração na esfera celeste, indica a passagem do finito ao infinito».³ É um momento de ruptura no próprio ciclo do tempo, o qual é con-

³ M. Senard, *Le Zodiac*, Paris Louzanne, 1948, p. 18.

siderado como sendo estabelecido pelo astro que exerce um controlo sobre todas as coisas. Neste momento crítico o Sol deixa de exercer o seu domínio sobre o universo («tudo pode acontecer nesta noite»). As barreiras entre o profano e o sagrado desaparecem («todas as fontes, todas as plantas, pedras, etc., são sagradas»); estabelece-se deste modo uma orgia à escala do Cosmos, em que os seres comunicam todos entre eles: é a noite das «sortes amorosas» pelas quais se pretende «adivinhar o futuro», isto é, proceder-se a uma nova criação, fixar-se um destino novo para cada ser, estabelecer-se uma união íntima entre o Homem e o meio natural.

Esta orgia gigantesca pode também dar origem a uma enorme confusão, nomeadamente provocar a promiscuidade entre os vivos e os mortos: é nesta noite que podem ser mais facilmente encontradas as «moiras encantadas» e aparecer nas encruzilhadas «galinhas com bácoros e marrãs com pintos». Nas fogueiras queimam-se ervas especiais (pimenteira, por exemplo) para afastar os «sapos», quer dizer, os espíritos maus, que rondam em volta das aldeias. As plantas («todas são sagradas») libertam quanta energia vital encerram, nomeadamente, o carvalho cerquinho (de folha persistente, símbolo de vida perene) e o salgueiro, entre os quais se passam as crianças herniadas («quebradas»), ritos dum profundo significado antropológico: a árvore é considerada por todos os povos como o arquétipo mais perfeito da mãe, é para se refazer de novo este corpo doente que se passa a criança pela fenda (um ventre, uma vagina) ou entre as braças (pelo colo) da árvore, recitando-se a fórmula habitual: «toma este menino doente, dá-mo cá são».

Graças a esta conjuntura favorável e neste impulso libertador a própria organização social é posta em causa, o grupo aldeão vai proceder a um novo reequilíbrio no seu seio: a lenha que vai ser queimada «tem de ser roubada» aos vizinhos ricos, roubo ritual praticado noutras alturas do ano nomeadamente no Carnaval e no Natal, pelo qual a aldeia tenta regressar «ao princípio», ao momento primordial em que todas eram iguais. Todas as cerimónias aldeãs, nomeadamente aquelas que se ligam ao trabalho rural exprimem a tendência ao igualitarismo que está imprimida no inconsciente colectivo.

Os outros ritos solares consistem em «saltar a fogueira», gesto que tende simbolicamente a regenerar os órgãos genitais pela acção do fogo que representa o Sol. Levantam-se também arcos de verdura e de madeira, homenagem ao astro, e que são tidos como benéficos para o milho («fazem fugir» dos caules da planta o verme ou lagarta refractários à luz). Lançam-se balões homenagem ao mesmo astro que vai beneficiar do calor da mecha transportada pelo balão, costume que passou para as cidades onde se enfeitam as ruas e os recintos com balões miniaturizados e iluminados por lâmpadas eléctricas. Os namoricos da noite de São João são proverbiais, assim como as orgias simbólicas da «colheita

das orvalhadas» (deitar-se sobre a erva húmida, com vistas a um casamento próximo) e que representam um acasalamento ritual com a terra fecundante. O orvalho era considerado pelos Romanos, segundo Plínio, como a «saliva dos astros»; nos livros sagrados da Índia, como o símbolo da palavra divina; o mesmo no Cântico de Moisés (Livro do Deuteronomio): («Que a minha palavra caia sobre vós como o orvalho», no livro de Isaías, o orvalho é regenerador: «Despertai e regozijai-vos, vós que viveis enterrados na poeira, porque o seu orvalho vivifica, a Terra terá de novo luz» (Isaías, 26-19).

O desejo de encontrar um parceiro amoroso domina estas noites de orgia musical e erótica que transbordou para outros meios da sociedade como, por exemplo, o encorajamento de certas câmaras aos ajuntamentos de noivados (Noivos de Santo António, em Lisboa).

3 - CICLO DA COLHEITA E DA PARTILHA

A freguesia, assim como as aldeias que possuem uma capela, organizam todos os anos uma festa local que assinala o fim das colheitas dos cereais e que marca um tempo de repouso antes da vindima e da safra da azeitona. É mais uma iniciativa aldeã do que eclesiástica. Nas aldeias, um grupo de homens decide «pôr-se à cabeça» da sua organização; são eles que fixam o dia da festa e que determinam as linhas gerais do programa, dirigindo-se depois ao prior para o «pôr ao corrente», para que ele faça o que tem a fazer no que diz respeito à parte religiosa da festa. Os homens constituem-se assim em «mordomos», em animadores, diríamos nós. O papel desta comissão consiste em planificar a participação colectiva dos habitantes, encontrar uma banda de música disponível, comprar o fogo, alugar o material sonoro, colectar fundos, etc., e guardar a receita, se a houver, e que será transmitida aos mordomos do ano seguinte. A festa é um acto colectivo a quem ninguém se deve subtrair. A participação começa pelos jovens que, em pequenos grupos, vão de casa em casa e de aldeia em aldeia pedir uma «esmola» para o Santo. O termo de «esmola» é bem adaptado porque o santo local, que é o símbolo da aldeia, não seria nada se os habitantes não o escolhessem, ou não o inventassem como acontece em muitos casos; o Santo precisa da aldeia como ela precisa do símbolo. As «esmolas» podem consistir em dinheiro ou num compromisso de oferta de dons materiais no próprio dia da festa. As motivações destes jovens que pedem por conta do Santo são, como toda a festa em si, animadas por sentimentos eróticos: os jovens encontrados durante o peditório acabam por ser vistos uma vez mais no dia da festa, o que constitui um pretexto para entabular uma conversa um pouco mais a sério. A realização da festa é vista como se devesse exigir a colaboração de todos:

os vizinhos cobrem as ruas com verdura e engrinaldam as paredes com festões ou ramos de árvores e, no próprio dia, estendem as suas colchas às janelas, sinal de que a casa está «às ordens» de quem passa pelas ruas, nomeadamente do Santo que se leva em procissão. A publicidade da festa faz-se e ainda «como nos velhos tempos», através de objectos sonoros, como os foguetes, que aumentam de intensidade à medida que o dia se aproxima. Certas aldeias utilizam processos mais modernos, como seja a impressão de prospectos, cujo conteúdo nos informa que o Santo a quem se dedica a festa não é o santo tal, «que está no céu», mas a imagem que se venera na capela e que vem reproduzida no cartaz; isto para que o Santo local não se confunda com todas as outras imagens do mesmo personagem que existem pelo mundo fora. É, portanto, a imagem da aldeia que se festeja.

A procissão da festa é um rito de premissas e um espectáculo; oferecem-se ao símbolo local, à imagem, os primeiros produtos que se colheram. Um «bom orador» recita o sermão, que, para alguns, é tanto mais «bonito» quanto mais ininteligível ele for, carregado de citações latinas, entremeadas de «exemplos» simplistas colhidos na vida do Santo ou inventados pelo orador.

O programa da festa é duma simplicidade confrangedora: música, foguetes, conversas e petiscos. O objectivo é, antes de mais, «juntar muita gente», com vistas a fazerem-se novos conhecimentos e a fortalecer os laços de amizade já existentes. O critério para julgar se uma festa foi boa ou má é o da contagem das pessoas que se encontraram à volta da capela durante esse dia.

A sua finalidade é o favorecer o encontro de todos os camponeses dispersos, reunir as aldeias, juntar toda a freguesia em volta do seu símbolo; os habitantes locais não escondem o «brio», a «cagança» que os anima, pelo facto de verem em sua casa todos os vizinhos dos arredores. Na festa não se fala de negócios nem de temas espinhosos como a política. Uma das suas funções é a de esconder ou de pôr entre parênteses, por algum tempo, os conflitos locais, suprimir as barreiras entre os diversos grupos da mesma comunidade, abolir a noção de estatuto e de classe social que existem no seio da freguesia ou no grupo de aldeias. No dia da festa toda a gente se veste com fatos novos, a mudança de vestuário simboliza a vontade de renovação ou a mudança de estatuto social. A festa, rito colectivo e social, só é religiosa pela vontade do prior, porque os participantes não a encaram assim: à missa da festa só vão alguns e poucos ouvem atentamente o sermão tanto mais não seja para admirar as reviravoltas verbais do orador. Exceptuando as cerimónias dentro da igreja, toda a organização da festa escapa ao prior: «o padre manda na igreja e nós mandamos na rua», dizem os mordomos. Para atraírem prestígio e também para atenuarem os conflitos ideológicos, certas comissões organizativas integram «maçónicos», não crentes, ou indivíduos francamente hostis ao prior. Desde há poucos anos, certas

festas fazem-se mesmo sem a participação eclesiástica, nomeadamente onde não há capela; no Verão de 1974 algumas festas de aldeia celebraram-se em «honra do Portugal Novo». Quer seja celebrada sob o patrocínio duma invocação religiosa quer não, a festa da aldeia é profundamente «aldeã» ou, se preferirmos o latim, «pagã» (*pagus* = aldeia).

Uma outra função da festa é a de partilhar os bens. A fórmula mais simples que essa distribuição apresenta consiste nos convites incessantes a «beber um copo», a convidarem os estranhos à adega, a comer juntos um frango assado. Por vezes esta partilha está institucionalizada na própria orgânica da festa, que compreende, por exemplo, a oferta do «bodo aos pobres» ou pães que se distribuem a quem os quiser. As «esmolas» que se dão ao Santo são uma outra forma de distribuição colectiva em que o beneficiário é o próprio grupo, pois que o Santo «é de pau», não come nem pede dinheiro; o Santo é a imagem e a imagem é a representação da aldeia; simbolicamente o óbolo reverte ao grupo todo inteiro. Que o dinheiro seja empregue na reparação da capela ou que entre no bolso do prior, a intenção com que se deu o óbolo refere-se a qualquer coisa que é vista como um interesse comum, pois que o pequeno templo simboliza o grupo e o padre o seu animador, na falta de outras personalidades e de outros letrados que se situem «perto do povo».

Diversões, trabalho agrário, cultura popular e cooperação aldeã encontram-se igualmente confundidos em certos momentos da vida aldeã e após as colheitas como as descamizadas, os serões do último dia da apanha da azeitona, etc. Cada um estabelece o seu calendário em função do seu vizinho, a fim de poderem entreatarem-se tanto mais não seja simbolicamente, como um rito, para se provar que «não se está zangado» e que a vontade de cooperação existe. Por vezes a ajuda até é inútil ou reverte em perca, porque os encargos recíprocos são mais custosos do que a ajuda que se recebeu. Alguns destes trabalhos são uma ocasião de propagação do património cultural da aldeia; é nas «soirées» das descamizadas e nas esfregas da uva que se transmitem as novas e velhas canções da aldeia.

No dia de Todos-os-Santos (1 de Novembro) os habitantes que cultivaram milho e azeite «devem» fazer bolos para oferecer aos vizinhos mais pobres e àqueles que os ajudaram nas lides agrárias. Para as crianças pobres, é o dia do «Santor» palavra que, em latim, significa pão «dos santos». Todos devem participar nesta partilha, oferecendo do que têm, pão, frutos ou tremoços⁴.

⁴ «1 de Novembro, Dia de Todos os Santos e de Pão por Deus. As crianças espalham-se pelas ruas e batem às portas: - «Pão por Deus!» Nas arcas há nozes, castanhas e figos secos... a tradição manda que não se encham bornais com «tenha paciência». Os pobres tiram o pão da boca para os filhos dos pobres. E os ricos sacodem as migalhas, em nome de Deus, Dia de Todos-os-Santos, Dia de Todos os Pobres» (Soeiro Pereira Gomes, *Esteiros* ed. Avante, Lisboa, 1975, p. 31).

No dia de «São Martinho vai à adega e prova o vinho» diz o provérbio. Depois de se ter «provado» bebe-se à vontade convidando-se os vizinhos. O rito pode ser familiar, na adega, ou colectivo, à volta duma fogueira, para a qual cada um traz as castanhas que tiver e que são comidas colectivamente. O rito do consumo de castanhas e da «bebedeira colectiva» refere-se igualmente aos mortos, que se lembram durante todo este mês, do mesmo modo que a oferta «do santoro» e a memória dos finados se confundem. Pela orgia e pelo êxtase que o vinho favorece procura-se entrar em contacto com os mortos, que, segundo um conto local, «comem dos frutos mais passados», como as castanhas. Segundo os do Reguengo, o ofício dos finados, no cemitério e no dia 2 de Novembro, é «imediatamente seguido» dum encontro na taberna ou nas adegas de cada um. A utilização do álcool para atingir o mundo dos mortos é frequente em certos povos. No Norte de Portugal oferece-se aguardente e bolos aos que velam os mortos ou participam no enterro. Celebrado no princípio do Inverno, o rito nocturno do São Martinho é retomado durante a Quaresma em que se pretende invocar os mesmos mortos em benefício das culturas.

A vontade da distribuição dos produtos das colheitas está igualmente patente nos divertimentos do fim do ano. O dia de Natal e a noite do fim do ano são momentos importantes na vida da aldeia, festividades que conservam todo o seu valor agrário e primitivo, pré-cristão. Os vizinhos oferecem entre eles bolos, frutos secos e outros dons e passam as duas noites juntos, em volta da fogueira. Esta é como as de São João, um velho sacrifício ao Sol, pois que no momento em que o sol parece morrer, declinar por completo, necessário é «alimentá-lo», deixando a fogueira acesa durante os doze dias correspondentes aos doze meses do ano. A missa do Galo, como se diz no Reguengo e em todo o País, não é senão a transposição para o Cristianismo destes ritos ao Sol, a quem se ofereciam galos, animais que vivem ao ritmo do Sol e que anunciam todos os dias o seu nascimento. Os jovens roubam igualmente frangos, que, estrangulados com requintes de sadismo (como um sacrifício sangrento), são comidos em seguida pelos presentes. O presépio, enfim, não é senão a imagem da aldeia sobre um montão de pedras, de musgo e de cortiça: todos os ofícios conhecidos na aldeia podem estar representados num presépio: o moinho de água e o de vento, o pastor, o sapateiro, o taberneiro, etc. Graças a uma corrente de água ou a um motor de máquina de costura, como no presépio do Reguengo, todo este montão de bonecos de terra se põe em movimento; a aldeia vê-se assim, como num espelho, no seu presépio. Obras de arte popular, os presépios portugueses multiplicam-se já em França, nos meios da emigração, graças aliás aos animadores de Reguengo que expuseram o seu numa basílica parisiense, em 1976, e que, pelos órgãos de comunicação daquele país, lança-

ram aos emigrantes a ideia de reproduzirem no coração das cidades de betão onde eles residem o presépio das suas terras, a imagem miniaturizada das respectivas aldeias.

Os divertimentos do meio rural não estão em ligação com o repouso físico, como nos meios citadinos ou industriais. Estreitamente ligados ao trabalho da terra, esses divertimentos, que se exprimem por vezes com uma linguagem religiosa, revelam um paralelismo entre a evolução do próprio trabalho agrário e a vontade do grupo em sobreviver assegurando através desses divertimentos a sua coesão. Deste modo, trabalho agrário, família, religião, arte popular e ocupação de tempos livres, encontram-se intimamente ligados, segundo uma concepção multidimensional da existência.

RELAÇÃO ENTRE AS CERIMÓNIAS AGRÁRIAS,
O TRABALHO E O DESEJO DE COESÃO DO GRUPO SOCIAL

Ciclo	Designação do divertimento	Característica do divertimento	Espírito que anima o grupo	Situação de um grão semeado
G e r m i n a ç ã o	Entrudo	Despertar. Desordem em todos os domínios. Rebelião no interior do grupo provocando o caos	Ruptura. O grupo à procura duma nova identidade. Ruptura com o passado.	Germinação.
	«Testamento de Judas».	Acusações colectivas.	Condenação das más condutas.	Libertação da velha casca.
	«Serração da velha».	Os velhos, bodes espiatórios	Supressão das velhas raízes.	
F l o r a ç ã o	Festa dos Compadres e das Comadres.	Ofertas rituais de bolos às pessoas ligadas pelo parentesco.	Consolidar os laços familiares e entre vizinhos.	Florestação.
	Festa das Flores.	Procurar parceiros sentimentais.	Refazer o grupo sobre novas bases.	
	Dia da Espiga.	Passeios e encontros de jovens.		
	Fogueiras de São João.	Orgias rituais.		Amadurecimento
P a r t i l h a	Festas da aldeia em honra do Santo-símbolo da aldeia.	Juntar os vizinhos «bodo aos pobres».	Perfeitamente reconstituído, o grupo afirma a sua «personalidade» e	Rendição de novos grãos.
	«Soirées» culturais nos trabalhos em comum.	Difusão do património cultural da aldeia, a «personalidades» da aldeia manifesta-se no seu património cultural.		
	Todos-os-Santos.		Distribui os frutos da terra pelos membros desunidos.	
	São Martinho.	Distribuição dos «santoros».		
	Fogueiras de Dezembro.	Consumo colectivo de vinho e de castanhas.		
	Fogueira no centro da aldeia.	Comunidade de sentimentos. União entre os vivos e a memória dos mortos.		
	Oferta de dons; banquetes simbólicos junto da fogueira.	Solidariedade; ritos solares. Reviver no presépio local.		

CAPÍTULO VI

O PATRIMÓNIO CULTURAL DA FREGUESIA E PARA QUE SERVE

1 - COMO A FREGUESIA SE DOTA DUM PATRIMÓNIO ARTÍSTICO

Entre os diversos recursos de que se dotou a freguesia rural em vistas da sua coesão, o património artístico ocupa um lugar importante. Nós não o analisaremos nos seus pormenores; quanto à poesia popular (que é sem dúvida a parte mais rica deste património), referir-nos-emos apenas às suas características e à sua criação. Das lendas, apenas falaremos daquelas que têm um cunho local, que estão em relação, real ou imaginária - pouco importa - com a história das aldeias. Analisaremos enfim os contos, a fim de descobrir a função que desempenham estas recitações e a ideologia que elas transmitem. As danças aldeãs representam a parte mais saliente deste património ao ponto de se confundirem com o todo, mas nós só apontaremos as suas características gerais e o processo da sua criação.

Ao fixarmos uma atenção particular sobre o património artístico aldeão, verificamos que as aldeias ou a freguesia não se ufanam do seu poder criador e que elas fingem mesmo ignorá-lo, preferindo acentuar a «autenticidade» e a «antiguidade» das várias fórmulas artísticas, atributos que oferecem uma maior possibilidade de defesa contra a massificação e as agressões exteriores.

O património artístico das aldeias e da freguesia coloca-se sob o signo da continuidade. A sua perenidade explica-se pela inexistência de transformações bruscas no trabalho agrário e o relativo isolamento do meio aldeão em relação ao meio citadino. Teófilo Braga, que deixou uma monumental obra de recolha de fórmulas poéticas populares (que ainda não morreram), disse, segundo o espírito racionalista que o animava, que «a idade de reflexão se aproxima, apagam-se as estrelas aos primeiros alvares da Aurora (do modernismo)... Nacionalidade morta, túnica sobre a qual pairam os dados; triste pressentimento que se apossa de uma alma ainda crente no meio deste pequeno Baixo Império... Coligir a poesia popular portuguesa agora, neste momento de transe, é como a garrafa ao mar que se atirava nos naufrágios: é para que se saiba que

existiu este povo, que também sofreu e cantou»¹. Deitada ao mar que foi a tal garrafa em 1867, ainda não se assistiu ao naufrágio. Nem a generalização da instrução escolar, sobre a qual visavam os racionalistas dos séculos passados e actual para eliminar as «superstições» do seio do povo (tolerando a «boa» religião), nem a industrialização das cidades nem o aperfeiçoamento dos meios acústico-musicais nem a matracagem da rádio e da televisão conseguiram ainda abalar a criatividade artística aldeã; bem pelo contrário: a indústria moderna do disco e dos processos de gravação dão-lhe uma possibilidade nova de se expandir. Abandonando os adros das igrejas, as romarias e as festas locais donde ela tende a desaparecer, a poesia popular difunde-se nas feiras e nos mercados, ao longo das praias abarrotadas de estivantes, no automóvel, por todo o lado. A poesia e a música aldeãs não são apenas formas de expressão dum temperamento musicueiro que é o dos Portugueses: são um meio de resistência à massificação imposta pela sociedade englobante.

Sem querer fazer augúrios nem profecias - porque os sistemas de compensação são também imprevisíveis -, o naufrágio de que falava Teófilo só será, possivelmente, provocado pela transformação radical da agricultura e pelas transformações (ainda longínquas) no sistema de *habitat* rural. Efectivamente, o factor demográfico joga um papel importante na continuação do património artístico aldeão: a evolução das povoações tem-se desenrolado dum maneira harmoniosa desde o povoamento ou repovoamento do território após as guerras da «Reconquista Cristã»; as aldeias são a bem dizer as mesmas desde o século XV. A emigração que se verifica desde essa época não estancou a criatividade aldeã: a partida de uns leva os outros a encontrar meios de resistir à desagregação social, além do facto de que a emigração faz renascer esse património algures; uma grande parte da arte popular brasileira, nomeadamente a poesia, é de origem portuguesa².

O fundo cultural camponês encontra-se ao nível da freguesia mas não é exclusivo desse grupo, porque na freguesia vizinha encontram-se muitos traços desse

¹ *Cancioneiro e Romanceiro Geral Português*, Introdução, p. 7.

² É interessante notar que os «romances» mais conhecidos no Brasil são ainda aqueles que subsistem no meio rural. As *Danças Dramáticas do Brasil* «espécie de teatro cantado, de rua», que tem como tema mais frequente a luta entre Cristãos e Mouros (em Portugal) assim como os reveses dos marinheiros do alto mar, compreendem essencialmente poemas de origem portuguesa que são ainda cantados nas aldeias. Mário de Andrade, que coligiu essas *Danças Dramáticas* em três grandes volumes, confessa que «um dos problemas mais interessantes é a presença intensa e pouco justificada nos nossos costumes (brasileiros) da celebração da época marítima portuguesa e das lutas ibéricas entre Cristãos e Mouros. As duas memórias ligam-se intimamente aqui e confundem-se em certas manifestações características e muito importantes». *Danças Dramáticas do Brasil*, São Paulo, Martins Editora, 1959, vol. I, p. 94.

património que por vezes se encontram também ao nível duma grande região e mesmo do País. A freguesia apropria-se dele e apresenta-o como seu. A tendência, em todo o País, é de cada freguesia constituir um fundo próprio (materializado no rancho folclórico), embora a iniciativa dessa constituição caiba a uma aldeia ou grupos de aldeias que gozam dum grande poder de integração. O nome da aldeia aparece de preferência ao da freguesia quando a sede desta é uma vila. O facto de alguns ranchos ou conjuntos artísticos camponeses se apresentarem sob o signo do concelho, resulta de transacções por parte das câmaras que, subvencionando essa actividade, se apropriam do nome do conjunto. Pelo que observamos nas duas freguesias de Reguengo e da Batalha, uma comunidade dota-se dum património artístico por três processos. Primeiramente, pela adopção de uma peça (poema, melodia, coreografia, lenda, conto) que vem doutras regiões, introduzindo na sua estrutura quer novas versões (isto é, mudanças na forma, substituição de nomes de lugares, de personagens, de datas) quer novas variantes (mudanças de conteúdo, absorção de várias peças numa só, acomodação de velhos acontecimentos a factos recentes e locais). Em princípio, como é lógico, as variantes e as versões são tanto mais notórias quanto as aldeias são mais afastadas.

As melodias, as peças coreográficas e certos poemas com referências locais são as únicas peças que podem ser consideradas de origem local, de criação individual ou de um pequeno grupo. Os contos e os romances sofrem transformações importantes e aglutinam-se uns nos outros ao passar duma aldeia à outra no próprio seio da freguesia.

Um segundo processo pelo qual a freguesia enriquece ou cria o seu património consiste em apropriar-se duma peça de criação individual. Exceptuando as danças, as lendas e os contos, as peças do património cultural não são de criação colectiva, o autor é que é anónimo. Os poetas e os músicos da aldeia não sobrevivem à sua morte física como os letrados que se familiarizaram com a tipografia. No entanto, as aldeias são um autêntico alfobre de poetas, «fazer versos», ser poeta não é uma qualidade que mereça ser realçada, faz parte do trabalho e da vida social.

Se a paternidade da obra é atribuída a um desaparecido, ela é difícil de provar, dada a tendência aldeã a atribuir aos desaparecidos que foram estimados um pouco mais do que aquilo que de facto lhes pertence.

Em muitos casos, podemos descortinar as condições em que um poema foi composto assim como o estatuto social do seu autor. Os soldados, nas casernas ou sobre o campo de batalha, compuseram uma boa parte dos poemas amorosos e todos aqueles que se referem ao serviço militar (que são muitos) para se lastimar dele. A correspondência entre rapazes e raparigas é frequentemente redigida em verso. Os poemas referentes ao afastamento da aldeia natal

devem-se aos soldados, aos trabalhadores migrantes que em certas alturas do ano se deslocam de uma região à outra. Muitos poemas em forma de quadra livre nascem diante de nós, por ocasião de um desafio, entre dois parceiros, durante o trabalho ou uma excursão, fórmula correntíssima de turismo popular e que é sempre acompanhada de música. Visto que a regra fundamental do desafio consiste em «não parar», o parceiro, uma vez esgotado o reportório, vê-se obrigado a inventar³. Alguns camponeses são especialmente dotados para este género de desafio e podem aguentar um grande período de tempo a cantar; muitos há que «só falam em verso» e que mantêm longas conversações rimadas. Muitos homens empreenderam igualmente um dia «escrever a sua vida em verso», que eles guardam numa gaveta e que mostram aos letrados que o visitam. Alguns emigrantes igualmente conseguiram registar por esta forma todos os seus tormentos e não escondem a esperança que «um dia alguém se interesse por isso», os seus filhos ou netos. Por vezes, estes relatos da «sua vida integram os mais pequenos pormenores nas datas e nos nomes das pessoas e de terras, o que sobrecarrega a obra, mas que denota uma preocupação em «dizer a verdade»; é assim também, com nomes de personagens, datas exactas e pormenores por vezes supérfluos, que os da aldeia concebem a história dos povos.

Um terceiro processo a que recorre a criatividade aldeã consiste no ajuntamento de vários elementos dispersos, restos possíveis de obras desaparecidas, e fazer com elas uma peça nova, dando uma forma coerente aos diversos elementos que por si só se perderiam; mais precisamente, ligam-se os elementos conhecidos a outros novos e inventados para o efeito, com vistas à «reconstituição» de uma hipotética obra primitiva. Todo o conjunto coreográfico e poético dos ranchos folclóricos surge por este processo: «depois de ter consultado as pessoas idosas e procurado nas aldeias da freguesia», o «mestre» (é assim que é designado o animador) apresenta aos membros do rancho uma proposta para uma nova peça coreográfica, tida como pertencente a uma melodia que todos conhecem ou que o mestre diz recordar da sua juventude. Graças a ensaios sucessivos, o grupo «descobre» a dança «primitiva», cuja forma definitiva se fixa uma vez por todas. Ficando a fazer parte do reportório do grupo que a «descobriu», ela torna-se por conseguinte uma dança local, propriedade em toda a acepção da palavra da terra que se reclama dela.

³ Nestes desafios encontram-se geralmente um homem e uma mulher. O homem sai raramente «vencedor», porque, nas canções como na vida, ele deve abster-se de manifestar demasiado abertamente os seus sentimentos para com o parceiro feminino; ao mínimo deslize, o homem é ridicularizado pela mulher que encerra o debate. Os desafios de canções exprimem por vezes uma crítica à personalidade do adversário, sobretudo se por falta de imaginação este não consegue responder à quadra que lhe foi dirigida e muda do assunto, respondendo por uma outra conhecida. O reportório musical dos grupos folclóricos é na maior parte das vezes apresentado sob forma de desafio.

2 - POESIA, MÚSICA E DANÇAS CAMPONESAS

A mais antiga fórmula conhecida da poesia popular é o romance, ou história cavalleiresca de que se recitam ou cantam ainda vários exemplares, com variantes importantes se os compararmos com os espécimes conhecidos em outras regiões do País ou recolhidos por investigadores nomeadamente Garrett e Teófilo Braga. A função primitiva destas fórmulas desapareceu (aprendizagem da história, transmissão de notícias, etc.), em virtude da vulgarização da imprensa, da rádio e da escolaridade. Os romances que ainda subsistem não são «puros», aglomeram elementos de outros e confundem-se. No romance conhecido por *Valdevinos*, cuja versão primitiva parece relacionar-se com a derrota de Carlos Magno em Roncesvales, três recitações poéticas se sobrepõem, das quais uma pertence à epopeia marítima. Dois romances muito conhecidos no passado continuam presentes: a *Dona Silvaninha*, que parece datar do século XVI, e o da *Nau Catrineta*, que se mantém quase intacto. O que parece atrair nestas histórias são os seus aspectos cruéis (uma filha fechada numa torre pelo seu pai, que proíbe os irmãos de a visitar, os marinheiros que lançam o seu capitão ao mar, que, para se acalmar, exige a morte dum homem; um outro romance relata o rapto duma rapariga por um cego pedinte).

A transmissão dos romances deve-se em grande parte à acção dos mendigos (sobretudo dos cegos), como a transmissão de poesia erudita da Idade Média se deve à acção dos trovadores meio mendigos meio turistas. Há vinte ou trinta anos, alguns cegos eram especializados em romances como outros o eram nos contos: bastava dar-lhes um óbulo ou recebê-los em casa para ouvir uma «história», como hoje se faz para ouvir um disco num café. Certos cegos e outros poetas populares do nosso tempo adoptam a tipografia e o processo das folhas volantes que vendem nos mercados e nas quais relatam histórias sanguinárias, que eles inventam (terminadas por uma advertência do género: «pensem no que vos pode acontecer»), impressas ao lado dos outros poemas cantados por profissionais da rádio ou do disco. Ao mesmo tempo que vendem as folhas cantam a história cuja música os presentes retêm facilmente. Transmitidos de ouvido ou relidos em casa, estes «romances» são adaptados em seguida pelos que aprendem, neles introduzindo «casos» ou acontecimentos locais; foi por este modo também que os heróis estrangeiros dos romances da Idade Média se transformaram em personagens nacionais, mais familiares.

A fórmula poética mais corrente é no entanto a quadra livre. Tecnicamente, as quadras estão construídas em octossilábicas, número de sílabas que obedece a duas razões: primeiramente, este esquema é o que melhor convém a um poema que vai ser cantado com melodias diferentes; em segundo lugar esse

número de sílabas é sobretudo o que melhor se adapta ao ritmo da respiração e às cadências do trabalho agrário. Dum modo geral os dois primeiros versos servem de introdução aos dois seguintes que são os mais importantes.

O poeta aldeão procura a sua inspiração no meio que o rodeia, refere-se ao trabalho agrário, a regras de conduta, a normas de moral ou a sentimentos amorosos. Considerações de ordem religiosa misturam-se com a vida profana e as paixões, os santos da aldeia tornam-se interlocutores e mesmo comparsas das aspirações sentimentais do autor. Religião, amor platónico, trabalho agrário, normas de boa vizinhança, todas as realidades da vida podem estar patentes numa quadra. Os seres inanimados, os rios, as árvores, os montes, as estrelas, os frutos, as flores são personificados «numa abundância de imagens que não são um luxo como nos poetas eruditos, mas símbolos, uma procura da verdade»⁴.

A diversidade das tarefas agrárias deu origem a conjuntos de quadras relacionadas com esses trabalhos, mas raramente ligados entre si, pois que são de criação individual e nascidos em épocas diferentes. Muitos desses conjuntos mais ou menos homogéneos tendem a desaparecer porque desaparecem as ocasiões de os cantar, isto é, o trabalho agrícola em grupo, em virtude da divisão da propriedade e da introdução da máquina. Os «mais velhos» lamentam esse desaparecimento: «ninguém duvida da utilidade dos tractores, mas eles fizeram desaparecer os belos desafios de canções». Como dizíamos há pouco, não é o «progresso» nem a instrução nem a televisão que fazem desaparecer a arte popular, que existe em função do trabalho, mas a mecanização da agricultura.

Facto digno de atenção é a importância da mulher camponesa na transmissão ou na criação da arte popular nomeadamente na poesia e na música. As mulheres cantam muito mais do que os homens, os quais vêm nas qualidades musicais dum rapaz um sinal duma «falta de virilidade». Na falta de instrumentos musicais para animar um baile depois do trabalho, a voz duma cantadeira pode servir. As mulheres desempenham assim um papel importante na transmissão do património artístico da aldeia, como são elas também que transmitem a religião e outros aspectos da sua cultura. Algumas encontram no seu reportório o suficiente para animar um dia inteiro de trabalho, pois que «as canções fazem passar o tempo mais depressa» e encorajam os trabalhadores. «Ainda não há muito tempo as mulheres cantadeiras eram muito procuradas pelos patrões que contratavam um grupo de assalariados, algumas eram muito estimadas e a gente gostava de trabalhar com elas». O papel da mulher na criação e na transmissão do património da aldeia é paralelo à posição que ela ocu-

⁴ Teófilo Braga, *Cancioneiro e Romanceiro Geral*, Coimbra, 1867, p. 94.

pa na sociedade. Na sociedade citadina é normalmente o homem que canta; pelo menos, as suas qualidades artísticas não são consideradas como um sinal de «falta de virilidade». No Sul do País, no Alentejo, onde a economia familiar repousa sobre o salário do homem e possivelmente dada a influência árabe, os coros são exclusivamente compostos de homens, como se a mulher tivesse perdido a palavra ou não tivesse nada para dizer.

Certas quadras contêm qualidades artísticas notáveis, transmitidas de mãe para filha, aperfeiçoam-se à medida que são cantadas, «como um seixo que, rolado pelas vagas, se torna cada vez mais brilhante e polido» (Leite de Vasconcelos).

O património musical e coreográfico da região do Reguengo é particularmente rico e variado, qualidades que não são um privilégio dessas aldeias. A variedade da música popular portuguesa surpreende os europeus que viram desaparecer dos respectivos países a arte aldeã. O inesgotável repertório musical do meio rural português contrasta também com o vazio, a bem dizer completo, da criação musical das camadas eruditas⁵. «O nosso cérebro impotente para a criação musical»⁶ diz Eça de Queirós, que, por outro lado, admira «este velho povo que namora em verso, trabalha rezando e embala cantando». O fosso existente entre a cidade e o campo em muitos outros domínios manifesta-se igualmente no interesse pela música popular. Os camponeses conhecem sobretudo, na sucessão dos programas da rádio, as horas dedicadas à «música de ranchos». Os mercados, as feiras e, no estrangeiro, as habitações ocupadas por portugueses, regurgitam de música aldeã; os editores estrangeiros especializados em «música portuguesa para os emigrantes» fazem negócios rendosos. Nos meios dos letrados e dos citadinos, sobretudo ao sul do Douro, nutre-se uma profunda aversão à música aldeã considerada como sintoma de «mau gosto».

⁵ «As obras musicais portuguesas nascidas nos séculos XIX e XX são mediocres, apenas ascendendo a um nível de dignidade e perfumando-se de um certo encanto em um ou outro caso singular. Não conheço uma só página que nos imponha a grandeza de um génio. O mais significativo não é a ausência de um Wagner ou Beethoven, mas sim a falta de um outro tipo de que é expoente alto o europeu Mendelsshon (...). Fernando Lopes Graça observou que se mostra reservado quanto a expressão «História da Música Portuguesa», porque não há encadeamento, não há devir histórico, não parece haver evolução necessária, torna-se impossível reduzir os actos a «acta» (...). Aliás, onde estão, quantos são os cenáculos de músicos-artistas portugueses onde realmente se debatem ideias? Quase como entre ricacos alheios a coisas do espírito mas dados a passatempos mundanos. E a nova partitura ouvida discute-se ali tão superficialmente, como aqui o mais recente e caro modelo de automóvel, mas, em regra, com menos interesse na matéria. Os compositores portugueses raro se encontram e, se acontece, há um assunto que evitam: a música». (João de Freitas Branco, *Alguns Aspectos da Música Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Ática, 1960, p. 40 e 64).

⁶ Citado por Cunha Leão, *Ensaio de Psicologia Portuguesa*, o. c.; p. 53.

As melodias do património do Reguengo podem ser classificadas em lentas e aceleradas. As de ritmo lento, as mais numerosas, são criadas ou difundidas durante o trabalho, ao passo que as aceleradas relacionam-se com a dança. A vivacidade destas últimas vai de para com uma certa melancolia que caracteriza, exceptuando o Minho e o Algarve, a arte musical popular portuguesa.

As danças foram uma forma de participação nos ofícios religiosos⁷ e utilizadas como método de evangelização nas colónias portuguesas⁸. O movimento de dogmatização da religião popular que se verificou desde o Concílio de Trento e o emburguesamento da hierarquia católica fizeram com que esta forma de expressão popular qualificada de «paganismo» fosse expulsa das Igrejas. Também o teatro português nasceu nos templos, do qual encontramos ainda hoje vestígios, no Reguengo como algures, nomeadamente na missa do gado, do Natal, e nas cerimónias da Semana Santa. Expulsos das capelas, o teatro e a dança instalaram-se nos adros das mesmas. Ainda há trinta anos, era diante da igreja paroquial que os camponeses do Reguengo dançavam, aos domingos, desde o fim da missa até à meia-noite.

Nos nossos dias, o património artístico duma freguesia ou aldeia é difuso, impreciso, enquanto não é criado um rancho de danças locais, que, deste modo, desempenha a função de colector além da função criadora e difusora. Um rancho folclórico constituiu-se a partir da boa vontade e do espírito de empreendimento de duas ou três pessoas de idade madura, que, levando por diante uma investigação sistemática sobre o fundo cultural das aldeias vizinhas, se propõem «continuar as tradições da terra»; os membros são velhos camponeses e jovens operários. As crianças aprendem ao mesmo título que os adultos com que elas se misturam. Um rancho folclórico constitui o «que há de mais rico» dentro dos limites da freguesia e apresenta-se diante das outras que o convidam como uma «embaixada», um elemento de ligação.

A aparição dum rancho folclórico numa aldeia pode ser à primeira vista um índice de desaparecimento dessas fórmulas artísticas no estado da espontaneidade, mas é sobretudo a manifestação da vontade de não perder uma iden-

⁷ «Dançar, dançavam os Cónegos do Porto ainda em tempo da minha avó, que o viu, e mo contava quando eu era pequeno. Dançavam, sim, diante do altar de São Gonçalo no seu dia; e era uma devota dança hierática, segundo agora se diz em grego (que nós demos furiosamente em falar grego desde que o não sabemos). Pois dançavam, é certo, os Cónegos do Porto diante de São Gonçalo de Amarante, e em trinta préstitos e procissões em que iam a muitos oragos e festas de varios santos e santas. E assim mesmo iam os outros cabidos e colegiadas do reino que, hoje, nem ao coro vão». (Garrett, *Arco de Santana*, Porto, Lello e Irmão, s. d. p. 80).

⁸ Os Jesuítas, no Brasil, recorreram à formação de procissões nas quais integravam os Índios convertidos, executando os seus jogos e movimentos coreográficos. (Cf. Mário de Andrade, *Danças Dramáticas do Brasil*, o. c. p. 30, vol I).

tidade cultural própria; no entanto, a razão invocada é o «risco que corriam essas danças de se perderem». Em contrapartida, os ranchos locais funcionam como autênticos conservatórios de expressão popular. A maior parte dos adultos e dos jovens, fizeram parte deles, a vários momentos, e os pais enviam as suas crianças aos ensaios semanais com o mesmo espírito com que os enviam à escola ou à catequese. A integração dum peça no reportório pode comportar inconvenientes para a criatividade aldeã, porque «fixando» a forma definitiva dum peça, o grupo congela a expressão tradicional num esquema relativamente rígido e afasta as possibilidades dum eventual aperfeiçoamento; todavia, o facto é que, para a comunidade aldeã, a criação individual tem pouco valor e nenhuma projecção e pode ser mesmo proscrita. O que conta é a homogeneidade ou, se quisermos, o unanimismo que permite à aldeia apresentar-se diante da sociedade como um todo coerente, não obstante os riscos da monotonia e da fixação.

Vejam os enfim um aspecto importante do património artístico da freguesia: os habitantes dum comunidade ostentam constantemente o seu património, mas não se reclamam dum poder de criação: é obra dos antepassados. A consciência do poder criador é sacrificada em proveito do mito da «antiguidade» e da «autenticidade», atributos equivalentes. As exhibições dos ranchos desenrolam-se segundo uma encenação arcaica e os seus animadores consideram indispensável o porte de velhos fatos («trajos autênticos») que eles pedem emprestados às pessoas idosas. A criação dum nova peça é apenas a «descoberta» dum antiga. O fundo artístico não é definitivo, porque nele se integram «novas descobertas» de peças antigas que, como vimos, são autênticas criações recentes, fruto de ensaios e de reajustamentos sucessivos por parte dos executantes que se vêem frequentemente obrigados a modificar certas partes «por não irem bem» no conjunto. A relação entre a nova peça e uma pretensa peça antiga é puramente convencional, fictícia. O mito da «antiguidade» e da «autenticidade» reflecte a necessidade de dar uma dimensão original ao património, em face dos outros grupos, vistos os riscos de *standardização* que a sociedade global acarreta. Por detrás das presunções da «antiguidade» e da «autenticidade» desenha-se a sombra dum oposição ao processo evolutivo, a recusa da massificação, o receio da intervenção da sociedade na vida da comunidade. O património cultural e artístico dum freguesia constitui assim um conjunto de símbolos de que o grupo se dotou a fim de se assegurar a integração dos seus membros, a sua coesão, mas que visa também precaver-se contra a sociedade ou o próprio Estado; menosprezando estes símbolos perfeitamente adaptados e enraizados no meio rural, pode-se enterrar o próprio processo de integração do mundo rural e dos grupos locais na vida nacional.

3 - OS CONTOS, UM MÉTODO DE EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA

O fundo cultural da freguesia do Reguengo, como todo o meio rural, comporta um certo número de recitações, ou contos, que veículam uma ideologia tipicamente camponesa. No que diz respeito à época em que se situam os factos ou as histórias, podemos distinguir três épocas que aparecem na própria contextura do conto: «No tempo em que os animais falavam», «No tempo em que Deus andava pelo mundo» e «No tempo dos Mouros, ou dos Reis»⁹. A primeira formula introduz uma fábula e denuncia uma visão feitichista ou mágica do universo; a segunda inicia uma história que supõe a intervenção de Deus no processo da criação e na regulamentação dos fenómenos atmosféricos naturais; a terceira, enfim, relaciona-se com os conflitos provenientes duma sociedade institucionalizada e dividida em classes com interesses que se entrecrocavam. Os contos deste último tipo denunciam as desigualdades sociais, põem a relevo o desejo de justiça, apregoam a defesa dos fracos contra os poderosos. As referências aos «Mouros» ou aos «Reis» não significam um sistema político especial; trata-se antes dum ponto de marcação a partir do qual se entrou na sociedade actual, sedentária e agrária. Os «Mouros» ou os «Reis» significam tudo o que é antigo, os antepassados que instituíram a sociedade actual e que desapareceram em seguida. Estas três categorias de recitações só se distinguem pelos personagens postos em jogo; todas elas exprimem o mesmo sistema de valores, o qual visa à sociabilização dos membros do grupo e à sua defesa.

As fábulas são raras, não porque elas tivessem sido esquecidas ao longo dos séculos, mas porque são de origem erudita, citadina e porque contradizem os conhecimentos que os camponeses têm sobre os animais, não podem servir como exemplos de uma norma qualquer porque são falsos à partida. As histórias que se ligam ao «tempo em que Deus andava pelo mundo» são numerosas, curtas geralmente, resumidas a uma anedota; são, sem dúvida, os últimos vestígios de mitos cosmogónicos e que desapareceram por terem perdido a sua

⁹ O «Tempo dos Reis» aparece na linguagem dos camponeses como uma época particularmente remota. Os «Reis» são como que antepassados longínquos, heróis civilizadores que construíram monumentos, estradas, palácios e igrejas aldeãs e que viviam envoltos numa atmosfera misteriosa e arcaica. Alguns são supostos como tendo sido muito potentes, sábios, etc. Uma característica da «mentalidade» tradicional consiste em fazer tábua-rasa da cronologia, em aproximar dos nossos dias os acontecimentos remotos ou simplesmente míticos, como o dilúvio (alguns monumentos romanos foram «submersos pelo dilúvio»), e recuar para a noite dos tempos outros recentes; é este um dos pontos em que a memória colectiva duma comunidade não coincide, longe disso, com a historicidade dos factos denota preocupações diferentes das dos historiadores. O que nos preocupa neste momento não é propriamente a história das aldeias mas como cada aldeia vê a sua história.

função. No entanto, estas pequenas anedotas têm a particularidade de revelar um Deus terrífico e vingativo, cujos atributos mais salientes são a potência e a arbitrariedade misturadas de sadismo, que transforma o movimento do universo a seu bel-prazer. Ele aparece como o autor de muitas «desgraças» e da desigualdade entre os seres¹⁰. O nome do «conto» não é o que melhor convém a estas curtas recitações que constituem antes argumentos, exemplos apologéticos, cujo efeito psicológico é tanto mais eficaz quanto o dilema que eles encerram é simples - ou a prática do bem ou o castigo. Alguns destes exemplos transmitem normas de conduta moral (não bater nos pais, respeitar os velhos, levantar-se cedo, não roubar os pobres, etc.), outros tentam explicar fenómenos metafísicos complexos («por que é que ninguém pode prever o dia da morte»), outros transmitem ensinamentos sobre o trabalho (a sequência das estações, «porque é que a égua não pode procrear...») ou então avançam uma explicação deliberadamente falsa como se se pretendesse evitar as perguntas dum criança demasiado perguntadora («porque é que os cães se cheiram quando se encontram...»).

Os contos pertencentes à terceira categoria, a da sedentarização, da divisão da propriedade e do trabalho agrário, não apresentam o carácter anedótico ou mítico dos precedentes e não se destinam só às crianças, como frequentemente se supõe. Esses contos tanto são transmitidos em família, às crianças (um método de aprendizagem da vida adulta), como entre os adultos. Os contos integram personagens em situação de desigualdade moral ou material (o honesto trabalhador e o preguiçoso, o rei e o camponês, o camponês e o soldado, o padre e o sapateiro...). O personagem mais forte joga o papel de detonador, provoca a reacção do segundo que se vê obrigado a recorrer à sua experiência pessoal, à ajuda dum vizinho ou à dum personagem mítico como a Morte ou o Diabo.

Nestes últimos contos, o mundo extraterrestre, as divindades e símbolos religiosos são antropomorfizados. O Diabo, frequente nestas histórias, não tem paralelo com o da religião. O «Senhor Diabo» é um personagem simpático e

¹⁰ Exemplos: «Um dia, Deus passeava ao longo dum praia e, querendo atravessar o rio, perguntou à raia se a maré subia ou descia; o peixe, em vez de lhe responder correctamente, fez-lhe uma careta; então Deus castigou o animal deixando-lhe a boca deformada.»; «No tempo em que Deus não tinha ainda terminado o mundo, um moleiro que não dava com o caminho para o seu moinho pediu à Lua que lho indicasse: Não sou teu guia, vai perguntar aquele que me pôs neste lugar, disse ela. O moleiro, que era o próprio Deus e que queria pôr a Lua à experiência, lançou-lhe um punhado de farinha à cara; é por essa razão que a luz da lua é pálida.»; «Um dia, quando Deus andava pelo mundo, subiu a uma montanha que era fértil, como todas as montanhas nesses tempos, e, vendo um lavrador, perguntou-lhe: «Que semeais?», o lavrador, irritado por esta curiosidade, respondeu-lhe que semeava pedras. Deus então disse: «De hoje em diante estas terras só produzirão pedras»; é por essa razão que nas montanhas só há pedras.»

habilidoso. Companheiro dos pobres na desgraça, é a ele que recorrem as velhas assediadas pela avareza dos herdeiros e desvia os desígnios do criador sem exigir contrapartida pelas suas proezas altruístas. O céu é um lugar físico para onde os eleitos sobem através duma escada ou duma árvore; os padres, e muito menos os frades, não têm acesso a ele por causa da sua gula e cobiça; Deus não se abstém de tratar um frade de «porco nojento» diante dos próprios apóstolos. O anticlericalismo é evidente em todos os contos que põem em jogo personagens eclesiásticos; a religião católica é ridicularizada. Os padres são acusados de se servir de palha a arder para «mostrar o inferno» e de fazer falar os santos colocando o sacristão por detrás do altar. Os paroquianos não levam a sério os sermões, e ainda menos as ameaças infernais, razão porque o padre paga ao sapateiro para este largar uma ninhada de corvos sobre os fiéis fazendo crer que são demónios. Como o Diabo, a Morte é um personagem familiar e acessível que se pode encontrar no caminho sob a forma dum homem galante e com quem se pode assinar um compromisso. Inimiga jurada da injustiça, a Morte aceita em ser padrinho duma criança pobre que ninguém quer proteger («Minha comadre Morte») mas é inimiga dos médicos e dos ladrões e estabelece contratos com os falsos médicos e com os curandeiros.

Certas histórias põem em jogo o poder dos homens e das mulheres, na família e na sociedade. «Tanto se me dá fazer a muher da costela dum homem como do rabo dum gato»: estes propósitos saídos da boca do Criador exprimem bem a misoginia de que são impregnados muitos destes contos. A mulher é apresentada com todos os defeitos possíveis: preguiçosa, gulosa, ladra, mentirosa, avarenta; a infidelidade conjugal obceca os homens, os quais não recuam diante de nenhum processo para «saber ao certo» do que se diz dele. Pelo contrário, as mulheres viúvas ou velhas gozam duma boa reputação, defendendo-se dos ladrões e dos herdeiros cúpidos. Estes contos, que não têm o aspecto de serem muito antigos, relacionam-se provavelmente com o declínio do poder da mulher na sociedade e integram-se na ideologia antifeminista de que falámos acima.

A ideia geral que ressalta dos contos de aldeia é o poder de resistência dos camponeses frente aos poderosos e a procura duma certa ideia de justiça, como seja: a defesa dos pobres contra os ricos e da gente honesta contra os avarentos, o elogio da «virtude», o amor pelo trabalho, o estreitamento dos laços da vizinhança e da solidariedade. Um conto aldeão é uma lição de autodefesa contra todas as opressões. A acção desenvolve-se segundo um processo dialéctico: num primeiro tempo, o forte ataca o mais fraco, que vacila; num segundo tempo, o fraco organiza a sua defesa, graças aos seus dons intelectuais ou à ajuda dum vizinho, da Morte ou do Diabo; finalmente o forte acaba por ser vencido. Se-

gundo este processo, os ricos, os fortes, os preguiçosos, as mulheres infiéis, os falsos mendigos, os sábios retiram-se perdentes em proveito dos pobres, dos virtuosos, dos soldados e das crianças.

A estrutura literária do conto assenta sobre aforismos e paralelismos que caracterizam a forma de expressão dos iletrados. Em muitos casos a parte mais importante do texto está construída em verso: podemos supôr que, primitivamente, o todo o seria também.

O modo de falar aldeão é um encadeamento de contos, de provérbios e de aforismos¹¹. A linguagem parece coagulada, mas ela é tanto mais persuasiva quanto mais simples é a forma. A concentração verbal relaciona-se com a frequência da sua utilização: quanto mais empregada é mais se comprime.

Por outras palavras: quanto mais curta se apresenta mais é digna de crédito¹². Os provérbios, diz Durkheim, «são a expressão condensada duma ideia ou dum sentimento colectivos; é mesmo impossível que haja crenças ou sentimentos desta natureza sem que eles se fixem sob esta forma; uma vez que todo o pensamento tende para uma forma que lhe seja adaptada e se ele é comum a um certo número de pessoas, o pensamento acaba necessariamente por se fechar numa fórmula que lhe é igualmente comum. Toda a função durável constrói um órgão à sua imagem.»¹³ a expressão por meio de aforismos funciona como uma obsessão: a conversação comporta apenas frases feitas, o interlocutor prevê em muitos casos como a conversa se vai acabar. Se um aforismo não ocorre no momento preciso, aparece a advertência «como diz o outro». A linguagem por aforismos é mais corrente entre os camponeses e os adultos do que entre as pessoas da vila e os jovens, porque «estas formas breves acabam por se tornar demasiado estreitas para conter a diversidade dos sentimentos individuais, a sua unidade deixa de estar em relação com as divergências que se produzem. Assim, elas só conseguem manter-se, se tomarem uma significação mais geral, para desaparecer pouco a pouco. O órgão atrofia-se porque a função já se não exerce, isto é, porque já há menos representações colectivas bastante definidas para se fecharem numa forma determinada». No meio camponês essa linguagem constitui um poderoso meio de educação e de persuasão colectivas, as quais,

¹¹ Certos contos acabam com um provérbio do mesmo modo que certos provérbios se referem a contos ou a «exemplos» que parecem ter caído no esquecimento: «é como o burro do Vicente, quanto mais vai à feira menos vale», «aqui é como em casa do ferreiro da maldição, quando se tem ferro não se tem carvão», «diz a panela para o tacho, retira-te que me enfarruscas»...

¹² Hoje meu, amanhã teu; filho és, pai serás; bafo de cão até com pão; cada asno com seu igual; casa roubada trancas à porta, etc.

¹³ Durkheim, *La Division du Travail Social*, o. c., p. 146.

em contrapartida, dada a sua natureza dogmática e por vezes anticientífica se opõem a qualquer análise concreta das situações. Um grande número de provérbios são aliás um agente de estagnação do pensamento e contribuem para perpetuar ideologias conservadoras ou para justificar interditos¹⁴.

4 - AS LENDAS ALDEÃS E A SUA FUNÇÃO

Como todas as aldeias, Reguengo é uma aldeia privilegiada: a virgem Maria apareceu lá, numa data imprecisa, a uma pastora banhada em lágrimas porque a sua mãe não tinha pão. A aparição indica-lhe onde poderá ela encontrá-lo. Isto passou-se numa gruta, no interior dum campo de fetos, donde o nome da aldeia (do Fetal). A gruta é um arquétipo maternal, invocando o seio ou a vagina da terra-mãe, lugar de nascimento ou de regeneração segundo todas as mitologias. A Senhora que sai da gruta para trazer pão à rapariga assemelha-se também a Ceres, que desce os infernos para procurar a sua filha, segundo a mitologia grega, tanto mais que Ceres foi para esse povo a deusa das searas. No mesmo lugar onde a lenda situa a aparição da Senhora do Fetal uma capela foi construída «pelos fiéis cristãos», segundo uma lápide que data de 1585. O lugar é calmo, afastado do povoado e a capela é inteiramente forrada de azulejos e cercada de arcadas para albergar os peregrinos que foram numerosos no passado. Certas aldeias, mesmo de longe, aí iam em «círios», uma espécie de romaria; tratava-se de povoações que tinham ligação qualquer com esta, baseada nas mesmas tradições e nas mesmas lendas. Por intermédio dessas peregrinações pretendia-se, como se faz ainda noutras regiões do País, «reatar a amizade» entre as aldeias, como se se tratasse de duas aldeias geminadas. Próximo da capela do Fetal existe uma ermida sem janelas, construída sobre uma antiga fonte «milagrosa que cura as verrugas dos que lá se molham» («diz-se, mas não está provado», segundo o prior). Trata-se duma prática correntíssima em todo o País, onde são abundantes as fontes sagradas, objecto de ritos religiosos com uma grande importância no passado. A água é considerada como um agente regenerador e vivificador que, segundo os psicanalistas, lembra aos homens o meio uterino bem como o meio marinho donde todos os seres são oriundos.

¹⁴ Exemplos: «Mal vai a casa em que a espada obedece ao fuso»; «Aquele que à sua mulher ensina a ler ou é cornudo ou está para o ser»; «Se não se morre da doença morre-se da cura»; «Mais vale uma morte honrada do que uma vida envergonhada»; «Fidalgo francês não tem palavra»; «Cada um vale o que tem»; «O que o seu inimigo poupa nas mãos lhe morre»; «Benta a porta onde uma mulher é morta»; «Cala e vencerás»; «O peixe morre pela boca»; «O sapateiro não deve ir além da sua chinel»; «Quando se diz o que se quer, ouve-se o que não se deseja»...

Em relação com estas lendas e com o culto da Senhora do Fetal, a aldeia celebra em Outubro uma curiosa procissão nocturna por ocasião da qual todos os recantos das ruas e das casas são ornadas de caracóis onde se instala uma mecha a arder em azeite. Os caracóis, as conchas (como as grutas) lembram o seio da mãe carnal e da terra-mãe, por analogia com a respectiva função protectora.

A aldeia da Torre considera-se como o berço natal de Santa Iria ou Santa Irene, «martirizada pelos Mouros», sobre as margens do Tejo e que é igualmente padroeira de Santarém. Alguns, nomeadamente os do Reguengo, dizem que esta paternidade não está provada (o que não é de admirar porque as duas aldeias «não se entendem») enquanto outros negam mesmo a existência daquela pobre rapariga, hipóteses que são «ideias de escritores», diz uma senhora da aldeia, inadmissíveis. De facto a aldeia é um «berço», berço dos seus habitantes que se identificam a um personagem mítico, para mais facilmente lhes ocorrer a ideia da necessária unidade de que tem dado provas a aldeia desde o passado mais remoto: sendo a administração municipal o que ela é, a aldeia da Torre quase prescindiu dos «favores» dos senhores da vila, o seu cemitério, as suas estradas, as suas fontes são inteiramente da iniciativa dos habitantes da aldeia, que goza dum poder de integração como poucas na região.

A aldeia de Alcanadas tem como padroeira Nossa Senhora do Ó (o grito dum mulher que dá à luz). No entanto a Senhora grávida que se encontra na capela não está relacionada com a origem da aldeia «que vem de muito mais longe». O nome da povoação é, muito simplesmente, a deformação de duas palavras proferidas por Noé durante o Dilúvio, em que ele pergunta à sua arca se ainda navegava («Arca, *nadas?*») ou se já tinha encalhado. A arca de Noé encalhou, portanto, neste local. Não nos deve surpreender o facto de uma aldeia querer remontar ao Dilúvio. Este mito aparece em muitas lendas aldeãs que tentam explicar o desaparecimento das antigas cidades romanas ou mouriscas. Segundo as narrativas, a história do mundo divide-se mesmo em «Tempos antes, e Tempos depois do Dilúvio». O mito é corrente, lembrando as origens prestigiosas do grupo; a aldeia descende assim em linha directa e sem rupturas dos heróis fundadores da humanidade, dos deuses. O Dilúvio é o símbolo da germinação e da regeneração, segundo os antropólogos. «O Dilúvio destrói porque as formas estão usadas e esgotadas; mas ele é seguido dum nova humanidade e dum nova história; o mito evoca a incorporação dos seres pela água e a instituição dum nova época com uma nova humanidade. O Dilúvio purifica e regenera, como um baptismo, ele é um baptismo colectivo, porque o destino de todas as formas é o de desaparecer periodicamente e de aparecer de novo, caso contrário, eles esgotar-se-iam e apagar-se-iam definiti-

vamente»¹⁵. Com a sua lenda simples mas encerrando um simbolismo de primeira ordem (comum, aliás, a todos os povos do mundo), a aldeia das Alcanadas pretende assim situar-se no primeiro plano da origem da Humanidade, os seus habitantes são os primeiros elementos da nova geração.

A aldeia de Garruchas, toma o seu nome de «força», porque no local se situava o suplício da velha «cidade de Colipo» (uma villa romana, hoje uma quinta) «cidade» essa que foi também «destruída pelo Dilúvio». O nome também pode significar «mulher velha» e «bruxa»; entre as três explicações a aldeia prefere, como é natural, o simbolismo diluviano: os seus habitantes são assim os sobreviventes, eleitos daquele terrível cataclismo que destruiu a velha sociedade. A partir da lenda principal, toda uma série de outras aparecem, para justificar a primeira: Torre seria então uma «fortaleza» para proteger a cidade; Alcaidaria, os terrenos do dono desta última, etc. Nesta mesma aldeia e nas «ruínas da cidade romana», existe um poço «que chupa os que se aproximam dele», poço «sem fundo». O poço reveste, em todas as civilizações, um carácter mítico e realiza a síntese das três ordens cósmicas, céu terra, inferno; compõe-se de três elementos, água, terra e ar. «O poço faz comunicar com a mansão dos mortos; o eco cavernoso que sobe pelos seus muros, os reflexos fugitivos da água remexida, aumentam o seu mistério; considerado de baixo para cima, o poço é uma luneta astronómica gigante, fixada nas entranhas da Terra sobre o pólo celeste, escada mítica entre os três graus cósmicos»¹⁶. O poço significa igualmente «fonte de vida» para os Hebreus e segundo outros povos; no Oriente, o poço significa «inferno», cavidade abissal, significação que lhe atribuem igualmente os psicanalistas e representa o temor de se ser «engolido» pela Mãe Terra.

As lendas das aldeias da freguesia do Reguengo não são de modo nenhum originais, mas não hesitamos em dizer que elas apenas nos interessam pela sua falta de originalidade, porque se assemelham a todas as outras lendas ou mitos das origens. O importante não é o seu conteúdo, rico de simbolismo, mas a necessidade da aldeia de criar a sua própria lenda. Datas imprecisas, narrações não conformes à história e aos factos, as lendas aldeãs interessam sobretudo pelo seu significado e não pelo seu conteúdo ou a sua conformidade com a história. Elas formam uma espécie de árvore geneológica, todos os povos procuram remontar à mais alta antiguidade e encabeçarem-se numa origem divina. Fechadas sobre si próprias, esquecidas da administração e dos poderes públicos, a aldeia atribui a si própria uma lenda de honorabilidade. «Como

¹⁵ Mircea Eliade, *Traité D'Histoire des Religions*, Payot, 1967, p. 144-183.

¹⁶ G. Champeaux, *Introduction au Monde des Symboles*, Paris, 1966, p. 152.

símbolos que são, as lendas aldeãs contribuem poderosamente para a solidariedade das colectividades e para a orientação da acção individual e colectiva»¹⁷. No entanto, a tradição aldeã só transmite às gerações o que convém ao grupo, aquilo que contribui para a sua coesão. O fundo cultural e artístico das aldeias é pragmático, pedagógico, em despeito da verdade histórica ou dos factos. Os geógrafos do século passado deixaram escrito que a aldeia da Torre (na época, Torre da Magueixa) se chamava assim porque um mágico ou bruxo aí tinha o seu domicílio, explicação essa que não é susceptível de valorizar os seus habitantes e que caiu no esquecimento ou não é transmitido aos vindouros.

As lendas aldeãs, «fonte de comunhão quase biológica» (G. Rocher) para os membros do grupo restrito, não sobrevivem à aldeia que os criou. Desaparecida a povoação, os seus símbolos morrem com ela, já não têm razão de existir. Pelo contrário: uma aldeia que desaparece torna-se para os vizinhos sinónimo de lugar maldito. Um caso local permite exemplificar como uma aldeia com um passado histórico se torna o próprio símbolo da perdição por se «se ter deixado morrer»: os anais do século XIV mencionam uma aldeia próspera na época, perto do Reguengo, chamada Canoeira, única referência geográfica em toda a região antes da construção do mosteiro da Batalha. No século XVIII a aldeia existia ainda com cerca de 50 fogos, mas, repentinamente, deixa de dar sinal de vida e hoje é apenas um pinhal. Aldeia prestigiosa na Idade Média, ela teria sido no século passado vítima duma epidemia ou do êxodo massivo de emigrantes sem regresso. O sítio actual da antiga aldeia tornou-se o símbolo da perdição, onde ninguém pensa fazer uma casa porque o local está assombrado de almas errantes e de demónios de toda a espécie. Além disso, abstraindo este simbolismo, é nesse pinhal exclusivamente que param as «estradeiras», prostitutas ambulantes, de que são clientes todos os jovens das freguesias vizinhas, os quais afluem aí em grande número; a um símbolo da perdição e de decadência se junta uma ideia de pecado e de perdição moral, como Sodoma e Gomorra. Os habitantes das aldeias vizinhas atribuem à aldeia um passado sinistro, embora impreciso e de que ninguém conservou uma simples recordação. Num ditado regional, «ir à Canoeira» significa «ir a parte nenhuma» ou «sem destino». As crianças que brincam às procissões dizem que «vão levar o Senhor à Canoeira», referência provável, transmitida pela cultura infantil, à epidemia que devia ter varrido a povoação. A distinção estabelecida no princípio deste estudo entre aldeias integrantes e marginais encontra também aqui a sua justificação. Canoeira devia ter perdido a sua «personalidade», o seu fundo cultural desapareceu. Mesmo que a povoação tivesse desaparecido por força duma catástrofe ou duma

¹⁷ Guy Rocher, *L'Action Sociale*, Paris, Seuil, 1968, p. 100.

morte epidémica colectiva, o facto é sistematicamente atribuído à incúria dos habitantes que, por sua culpa, perderam a protecção dos deuses, abandonaram os seus símbolos; uma aldeia sem «brio» nem orgulho, que se deixa morrer, atrai a lenda negra, torna-se um símbolo de Perdição, um covil de demónios.

CAPÍTULO VII

A RELIGIÃO DA FREGUESIA E A SUA FUNÇÃO

1 - RITOS AGRÁRIOS E CULTO DOS SANTOS

A religião aldeã¹ de que a freguesia do Reguengo pode servir de exemplo, não é genuinamente cristã, e ainda por muito menor razão, católica ou protestante. A religião rural é a síntese de diversos sistemas religiosos sobrepostos, entrelaçados por considerações de ordem social de acordo com as necessidades do grupo. Seria portanto inútil procurar nessas formas de religiosidade um elo teológico coerente. Um exegeta que se desse ao trabalho de analisar esse sistema a partir dum padrão ortodoxo encontraria um amalgamado digno de figurar nos catálogos da Inquisição. Um observador inadvertido perguntará como pode tal sistema ideológico perdurar ainda hoje. Os racionalistas do século passado consideravam a religião popular como um emaranhado de «superstições» próprias do «povo simples» ou mesmo de imbecis, e supunham (como os eruditos de hoje para quem a religião no meio rural é um lenitivo) que a instrução (erudita) remediará tudo.

A consciência religiosa rural não é necessariamente a expressão de dominação de uma classe sobre uma outra; aliás, nenhuma elite ousaria ensinar um tal sistema ideológico na sua globalidade porque os princípios e as práticas contradizem-se mutuamente. A igreja tem pouco ou nada a ver com muitas das crenças e ritos no meio rural. Expressão de dominação de classe é, sem dúvida, a parte a que chamaremos mais adiante «religião institucional», pregada e mantida por uma instituição (a Igreja Católica) e certos movimentos a ela ligados, pretendendo substituir os valores religiosos da aldeia por fórmulas ou práticas que apelam para a submissão e o respeito da ordem estabelecida.

As crenças e os ritos tradicionais – nascidos no seio do grupo – não são igualmente a expressão duma «mentalidade atrasada»; transmitidas pela me-

¹ O fenómeno religioso é duma grande complexidade, talvez mesmo o mais complexo de todos os fenómenos sociais, e o seu simbolismo é extremamente rico e variado. É deveras estranho que nenhum erudito português tenha ainda empreendido um estudo antropológico, científico, isento de proselitismos de qualquer ordem, sobre a religião em Portugal, que é uma característica fundamental da cultura portuguesa. Também não é por agora a nossa preocupação. Neste capítulo apenas pretendemos estabelecer a ligação entre a religião e a freguesia, verificar como esta vive aquela e sublinhar algumas das suas funções sociais.

mória colectiva, revelam, pelo contrário, uma alta concepção do homem e derivam das estruturas comunitárias que o grupo encontrou para sobreviver. Se tomarmos, por exemplo, a noção católica de «salvação», parece aflorar aqui ou ali, não exprime no entanto, uma forma individualista de salvação. A salvação ou a condenação (que, como veremos, não implicam a existência dum paraíso ou dum inferno) de um dos membros do grupo depende das relações que ele manteve com o grupo.

Fenómenos dos mais complexos da natureza humana, não podemos abordar a religião no seu conjunto; interessa-nos apenas aqui destringer, em traços muito gerais, a relação, se ela existe, entre a religião da freguesia e a estrutura do grupo e qual a lógica do sistema. Assim, analisaremos três modalidades de ritos e de crenças que, quase arbitrariamente, designaremos por «formas populares de religião», «crenças paralelas» e «religião institucional» (imposta pela instituição).

As formas populares de religião são, por um lado, os cultos próprios da freguesia, autóctones ou inspirados noutros e, por outro, certas crenças e ritos considerados como «superstições» pela ortodoxia. A distinção entre «religião», «superstição» e «magia» interessa-nos pouco; se, para os sociólogos e os antropólogos a distinção entre umas e outras é difícil, muito mais o é para os crentes do meio rural, que vêem numas e noutras os diversos aspectos da religião.

Os habitantes das aldeias, por mais crentes que sejam, não vêem grande diferença entre Deus, os Santos e a Virgem Maria nem nenhuma distinção entre as várias pessoas da Trindade: tudo isso é complicado e supérfluo, e admiram-se ao saberem que os Mussulmanos e os Judeus invocam uma divindade com os mesmos atributos que o Deus dos Cristãos.

A diferença entre «superstição» e «religião» interessa-nos apenas como sendo modalidades diferentes de pensamento ou de ritos religiosos e não propriamente quanto ao seu conteúdo. Os crentes não vêem muita diferença entre uma e outra. Dum modo geral, entre as pessoas prevenidas, «superstição» equivale a «má religião» ou «falsa religião» em comparação com a «boa», a Religião. Também é evidente que as religiões mudam dum país para o outro, são todas «superstições» umas para as outras.

2 - FORMAS POPULARES DE RELIGIÃO

Além das cerimónias agrárias, de que falamos noutro capítulo, coexistem com a religião cristã inúmeros ritos agrários. Dada a simplicidade com que são executados, mal se distinguem dos outros actos quotidianos; a eles se liga uma ideia de eficiência do trabalho e baseiam-se na crença de que a terra que se

cultiva precisa da manifestação de simpatia ou de reconhecimento por parte dos que colhem os frutos. Estes ritos, de que citaremos apenas alguns, executam-se no princípio ou no fim duma tarefa: dá-se a cheirar aos bois o primeiro punhado de sementes que se deita à terra (o boi é igualmente um animal sagrado, símbolo da virilidade e da fecundidade); outras vezes deita-se o primeiro punhado de sementes «aos pardais» (donde a expressão corrente) ou as primeiras gotas do leite que se tira à vaca, «para a cobra». Sob o nome destes animais simulam-se divindades, espíritos, etc., ou a própria Terra. As espigas de milho preto, cuja descoberta, nas escamizadas, dá lugar a esboços de orgia e que entre os Índios da América Central (donde provém o cereal) é considerado como o alimento dos deuses da Terra, não se misturam com as outras espigas na eira, mas suspendem-se em casa, como uma ração alimentar dos deuses, até que o «gorgulho dê cabo delas». Quando se mete o pão no forno deita-se um punhado de farinha sobre as brasas, rito ao deus Fogo ou à deusa Terra. O primeiro vinho que se tira do lagar é «para os baptizados», antigo rito de primícias. As últimas espigas da seara «não devem ser colhidas», mas comidas pelos «pardais» ou enterradas na próxima lavra. A «cobra» (símbolo fálico ou, segundo estes mitos, nosso antepassado e, em todo o caso, símbolo da vida que se renova) exige que numa ninhada de ovos que se põem a chocar se misture um ovo não galado, o qual, não podendo gerar, será o tributo do deus. A mesma «cobra» destrói a ninhada de passarinhos se não se fala em código ao referir-se ao ninho que se achou. No coruto duma casa que se acabou põem-se ramos de árvores (em reconhecimento aos deuses da procriação). Na colheita da azeitona anuncia-se o princípio e o fim dos trabalhos assobiando num búzio, concha marinha, simbiose da terra e da água, símbolo da renovação vegetal e da abundância, como a cornucópia da deusa Fortuna dos povos antigos. No fim do trabalho da azeitona, enfeitam-se os carros com ramagens, como sinal de gratidão, e o primeiro litro de azeite oferece-se «à capela».

Muitos ritos agrários foram integrados na religião católica. Sirva de exemplo o «lançamento dos pães» durante a Festa da Trindade, na sede do concelho. Depois da missa os mordomos fazem desfilar um grande número de raparigas, com cestos cheios de «pãezinhos» cozidos sem sal; chegado o cortejo a uma pequena elevação, os mordomos, no meio de uma grande algazarra, arremesam esses pães sobre a multidão. Levados para casa e postos «no lugar de passagem dos insectos», impedem que o bicho entre nas tulhas. Os responsáveis justificam o costume por uma «epidemia de gorgulho» que «há séculos» destruiu as colheitas, e, para se livrarem de outra, fizeram essa promessa à Trindade. Rito agrário, cristão e ao mesmo tempo eficaz, pois que «enquanto os insectos encontrarem no caminho aqueles pãezinhos, não irão atacar as tulhas».

O culto dos santos constitui o essencial da religião aldeã. Um santo é uma figura familiar, por vezes nascido na região, um protector do grupo, um símbolo, uma bandeira. O culto dos santos nasceu, em Portugal, ao mesmo tempo que a freguesia rural, na época da expansão da Igreja Cristã. Foi graças ao culto do santo local que o Cristianismo se implantou no meio rural animado por ideias autonomistas, comunialistas; este tipo de culto cria o que Roger Bastide chama «atitudes simétricas» nas relações com o sobrenatural, enquanto as atitudes para com um deus único e onipotente, tal o Deus dos Cristãos, são «assimétricas», de tipo feudal. A escolha e a veneração de um santo local, padroeiro do grupo, inseria-se na Idade Média e talvez ainda hoje, na luta do poder local contra o poder absoluto do estado feudal e o poder religioso confundidos. Foi graças ao reconhecimento por parte do Cristianismo do culto dos santos ou heróis locais que o actual sistema religioso se implantou nas pequenas comunidades aldeãs, que possuíam já outros deuses e os seus símbolos. Com vista na sua expansão, a Igreja Cristã procurou atropelar o menos possível os velhos costumes, recuperando uns, ignorando ou tolerando outros e classificando os mais incómodos de «superstições», contra as quais aliás não instituiu formas particulares de punição moral. Neste grande esforço de adaptação, ou de revolução religiosa, os missionários da época (como os de hoje em África ou na América Latina) apenas introduziam nomes e fórmulas relacionadas com o culto do Deus único.

Os cultos locais, pagãos (em latim, «da aldeia»), foram adaptados, mais por vontade do povo do que pela instituição (que os condenava em bloco); alguns, perdendo a sua razão de existir, passaram ao segundo plano; outros, enfim, já não correspondendo ao desenvolvimento social da época, decaíram por completo, passando à categoria de «culto negro», demoníaco, como as práticas mágicas em que entram sapos, serpentes, corvos, mochos, etc. A acção do Cristianismo foi apenas superficial, não suprimiu os velhos deuses. Os sermões de São Martinho de Dume (Braga) no século VI, que condenavam os cultos pagãos em uso na região do Minho, são perfeitamente actuais e válidos para todas as regiões do País, segundo se deduz dos propósitos dos historiadores católicos²; um pregador do nosso tempo poderia recitá-los sem temer o anacronismo, mas teria de juntar a essa grande série de crenças ou de práticas «antigas» todas aquelas que nasceram posteriormente, ligadas ao culto dos santos ou ao de Maria.

O que caracteriza um santo, repetimos, é o facto de ser um símbolo local; um santo é mais popular que outros, mais milagreiro que o seu semelhan-

² *Bracara Augusta*, vol. VIII, Julho-Dezembro 1957, n.º 3-4, *Costumes e Tradições Vigentes no Séc. VI e na Actualidade*, por Dr. Luís Chaves, pp. 242-362.

te; num só nome podem fundir-se dois personagens (São João, Baptista e Evangelista), ser confundido com outros (Santa Quitéria e as suas nove irmãs gémeas são o fruto duma grande confusão de santos³, ou podem não ter tido nenhuma existência histórica. No santo interessa apenas o nome e a imagem que se guarda na capela, uma fórmula aperfeiçoada do culto totémico tal como o vivem certas sociedades australianas ou índio-americanas. Uma outra característica do santo é a especialização atribuída a cada um e pode variar duma freguesia ou duma aldeia à outra; invocar um santo para quilo em que ele não é especializado é uma tentativa votada ao fracasso. As narrações sobre a vida dos vários santos apresentam-nos como concorrentes ou como rivais; os mais esquecidos lançam-se por vezes em campanhas de milagres, para chamar a atenção do público sobre a sua existência ou marginalidade: São Judas Tadeu, confundido com o Traidor e, portanto, grande esquecido, «concede todas as graças» que lhe pedirem; Santa Rita ganha as causas que os outros perdem («advogada dos impossíveis»); os habitantes da freguesia do Reguengo, constatando que o culto da sua padroeira – N.^a Senhora do Fetal – já não tem o impacto que tinha antigamente, atribuem as culpas desse declínio a Nossa Senhora de Fátima («a virgem que apareceu em Fátima foi um diabo que apareceu a Nossa Senhora do Fetal»), o mesmo dizem os habitantes da Nazaré em relação à sua padroeira. Muitos santos considerados como curandeiros são progressivamente abandonados em proveito da visão racional do Mundo. Porém, os que foram escolhidos como padroeiros da freguesia ou das aldeias continuam solidamente instalados; neste caos, a personalidade primitiva do santo deteriora-se, o santo torna-se uma pessoa como todos nós («meu rico santo Antoninho»), quando não um pobre diabo, um amoroso falhado, como São João, que, segundo as canções que lhe dedicam, não consegue ligar-se a nenhuma rapariga, ou então um personagem com os piores vícios («bêbedo como um são Martinho»).

O culto dos santos tem um carácter utilitário; permuta-se com ele como com qualquer vizinho. Certas devoções tomam a forma de um vulgar regateio nomeadamente as que implicam ofertas ou o cumprimento de promessas; se a graça foi alcançada ou uma doença curada, «isso não é necessariamente devido à acção do santo», mas respeitam-se mesmo assim os compromissos. Certas permutas são puramente simbólicas (ofertas de objectos de cera), outras mais custosas, como as que consistem em dar voltas à capela. Há permutas que incluem a oferta de dons ou produtos agrícolas mas que não são objecto duma promessa: as procissões das aldeias não são mais do que o desfilar desse dons, cerimónia agrária e oferta de primícias. Certas «promessas» são desproporcio-

³ «Em torno da iconografia das nove irmãs gémeas», Boletim cultural da C.M. do Porto, Set. 1962.

nadas em relação ao favor pedido: não é essa a intenção do crente. A desproporção é devido ao facto de o crente desconhecer as razões duma doença; é assim que certas pessoas prometem ir «toda a vida», uma vez por mês ou por ano, a tal santuário, por causa duma doença que eles dizem ter, mas cuja natureza ignoram. Nos últimos anos são frequentes as peregrinações a pé ao santuário de Fátima, em reconhecimento do regresso dum filho, da guerra colonial: sair indemne daquele inferno representa quase um milagre. Os crentes não depositam inteira confiança nos santos: uma promessa que se faz quando doente não substitui os tratamentos tradicionais ou modernos, prescritos pelos vizinhos ou pelo médico. Sendo a medicina o que ela é, comportando-se o médico como uma bruxa que não revela os seus segredos, os fiéis consultam o médico, fazem uma promessa a um santo e visitam o curandeiro.

O culto de Maria é particularmente importante no meio rural. As invocações de Maria cobrem os momentos importantes da vida do homem (Senhora do Ó ou do Parto, Senhora da Boa Morte, dos Prazeres, das Dores, dos Emigrantes...). A expressão mais simples do culto aldeão encontra-se nas invocações ligadas à topografia local (do Monte, da Barroca, da Serra, do Caminho...). O culto de Maria está inicialmente ligado ao culto da Terra-Mãe que alimenta os homens, ou com a perpetuação da espécie, o que equivale ao mesmo. Ela é invocada como mãe e não como virgem, dogma sem interesse na religião popular. Na região do Reguengo, como em todo o País, as mais antigas capelas situam-se em locais onde as populações iam prestar culto aos deuses da Terra, que prodiga os frutos, e proceder a ritos eróticos com vistas à procriação. Trabalho agrário e fecundidade sexual, Terra e mulher, são indissociáveis na antiguidade e ainda em certos ritos de hoje. O culto de Nossa Senhora do Fetal, no Reguengo, perpetua um culto local a uma deusa do pão ou à própria Terra, semelhante à Ceres romana: A Virgem apareceu a uma pastora, para lhe indicar onde poderia encontrar pão; próximo desta existe uma fonte «que cura as verrugas dos que lá se molham», prática proibida pelo Concílio de Treves, 1227. Apesar da mudança dos tempos, certas festas (como a de Nossa Senhora do Monte no domingo de pascoela) constam apenas de jogos eróticos entre a juventude, «é ainda nesse dia e nessa festa que se arranja o maior número de casamentos». A capela onde se reúnem os jovens data do século XVII, momento em que surgiram o puritanismo e a moral «religiosa» actuais.

A Igreja Católica encontrou, ao fio dos séculos, outras designações para Maria impregnadas para os teólogos de sentido místico, mas vistas na religião popular como sinónimos de acto procriador; é por essa razão que as raparigas casadoiras escolhem Senhoras destas invocações para madrinhas de casamento e depõem aos pés das imagens os seus ramos de noiva.

A religião popular serve-se do calendário católico e transforma as festas litúrgicas em momentos ideais para exprimir a solidariedade do grupo. Na maior parte das vezes os nomes antigos são ainda os únicos usados, e os ritos primitivos vêm à tona cada vez que a solenidade litúrgica não satisfaz os objectivos. A Páscoa representa a «ressurreição da Terra», que parecia ter morrido durante os meses de Inverno; o primeiro domingo depois da Páscoa é o dia em que, tradicionalmente, na região do Reguengo, chega a Primavera; os camponeses assinalam este momento com passeios aos montes donde trazem ramos de giestas floridas que suspendem pelas casas, velho rito campestre ao deus da vegetação e à Terra-Mãe. Quinta-Feira da Ascensão continua, como há dois ou três mil anos, a ser o Dia da Espiga, etc. O dia 15 de Agosto (dito da Assunção), em que se celebram em todo o País as grandes festas em honra de Maria, deve a sua importância ao facto de assinalar o meio do ano agrário que, dum modo geral, começa em Março com as lavras e a poda da vinha, momento ligado portanto ao culto de Mãe-Terra.

A religião popular tem os seus edifícios próprios. Uma aldeia ou um grupo de aldeias com duzentas famílias tem a sua capela privada; os mais recentes foram construídas «com os dons dos emigrantes». Encontrando-se geralmente fechadas durante o ano, é lá que se celebra a festa do padroeiro, símbolo da aldeia. Na sua simplicidade, o templo representa o grupo. A vaidade (a «cagança») da aldeia manifesta-se no aspecto exterior do templo, como também no alinhamento do cemitério. Para se saber se uma aldeia tem «personalidade», isto é, uma identidade cultural própria e um grande poder de integração, não é pois necessário interrogar longamente os habitantes nem remexer nos seus costumes. Alguns campanários são dominados por uma cruz luminosa, como um farol, enquanto outros são equipados com relógios eléctricos dotados de altifalantes, para impressionar as freguesias vizinhas. Uma aldeia que deixa arruinar a sua capela é uma aldeia que se desintegra, que morre ou que, na melhor das hipóteses, desaparece em proveito de outro grupo ou camada social, tais as aldeias engolidas pelos bairros industriais.

A profanação duma capela é uma ofensa à aldeia; não há paz possível para os profanadores de capelas, os quais voltam depois da morte sob a forma de fantasmas⁴.

⁴ Na região do Reguengo, duas capelas foram profanadas há mais de 70 anos, e os autores desses roubos ainda não «repousam». As famílias que se aproveitaram dos objectos roubados «foram dizimadas em poucos anos» e muitas pessoas afirmam ter visto o seu espírito ou ouvido a sua voz ao passarem por certos locais; um latifundiário, que comprou o sino roubado para o colocar à entrada da sua quinta, «não pôde dormir enquanto não o foi pôr à entrada duma igreja, porque o sino se punha a badalar durante a noite».

As capelas são propriedade das respectivas aldeias, como a igreja paroquial o é da freguesia. Quando se decide fazer reparações, o padre «é posto ao corrente da decisão», e não intervém no desenrolar dos trabalhos. A inauguração dum capela, assim como a dum cemitério, é ocasião de festas importantes e de cortejos carnavalescos.

Os objectivos sociais da religião popular estão igualmente presentes no culto das almas. Apesar da generalização das práticas em favor das almas do «purgatório», a religião rural faz abstracção da noção de «salvação», no sentido católico da palavra.

Na religião popular, a noção de «alma» não coincide com a noção católica, desconhecimento que se manifesta também nas noções de imortalidade e salvação. A ausência destas noções ortodoxas é patente nos ritos que precedem ou que se precedem à morte dum pessoa. Se o padre é chamado para administrar os últimos sacramentos é para que o moribundo «possa partir em paz», reconciliado com o grupo. As últimas palavras dos moribundos consistem em «pedir perdão» a certas pessoas expressamente nomeadas; as orações pelos mortos, as palavras rituais quando se nomeia uma pessoa que morreu, assim como as inscrições «santo repouso», «que descanse em paz», etc. exprimem um desejo de reconciliação e referem-se também à crença de errância das almas: como veremos adiante, os bons não fazem falar deles, ou deles se guarda «uma boa memória», ao passo que dos maus têm «má nomeada», vagabundeiam pelo mundo. A salvação e a imortalidade implicam, para a ortodoxia, a existência do céu/purgatório/inferno; ora, a religião no meio rural favorece a noção de «alma errante» contraditória com aquela noção ortodoxa. Dum modo geral, o medo da alma de má nomeada, desaparece cinco ou dez anos depois da morte do mau vizinho, isto é, depois de desfeito o cadáver ou depois da demolição da sua casa, o que nos permite deduzir que, na religião popular, a noção de alma é uma simples recordação, uma imagem que se liga à pessoa ou aos lugares que eram os do vivo.

Se analisarmos as formas de culto prestado às almas e o medo que elas provocam, deduzimos que esse medo resulta da vontade dos mortos em querer ficar com os vivos, continuando a frequentar a aldeia onde nasceram e a manifestar-se na própria casa em que habitaram. Daí o costume dos nichos ou «alminhas» que se encontram nas encruzilhadas, à entrada ou saída das povoações, lugares onde se juntam também as bruxas, o Diabo e outros espíritos malfazejos. A função dos nichos é esconjurar a presença desses espíritos, exorcizar esses lugares; como? Representando a sua imagem, «lembrando-se» deles, acendendo-lhes velas, isto é, apaziguá-los para que eles não se manifestem.

As missas e as rezas «por alma» de alguém e que, por vezes, figuram nos testamentos, inserem-se num desejo de prestígio dos vivos de serem recordados

para além da morte e à vontade daqueles em obrigarem os vivos a reunirem-se para os recordar. Os mortos continuam assim a agir sobre os vivos e, muitas vezes, a reconciliá-los, sob o pretexto de satisfazer as suas últimas vontades; essas práticas são também um meio de vida para o clero que executa essas vontades.

As «confrarias das almas», tão vulgarizadas, destinam-se, segundo os estatutos, «a prestar socorro aos vivos e aos mortos»; aos vivos, funcionando como uma associação mutualista que atribui ajudas económicas às famílias que atribui ajudas económicas às famílias do defunto; aos mortos, organizando gratuitamente o funeral; note-se que o direito à inumação, à introdução do corpo no seio da terra, da Terra-Mãe, é relativamente recente: no século XV, época do aparecimento dessas confrarias, os pobres e os escravos não tinham direito a ser enterrados, mas deitados a poços, ou, na melhor das hipóteses, cobertos de ramagens, quando não eram condenados a ser devorados pelas aves de rapina.

Para a instituição católica, o culto das almas insere-se na pretensão de fazer passar a trilogia do purgatório/céu/inferno combatida pela Reforma, época a partir da qual o culto das almas se desenvolveu. Entre o dogma católico (que encerram os espíritos num reduto intransponível) e a crença aldeã (que supõem a sobrevivência desses espíritos junto da comunidade dos vivos, (a divergência é total, como a diferença entre o raio de sol e o seu reflexo através dum prisma, o prisma comunitário aldeão. Não admira portanto que o culto e tudo o que se refira aos espíritos tenha uma importância fundamental na vida religiosa popular, mas essas crenças não são as que apregoa a ortodoxia, a qual, apesar do peso das suas instituições, não conseguiu desviar dum ápice as crenças ancestrais.

3 - TRAÇOS FUNDAMENTAIS DA RELIGIÃO POPULAR

Em primeiro lugar, as práticas e os cultos populares surpreendem pela sua *continuidade* ancestral. A freguesia perpetua os gestos tradicionais, as datas, as designações das festividades em prejuízo das imposições e das reformas da instituição: a Quinta-feira da Ascensão continua a ser o «dia da espiga», o primeiro domingo depois da Páscoa, «o dia em que se vai esperar a sesta». Procedendo assim, a aldeia tem a consciência de perpetuar uma herança legada pelos mais remotos antepassados («nós fazemos assim porque foi sempre assim que se fez»). As festas locais em que os cidadãos vêm a «mão do padre» são ritos festivos comunitários cuja função é o estreitamento dos laços da vizinhança e a abolição dos conflitos locais, ritos que se desenrolam da maneira «como sem-

pre se fez», apesar da monotonia e dos riscos de anacronismo. Entre anacronismo e a mudança susceptível de provocar a perda de identidade local a aldeia prefere a monotonia. No entanto, para não ser submergido, o grupo aceita, com relutância, uma certa modernização, alguns elementos «que estão na moda agora» (a nova liturgia, uma orquestra *pop* no baile do fim da festa...), desde que se conserve o essencial.

A religião popular é de criação colectiva e caracteriza-se pela *espontaneidade*, isto é, evolui à margem ou contra as instituições religiosas dominantes; «isto é uma tradição, da aldeia, o padre não tem nada a ver com isto», diz-se de certas práticas religiosas locais. Certas aldeias como o Reguengo conservam formas primitivas de organização religiosa, com vistas a perpetuar certas cerimónias, as quais são presididas por «guardiões» eleitos após a cerimónia do ano precedente entre os rapazes «com idade de ir à inspecção», ou entre as «raparigas casadoiras», etc., processo que garante a continuidade do rito. Os festeiros ou mordomos impõem-se a eles próprios como tais, organizam-se como entendem, sujeitam o seu programa à discussão dos vizinhos e só depois ao padre: «o pior diz a missa e o sermão, e nós mandamos na rua», «do lado de cá do Marão mandam os que cá estão», máximas que marcam bem o desejo de auto-organização.

A religião popular associa ritos religiosos e motivações eróticas, característica observável, para não irmos mais longe, nas imagens dos santos que têm os favores dos fiéis. São João e Santo António são santos «casamenteiros», objecto de cultos eróticos e fálicos e, segundo as lendas em que estão envoltos, heróis de aventuras amorosas, muitas vezes frustradas como as do mais comum dos mortais sob a moral vigente. O beijar das imagens exprime o mesmo desejo de união íntima, erótica, de que estão imbuídas as obras bem ortodoxas de Teresa de Ávila e de João da Cruz. O interesse por certos desfiles ou procissões revela as mesmas motivações por parte daqueles que neles se integram e dos que a eles assistem. A procissão do «Enterro do Senhor», na vila da Batalha, integra três personagens – duas raparigas e um adolescente – escolhidos entre «os mais belos da freguesia» e que representam Verónica, Madalena e João Evangelista. Segundo o costume e «para que a procissão seja um sucesso», as raparigas devem tomar atitudes próprias de verdadeiras pecadoras, cabelos compridos ao longo do corpo, vestido vistoso e um pouco decotado, face erguida mas os olhos baixos, etc., e lançar ao público que as observa uma melopeia de conteúdo exibicionista: «Ó vós, que passais, olhai para mim e vede se há dor maior do que a minha», apelo que é ouvido, pois que, durante os dias que se seguem, essas raparigas são frequentemente mencionadas nas conversas dos rapazes.

Uma outra característica da religião popular é a sua tendência para dessacralizar as práticas impostas e que resulta da vontade do grupo em rejeitar o que lhe é imposto. «Com muitas velas, arde a igreja», diz um ditado aldeão que realça a virtude do meio-termo. A missa dominical, como veremos adiante, não passa dum encontro como tantos outros. Muitas outras cerimónias, por mais místico que seja o sentido com que se cobrem, tornam-se um misto de acto religioso e de «feira» ou carnaval, através dos quais os vizinhos reunidos aproveitam para expandir a sua alegria.

Os sacramentos são sistematicamente des-sacralizados. As anedotas sobre a Confissão são inesgotáveis; o Credo, o Padre-Nosso, os Dez Mandamentos são passados pelo crivo fino da ironia popular, que introduz no seu conteúdo fórmulas burlescas ou irreverentes; os «padre-nossos bravos» ou blasfémias são moeda corrente e têm uma função bem precisa: a descarga da agressividade que não se pode manifestar em actos. Cada categoria social ou profissional tem os seus «mandamentos»⁵ descalçados sobre os ortodoxos.

A aldeia ridiculiza os santos instituídos e canoniza os seus próprios heróis: os «condenados injustamente» por um tribunal tornam-se «mártires», objecto de veneração, reflexo da recusa da violência do Estado e duma certa concepção de justiça (a única aceite é a da aldeia); várias personagens, ou «santinhos» – que outros tomarão por pobres-diabos – são citados nas aldeias como estando próximos da veneração religiosa; eles encarnam a noção de «bom vizinho, doadores de bons conselhos, etc., e as suas humildes casas são conhecidas como lugares de romagens.

A religião popular está imbuída de *anticlericalismo*. Expressões como: «o inferno está calcetado com caveiras de padres», «filho dum padre» (pessoa avarenta), «comer como um padre» (glutão), etc., exprimem a aversão aos padres», vistos no seu conjunto como uma «seita», uma casta, julgados como «inúteis», rodízio dum aparelho parasitário. Os candidatos ao estado clerical são marginalizados pelos antigos camaradas, e, ao vê-los, «perde-se uma coroa» ou vê-se um corvo, ave carniceira. Os que «cheiram a pavio», os «ratos-da-sacristia», os que «andam debaixo das saias dos padres» e, em geral, todos os «associados» (nome genérico que designa os membros dos movimentos paroquiais) são apontados a dedo e acusados de não porem em prática aquilo que apregoam nem o que ouvem dos padres.

Os conflitos entre as freguesias e o clero local são frequentes; por vezes, o conflito desenrola-se entre várias aldeias e a sede de freguesia. Muitos páro-

⁵ Os do «padre»: *primeiro*, adorar a Deus por dinheiro; *segundo*, enganar todo o mundo; *terceiro*, jejuar depois de ter o bucho cheio, etc. Os do bêbedo: *primeiro*, amarás de todo o teu coração o bom vinho de Portugal e nada lhe juntarás que lhe possa fazer mal, etc.

cos vêm-se obrigados a abandonar o cargo por imposição dos paroquianos, que os acusam de «querer dirigir a religião como lhes apetece», isto é, de não ter em conta os costumes locais. Dum modo geral, «são os padres que dão cabo da religião», fórmula extremamente corrente que define por si só toda uma concepção de vida religiosa em conflito com a religião da instituição. Os jornais transmitem, por vezes, ecos de «greve da religião», expressão usual antes mesmo que o direito à greve fosse restabelecido na sociedade portuguesa, assim como notícias de «igrejas fechadas por ordem do povo», que organiza ele próprio os officios religiosos. Alguns desses conflitos resultam de decisões do clero local ou hierárquico de cindir a freguesia em duas, ou de favorecer a aldeia sede da freguesia, em prejuízo dum grupo de aldeias gozando duma certa «personalidade». Outros conflitos resultam das decisões do «senhor bispo» de transferir um prior, «amigo do povo», e de o substituir por um outro afecto às formas «modernas» de culto, mais conforme à concepção religiosa das camadas da população ditas evoluídas. Para evitar os conflitos que são latentes e que se podem manifestar com grande violência, o clero vê-se obrigado a fazer «um jogo complicado», no sentido de não permitir que uma parte da freguesia faça igreja à parte. Um grupo em vias de ruptura, como a Torre, aspirando a uma certa autonomia cultural e religiosa, serve-se da religião, criando lendas e ditos («eles roubaram-nos a pia baptismal», a liderança sócio-religiosa), e recusam-se a «descer» à igreja matriz, que se encontra na aldeia usurpadora, ou dominante.

Se os habitantes da aldeia manifestam uma grande aversão «aos padres», como a um grupo de pressão, têm, no entanto, uma grande simpatia pelo prior da «nossa freguesia», visto como um capelão, o «primeiro» (prior) da comunidade, pai-mestre e feiticeiro. Dum modo geral, aprecia-se a acção do padre «social» e sociável que não recusa beber com os outros homens na taberna, que põe à disposição da juventude uma igreja desafectada ou que organiza uma colecta de oferendas para a construção dum centro recreativo.

A religião dos camponeses, outra característica importante, está imbuída de messianismo. As aparições de divindades, os oráculos, as imagens que falam, etc. fazem parte do fundo religioso da aldeia. Considerando-se incapazes de agir sobre a sociedade englobante, os fiéis esperam que os seus santos, os seus símbolos locais se manifestem em seu favor. Se dermos ouvidos a todas as lendas, as aparições são fenómeno corrente e resultam muitas vezes do medo e da angústia, e que, conforme o teor do mito, são recuperados tanto pela aldeia como pelo clero; por vezes, esses mitos são uma construção intelectual colectiva que resulta da aglomeração de elementos diversos, aos quais se deu, ao longo dos séculos, uma forma coerente.

Nas lendas de aparições entram certos elementos mitológicos e psique-arcaicos de grande importância simbólica; da sua maior ou menor intensidade depende a duração do mito. As divindades nunca aparecem, por exemplo. No interior duma casa, numa igreja, na praça pública, dentro do poço, etc., mas sempre nos campos, na montanha, sobre uma árvore, ou dentro do tronco duma árvore, como a Sr.^a da Gaiola, nas Cortes, na freguesia vizinha do Reguengo. As grutas são o elemento mais frequente assim como os ramos das árvores. A montanha, a gruta, os buracos dos troncos de árvores, e, sobretudo, a própria árvore são o que Jung chama arquétipos maternos, uterinos, que sugerem a acção da mãe e a sua função geradora ou protectora. As grutas, as lapas, etc., sugerem de preferência a cavidade uterina ou vaginal; uma lenda sobre a aparição duma imagem, geralmente de Maria, nestes locais, é, em certo modo, a repetição do seu próprio nascimento ou do seu renascimento. N.^a Sr.^a do Fetal, padroeira do Reguengo, apareceu também numa gruta, no meio dum bosque, e veio para trazer pão a uma pastora esfomeada: todos os símbolos da boa mãe se apresentam nesta crença, que não é, de modo nenhum original. As águas milagrosas da fonte, que se encontra próximo daquele local, evocam os mesmos elementos uterinos: a água entra em todos os ritos religiosos e mágicos como símbolo uterino, evocando o líquido amniótico e significa igualmente a regeneração.

Há umas dezenas de anos, o antigo prior do Reguengo «quis fazer aparecer um santo» num local sobranceiro à aldeia, numa gruta majestosa, apresentando a mesma forma uterina; um altar chegou ainda a ser aí construído, mas foi destruído «pelos Maçónicos»; um relato de «milagre» ainda aí se encontra. O mito tinha todas as possibilidades de durar se a aldeia não se opusesse a ele. É verdade que o clero ou os fiéis seleccionam os mitos como eles seleccionam os ritos e os cultos. Desde há uns vinte anos, outras Senhoras «apareceram» na região de Leiria e no distrito de Lisboa, em condições idênticas às da Senhora de Fátima, mas não tiveram muito sucesso em virtude da concorrência que os cultos locais fazem entre eles.

A crença nas aparições de divindades na «sua» aldeia realça a ideia de que as divindades nutrem uma especial preferência por esse grupo, princípio que está de acordo com o «mito do centro» (aldeia-centro do país, país-centro do Mundo), visão cosmogónica própria dos povos de estrutura social simples; o grupo tenta assim criar uma identidade cultural própria, garantia de dignidade por parte da sociedade global.

O culto de Fátima, próximo do Reguengo, é bastante menosprezado pelos habitantes desta freguesia como por todos os habitantes dos arredores, dum modo geral. No distrito de Leiria o culto encontra-se em nítida regressão, o

maior número de peregrinos vem «do Norte». O facto de a «Senhora que apareceu em Fátima ter sido o Diabo que apareceu à Senhora do Fetal», fazendo desaparecer este culto local e aldeão, contribuiu para o desinteresse daquele. O culto de Fátima integra todos os elementos tradicionais do culto a Maria ou da boa mãe, representação da mãe carnal de cada um: a árvore, a gruta (onde apareceu o «Anjo de Portugal»), a interferência dos fenómenos cósmicos («a dança do sol»), a água milagrosa que se traz do santuário, a árvore de folhas persistentes (símbolo da perenidade da vida). Os pastores e as crianças são geralmente os protagonistas destas «aparições»: os pastores são a personificação da violência íntima com a Natureza, Terra-Mãe e não, como se diz por vezes, a imagem da pureza ou da candura; os pastores são precisamente acusados pela sociedade de rudeza e de brutalidade. As crianças não são singelas nem isentas de maldade, como o homem de Rousseau; Santo Agostinho, como os psicanalistas, consideram-nas como perversas, e a educação não tem outra função que torná-las sociáveis; se elas entram nestes mitos de preferência aos adultos, é graças à sua pequenez, à sua natureza infantil, elas estão mais perto da mãe que os adultos, ou, como dizem os psicanalistas, têm mais possibilidades de reintegrar o seio da mãe que estes.

O mito da aparição de Maria, considerada pelos fiéis como a Mãe, é uma representação simbólica do seu próprio nascimento ou da própria visão da boa mãe e em íntima ligação com outros elementos psique-arcaicos existentes no inconsciente de cada um de nós e que são provenientes do «traumatismo do nascimento», como diz Otto Rank, ou da nostalgia do seio materno, do sentimento de segurança que ele prodigiava e que se perdeu com o nascimento e em seguida com o crescimento.

O mito primitivo da «aparição da Senhora de Fátima» poderia não passar duma peça entre outras do fundo religioso duma aldeia, se não fosse habilmente explorado pela hierarquia católica. Para nos apercebermos das intenções e dos métodos dos promotores do culto de Fátima, basta consultar certas obras escritas na época dos «acontecimentos» (1917) pelos próprios promotores, do tipo «Era uma Senhora mais brilhante que o Sol», do cónego José Galamba de Oliveira (ed. União Gráfica de Leiria). Propondo-se lutar contra a República vacilante e os seus eleitos locais, os fundadores do culto não recusaram nenhum meio: utilização de crianças de 7 a 10 anos, débeis e mal nutridas, emprego das técnicas psicológicas dos interrogatórios recheados de ameaças do inferno, ao ponto de duas delas sucumbirem (1919); rapto e sequestro duma criança de 12 anos e a sua reclusão num convento de mulheres com a «proibição absoluta de revelar o seu nome e falar das aparições a outras pessoas além do seu bispo». Portugal vivia o espectro da guerra 1914/18, as famílias encontravam-se então

privadas dos seus filhos e pais, que não sabiam com quem nem contra quem se batiam. O inferno que as crianças dizem ter visto um dia era a versão infantil do inferno das trincheiras de que falavam os jornais e os soldados que voltavam ou desertavam. Nada mais natural para uma criança que a ideia duma boa mãe que libertasse os homens daquela guerra absurda; muitas outras teriam tido, nessa época, semelhantes visões e ouvido semelhantes promessas. As «visões prodigiosas» anunciadas pela «Senhora» em Outubro de 1917 («chuva de rosas», revolução na órbita solar, etc.) resumem-se, segundo o público que aí acorreu e segundo o jornal «O Século», que lá mandou um repórter, a uma chuva grossa (de água) e à reparação do sol, que uma nuvem tinha encoberto. Certos apóstolos do culto, como o Cónego Formigão, não foram mais privilegiados que os repórteres. Quanto aos «milagres de Fátima», nada consta dos registos do hospital como os seus próprios promotores afirmam, apenas «milagres espirituais», que não podem ser captados pelas radiografias. O culto de Fátima só conheceu um incremento digno de nota após a queda da República e a instauração do fascismo; é durante este período que a vidente enclausurada – ou o próprio bispo de Leiria – redige o célebre «segredo de Fátima», dividido por três envelopes que só o papa poderia abrir; o conteúdo dos primeiros era um segredo que toda a gente sabia: «a guerra vai começar», ou fórmulas grosseiras de propaganda anticomunista: «Se rezarem e fizerem penitência a Rússia converter-se-á, caso contrário, ela espalhará por toda a parte os seus erros, o papa sofrerá muito, etc.»; a terceira parte do famoso segredo devia ter sido revelada por volta de 1960 e não o foi, talvez com medo do ridículo. É também durante o período áureo do fascismo que a vidente, no silêncio do convento diz ter visto quando criança, dentro duma gruta, um anjo que se nomeia a ele próprio «o Anjo de Portugal» e que os promotores do culto identificaram com Salazar.

A partir de 1945 o santuário de Fátima tornou-se o ponto de encontro de todas as «igrejas do silêncio» (menos, claro está, as dos países sujeitos ao colonialismo e ao fascismo); todos os ditadores e monarcas derrubados por lá passaram e dele fizeram a sua tribuna. Se muitos cidadãos da região de Leiria votaram contra Humberto Delgado, foi pela simples razão de que aquele general «tinha intenção de fazer do santuário um campo de aviação», segundo diziam os párocos; o santuário serviu (e serve ainda hoje) de campo de treino ideológico do Exército Azul americano e de ponto de apoio de todas as guerras coloniais. Desde 1974, lá se juntam ainda as multidões angustiadas pelas crises e transformações que a nossa sociedade atravessa.

4 - CRENÇAS E PRÁTICAS PARA-RELIGIOSOS

Um outro capítulo da religião no meio rural (e não só) compreende um número de práticas ou crenças que a religião dominante chama «superstições». Como dissemos, a fronteira entre a religião e a magia está claramente definida. As práticas mágicas usadas em Portugal, por exemplo, apoiam-se sobre a religião católica e mesmo nas palavras do Evangelho, do mesmo modo que certas práticas católicas se assemelham a práticas mágicas, como a crença religiosa nas medalhas, na água benta, etc. entre a religião e a superstição, a fronteira é igualmente arbitrária. «Superstição» é o termo usado por uma religião dominante para expurgar os mitos que não se situam no seu círculo dogmático nem no seu ritual. Religião, magia e superstição têm um elemento comum que as une: a crença em forças sobrenaturais que supervisam ou homologam os actos humanos, instituindo uma dualidade permanente entre sagrado/profano, bom/mau, divino/diabólico. No público em geral e no meio que nos respeita em particular – o meio rural – as fronteiras entre essas três categorias de atitudes são ainda mais fluídas do que as dos antropólogos. Do ponto de vista que nos interessa – a função das crenças e práticas religiosas na sociedade rural – a distinção é supérflua.

As práticas ditas mágicas, os tabus e as crenças a que a ortodoxia chama superstições são numerosos num meio rural tradicional do Reguengo como em todo o País, no campo e na cidade. A persistência destas crenças, amalgamado inextricável de deuses vencidos, de práticas religiosas condenadas ou de criação local demonstra a ineficácia da religião católica e o desejo de autonomia de pensamento por parte dos crentes, como uma «religião paralela», porque, sendo condenada pela religião dominante, evolui paralelamente a ela e caracteriza-se, antes de mais, por uma confusão entre a acção de Deus e a acção do Diabo. A aceitação duma verdade católica não impede a fidelidade a uma crença contraditória (exemplo: a aceitação, aparente, da existência do inferno coexiste com a crença na «errância» das almas). A contradição não existe, no entanto, na consciência do crente, o qual aceita apenas uma parte do dogma, assimila os elementos que lhe convêm e desinteressa-se do fundo. Este processo selectivo não podia mesmo deixar de funcionar no mais convicto dos católicos: como poderia alguém crer inteiramente nos perigos do inferno que o ameaçam constantemente e levar um teor de vida em tudo semelhante aos que não acreditam?

Quando a religião é vivida no seio dum grupo social e homogéneo como a freguesia, esta selecção é mais acentuada, porque se processa na consciência colectiva, de acordo com certos fins relacionados com a vida do grupo, esca-

pando deste modo ao controlo dos indivíduos. É por esta razão que a religião dominante no meio rural só é cristã por razões histórico-culturais e só é católica porque a hierarquia se rotula assim. Precisamos, enfim, que muitas crenças religiosas, práticas «mágicas» e um grande número de «superstições» não existam fora do grupo, isto é, fora do contexto social onde nasceram. Ninguém teme os diabos nem as almas penadas durante uma excursão ou fora do seu país; os emigrantes são categóricos: «na minha terra há lobisomens, mas aqui não acredito nessas coisas». Se eles temem as «doses» (bebidas sórdidas com fins de prender alguém para o casamento) das raparigas da sua aldeia, não acreditam que as raparigas doutras nacionalidades as possam praticar.

No meio rural, certos animais e certas plantas são catalogadas, em «bons ou maus», «santos ou diabólicos». Entre os animais diabólicos temos a serpente, o sapo, por vezes o gato. Muitos outros animais são «maus», porque são cúmplices das Trevas: o morcego, o mocho, a coruja, a libelinha (dita também cavalo-das-bruxas e tira-olhos) e, em geral, todos os animais de cor preta, que é, de certo modo, a cor preferida pelas potências infernais. Certos animais são «bons», «trazem boas notícias» ou «dão sorte»: a lambedela do cão é sagrada, assim como o bafo do boi. A andorinha é a «criada de Nossa Senhora» ou a «mensageira de Deus» (entenda-se: do deus da vegetação, da Mãe-Terra, porque anuncia a Primavera). As plantas são facilmente catalogadas em «boas» e «ruins», qualificativos que nem sempre estão relacionados com as propriedades medicinais que lhes são atribuídas. O louro bravo, que, no Norte do País divide as propriedades dos vizinhos, encontra-se durante todo o ano suspenso nas cozinhas. «as «ervas do monte», como a silva, o rosmaninho, o alfazema, a pimenteira são plantas «boas» igualmente porque a montanha encerra um carácter sagrado, assim como a oliveira, que noutros meios é o «símbolo da paz». Entre as plantas «ruins» podemos citar o trovisco, a cebola albarã, a figueira, o carvalho de folha caduca, o pilriteiro...

A virtude que se atribui a certos objectos fundamenta-se nas próprias práticas católicas: os «agnus dei», os escapulários, as medalhas, as cruces, o sal, a água benta, os ramos, os pãezinhos, as velas benzidas, etc. É, sobretudo, neste domínio que os limites entre a religião católica e a magia são os mais imprecisos. A osmose entre a religião popular, a ortodoxia, a magia e a superstição é total quando o grupo de crentes se apropria dos símbolos da religião dominante, desvirtua o seu conteúdo e as suas funções segundo as suas necessidades específicas.

Certos símbolos herdados das religiões vencidas têm a propriedade de agir sobre as potências infernais: o signo de Salomão (dois triângulos cruzados, a cruz de David, símbolo do Judaísmo) afugenta os lobisomens e as bruxas; a

estrela de cinco pontas, variante deste último, símbolo solar, tem sensivelmente as mesmas virtudes. As religiões antigas desapareceram ou perderam o carácter de religião dominante, mas ficaram os seus símbolos, porque as razões que estão na origem da sua difusão continuam a existir (o signo de Salomão, símbolo do povo judeu em luta pela sua sobrevivência, tornou-se um sinal que afasta os lobisomens, inimigos da procriação).

Muitas práticas denunciam o desejo de transmitir aos homens o princípio de vida que existe nas plantas, símbolo maternal. Todas as plantas que gozam dum prestígio religioso ou mágico são plantas de folhagem persistente, porque elas encerram toda a simbologia da perenidade da vida. Certos formulários não indicam sequer o nome da planta a utilizar, mas simplesmente a menção duma «planta sempre verde». É graças a este simbolismo que as plantas que se encontram como ornamento nos cemitérios são plantas de folhagem persistente e são as mesmas que enfeitam os recintos das festas e dos banquetes da aldeia, nomeadamente o buxo, fazendo de certo modo a ligação entre os vivos e os mortos, como se os mortos continuassem presentes na memória dos vivos e de cuja comunidade fizeram parte.

Certas práticas baseia-se na crença do poder das palavras, próprias das sociedades de cultura oral, e consistem na recitação de fórmulas sem nexos gramatical ou ideológico dirigidas às potências malélicas ou benéficas (ensalmos e responsos). Outras, porém, têm todo o aspecto duma receita inspirada na medicina tradicional. No fundo, tanto os ensalmos como estas últimas receitas aparentemente medicinais, dirigem-se mais à vontade e ao psiquismo da pessoa doente do que às causas da doença: ao empregar certas receitas medicinais ou fantasistas, a aldeia procura utilizar antes de mais os seus métodos próprios e só depois os do médico que ela considera, e com razão, como fazendo parte dum outro mundo e que só se consulta quando todos os outros processos falharam. Quer se utilize uma receita aprendida na farmacopeia tradicional quer se empreguem apenas palavras e gestos, a eficácia desses «ritos de vida», a sua acção benéfica sobre os que acreditam neles, não é de menosprezar, do mesmo modo que certas práticas mágicas («lançar maus olhados», «aplicar doses», etc.) podem encontrar uma certa receptividade nas pessoas que se julgam vítimas dessas práticas. Vários antropólogos, entre os quais Levi-Strauss, demonstram que uma pessoa pode definhir e morrer, se estiver persuadido de que foi «embruxada». «A integridade física não resiste à dissolução da personalidade social; o medo, como a raiva, é acompanhado duma actividade particularmente intensa do sistema nervoso simpático... a recusa da bebida e da alimentação, frequente nos doentes vítimas dum estado agudo de angústia, precipita esta evolução, a desidratação age como estimulante do sistema simpático e a dimi-

nuição do volume de sangue é agravada pela permeabilidade crescente dos vasos capilares, e a morte intervém sem que a autópsia possa revelar uma lesão qualquer. Não há portanto, razão para pôr em dúvida a eficácia de certas práticas mágicas»⁶. Do mesmo modo, muitas doenças que exigem a predisposição do sujeito poderão mais facilmente curar-se, se a pessoa acreditar na eficácia das receitas utilizadas.

Outros tabus, ou ritos negativos, estão ainda em voga no meio tradicional como o do Reguengo. Alguns deles referem-se à mulher grávida e aos primeiros anos da criança. Durante a gravidez, a mulher costuma abster-se de consumir certos alimentos, de tocar determinados animais (cornudos e peludos) e certas plantas. As eventuais doenças das crianças assim como certas manchas na pele explicar-se-ão pelo descuido da mãe neste domínio.

Durante os quarenta dias que se seguem ao parto, a mulher permanece de recolhimento relativo ou «regimento» (não se mostrar em público), prática que tem origem na religião judaica segundo a qual a mulher é impura durante esse tempo. Durante o aleitamento, a criança pode ser vítima do «mau olhar» das bruxas, que a definham («chupado das carochas»), e de certas exigências da «cobra» (vista quer como um diabo quer como um deus ou um antepassado) e que pode «beber o leite da mãe», se não lhe puserem umas sopas de leite numa tijelinha fora de casa. Destes e de outros muitos perigos a criança só se libertará aos sete anos, quando, deitando para trás das costas o «dente da mama» recita esta fórmula que significa a sua vitória sobre a morte: «dente fora, cagalhão na cova».

5 - AS BRUXAS, O «LIVRO VELHO» E AS ALMAS PENADAS

Se os ritos negativos ou tabus se encontram em nítida regressão porque já não desempenham uma função, o mesmo não acontece com os velhos mitos das bruxas, dos lobisomens e das almas penadas, que se encontram tão arreigados como a própria religião, que se opõe a eles. Digamos antes de mais que a crença nas bruxas, lobisomens e almas penadas (ou depenadas) encontra a sua explicação na necessidade do grupo em atribuir uma sanção moral, em vida ou *post mortem*, aos que infringiram certos valores ou normas. Através destas crenças, o grupo social manifesta claramente o seu espírito comunitário. Vejamos em que consiste uma bruxa e um lobisomem, como se adquire este «destino»,

⁶ *Anthropologie Structurale*, cap. IX.

primeiramente, em teoria, segundo os dizeres dos vizinhos, e em seguida na vida quotidiana.

Por «bruxa» entenda-se não uma mulher curandeira, sinistra ou habilidosa (embora esta designação seja também aplicada a essas mulheres), mas uma vizinha idosa, que «lança mau olhado» e pactua com o diabo. A crença no poder maléfico dessas mulheres e na sua personalidade é geral, mesmo em certas pessoas esclarecidas noutros domínios, como na política. «Se o nome existe é porque a coisa existe também: diga-me uma palavra que não corresponda a uma coisa»; é por este processo que os etnolinguístas e os sociólogos só há alguns anos definiram: a criação de estereótipos a partir de palavras em parte vazias de sentido e a criação posterior de conceitos e de sistemas ideológicos a partir desses estereótipos⁷.

As mulheres tidas por bruxas são em princípio mulheres que ultrapassaram os 50 anos, isoladas, solteiras, coléricas, «que não gostam de crianças». As narrações atribuem-lhes uma dupla personalidade: durante o dia levam uma vida normal, mas compelidas pelo seu mau instinto a «deitar mau olhado», a matutar malefícios sobre as pessoas ou os bens dos vizinhos. De noite encontram-se nas encruzilhadas, donde partem depois, «com uma luz no traseiro», para um sítio ermo (carvalhal, montanha...), onde as espera o Diabo, com quem celebram orgias e tramam os malefícios do dia seguinte. Para poderem voar untam-se com «um óleo» que elas escondem debaixo da pedra da lareira ou noutro buraco da casa, ao mesmo tempo que recitam uma fórmula que termina por: «voa por cima de toda a folha». A composição do óleo e do teor da fórmula só elas conhecem: são os seus «segredos». Se alguém, vendo-as fazer os seus preparativos, recita a fórmula «ao contrário», as bruxas farão todos os seus movimentos ao contrário, voarão por baixo das ramagens, ferem-se e são desmascaradas («Fulana foi encontrada de madrugada à borda do caminho a perguntar onde se encontrava e a pedir que a levassem a casa»). As bruxas passam «pelo buraco das fechaduras» (por causa delas algumas são encimadas por uma cruz) ou pela chaminé. Todas as narrações sobre as bruxas se assemelham, o que constitui uma prova suplementar da importância da sua função social.

Segundo as narrações, uma mulher adquire a personalidade de bruxa por transmissão, aceitando a oferta que uma bruxa moribunda faz às mulheres que a rodeiam no seu leito de morte. Uma balbúcie, uma palavra mal pronunciada podem mais tarde significar: «Aceitas? aceito». Pelo facto de a condição ser adquirida por transmissão, as bruxas não proliferam: em regra, há apenas uma por aldeia.

⁷ Ver nomeadamente; Adam Schaff, *Langage et Connaissance*, ed. Anthropos, Paris, 1976.

As histórias de bruxas interessam-nos, não pelo que elas possam conter de exótico ou de arcaico, mas pela função que elas desempenham no meio aldeão. Do mesmo modo não nos interessa como teoricamente uma bruxa adquire os segredos, mas como, na prática, ela ganha essa reputação. De facto, uma mulher de determinado tipo (mais adiante veremos qual) adquire essa má «fama» pela autopersuasão do grupo, que acumula em torno da mulher um grande número de factos insignificantes, de «parece que», relacionados com os hábitos ou as manias dela. Ao longo de trinta ou quarenta anos esses «parece que», «dizem que» (transformam-se em factos, em crimes, dando origem a um quadro fabuloso, donde a vítima não pode mais libertar-se. Se foi ela a última pessoa a ver a vítima dum acidente, será acusada de ser a causadora dessa morte; uma mulher suspeita que passa os seus dias a remendar será mais tarde acusada de «passar o tempo a desfiar as suas meadas» (a tratar malefícios); se tem o hábito de sair de noite ou se, quando vai à missa, leva uma lanterna para se alumiar, será acusada de ser vista com uma luz no rabo. Para cada caso particular, o processo de persuasão colectiva é idêntico, embora a personalidade inicial da mulher possa variar; citemos um exemplo local: «A... é filha duma família marginal (a sua casa situa-se fora da povoação) e sem contactos com a aldeia. Quando era rapariga nova, os vizinhos chamavam-lhe «feia»; à medida que a rapariga cresce, essa obsessão devora-a e ela tem vergonha de sair de casa. No princípio acusavam-na, e com razão, de maníaca, de neurótica; anos mais tarde, os vizinhos põem a questão se não estará ela dominada por uma influência diabólica. Para se descontraír, só sai à noite, dando alguns passos à volta da casa, deixando um candeeiro à porta e convencida de que ninguém a reconhece. Aos sessenta anos esta mulher, completamente isolada, sem família, encontra-se com uma sólida reputação de bruxa. Ao passar defronte da sua casa alguns fazem uma «figa», rito que preserva da influência diabólica dessas mulheres.

Os exemplos que nos transmitem certas crónicas do século passado ilustram este mesmo processo⁸.

⁸ Certos romancistas apreciavam a figura aldeã da bruxa, como Camilo Castelo Branco. Vejamos, a título de exemplo, uma bruxa descrita por Júlio Dinis (*Serões na Província, Os Novelos da Tia Filomena*);

O romancista assinala a vida solitária duma mulher, cuja casa se situa fora da aldeia, no meio dum carvalhal. Não nasceu na aldeia: «ninguém sabia donde ela veio nem ela o dizia». Durante o dia, para ganhar o seu pão, a mulher tecia linho, só saía à noite para apanhar alguns cavacos com que se aquecia. As crianças que ela detestava, compraziavam-se em vê-la zangada; as acusações contra esta mulher eram imensas, entre elas: «dizimou muitos carneiros», «fez uma mulher vomitar pregos», «rasgou o vestido a várias noivas», «chupou» e matou várias crianças; a mulher mostrou-se sempre indiferente a estas calúnias. O romancista quis inteirar-se da personalidade da mulher, vai a sua casa e com ela passa a noite a conversar («uma mulher digna como eu nunca vi outra!»). no dia seguinte contou a alguém as impressões da sua visita; uns dias mais tarde, circula na aldeia uma

Para além da sua iniciativa pessoal, uma bruxa pode agir a pedido dum vizinho: uma rapariga, diz-se, sem se citar casos concretos, pode pedir a sua intervenção para que tal rapaz se interesse por ela. A bruxa aconselha a rapariga a portar-se e a vestir-se ao gosto do rapaz e em seguida chama a atenção deste último para as qualidades da rapariga. Se o rapaz se mostra indiferente, a bruxa aconselha a rapariga a preparar uma «dose», bebida sórdida, com o gosto e a aparência duma bebida normal. Se ele aceita a bebida, o rapaz «cai doído por ela»; se recusa ou se resiste, o rapaz «enlouquece», no verdadeiro sentido da palavra.

Os malefícios das bruxas recaem sobre os bens que ela inveja: a inveja, a soberba e a avareza são os piores defeitos na sociedade aldeã. Fingindo sentir alegria por uma bela ninhada de porcos, por exemplo, a bruxa profere uma expressão de contentamento, mas deseja no seu fundo que esses bens se definham; para evitar mal-entendidos, uma mulher honesta a quem mostram esses bens deve acrescentar às suas palavras de admiração ou de regozijo a expressão «benza-os Deus».

Há apenas uma bruxa por aldeia, e geralmente todas as aldeias têm uma, mais ou menos temida. Ela desempenha assim um papel próprio, o de bode expiatório sobre quem recaem as frustrações do grupo. Uma mulher suspeita ou acusada dessa «sina» acaba por se acomodar às calúnias de que é vítima (resistir seria inútil) e adopta mesmo certos comportamentos que vão no sentido da sua fama: abandona todas as práticas comunitárias do grupo, recreativas, produtivas, culturais e religiosas, torna-se agressiva, usa uma linguagem grosseira, etc.

Ao contrário das bruxas, os lobisomens não podem embruxar. São indivíduos pacíficos em dias normais e suportam o seu «destino» com resignação. O mito do lobisomem está relacionado com a inobservância de tabus por parte da mulher grávida, mas ele recai sobre indivíduos cuja personalidade embate nos interesses do grupo. Segundo as narrações, um homem torna-se assim na idade adulta, mas foi predestinado desde o ventre de sua mãe, que infringiu certas prescrições: tocou um animal cornudo ou gerou o seu filho a uma sexta-feira. O sétimo rapaz duma família onde só há homens poderá igualmente tornar-se lobisomem. Praticamente, caso por caso, um homem adquire esta fama por um processo diferente: é um homem solitário, solteiro, «que não pode ouvir falar em casamento» nem em progeneratura. O seu isolamento torna-o taciturno,

série de ditos fantásticos, fazendo-o passar por uma vítima da bruxa. Ao pretender desmenti-los, era-lhe respondido que «as vítimas das bruxas são incapazes de se lembrarem da natureza e do momento das suas desgraças». «Contra esta maneira de argumentar, não há refutação possível», conclui o autor, que teve de «resignar-se a representar nesta comédia de grande aparato o papel de Roberto da Normandia de demoníaca memória.»

fá-lo adquirir hábitos insólitos neste meio (fazer a cozinha, lavar a sua roupa...). À noite, quando o destino o impele, toma a forma dum cão ou dum burro, espoja-se nas encruzilhadas e corre pelas estradas dando coices nas portas dos jovens casados, «para que as suas relações conjugais não dêem resultado»; o lobisomem é igualmente o inimigo da procriação dos animais cujo repouso e acasalamento perturba. Para impedir a sua entrada, alguns desenharam um signo de Salomão nas paredes dos estábulos.

Segundo as narrações aldeãs, os segredos das bruxas encontram-se em código no *Livro de São Cipriano*. Esta obra, envolvida em mistério e cujo autor se desconhece, ultrapassa a magia vulgar que constitui o seu conteúdo. Alguns vizinhos possuem um exemplar herdado dos antepassados próximos, mas abstêm-se de o mostrar aos estranhos. A última edição do «velho livro» data de 1875, com o título *Grande Livro de São Cipriano*, «edição corrigida e aumentada por José Joaquim Nunes, lançada com uma grande batida publicitária no «Diário de Notícias» da época. Recentemente apareceu uma nova edição da obra (Porto, Lelo, 1976). Embora o conteúdo seja sensivelmente o mesmo, o seu aspecto recente retira-lhe a credibilidade do «velho livro», que, segundo os seus possuidores, foi encontrado «numa gruta» e lançado pelas estradas «há mais de 50 anos». O «Velho Livro» é tido como sendo animado de poderes e de movimentos vários entre os quais, os menos incómodos consistem em «fazer dançar» os objectos que se encontram à volta do leitor. Certas pessoas quiseram queimá-lo, mas ele resistiu às chamas⁹, é por isso que os que o possuem temem desfazer-se dele e guardam-no num lugar fora da casa de habitação.

Ninguém, segundo as narrações, consegue ler o «Velho Livro» do princípio ao fim, devido, segundo nós, à morbidez das receitas que provocam o nojo e à linguagem propícia e esconjuratória, incoerente e abracadabrante.

O interesse do *Livro de São Cipriano* reside no facto de a obra se integrar no simbolismo do *Livro*, da palavra impressa, da velha palavra. Evoluindo numa sociedade de cultura oral, os iletrados atribuem, paradoxalmente, uma grande importância ao que «está escrito», a escritura possui assim uma virtude inexorável («o que está escrito há-de cumprir-se»). a leitura é igualmente uma actividade arriscada: certas pessoas são infelizes e outras enlouqueceram «por causa de leituras»: o papel impresso, em vez que o autor deixou entranhado o seu espírito, impregna, por sua vez, a alma do leitor, ficando este ligado ao autor por

⁹ Uma crónica de 1579 («Suma de Vária História») respeitante ao processo inquisitorial do cristão-velho Pedro Afonso, diz o seguinte: «um dia o padre encontra em casa deste homem o Offício de São Cipriano e dando-se conta da torpitude que nele se contém, rasgou-o, espezinhou-o, mas dos pedaços rasgados saíram diabos que levaram o clérigo para o cimo duma montanha e maltrataram-no».

intermédio da leitura. Os camponeses guardam livros herdados de antepassados recentes, que eles consideram como preciosos, «contendo ensinamentos» de que se serviram os antepassados, mas de que os actuais ignoram o conteúdo por nunca os terem lido. Certas famílias guardam igualmente os livros de que se serviram os filhos quando crianças ou estudantes e queimam muitos outros com medo de que a alma do leitor lhes apareça. Após a morte dum vizinho particularmente odiado (um açambarcador de terras), as mulheres e as crianças dum aldeia vizinha de Reguengo queimaram numa espécie de auto-de-fé e na presença do autor deste estudo alguns livros encontrados em casa desse vizinho, que, aliás, se dizia assombrada, a fim de impedir que a alma viesse de novo importunar a aldeia, como ele o fazia enquanto vivo.

Uma outra crença muito vulgarizada com interesse no contexto aldeão é o da «errância» das almas (almas penadas, ou depenadas). Salvo raríssimas excepções, todos estão convencidos de que as almas dos mortos podem voltar ao mundo quer para «assombrar» as casas onde moraram quer para entrar no corpo dos vizinhos (possessão), quer ainda para errar através do mundo, a fim de procurar pelos seus próprios meios as penas que merecem (almas «penadas») visto que, dada a gravidade dos factos de que são acusados, «nem Deus os quer no céu nem o Diabo no inferno», isto é, nem sequer se dignaram infligir-lhes uma pena («depenadas»). Os cruzamentos de caminhos (não dotados de «alminhas» ou cruzeiros) são os lugares de encontro e de aparição desses entes masoquistas que, em tempo normal, residem presos aos espinheiros que crescem nos valados. Particularmente infelizes, não tendo sido sequer mercedores das atenções do Diabo, essas «aventemas» acabam por não ter também coragem para importunar os transeuntes, limitando-se a fazer furtivas aparições, para desabafar o seu desânimo.

Muitas casas são tidas como assombradas pelas almas dos seus antigos proprietários, que, durante a noite, aí produzem ruídos insólitos, removem as telhas, fazem bater as portas, rolam esferas, fazer girar noras, deslocam os móveis, o que obriga os novos ocupantes a mudar de residência. Esta é também uma das razões por que raramente se habita uma casa usada sem que ela tenha sido transformada, de modo que os antigos moradores não a reconheceriam se lá voltassem. Um diálogo com estas almas é possível, se se disser «certas palavras» rituais que cada um pode pronunciar, se as souber e se tiver a «coragem para o fazer»; pela resposta se saberá se a alma vem da parte de Deus ou do Diabo. Neste último caso, a alma recusa-se a abandonar o seu refúgio, sendo então necessário recorrer ao padre exorcista, em cujo ritual se encontram orações para este efeito. Antes de se habitar uma casa nova e sobretudo depois das transformações numa casa antiga faz-se proceder à «benção da casa»; a acção de «ben-

zer» dá segurança, os habitantes deixam de ouvir os «ruídos» resultantes da sua angústia e dos medos ancestrais. Assinalemos ainda o facto de que uma casa que se diz assombrada perde uma grande parte do seu valor real: dessa «fama» se aproveitam os vizinhos menos medrosos e os empresários da construção.

6 - FUNÇÃO SOCIAL DESTAS CRENÇAS

Longe de constituírem «crendices absurdas» (crenças, comportamentos e reacções irracionais existem em todas as camadas da população, das mais pobres às mais abastadas, das mais cultivadas às mais ignorantes), esses elementos mitológicos resistem às transformações sociais e à sucessão das gerações, porque, arrastados pela memória e pela persuasão colectivas, se integram num conjunto de valores e desempenham funções sociais determinadas; todo o sistema desaparece desde que deixe de exercer a função para que foi criado; é sobre este ponto de vista sociológico que vamos tentar dar uma explicação destas crenças que parecem vir do fundo dos tempos.

No que diz respeito ao quadro geográfico, estas crenças só são objecto de adesão intelectual dentro dos limites territoriais do grupo, que é, no meio rural, a freguesia e que, no meio citadino, poderá ser um bairro «popular», integrante. Ninguém da aldeia acusará uma mulher solitária, colérica e associável da vila de ser uma «bruxa», do mesmo modo que quando se anda em viagem ou se trabalha fora da aldeia se não temem as almas dos que aí morreram. Os emigrantes continuam a acreditar que «essas coisas existem, mas... na sua terra». Crenças nas bruxas, lobisomens e almas penadas estão intimamente relacionados com a estrutura social aldeã, com o sistema de *habitat* individual e contíguo, com as condições do trabalho agrário e, dum modo geral, com o modo de vida aldeã, que é rico em contactos sociais em que cada um depende do outro e a colectividade de cada um. Os racionalistas do século passado, que punham demasiada confiança na deusa Razão, diziam que «estes sintomas duma mentalidade atrasada» desapareceriam com a escolaridade obrigatória e generalizada. Engano. O analfabetismo desapareceu entre as camadas da população com menos de 50 anos, e estas crenças permanecem. Eles só desaparecerão com a mobilidade social e habitacional e, dum modo geral, com a mecanização da agricultura, que, fazendo aparecer outros valores, destroem o sistema precedente. É digno de nota o facto de os jovens operários e de os aprendizes (ao contrário dos jovens agricultores) não acreditam «nestas histórias» e, não tendo a possibilidade de explicar a sua evolução social e ideológica, acusarem o «vinho novo» de produzir estas visões. A electrificação das aldeias e a dissemina-

ção do *habitat* fizeram com que uma parte da sociedade aldeã se desligasse dessas crenças.

Os personagens que entram em jogo nestes mitos são os elementos do grupo social sobre quem o grupo faz cair uma punição moral; circunscrevendo o personagem da crença, encontraremos o antimodelo social, o tipo de «pessoa ruim», do mau vizinho.

Tornam-se bruxas as mulheres não comunicativas e que se afastaram da vida da comunidade; as mulheres que fazem parte das cliques da calhandrice são a antítese das supostas bruxas. Não querendo ou não podendo ter filhos («condenação de Deus», na sociedade rural e não só) e detestando por esse facto as crianças dos outros, a mulher considerada bruxa incarna o antimodelo feminino, tanto mais que o grupo aldeão como a sociedade global estiveram sujeitos a uma forte mortalidade infantil até há um passado recente. Não possuindo «nada» («os filhos são a única riqueza do pobre»), as bruxas são devoradas pela inveja, defeito que as aproxima do Diabo (que é o «pai da inveja»), tal como a «soberba» é um dos traços característicos dos vizinhos que voltam depois da morte sob a forma de almas penadas. A bruxa é o símbolo da má mãe.

O lobisomem é um personagem sem grande inteligência prática e que, além disso, recusa a procriação. Solteiro, ele é vítima duma reacção atávica comum aos povos ibéricos, tanto rural como cidadão, segundo a qual o homem só se realiza como pai.

Apenas um pequeno número de pessoas se vê infligido, depois da morte, da afronta de «alma penada»: são os avarentos, os açambarcadores e ladrões de terras e de casas, os peritos na deslocação dos marcos que dividem as propriedades rústicas, os que atacavam em justiça os vizinhos inocentes ou sem defesa, os proprietários abastados que não pagavam o salário combinado, os que se compraziam em levantar questões «por dá cá aquela palha», os que chamavam a polícia para impedir práticas comunitárias do rabisco e, enfim, os profanadores de capelas e os suicidados. A crença das almas penadas não é portanto outra coisa senão um sistema de punição *post mortem* dos «maus vizinhos», dos que passaram o mais claro dos seus dias a prejudicar a organização comunitária do grupo e a espezinhar os seus valores: vilipendiada a sua memória, a sua alma (a sua imagem) não terá «descanso» (não poderá ser esquecida). Quanto aos profanadores de capelas, estes sofrem a mesma punição, porque, roubando os objectos religiosos, destruíram o próprio património espiritual e cultural do grupo, feriram simbolicamente a própria alma da aldeia. Os suicidados são vítimas da mesma fama por terem recusado contribuir pessoal e fisicamente para a sobrevivência do grupo.

A ossatura destes mitos forma um conglomerado ideo-religioso heterogéneo – porque não são propagados por uma instituição – e tentam agarrar-se à

religião católica, que os repele sem os poder eliminar, formando assim um subproduto ideológico, uma excrescência da mesma religião. A própria instituição prevê no seu ritual certas orações para afastar as almas penadas que assombram as casas, assim como exorcismos para expulsar do corpo dos vivos as almas dos mortos que aí se instalaram. Como dissemos, estes ritos e fórmulas contradizem outros dogmas como o encerramento das almas no céu, no purgatório ou no inferno. É um facto que a instituição costuma atribuir esses efeitos aos «espíritos malignos», diabos, etc., mas a linguagem e os ritos religiosos são por natureza ambíguos, cada indivíduo cada grupo social, adapta-os às suas realidades e às suas necessidades. Enquanto o clero fala de «espíritos maus», os crentes entendem «almas», almas penadas, porque não têm razões para acreditar que os diabos ou espíritos malignos possam vir doutros mundos para os inquietar, quando espíritos maus, diabos em carne e osso, vêem-nos eles a cada passo.

No contexto destes mitos, salientam-se elementos recuperados nas antigas religiões vencidas, cuja derrota imprimiu às personagens a ideia de perdição, de sanção social. O das bruxas faz lembrar possíveis antigas religiões, em que as mulheres desempenhariam o papel relevante de sacerdotisas, e as bebidas sórdidas ou «doses» que elas preparam assemelham-se a sacramentos. A crença nas almas que assombram as casas parece também basear-se na religião do Império Romano segundo a qual as almas dos antepassados continuam a viver na casa que eles ocuparam, em comunhão com os descendentes, os deuses «Lares». O signo de Salomão conserva ainda toda a sua significação primitiva: sinal do povo judeu pela sua sobrevivência ou expansão, símbolo que afasta as potências infernais inimigas da procriação humana e animal. Digamos, enfim, que estas crenças se baseiam sobre uma realidade, vivida e concreta: o símbolo do lobisomem aproveita a ideologia dominante segundo a qual a honra do homem consiste em prosseguir o seu destino de pai de família, do mesmo modo que o das bruxas se apoia na ideologia falocrática, segundo a qual uma mulher que vive «fora do controlo do homem» torna-se agressiva e dissoluta. As «orgias» das bruxas são também a transposição, dos fantasmas e das obsessões sexuais dos habitantes do meio rural (e não só), sobre os quais pesa um grande número de inibições, de frustrações e de tabus.

7 - A RELIGIÃO INSTITUCIONAL

a) A religião da «nossa freguesia»

Enquanto as formas de religião popular, as crenças e os ritos religiosos «paralelos» («supersticiosos») são da criação colectiva e contribuem para dar uma personalidade e coesão ao grupo ou a reservar uma sanção simbólica aos que se afastam dos seus modelos, a religião institucional dominante (católica) é um sistema imposto por essa hierarquia e que se apoia em determinada ordem social. Interessa-nos, no entanto, perscrutar como essa religião é vivida e que vantagens sociais tira o grupo restrito, a freguesia, dessas formas religiosas que lhe são impostas.

Primeiramente, essas crenças e fórmulas culturais são sistematicamente deformadas, adaptando-se às necessidades particulares da sociedade local.

No meio rural, a religião católica está intimamente ligada ao sistema da pequena propriedade individual. O mapa do Portugal católico é o mesmo do Portugal da pequena propriedade. A hierarquia católica declara que nas regiões onde predomina a grande propriedade (Ribatejo e Alentejo) são «terras de missão», onde o Catolicismo ainda não penetrou em profundidade. Mesmo nas regiões onde a hierarquia se sente à vontade o conteúdo do Catolicismo aí praticado é bem pouco ortodoxo. As suas manifestações do grupo de crentes denunciam uma vontade incessante de «deformar» as práticas e as crenças que lhe são impostas. É por esta razão que o Catolicismo, no meio rural, não passa dum conjunto de fórmulas apreendidas, mas não compreendidas, nem integralmente assimiladas, de costumes, de gestos colectivos herdados de há séculos, transmitidos pelas gerações e pela persuasão colectiva, integrados na vida do grupo por força da organização do trabalho agrário e graças à estrutura social do meio rural.

Para um grupo social que só pode contar consigo próprio, a religião estabelecida é um poderoso meio de segurança, uma garantia de continuidade e de sobrevivência. O poder de integração de que as aldeias se dotaram ao longo dos séculos ou milénios, deve muito a estes ritos e gestos comuns, sejam eles autóctones ou impostos por uma instituição.

Como na religião popular, as práticas da religião institucional não estão em relação com o «Além» nem a natureza e o destino das «almas», no sentido que a instituição atribui a esse conceito; as palavras e os gestos podem coincidir, mas os fins e a ideologia divergem. As práticas da religião católica, tal como ela é vivida, visam objectivos imediatos: não ficar para trás nem à margem, «fazer» como os nossos pais nos ensinarem», em resumo, a integração no grupo.

A religião oficiada pelo pároco da «sua» freguesia é, no fundo, um valor cultural local como os costumes, a arte popular da aldeia, as romarias, os baldios, a cozinha regional, com a diferença de que a religião goza dum consenso mais geral, dum adesão de tipo intelectual ou nacional é a que vigora no meio rural português; ela opõe-se à noção de religião universal, que, para o ser verdadeiramente, tem de ser imposta por uma ideologia individualista graças à qual ela se interioriza e se torna um «assunto pessoal». A religião católica, tal como a praticam os camponeses, é de tipo «nacional» ou local e tem a vantagem de constituir uma fonte de relações comunitárias, ao passo que a religião universal, tal como a conhecemos nos países industriais, é um indicador ou sintoma da atomização social.

Estes traços são perceptíveis tanto dentro dos limites da freguesia rural como nos indivíduos que abandonaram esse meio para se fixarem no estrangeiro ou nos bairros industriais do País. Os emigrantes só guardam da religião as práticas que põem em relação com o seu país de origem e o grupo aldeão. Ao mesmo tempo que exigem escola de português para os seus filhos, enviam estes últimos a «aprender a doutrina», com vista apenas à «comunhão solene», rito que eles também fizeram. Casam-se (entre portugueses e quase sempre entre conterrâneos) religiosamente, diante duma imagem da Virgem de Fátima como a da aldeia; enviam somas de dinheiro para a aldeia para com elas se celebrarem ofícios, construir capelas, celebrar festas e deitar foguetes; pagam somas avultadas para proceder à transladação dos corpos dos familiares para o cemitério local. As missas «para portugueses» oficiadas pelo clero estrangeiro são mais seguidas nas cidades ou nos bairros onde se encontra uma maior concentração de emigrantes da mesma freguesia. Os oficiantes utilizam a língua portuguesa, embora os presentes estejam em condições de compreender o mesmo ofício em língua estrangeira. Estas práticas oferecem aos emigrantes possibilidades de reconstituírem simbolicamente o grupo de origem ou de se unirem a ele. Em muitas cidades ou bairros onde essas missas «para portugueses» não existem, os emigrantes são a presa de religiões marginais, como as Testemunhas de Jeová e outras seitas evangélicas. Desenraizados e cortados do grupo de origem, eles tentam criar entre si novos laços, e só as seitas ou os pequenos movimentos ideológicos oferecem dos mais cerrados.

A religião dos operários de origem rural, que, em Portugal, vivem em volta dos grandes centros industriais, é semelhante à dos emigrantes. Esta categoria de pessoas pratica a religião católica sob formas a que poderíamos chamar folclóricas: crê no poder sobrenatural dos santos da sua aldeia, propaga as suas virtudes e a sua lenda junto dos vizinhos do bairro, suspende nos muros das suas casas as imagens desses santos; acredita mais que ninguém nas virtu-

des das fontes milagrosas da aldeia e não deixa de participar na festa anual. Em contrapartida, recusam as práticas católicas tidas como obrigatórias, a missa dominical e a «desobriga» pascal que eles consideram como «invenções dos padres». O anticlericalismo, assim como a tendência em exprimir a sua cólera por meio de blasfémias, é mais acentuado nesta população assim como no meio emigrado. Uma vez em férias, na aldeia natal, «entram no redil» e seguem ou fingem seguir os preceitos em uso.

Podemos observar como o grupo freguesia subtrai à religião dominante todo o seu conteúdo dogmático através, por exemplo, da visão que ele tem do padre e da concepção dos sacramentos. No que diz respeito a estes últimos, não temos necessidade de os observar cada um por si porque todos eles procuram o mesmo fim, isto é, integrar os fiéis na comunidade ou mantê-los no seu seio. Observaremos assim o mais praticado, a missa dominical.

b) O prior da «nossa freguesia»

Os habitantes nunca dizem o prior «da paróquia», mas o prior «da freguesia»: o clérigo é visto como o capelão, o assistente religioso do grupo. «Paróquia» é o termo empregado pela instituição para designar o conjunto dos fiéis; na linguagem aldeã é o conjunto formado pelo pároco, pelo património religioso existente na igreja e pelos movimentos religiosos que rodeiam o pároco.

O poder de que goza o clérigo vem-lhe na mão da sua situação de pároco, mas da sua situação de prior, o «primeiro» da freguesia. Em relação a essa mesma pessoa, os camponeses toma duas atitudes opostas: de respeito para com o «prior», escárnio e propósitos anticlericais em relação ao pároco, que pertence à seita de «os padres».

O prior «cá da freguesia» desempenha três funções importantes que ele confunde ciente: a função da personalidade local, a do pai das sociedades tradicionais e a do feiticeiro das sociedades rudimentares. O clérigo do meio rural aceita e promove esta confusão de funções, a fim de remediar ao anticlericalismo de que são vítimas «os padres» no meio rural e, sobretudo, a fim de usufruir dos poderes que lhe confere a instituição (e ainda outros que, dada a sua situação proeminente, ele reclama para si). Esta confusão de funções opõe-se, em contrapartida, às tentativas de reforma no próprio seio da instituição; é por isso que os movimentos da Acção Católica, se porventura ultrapassaram a sua fase embrionária, nunca chegaram a exercer uma influência real, do mesmo modo que as «doutrinas sociais» da igreja de Roma são completamente desconhecidas neste meio.

A função de personalidade adquire-a o prior, graças à sua formação intelectual (ele é, no entanto, pouco instruído) que o põe em evidência num meio de iletrados ou de instrução rudimentar. Em virtude dessa situação, o prior é um «senhor» como todos os senhores da região. Como «personalidade» que é e como pessoa culta que se julga ser, o prior pretende encarnar, na freguesia, a personagem ou a instituição que Platão preconizava para a direcção das sociedades: o filósofo, o chefe judicioso, que se supõe acima dos burburinhos que agitam o grupo e dos conflitos que dividem a sociedade. É por isso que ele se diz estranho aos interesses partidários, às lutas políticas e mesmo aos sistemas ideológicos. A repugnância que ele sente em mostrar-se em público quando toda a gente está na rua confere à sua personalidade um cunho particular que lhe é útil no momento oportuno. As opiniões exprimidas no púlpito, tornam-se deste modo mais «desinteressadas», fruto da sua ponderação. As homilias do prior são raramente políticas no sentido técnico da palavra: ele teme perder a sua imagem de marca e provocar reacções. Pelo contrário, elas são recheadas de considerações «humanistas» que tanto podem deixar uma margem de escolha na consciência dos ouvintes como atizar o fanatismo. Por esta razão, nem sempre existe, no meio dos fiéis, uma unanimidade na interpretação dos propósitos do pregador. Para exprimir mais claramente as suas opções, fá-lo sobre a forma de advertências, pondo os ouvintes de sobreaviso contra os perigos de tal lei ou de tal regime, citando abusivamente o que «se passa» em tal outro país que ele nunca viu, de que, na melhor das hipóteses, recebeu uns ecos através do único jornal que lê.

Fora do púlpito, individualmente, o prior exerce uma influência política virulenta, não hesitando em recorrer às baixas manobras que dividem os núcleos familiares («então, o seu rapaz está com os do outro lado...», «reze pelo seu marido, ele anda por muito maus caminhos...»). O prior é visto pelos habitantes como «muito inteligente», e é graças a uma atenção especial do «senhor bispo» que ele se encontra na freguesia; os membros do clero são «mais instruídos do que os universitários», ideia herdada dum século recuado¹⁰. Ninguém

¹⁰ No contacto directo com o clérigo do meio rural, o que mais nos impressiona não é a sua ignorância dos grandes problemas que agitam o nosso Planeta, mas a sua presunção de auto-suficiência, a recusa da informação, atitude que ele adquire na convicção de ter aprendido integralmente o conteúdo dos manuais por onde estudou e onde todas as correntes de pensamento não inspiradas no Tomismo se resume a algumas linhas. Em contrapartida, os padres da aldeia são grandes conhecedores da «história», entendendo esta como uma sucessão de nomes, de datas e de batalhas sangrentas. São amantes dos velhos monumentos, das tradições locais, e etnógrafos. Lendo pouco («as suas ocupações não lho permitem»), eles falam de livros «de que leram uma crítica» nas revistas para o clero. Confessam ter «esquecido muito daquilo que aprenderam» (referência aos manuais escolares) e manifestam um medo atávico diante dum livro de que eles nunca ouviram falar ou que não seja expressamente «aconselhado».

mais do que ele estará, portanto, em condições de ministrar conselhos judiciosos e inteligentes sobre a escolha dum candidato político, visto que, segundo os letrados da vila, para «se discutir política», exigem-se condições, «saber-se do que se fala», «ser-se instruído» e «ter o Dom da palavra». As autoridades do Estado laico atribuem ainda ao prior o papel de intermediário entre o poder civil e o povo rural, solicitando-o para comunicar avisos, leis, regulamentos municipais, o que ele faz durante a missa.

A autoridade de que goza o prior em matéria política e social acusa a ausência de militantes e de personalidades locais cujos interesses se confundiram com os dos camponeses. As antigas personalidades da vila desempenharam um papel político importante no passado, no tempo em que o médico ou o advogado não recebia honorários da sua clientela pobre, costume que permitia aos «doutores» e aos aristocratas de origem rural agir de acordo com os seus «ideais republicanos». No nosso tempo, um fosso profundo separa os letrados da vila dos seus vizinhos. Os doutores da política, como se diz, não pertencem ao meio rural: fixaram-se lá por ser mais rendoso aí o seu ofício e menos anónimo do que na cidade. Mesmo que se digam do mesmo «lado» dos camponeses, a sua origem, a sua educação, a sua escala de valores separam-nos dos trabalhadores; os seus propósitos paternalistas e miserabilistas (do género «Abaixo a miséria dos camponeses!» ou «A mulher não é só para fazer filhos») exasperam os habitantes das aldeias cujos orgulho e honra são patentes nas suas palavras e nas suas manifestações colectivas. O prior, pelo contrário, é de origem rural (opção expressa do episcopado), conhece o mundo aldeão e a sua cultura como o pastor o seu rebanho. Fora do sermão, o prior fala claramente e emprega os aforismos e as metáforas que os camponeses utilizam no seu linguajar. Os «doutores» fazem-se pagar caro pelos pequenos trabalhos prestados enquanto o padre pode «rezar por todos» sem ser pago. Encerradas as campanhas eleitorais, as personalidades e os militantes deixam de se interessar pelo progresso social e cultural das aldeias (as suas preferências políticas são trampolins eleitorais), enquanto a acção do prior é permanente: intervenção junto dos poderes públicos, busca de donativos junto dos ricos e dos emigrantes com vistas à abertura dum campo de futebol, dum centro recreativo, animação das festas aldeãs...

O estatuto do prior compreende igualmente a função de pai da comunidade. Como tal, deve fazer-se notar pela «boa educação» que dispensa aos outros, assim como pela sua «cultura», pois que lhe incumbe ministrar a «boa palavra». Deve saber falar em público e em privado, dar conselhos sobre todas as coisas, situar-se acima das questões quando não as compreende, tratar os seus fregueses de «filhos» e todos em igualdade (aparente, porque, na região, alguns consideram-se no direito de recusar o enterro religioso a um eleitor co-

munista), sente-se na obrigação de corrigir em público e em privado os deslizes e propõe-se acolher os transviados. São estes, entre outros, os atributos do pai que ele arroga para si e que os fiéis esperam sentir no «seu» prior, enquanto para os outros há o desrespeito e as anedotas picantes

Sobre um plano que se situa ao nível do inconsciente colectivo, a função de pai (padre) é complementar do conceito de igreja-mãe e portanto de carácter libidinal. A sua missão é de introduzir os iniciados no seio da mãe-igreja (templo e instituição), promover a sensação de segurança intra-uterina, que parece estar ligada a toda a prática e ideia religiosa, e proceder assim a um novo nascimento.

O simbolismo psicanalítico da Mãe carnal cabe perfeitamente no da Igreja-mãe, é o mesmo simbolismo: os sermões e os panegíricos dos Padres da Igreja desde São Paulo até São João da Cruz, assim como os depoimentos dos místicos provam-no sem dificuldade. No entanto, no meio rural tradicional como o português, o conceito de mãe-igreja é bastante restrito, como dissemos: não vai além dos limites da freguesia, situa-se no âmbito da igreja *matriz* (sinónimo de seio materno, de útero), para além do qual a religião é menosprezada e pode ser vista como diferente e supersticiosa.

As funções sagradas do prior da freguesia rural colocam-se numa posição de intermediário entre este mundo e as forças desconhecidas que são de angústias. É a função tradicional do feiticeiro. Para entrar com comunicação com o mundo das forças desconhecidas, o prior como o feiticeiro rodeia-se de símbolos misteriosos e inacessíveis aos não iniciados e serve-se duma linguagem igualmente misteriosa, o latim (a mais difícil de todas as línguas, segundo os da aldeia), língua mágica, língua de clérigo por definição. Rodeado deste simbolismo, o prior, o feiticeiro, entra em contacto não só com as potências benfeitoras, que prodigam a felicidade, como com os espíritos malfazejos, que propagam o mal (exorcismos, etc.). O seu poder não tem limites: transforma os homens pelos sacramentos, com uma simples palavra manda o diabo para o inferno ou faz descer Deus do céu à terra. A salvação ou a condenação dependem apenas de uma fórmula ou gesto que os fiéis esperam ver escrupulosamente reproduzidos, quando não a eficiência do acto estaria comprometida¹¹.

Para guardar intacta a sua imagem de feiticeiro, o prior procura distanciar-se dos outros mortais; mas não vive só (seria obrigado a executar tarefas

¹¹ Um prior que desmazela os gestos e as fórmulas perde a confiança dos fiéis. Existe mesmo uma relação entre a fidelidade do rito sacramental e os traços caracteriológicos das pessoas: as crianças turbulentas e, por vezes, os lobisomens são vistos como sendo vítimas dum «esquecimento de palavras» ou duma «falta de pedras de sal» no momento do baptismo. Os que não são baptizados, como os «mouros», os «pretos» ou que praticam outras religiões são sanguinários, não têm alma, etc.

menos puras), faz-se servir por uma mulher que atingiu aquela idade que, segundo a religião muçulmana, traz a ponderação ao sexo feminino. Habita numa «residência», (os vizinhos moram numa «casa») num quadro ecológico que faz inveja, residência essa que não pertence à diocese nem à paróquia, mas à freguesia, construída e conservada pelo conjunto de habitantes.

As funções do feiticeiro, como as do pai, são vitalícias, ele é predestinado. O clérigo que, desmoralizado, abandona as suas funções, perde, além da situação social privilegiada que era a sua, a confiança de toda a gente, mesmo daqueles que nunca o seguiram nas suas pisadas da fé, aos olhos dos quais se torna uma criatura «objecta». Os padres «renegados» são a presa das potências diabólicas ou mundanas que tramaram a sua fuga, homens «sem palavra», não poderão pensar em instalar um comércio, porque não teriam clientela, nem propor-se a um lugar importante na administração duma empresa, porque a sua presença poderia comprometer o bom nome da firma. Resta-lhes a emigração, que é uma espécie de deportação onde ele viverá incógnito, ou então a acção política em profundidade.

c) A missa dominical da «nossa» freguesia

A prática da missa dominical marca profundamente a fisionomia duma freguesia rural em dia de domingo. Mesmo aqueles que não praticam o preceito vestem-se de maneira diferente e suspendem o trabalho agrário. A mudança de vestuário materializa uma tentativa de mudança de estatuto, a única ocasião em que o trabalhador rural assume um papel diferente ao longo da semana, abandonando, por um dia, a sua condição e a sua personalidade de trabalhador da terra, para ser um simples membro duma comunidade ou então um passeante, um turista ou, entre os jovens, alguém em busca de outro para o casamento.

Ao domingo ninguém ousa trabalhar, salvo em casa nas tarefas indispensáveis à nutrição das pessoas e dos animais domésticos, mesmo que essa pausa seja prejudicial ao bom funcionamento da vida agrícola, mesmo que os produtos acumulados no campo se deterioresem por acção brusca das condições atmosféricas. Para os camponeses, o domingo não é o «dia do Senhor», mas o dia de repouso prescrito pelo Senhor, pela tradição ou pelo grupo. No entanto, e isto é importante, a abstenção de trabalhar refere-se apenas ao trabalho da terra, como se esta precisasse também de descansar. Sabe-se que a semana reproduz o tempo primordial da Criação, Yavé descansou ao sétimo dia, mas, antes mesmo que a Bíblia fosse escrita, já o período de Sete era considerado como

sagrado, resultando da observação do movimento lunar que se renova de sete em sete dias. Um ligeiro olhar sobre os almanaques usados no meio rural basta para nos persuadir que o ritmo agrário se baseia igualmente no ciclo lunar; certos fenómenos provam por outro lado que a Terra também está sujeita a um ritmo baseado no número Sete, tal como as menstruações da mulher. É assim, por exemplo, que a casca das árvores se renova todos os sete anos, das quais a cortiça é amais conhecida. O domingo, sétimo dias para os cristãos, é pois um fim ao mesmo tempo que um princípio, símbolo de um eterno regresso, duma perpétua renovação. Este simbolismo só encontra a sua razão de ser no meio camponês (quando o domingo pode até ser um dia mais penoso do que os outros, pois que se passa em festas ou em outras voltas extremamente extenuantes), enquanto no meio industrial esse dia é utilizado para o descanso. Os camponeses fazem mesmo a distinção entre o domingo agrário e o dia de descanso para os operários e consideram que a proibição de trabalhar neste dia diz apenas respeito aos trabalhadores dos campos e aos animais, que todos os outros ofícios poderão funcionar nesse dia, mesmo as fábricas, o comércio e o negócio em geral.

A abstenção de trabalhar é, pois o rito mais importante deste dia de domingo; o vizinho que ousa subtrair-se-lhe é duramente criticado e acusado de *ganância*, desejo imoral do lucro, próximo da avariza. Além de todo o simbolismo agrário que o dia encerra e que não é necessariamente cristão, essa abstenção tem sobretudo uma significação social e económica: as almas penadas e os lobisomens são, por vezes, acusados de ser a imagem ou o castigo dos que trabalham ao domingo para além do pôr-do-sol. A suspensão do trabalho representa um sistema de equilibragem com vistas à uniformização de todo o grupo camponês, como nas corridas desportivas a acção de impedir que alguém se destaque do pelotão, da massa.

Implacáveis para com os que trabalham nos campos ao domingo, os camponeses são particularmente tolerantes para com os que não observam o preceito católico da missa dominical, que é visto como um rito secundário em relação à abstenção do trabalho. A missa é importante para os que a ela assistem, não pela cerimónia em si, cujo sentido escapa, a bem dizer, a todos, mas pelo facto de consistir numa reunião de todos os fregueses sob a presidência do «primeiro» da freguesia.

Segundo o costume, pode-se «ir à missa» sem se entrar no templo, diz-se mesmo em tom de brincadeira «ir ao santo ofício da saída» ou «assistir à santa saída da missa». A saída da missa é um momento importante da semana, uma altura de reunião que tem como função assinalar a presença dos vizinhos, que, normalmente, vivem isolados; não «ser visto à saída da missa» pode significar

«estar doente» ou ter morrido. A obrigação de assistir à missa não implica igualmente a permanência ao ofício do princípio ao fim, porque muitos entrem no local no meio da cerimónia ou saem antes de ela acabar, persuadidos de ter cumprido as suas obrigações. Os tíbios, os incrédulos, os jovens, os emigrantes em férias e todos os que se dizem hostis à religião, levantam-se sensivelmente à mesma hora do que os praticantes, fazem o mesmo trajecto mas ficam nas imediações do tempo, nas tabernas ou na rua. A «santa saída da missa» é tão importante como a própria cerimónia, findo o ofício, uns e outros permanecem durante algumas horas perto da igreja, a discutir as experiências da semana que passou e a fazer projectos para a que se vai seguir. Aqueles que, de manhã cedo, partiram numa excursão (costume corrente no meio rural) não procuram no seu itinerário uma igreja para aí assistirem à missa; os organizadores prevêm sempre uma paragem obrigatória diante duma igreja ou catedral célebre, mas os excursionistas que lá entram são mais turistas do que crentes.

Durante o ofício, muitos fiéis recitam orações ou fórmulas individuais que «as suas mães lhes ensinaram», enquanto outros passam as contas dum terço. Não há ainda muito tempo, alguns liam livros de orações sem relação com a cerimónia, fazendo no entanto os mesmos gestos que os outros. O padre, em nome das «novas fórmulas litúrgicas», proibiu a leitura individual desses livros durante o ofício, e os seus colaboradores não hesitam em interferir neste sentido junto dos fiéis. Sendo a missa um momento de reza em comum, acham-se os fiéis no direito de cada um «rezar como sabe» numa comunhão de gestos.

A adopção da língua materna nos ofícios («ecos das transformações sociais que se operam no exterior, ajustamentos com a nova sociedade, processo de luta contra a anomia social para melhor enquadrar a realidade que muda», segundo Roger Bastide¹² pouco interessa aos crentes, para os quais a assistência à missa ou a escuta dum texto bíblico não significa predisposição especial à mudança das condutas habituais.

«Não há missa como a da nossa terra» «nem como a do nosso prior», «quando vou à missa a outro sítio que não seja a nossa freguesia, tenho a impressão de não assistir à missa», ouve-se dizer frequentemente. Os habitantes da vila e os novos moradores das aldeias têm dificuldade em adaptar-se a esta prática; os homens de negócios, os camionistas, os feirantes, os operários que lidam com gente de outras regiões e, dum modo geral, todos quantos possuem automóvel e podem, por isso, sair do quadro aldeão, desinteressam-se deste preceito religioso e encontram outra ocupação para esta manhã de domingo.

¹² *Le Sacré Sauvage*, Paris, Payot, 1975.

O costume da missa dominical, acto importante da religião aldeã imposto pela instituição, está ligado à necessidade de encontro dos membros do grupo; é mais um rito comunitário e social que um acto religioso. O essencial deste rito consiste em assumir um papel diferente (vestir-se de novo), na interrupção do trabalho agrário e no ajuntamento dos vizinhos num local tradicional, situado no centro geográfico ou convencional do território da comunidade. Os que encontram outra ocupação para esta manhã dominical ou não fazem parte do mundo rural ou não têm a necessidade da sensação de segurança que este encontro proporciona aos camponeses. A fidelidade ao rito deve-se à acção da memória colectiva assim como à pressão que o grupo exerce sobre cada um dos membros, uma espécie de assembleia geral obrigatória da colectividade diante dos seus símbolos. Visto o automatismo que rege o rito, podíamos mesmo imaginar os habitantes da freguesia rural a assistir com a mesma assiduidade, ou a mesma passividade, a uma «falsa missa» ou a uma «missa herética», com um conteúdo ideo-religioso diferente, desde que se respeitasse o essencial, isto é, o ajuntamento à mesma hora e no mesmo local e diante dos mesmos símbolos. Esta deturpação já se processa, aliás, em muitas outras práticas comunitárias e nomeadamente no desenrolar da festa em honra do santo padroeiro.

8 - DIVERSIDADE DOS COMPORTAMENTOS RELIGIOSOS

A religião no meio rural está intimamente ligada às condições do trabalho agrário. Um ano após ter adoptado um tractor, um agricultor começa a viver a religião de maneira diferente do camponês que continua a usar os velhos métodos. No interior da mesma freguesia, o fenómeno religioso evolui ao mesmo tempo que a consciência socioeconómica dos indivíduos ou das camadas sociais que compõem o grupo. Deste modo, os ritos podem ser comuns a todos, mas são vividos dum modo diferente. «Cada qual tem a sua religião» no dizer dos próprios fiéis, isto é, as crenças e as práticas variam segundo o estágio em que cada categoria social se encontra.

Os grandes proprietários e os «novos comerciantes» pregam a religião sob a forma duma cruzada, tentando expurgá-la das manifestações e dos ritos populares. «Dada a invasão do paganismo e do materialismo» e também a ineficácia dos movimentos da Acção Católica, é nesta classe social que o catolicismo se radicaliza a-todo-o-custo, formalista, puritano, despido do seu carácter comunitário. Os «Cursos de Crisandade», movimento integrista, purificador e militante, conhecido na região sob a designação abreviada de «Os Tus», são o

instrumento desta radicalização. O movimento, embora já não faça falar tanto dele como há dez anos, exerce uma grande influência. No contexto deste estudo, ele merece toda a nossa atenção, porque provoca uma brecha na comunidade religiosa tradicional e anuncia não só o fim do cristianismo popular, impregnado de espírito solidarista, como também o desmoronamento duma certa ordem social (ordem rural, se quisermos chamar-lhe assim) e que faz surgir os conflitos de tipo moderno e de carácter socioeconómico. Espécie de *Opus Dei* de segunda classe, o movimento dos-que-se-tratam-por-tu é constituído por pessoas de idade madura que frequentam assiduamente estágios de formação religiosa e outros, em lugares ignorados do público, nos quais são submetidos a sessões intensivas de endoutrinamento. Desde o primeiro estágio, o comportamento dos Tus muda radicalmente em relação aos vizinhos e antigos amigos até porque adoptam uma atitude de orgulho em relação aos «ignorantes» da base. A sua organização é secreta e eles proíbem-se de denunciar a sua pertença ao movimento; são recrutados individualmente segundo critérios que não são de ordem religiosa, entre os grandes proprietários, os comerciantes, os agricultores ricos, os professores primários e as pessoas «em evidência» nas aldeias. Graças à atracção do mistério que oferecem as reuniões nocturnas e secretas, circulam nas aldeias da freguesia os relatos mais fantasistas sobre o teor das reuniões dos Tus, e que fazem lembrar as lendas sobre a Franco-Maçonaria e as fantasmagorias das guerras de religião.

Certas pessoas «em evidência» nas aldeias, de origem ou de condição camponesa, foram contactadas para aderir à «organização» ou, como também se diz, «à seita», mas, vendo-se esquarteradas entre o seu meio de origem e os Tus, abandonaram o movimento tornando-se os seus maiores adversários.

As práticas a que se dedicam os Tus tanto derivam das penitências públicas de outrora como do exibicionismo de todos os tempos; tanto podem consistir em recitar, em voz alta e com os braços abertos, orações pelos vizinhos expressamente nomeados (contra estes, porque essas «orações» constituem mais uma ofensa do que outra coisa, são uma forma de acusação) como na organização de procissões nocturnas em direcção a Fátima, deixando centenas de velas acesas no caminho e depois de terem arrumado os carros na aldeia do Reguengo bloqueando literalmente as estreitas ruas da povoação.

O aparecimento dos Tus, de que há um grande número na freguesia da Batalha e muito poucos na do Reguengo, é um fenómeno social que acompanha a evolução socioeconómica do meio rural e pode servir de índice sobre a evolução do pensamento religioso, económico, etc., neste meio; eles são acusados de «não praticar a religião», mas de se servir dela como um meio para os negócios, acusação que sintetiza a dualidade religião popular-religião clerical,

que está bem patente no meio rural português. Alguns vizinhos vão mais longe na denúncia desta «religião» hipócrita e mercantil; com efeito, muitos dos seus elementos são acusados de se servirem das relações que a adesão ao movimento lhes proporciona para contraírem empréstimos e para procurarem uma certa «honorabilidade» nos negócios; outros, diz-se, aderiram ao movimento «para dar saída às mercadorias» e abandonaram-no logo que o *stock* se esgotou.

Se fizermos abstracção das lendas sobre as suas reuniões nocturnas e secretas, os Tus são, sobretudo, um grupo de pressão social e económica ao nível da região. «Eles são perigosos, dizem os jovens inconformistas, porque estão organizados em comandos para se oporem à entrada do comunismo no concelho», isto é, a toda a ideia inovadora nos costumes e nas mentes. Este propósito, colhido em 1974, ficou suficientemente provado um ano depois, por ocasião do «Verão Quente» que os Tus encabeçaram.

Gerado numa estrutura socioeconómica particular – o fim do ruralismo, o desenvolvimento do capitalismo mercantil e das consequentes mudanças no domínio dos espíritos –, o movimento, através do que ele tem de religioso, é antes de mais um catalisador da ortodoxia em perigo, uma espécie de Companhia de Jesus à escala da freguesia. Mas ele é mais do que isso; através dele passa o perfil daquilo a que Max Weber chamou a «ética protestante», isto é, o puritanismo religioso e o individualismo, condições essenciais para a eclosão do capitalismo neste meio. O aparecimento desse novo espírito socioeconómico constitui assim um revelador que faz ressaltar os conflitos de classe que anteriormente tinham tendência a esbater-se sob as cores do cristianismo popular de moldes comunitários. O facto de apenas os negociantes, os agricultores abastados, os proprietários ricos e os pequenos industriais aderirem a este movimento integrista significa que está em curso no meio rural uma transformação importante, como seja o aparecimento do conceito moderno de lucro, a transformação das relações sociais e as consequentes repercussões no campo da moral em geral (puritanismo), que não podiam desenvolver-se sem as achegas reformadoras da religião e dos seus dirigentes, pois que o cristianismo popular se oporia a essas transformações.

A gente da vila que tem tendência a imitar os meios citadinos situa-se entre o cristianismo popular e o integrismo dos Tus. Aspirando a uma sociedade de consumo e de características hedonistas, as pessoas deste meio praticam uma moral religiosa tradicional, abandonam progressivamente as práticas religiosas habituais, embora considerem a religião como «importante», como um «princípio directivo interior», segundo a expressão duma dessas pessoas, a qual denota o seu carácter individualista. Vão à missa «quando têm tempo» e sentem-se visivelmente contraídos quando entram na igreja, que parece não ter

sido feita para eles; do mesmo modo, desprezam a religião popular e, sobretudo, as festas populares das aldeias porque «são sintomas duma mentalidade atrasada. Os Maçónicos do século passado, anticatólicos e anticlericais, eram recrutados entre as pessoas ricas da vila; hoje não é assim, porque a religião goza junto dessas pessoas dum novo prestígio, mas, ao contrário do interesse prático que dela tiram os Tus, tornou-se pasto intelectual para letrados ou para pessoas que debatem com contradições ideológicas.

Os jovens operários, pelo seu lado, fazem-se notar pelo absentismo, salvo nas festas e outras cerimónias populares das aldeias de que eles são muitas vezes os organizadores; acreditam «em qualquer coisa» duma maneira confusa, mas julgam a religião «dos padres» como inútil e apregoam, por vezes, a cruzada contra eles. Como para preencher uma lacuna, acreditam em tudo o que diga respeito à «parapsicologia» (fenómenos para-religiosos ou coisas que o valha), assim como em tudo o que diga respeito aos «objectos voadores não identificados», que toma o lugar antes ocupado pelas crenças nas aparições de anjos e de santos. Inspirados por inúmeras publicações especializadas nestes assuntos, os jovens descobrem assim os «segredos das Pirâmides», o mistério da Ilha de Páscoa e outras coisas de que os nossos antepassados estariam longe de imaginar o sucesso.

O clero moderno parece compreender o novo estado de espírito que é um dos primeiros resultados da industrialização do País, tentando, no entanto, «apanhar o boi pelo rabo», segundo a expressão dum jovem. O «quadro negro» existente na sacristia da igreja da Batalha, em que o padre escrevia o nome da «filha de Maria» que tivera um deslize com o namorado, já desapareceu há cerca de quinze anos, segundo parece, e os párocos que se sucedem (a freguesia é conhecida por marginalizar os sucessivos priores que lhe envia o bispo, acusados como «comunistas», isto é, liberais) procuram interessar os jovens por outras actividades, como o desporto, e passarem como «sociáveis», «amigos do povo». Estas atitudes reformadores não parecem, no entanto, desenharem a evolução geral do clero da região, porque num concelho que conta com três paróquias há de tudo: o padre que sabe adaptar-se, aquele que não sabe, e o que não tem nenhuma necessidade de o fazer, como o de uma freguesia serrana esvaziada pela emigração, onde tudo parece ter parado há muitos séculos e cujo prior se insurge contra «as novas coisas» (o novo regime), que permitiram aos «comunistas», o diabo em figura de gente, infiltrarem-se no Estado». Os comportamentos religiosos caracterizam-se, portanto, por uma grande heterogenidade, cada categoria sociável vive à sua maneira, segundo o estágio socioeconómico em que se encontra aquilo que é tido como monolítico.

A evolução religiosa é permanente, acompanha o processo evolutivo das sociedades e só desaparecerá quando as suas funções sociais não tiverem razão

de ser. A religião é mais fruto da sociedade do que a sociedade é fruto da religião; podíamos mesmo dizer que cada sociedade tem a religião que lhe contém, mudando aquela muda também esta; a religião é um efeito e não uma causa. Permitimo-nos ainda dizer que, nunca em parte nenhuma do Mundo, a religião, seja ela qual for, se opôs ao desenvolvimento económico dos países, e pode mesmo funcionar como uma alavanca de apoio aos movimentos nacionalistas e anticolonialistas dos países dominados por outros. Ela opõe-se, sim, como um sistema de resistência, aos métodos autoritários do Estado, às agressões de toda a ordem e sobretudo à raseira cultural, à *standartização* ou massificação, que são a panaceia das camadas mais evoluídas dos países que se modernizam¹³.

¹³ O tema da religião popular e dos conflitos desta com a religião institucional foi largamente aprofundado depois desta investigação, encontrando-se melhor sistematizado nas obras posteriores do autor, *Religião Popular Portuguesa* (Lisboa, Assírio & Alvin), *Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa* (Lisboa, Assírio & Alvin) e *Origens do Cristianismo Português* (Lisboa, ISER da UNL).

CAPÍTULO VIII

UMA FREGUESIA RURAL NA REVOLUÇÃO

1 - A INVASÃO DAS VILAS

No Verão de 1975, o «processo revolucionário português» havia já percorrido um longo caminho: nacionalização da banca e 60% da indústria, democratização do ensino, instituição do «poder popular», paralelo ao poder legislativo (comissões de moradores, de fábricas, etc.), reforma agrária no Sul do País. Como viveram os camponeses numa pequena freguesia rural como Reguengo esse «Processo Revolucionário»? Qual foi o impacto dessas mudanças no espírito dos camponeses? Só podemos analisar esse fenómeno político ao nível das reacções individuais e de alguns movimentos colectivos, de alcance relativo, porque as freguesias se tinham dotado de estruturas novas até esse momento. Entre as reacções colectivas analisaremos as violências que se desenvolveram na vila da Batalha e na cidade de Leiria, como consequência da invasão destas povoações pelos camponeses enquadrados por negociantes, comerciantes, etc.; seguidamente analisaremos igualmente uma das causas dessas invasões, isto é, a ineficácia da informação nesta sociedade de cultura oral.

Depois de ter esperado um ano e meio para ver «em que param as coisas», como se dizia, os camponeses começaram a reagir. As vilas de Batalha, Porto de Mós, Alcobaça, e a cidade de Leiria foram, durante os meses de Julho e Agosto, o teatro de violências sem precedentes. Esta agitação constitui praticamente a única projecção da revolução nesta região. Analisando como se produziram os distúrbios e o espírito que animava os seus autores, verificaremos que a análise que levamos a cabo nos capítulos precedentes é correcta. A agitação que sacudiu o mundo rural do Litoral e do Norte é como que o epílogo, a consequência (que podia ter sido catastrófica) dos conflitos entre, dum lado, o mundo rural e, do outro, o meio citadino e operário.

Batalha, sede do concelho, conheceu quarenta e oito horas de distúrbios graves que provocaram vários feridos. Os seus autores, que propunham «matar os comunistas um a um», eram umas centenas de camponeses vindos de todos os pontos do concelho para desalojar os empregados grevistas que ocupavam um pequeno hotel de luxo e o «restituir ao seu dono», um grande proprietário de origem camponesa. As razões de queixa dos grevistas eram largamente altruístas, mas incompreensíveis aos olhos dos camponeses; má administração, pre-

ços elevados e o facto de o hotel ter sido construído nos terrenos da antiga vila, que o proprietário havia destruído quando pela passagem pela presidência da Câmara Municipal. Os assaltantes maltrataram os grevistas, entre os quais tinham descoberto «um estrangeiro» (empregado originário do Norte do País que vivia no concelho desde há cinco anos). Depois de terem expulso os grevistas, os manifestantes invadiram uma sala pública onde se desenrolava uma «assembleia de moradores» do concelho, que se propunha administrar a circunscrição mas que compreendia apenas as «personalidades» da vila; entre elas, o notário que não era da terra mas nela exercia desde há poucos anos, e que já foi saneado.

Os invasores da vila eram camponeses enquadrados por um grupo de negociantes alugadores de tractores e comerciantes. Durante dois dias a vila foi ocupada por essas pessoas, que, para se revezarem, iam buscar outras às freguesias, em camiões. O sinal de ajuntamento era dado pelo toque do sino, como acontece sempre que a aldeia julga pressentir um perigo imediato. O alvo eram os «barbudos», «os cabeludos», os que traziam fatos tipo *blue jean* (vistos como não conformistas) e camisas de cor vermelha.

A cidade de Leiria conheceu igualmente dois dias de distúrbios em que só os partidos à esquerda do Partido Socialista foram «incendiados»; a manifestação seguiu-se a uma procissão ou manifestação «de apoio ao Senhor Bispo», na qual foram distribuídos panfletos exigindo «o direito à vida para as crianças, os velhos e os doentes», alusão aos comunistas que são acusados de matar este tipo de pessoas. Os manifestantes eram da mesma categoria social que os precedentes vindos doutras freguesias e que se entregaram durante alguns meses a estas tristes cruzadas, em todo o distrito. Mais tarde, tentaram «obrigar a trabalhar» os operários duma fábrica em greve, invadindo-a, assim como a cercar uma base aérea «ocupada pelos comunistas».

À imagem dos de Rio Maior, que se tornaram conhecidos pelas suas igualmente tristes façanhas, os tractoristas e os pequenos industriais da Batalha procederam igualmente, numa outra ocasião, a cortar a estrada nacional atravancando-a com máquinas e pedregulhos, «a fim de abafar a capital».

Durante estas manifestações, exceptuando o folheto distribuído durante a procissão, nenhuma exigência de carácter económico ou social foi formulada. Os participantes agiam cegamente, sem um rasto de tolerância, como se tivessem perdido a razão, sem móbil algum encontrando as suas «razões» *a posteriori*, como resultado dum rancor interior acumulado, semelhante aos movimentos que, conhecidos na Idade Média pelo nome de *jacqueries* (invasão dos castelos senhoriais pelos camponeses) e as perseguições aos judeus nos tempos da Inquisição. As razões são, sem dúvida, as mesmas que animavam estes

antepassados: libertação dum rancor ancestral dos camponeses contra a classe senhorial e a perseguição de bodes expiatórios.

Os lugares de confronto foram a vila e a cidade, sedes da administração, onde os camponeses se dirigem semanalmente para pagar impostos, letras, retirar autorizações de toda a ordem, responder aos tribunais, lugar de residência dos funcionários e da pequena burguesia, dos «senhores», dos «ociosos que discutem política». Pretendia-se assim atacar o coração do Estado e os «parasitas» (isto é, os não camponeses) que ele encobre. O alvo preferido eram, evidentemente, «os comunistas» e aqueles que os defendiam, mesmo que fosse para os subtrair à linchagem ou defender um estranho a toda esta triste comédia. «O comunismo» é, antes de mais, a angústia da mudança, o medo do desconhecido. Os camponeses fazem uma ideia destas pessoas que não somente é diferente daquela que se fazem os próprios comunistas, mas até contrária: vivendo num contexto de cultura oral, a maior parte iletrados, não podendo ver correctamente um artigo de jornal, os camponeses são levados a julgar as pessoas, os organismos, os partidos, etc. pelas palavras. Os partidos têm tanto mais apoio camponês quanto mais «popular», «social» «democrático», etc. é o seu nome; o que conta é o nome e não a ideologia de que o partido se reclama. As palavras têm para os camponeses uma importância primordial, por vezes mesmo uma eficácia mágica; vemos mais adiante que as palavras recentemente aprendidas tomam uma significação diferente, mas próxima da vivência diária. Quanto aos comunistas, os camponeses não entendem a palavra no seu verdadeiro sentido clássico, mas dizem sim «*comenista*», como se fosse derivado de «comer»; não é raro acusar os comunistas de comilões («dizem que ele é *comenista*, mas quando almoça em casa não come quase nada»). O comunista é visto como um sabujo ou um guloso que come desmedidamente, e sobretudo um parasita que come «à custa do patrão», «à custa da sociedade», que «não quer trabalhar», um ratoneiro que espera o dia em que possa roubar os animais domésticos ao pobre aldeão. A designação que lhes é igualmente atribuída corrobora esta impressão: «Corja do Zé do Telhado», bandido célebre que após ter sido um homem rico se entregou à pilhagem das aldeias e que morreu na miséria.

Enquanto os manifestantes se entregavam aos seus distúrbios, na vila ou na cidade, os membros do Partido Comunista ou supostos, filhos de camponeses ou operários e que eram conhecidos de todos, ficavam nas aldeias onde muitos residem e onde nunca foram molestados; alguns era até protegidos pelos mesmos zaragateiros, «à condição que não saíssem» daí. A aldeia não é lugar para «discórdias», ninguém tomará a responsabilidade de aí armar uma disputa; é por essa razão que nenhum partido aí tem uma permanência ou local e

todos se instalam nas vilas ou cidades; a vila e a cidade é o terreno da pequena burguesia, dos notáveis como dos funcionários, de todos os «parasitas» que «vivem à custa dos que trabalham» (a terra), lugar das transacções comerciais e bancárias, sede da administração do Estado, um terreno hostil, teatro da luta das classes. As manifestações que aí se desenrolaram, embora se cobrissem com palavras ou atitudes anticomunistas, eram sobretudo a expressão de revolta ou do rancor antiburguês, no sentido mais tradicional da palavra (comerciante, senhor do burgo), como as *jacqueries* dos tempos antigos. Os movimentos desse «Verão Quente» traduzem, assim, uma vontade de autogestão camponesa, de libertação dos laços que os prendem a uma rede complexa de intermediários; as tentativas para abafar a capital não têm outro sentido: pretende-se deixar morrer à míngua os que lá passam os dias a «fazer política». É por esta mesma razão que os manifestantes eram impulsionados pelos mesmos «slogans» que qualquer revolucionário da época («poder popular», «aqui o povo é quem manda», «o povo unido»), formando grupos de agitadores, de vigílias e de guerrilheiros. A revolução forneceu-lhes uma linguagem e ensinou-lhes os métodos para atingir certos fins. Dispondo já duma grande homogeneidade social e cultural, o meio rural adquiriu então a homogeneidade política. No fundo, ela já existia, só que se cobre agora duma linguagem que pode passar como sendo comum.

É evidente que quem tira vantagens desta homogeneidade são as novas categorias que surgem neste meio (comerciantes, alugadores de máquinas agrícolas, agricultores médios, etc.) que se encontram como peixe na água, que aí nasceram, que não recusam o estatuto de camponês, embora o não sejam e que conhecem a cultura do meio como os dedos da mão; pelo contrário, os meios citadinos e operários não conhecem o meio e nutrem mesmo por ele uma grande aversão, esperando no entanto arrastá-lo no seu séquito, sem contrapartida, ou adiando para mais tarde a resolução dos problemas socioeconómicos com que o meio se bate. Também podemos verificar que as freguesias que se dotaram de Junta de Freguesia de esquerda (que são raras), não o fizeram, porque esses dirigentes fossem de tal partido mas porque eram camponeses.

A homogeneidade política dos camponeses (que melhor se definiria por unanimismo, fruto duma vontade de união e que não supõe uma adesão ideológica expressa) é reforçada por certos princípios tradicionais que regem o grupo e que nos momentos de crise política (modificação real ou imaginária das estruturas sociais) são particularmente eficazes. O primeiro desses princípios consiste na recusa do grupo aldeã estruturado e habituada a regra de conduta próprias e endogenias, de «receber lições» venham elas do governo, dos grupos exteriores, dos letrados ou dos emigrantes. É à luz desta recusa que se compre-

endem os fracassos das «campanhas de dinamização» e a «educação sanitária» que essas campanhas compreendiam. De facto, essas campanhas não visavam outra coisa eu fazer com que os camponeses adoptassem os valores, as maneiras próprias dos citadinos e das pessoas que se reclamam do modernismo, segundo os quais os valores tradicionais, que deram as suas provas são irremediavelmente condenados. Actualmente essas campanhas revestem-se de outras formas como cartazes, etc., em que os das aldeias são implicitamente acusados de estar na origem das epidemias provocadas pela falta de higiene (cólera, etc.), quando um simples passeio pelo País basta para nos convencer de que as aldeias se mantêm bastante limpas enquanto as cidades apresentam um aspecto particularmente sujo e que o *habitat* citadino tem com menos condições de higiene do que o rural. Além disso, promotores destas campanhas e os que concebem tais cartazes pretendem fazer tábua-rasa do passado, como se nada houvesse de bom nos costumes tradicionais; assim, não hesitam em apresentar como velharia execrável o parto em casa, quando todos os habitantes das aldeias com mais de quinze anos vieram à luz nessas condições, ou os métodos da medicina popular, a qual está a ser reabilitada por todos os povos industriais. Os cursos de alfabetização veiculam dum modo geral estes mesmos valores (e são sujeitos aos mesmos fracassos que as campanhas de educação «sanitária») tanto mais que os seus autores não integram nem aproveitam os valores tradicionais da cultura oral, que de um modo geral nem seque se opõem ao «progresso»; os programas «culturais» que os mesmos promotores levavam às aldeias. («A cultura vai chegar ao interior das aldeias», «Militares são filhos do povo e levam a cultura às aldeias», etc.)¹ e por vezes integravam exclusivamente concertos de música clássica ou pelas de teatro montadas por estudantes e intelectuais, uma espécie de psicodramas, quando o teatro popular reveste características bem diferentes. Certas senhoras da vila consideraram também útil lançar em 1947 uma campanha pela «libertação das mulheres» («as mulheres não são só para fazer filhos» foi o tema duma destas reuniões na sede do concelho onde se apresentaram alguns homens, para as ridiculizar). Nesta sociedade camponesa em que a mulher, como a galinha do Gonçalo, conserva ainda uma boa parte do seu poder antigo comparada com a mulher-reflexo das classes médias, tais reuniões não podiam ter sido interpretadas senão como um apelo à desagregação familiar.

Um outro princípio tradicional em que se baseia a homogeneidade camponesa é o facto de o grupo aldeão não segregar minorias nem permitir que elas desabrochem por influências do exterior. Como dissemos, as aldeias en-

¹ *O Século*, 4/12/1974.

contram-se divididas e dois grupos, duas concepções de vida, duas correntes, que se opõem surdamente, mas que raramente rebentam; esta divisão é, no entanto endogénica, desaparece em momentos de crise e não tem ligação com o grupo freguesial é pôr um parêntesis a esse conflito que não é desintegrante e pode ser facilmente absorvido ou suspenso em determinadas ocasiões. Quando a crise vem do exterior, os interesses económicos, as divergências e, em suma, a «luta de classes» que pode ser latente na aldeia, são esquecidos em proveito de bem «de todos» no receio de se ver dissolvido ou desaparecer. As expressões frequentemente ouvidas do tipo «NÓS, aqui, somos TODOS assim», «AQUI é assim, noutros lados pode ser diferente», «AQUI, TUDO pensa o mesmo». «SÓ UM OU DOIS é que não concorda», «AQUI, somos TODOS iguais», etc., exprimem o desejo de homogeneidade que tende aliás a passar das palavras aos actos, como por magia. Este mesmo desejo de expurgar todas as tendências minoritárias levou alguns pais a denunciar os seus filhos como estando «também do outro lado» e a ameaçá-los de expulsão do domicílio familiar; muitos jovens foram assim obrigados a acompanhar os pais e a lançar-se no ataque contra os adversários a acompanhar os pais e a lançar-se no ataque contra os adversários, apesar de esses mesmos jovens se declararem solidários com as vítimas. Os interesses da família passam assim para um plano secundário desde o momento em que o grupo se sente ameaçado, a autoridade da família desaparece perante a autoridade da comunidade.

Um outro princípio digno de nota e que é uma consequência é a noção particular de «liberdade individual» que existe neste meio, pelo menos no que diz respeito a certas garantias de ordem política. Apesar do segredo das cabanas de voto, toda a freguesia sabe quem votou em quem, e se crê no direito de censurar tal escolha; as informações partem mesmo do seio das famílias tendo como fontes os «à-partes», comentários ou discussões havidas no seu seio. Ligada a esta ausência de garantias individuais, assinalemos uma outra: a recusa por parte dos habitantes duma aldeia em considerar o domicílio como inviolável. Os militantes das ideologias perseguidas consideravam de facto que era tão perigoso organizar um encontro em casa como na praça pública. Em tempo normal, a «inviolabilidade do domicílio» não existe igualmente; as portas apenas se fecham para impedir a entrada dos animais ou a passagem do vento, e se ela está ferrolhada toda a gente sabe onde se encontra a chave, «é simplesmente por causa dos estranhos», os de fora. Um vizinho que tenha necessidade dum utensílio qualquer pode entrar e avisar o proprietário quando o vier entregar; a casa aldeã é apenas um abrigo e não uma célula estanque separada das outras. A inviolabilidade do domicílio é pois inaceitável porque é demasiado individualista neste meio.

As manifestações não foram no entanto nem espontâneas nem da livre iniciativa dos camponeses. Homogéneo, unanimista, passivo, o grupo aldeão precisa no entanto dum sinal para agir só obedecendo aos seus líderes. O sinal é o repique do sino, os líderes são os modelos a que os camponeses aspiram. A população levanta-se então como um só homem, as razões de ordem política (se as houve no início ou foram claramente aceites) cedem a impulsões obscuras, a um rancor irracional semelhante àquele que dizem ter provocado os autos-de-fé. O sino local joga um papel importante se não fundamental neste género de movimento. Ao contrário do que pensam os cidadãos, o sino cuja corda está ao alcance de todos, não é um instrumento litúrgico nem uma propriedade do clero; é uma voz colectiva (para não dizer como o poeta populista secretado pela burguesia rural o «coração da aldeia», que bate quando sente e sente quando bate»). O sino exerce um efeito catalisador dos sentimentos duma povoação. As aldeias e as freguesias identificam-se pelo toque dos respectivos sinos que não se confundem, antes «respondem uns aos outros». O toque do sino uniformiza as atitudes («electriza») e encoraja à acção («cria arrepios», «faz com que se abandone tudo e se vá com os outros»), leva ao paroxismo. Nenhum instrumento sonoro, como as sirenes e os altifalantes, goza de tal eficiência, mesmo que o ultrapasse em qualidade acústica. Além de assinalar os três momentos importantes da vida de cada um (nascimento, casamento, morte), o seu prestígio vem-lhe igualmente da sua posição no seio do grupo aldeão (no alto e ao centro do território), da sua visibilidade permanente (como uma sentinela) e de certos elementos simbólicos em virtude da sua forma (uterina e fállica simultaneamente); para certos povos ele evoca mesmo as «virtudes femininas», a acção da mãe. Dum modo geral, o toque do sino tem o poder mágico de exorcizar os perigos tanto mais não seja encorajando os habitantes a enfrentá-los; no Norte do País ele tem mesmo um poder terapêutico: aquando dum parto difícil, o marido repica o sino da igreja, toque que encoraja a parturiente pondo-a em sintonia com toda a freguesia.

Criado o estado de angústia, dado o sinal, vejamos os líderes: estes não são os «doutores» da cidade ou da vila que servem apenas de intermediários entre o mundo camponês e os chefes dos partidos. Os líderes são os modelos a que aspiram os camponeses: pequenos proprietários rurais, alugadores de máquinas agrícolas, «novos comerciantes», pequenos funcionários que vivem na aldeia, ou ricos agricultores que nunca abandonaram certos traços de cultura camponesa (como os filhos de antigos açambarcadores de terras que se tornam ricos) e mesmo pequenos industriais. O único elo que liga uns e outros não é portanto o interesse económico (pois que são divergentes ou opostos), mas um laço de ordem cultural: uns e outros se reclama dum certo tipo de vida e duma

certa união com o trabalho da terra. Os líderes viviam, na altura, assombrados pela hipótese de criação de cooperativas agrícolas que deitariam por terra os seus negócios, acusando todos quantos não fosse exclusivamente rurais de viver «à custa do agricultor». Essas pessoas continuam ainda hoje a exercer uma grande influência no meio rural, sobretudo nos momentos de campanha eleitoral, representam o modelo mesmo a que pretenderiam ascender todos os camponeses: libertar-se das duras tarefas agrícolas mas ficando em contacto com a terra, «ganhar muito dinheiro», comer desmedidamente, numa palavra, não ter receio do futuro. Se eles se instalam como pequenos patrões, usam métodos de gestão paternalistas, «são amigos dos empregados», graças aos laços de vizinhança mas também por convicção pessoal. Não aspiram a cargos políticos que, em Portugal, são atribuídos por vias de família e aos titularizados pelas universidades; no entanto, faltando-lhe o apoio verdadeiramente político, os líderes depositam a sua confiança nos doutores de cidade geralmente advogados, com os quais se encontram ligados por laços de clientela e em que fazem votar os da aldeia que nunca viram nem ouviram falar neles. O estatuto destes líderes locais fascina os camponeses que os «viram sair do nada», «que trabalharam muito para chegar ao que chegaram». Mobilizados em permanência como guerrilheiros, esses chefes não deixam passar um momento sem lançar a sua palavra de ordem ou de «falar política», e utilizam os mais sólidos métodos de propaganda, a via oral, servindo-se das redes das mulheres de recados que, por seu turno, se tornam hábeis militantes. Alguns deles são igualmente a correia de ligação entre a religião e a política, dirigindo os movimentos paroquiais nomeadamente o dos Tus. Os militantes da esquerda, mal integrados neste meio, utilizam exclusivamente os métodos de propaganda escrita.

Os operários das cidades (proletários, não proprietários) são o antímodo; a palavra mais utilizada para os acusar é a de «miserável», termo que não significa «pobreza», mas que tem uma conotação moral, pessoa sem honra, de estatuto social desvalorizado. A censura que lhes é feita mais frequentemente é o facto de «não terem um pedaço de terra onde cair mortos» ou onde «plantarem um pé de couve», comparados aos mendigos e às prostitutas que vivem ao deus-dará. Os camponeses «podem não ter dinheiro mas têm sempre que dar de comer aos filhos» e aos amigos, enquanto os operários vivem exclusivamente do salário e de certos abonos vistos também pelos camponeses como uma outra forma de parasitismo. Todos os comunistas são acusados de serem miseráveis, no sentido moral do termo, de não terem terra, a qual torna um homem «honrado». Não tendo bens de raiz, pretendem «viver à custa» dos que os têm, são parasitas, preguiçosos, do mesmo modo que os grevistas «não querem trabalhar». Segundo os camponeses, o objectivo dos partidos de esquerda é impe-

dir que o povo junte um pequeno pé-de-meia, se torne «rico» e seja obrigado a distribuir as suas pequenas courelas e os seus animais pelos que os não têm. Quando os militantes das cidades apregoam «abaixo a miséria dos camponeses» pode-se bem imaginar a diferença que separa estes dois mundos. Quando se ataca os «ricos», a propaganda pode igualmente provocar efeitos contrários porque a bitola da riqueza é o vizinho do lado.

2 - DOIS MUNDOS, DUAS LINGUAGENS

Verificamos também que toda a informação está viciada na sua forma e no seu conteúdo. Quanto ao conteúdo, a informação (incluindo a propaganda política) é ineficaz, porque reflecte apenas as preocupações de certos meios, nomeadamente as dos operários industriais e as das classes médias. Salvo raras excepções o meio rural apenas interessa aos jornais por aquilo que ele oferece de exotismo ou pelas rixas entre vizinhos, os acidentes de viação, as facadas e os roubos de carteiras. Nada mais. De tempos a tempos envia-se lá um repórter que descobre novos mundos e donde traz uns quantos propósitos miserabilistas.

Quanto à forma, a imprensa (escrita, rádio e televisão) é inadaptada, tornando-se inútil, porque os da aldeia fazem apenas confiança ao que diz o vizinho; no seio duma família os propósitos ou as opiniões dum filho estudante ou empregado são rejeitadas ao proveito das dum outro que é camponês. Entre o jornal e o público aldeão situa-se uma barreira cultural e as campanhas eleitorais podem mesmo ser enormes desperdícios de energia. Dum modo geral, quanto mais o partido se coloca à esquerda mais a sua informação é inadaptada, sobretudo se ela é escrita, como se apenas conhecessem os camponeses por os terem «vistos pintados nas tampas de caixas de fósforos», ou os terem observado tímidos e reservados, nas bichas das administrações. A obrigação de votar num partido e não numa pessoa, que pode ser conhecida na região, faz com que os da aldeia – onde mais de metade são analfabetos – votem em desenhos («votar na mãozinha», na «foicinha», na «flecha»), possibilitem as manipulações e se despolitize o acto. Do mesmo modo, os partidos, nas suas inscrições murais, atacam-se por meio de desenhos ou de siglas (S.S., K.G.B., C.I.A., nazi, etc.) aprendidos nos livros ou nas salas de cinema não frequentadas pelos camponeses que acabam por considerar a política como uma luta de tertúlias ou de clãs, uma desordem a evitar no interior da freguesia.

A introdução de certas palavras (uma vintena) no linguajar comum não significa que o conteúdo político (no sentido técnico da palavra) seja comum a um e outro meio. No contexto da sociedade tradicional e oral as novas pala-

vras adquirem uma significação próxima da vivência e da experiência do dia-a-dia. Vejamos alguns exemplos: «política» significado «divergências de opinião»; os vizinhos podem bem passar todo o dia a trocar impressões sobre as decisões dos governos, sem que por isso estejam a «fazer política» que se entende como uma discussão; o governo não faz política, porque não discute. «Política» significa também «manobra» («nós queríamos fazer aqui uma fonte, mas há para aí umas políticas»...). «Liberdade» pode significar desordem (é esta a acusação que se faz, dum modo geral, à democracia) e ausência de qualquer entrave. «Socialismo» pode ser entendido como um regime «em que as pessoas são sociáveis»; alguém que prefere o paleio ao trabalho pode bem ouvir: «então, já se está em socialismo?». Um «burguês» é uma pessoa que tem um espírito arrogante, orgulhoso em relação aos vizinhos. «Reaccionário» significa renitente, um opositor seja qual for o partido, tudo aquilo que reage, um jovem desobediente, uma criança choramingona, um cão que ladra aos transeuntes («não tenha medo, o cão é reaccionário, mas não morde»). «Povo» significa pessoas anónimas, sem responsabilidades públicas; os jornais de Lisboa empregam o termo também neste sentido: «o acidentado foi socorrido por um grupo de populares». «Classe» significa, na linguagem dos camponeses como na dos sindicalistas, mesmo quando se dizem marxistas, «categoria social («convoca-se a classe dos motoristas de táxi»). «Fascista» é o termo que encerra um sentido mais rico: diz-se de toda a pessoa desumana, dos orgulhosos, dos invejosos, dos comerciantes que praticam preços elevados, etc.

Não se pode acusar os camponeses de desnaturar o sentido técnico das palavras ouvidas pela primeira vez desde Abril de 1974. Por um lado, essas palavras guardam um sentido próximo da sua origem etimológica. Por outro, eles retiram-lhes o conteúdo técnico que lhe atribuem os políticos cuja actividade assenta sobre um jogo instável. Os camponeses assumem a plenitude das palavras, tiram delas todas as suas consequências, fazem coincidir as palavras com as coisas, como noutros momentos acreditam na inexorabilidade das palavras, no seu poder mágico. Nada mais perto do termo «fascista» que o sentido que lhe atribuem os camponeses que concebem a vida social a partir da sua experiência diária, ao passo que, para os homens políticos, o termo desvaloriza-se dum dia para o outro, segundo as forças em presença. Tendo em conta que cada indivíduo atinge sempre o mundo dum ponto de vista concreto, fruto da sua experiência e determinado pelos interesses dum grupo social a que pertence, a «linguagem é socialmente talhada sobre a prática duma camada social, constituindo a resposta às questões práticas derivadas dessa situação e define o modo de percepção da realidade por pacto dos membros do grupo que a utiliza, uma prática condensada que penetra no nosso conhecimento actual

pela via mais sugestiva e mais fácil»². Levy-Strauss compara a sociedade tradicional, oral, à sociedade moderna, tecnológica, respectivamente ao faz-tudo (*bricoleur*) e ao engenheiro: o primeiro constrói o seu sistema a partir de velhos materiais, acumula ensinamentos transmitidos, condensa a experiência recebida, recorre incessantemente ao seu tesouro de ideias e utiliza resíduos de conhecimento, testemunhos fósseis do indivíduo e da sociedade, enquanto o engenheiro recorre a elementos já estruturados por outros, acumula estruturas, é prisioneiro dos sistemas e dos acontecimentos³. O mesmo na linguagem política onde palavras podem mudar de significado dum dia para o outro: o que hoje é Liberdade, Reacção, Fascismo, não o é amanhã ou não o é inteiramente. As palavras exprimem conceitos diferentes na sociedade rural e na sociedade tecnológica citadina, porque a realidade também é diferente, «segundo os homens se arrumam eles próprios na sociedade, assim eles classificam as coisas, diz Strauss, as classes em que se repartem as imagens e os conceitos são os mesmos que as classes sociais».

A disparidade dos conceitos e da linguagem é evidentemente um fenómeno sociológico que é o fruto da disparidade cultural e social desses meios. No entanto, as *elites*, não procuram adaptar-se ao maior número possível de pessoas. Os jornalistas cultivam uma linguagem propositadamente complexa, um estilo arrebicado, uma sintaxe académica e abusam das siglas e das iniciais com os camponeses usam os refrões e os ditados. Ainda se as siglas fossem duráveis... Todos os dias surgem novas iniciais, novos sinais; a sigla do Presidente da República (P.R.) e do Parlamento (A.R.) aparecem no mesmo artigo misturadas com as das pequenas associações de bairro duma repartição ou duma comissão de trabalho ministerial novamente criadas; o leitor que adivinhe aquela charada ou, se quiser compreender, que se muna dum dicionário de iniciais devidamente actualizado. O estilo do jornalista é pomposo, barroco, como o dos meios intelectuais nos tempos passados, ao contrário não só do linguajar comum (camponês ou não), que é vivo, cheio de imagens e de expressões sugestivas, mas também dos jornais dos países industriais cujo estilo integra a expressão corrente e mesmo a gíria comum. Uma nova lei ou o regulamento recentemente publicado são-no, *in extenso* e em bruto, na terminologia técnica dos ministérios, que não é aquela com que se exprimem os cidadãos a quem eles são destinados. Esses regulamentos não têm o nome de «lei» mas o de «diploma», termo que encerra o seu quê de mistério e cuja compreensão exige uma diligência iniciática, «ter estudos»; não é por outra razão que, na falta duma

² Adam Schaff, *Langage et Connaissance*, Paris, Anthropos, 1967, p. 182.

³ *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 30.

explicação necessária que poderia ser introduzida pelo jornalista ao transcrever tal «diploma» (se é que ele mesmo atinge o seu teor), os camponeses a quem essas novas leis interessam se vêm obrigados, aquando duma ida «à vila» ou à cidade, a inteirar-se do seu sentido exacto junto dos organismos correspondentes. Deste modo, a imprensa, ao contrário do que seria a sua missão, mantém os seus leitores na dependência de outros leitores mais sabedores, nomeadamente dos letrados ou das «personalidades» da vila. Em virtude de tudo isto, se se pega num jornal que se encontra sobre uma mesa do café, é mais «para passar o tempo» do que para procurar uma informação que é inacessível.

A leitura é considerada como uma actividade de «intelectuais». Uma grande parte dos adultos «nunca leu um livro», o que se compreende, pois que não existem bibliotecas populares práticas e acessíveis ao gosto ou à capacidade dos leitores. Os jornais não falham somente à sua missão de informar com clareza mas também à sua missão difusora da Informação. A inexistência de pontos de distribuição de jornais nas aldeias obriga o interessado a ir procurá-los a 5 ou 10 quilómetros; falta assim aos jornais, o que é estranho, o sentido comercial, parece fecharem-se sobre si próprios como um clube. Diríamos que esta imprensa se assemelha à que foi a europeia há cem anos, tanto mais que, enquanto em França por exemplo, existem 243 exemplares de jornal por dia e por mil habitantes, em Portugal contamos apenas 71, números da U.N.E.S.C.O.

A rádio é muito mais difundida do que o jornal, mas exerce uma influência igualmente reduzida. Os jornalistas da rádio procuram igualmente impor-se pela sua linguagem tortuosa, utilizando uma voz afectada, característica das salas de operetas, autoritária e exprimindo coisas simples por meio de palavras complicadas. A televisão é mais rara, encontrando-se no entanto presente em todos os cafés e tabernas bastante frequentados à noite quando o programa anuncia folhetins romanescos. Ao contrário do que se faz em todos os países da Europa, os filmes são transmitidos pela televisão na língua original, com subtítulos «que correm mais depressa do que a leitura». Sabendo que o País conta em média e neste meio rural cerca de 40% de analfabetos, que os alfabetizados não podem ler correcta ou facilmente uma frase em 2 ou 3 segundos, concluímos que estes programas que são a principal dose das emissões se destinam apenas a 5 ou 10% da população que possui ou que poderia ver a televisão. O costume dos subtítulos não é objecto de reparo dos telespectadores que se habituaram a engolir tudo o que lhes é enviado pelos letrados da cidade, que, aliás, entendem não ter de prestar contas ao público. Os letrados da vida dizem que «a língua portuguesa não se presta à dobragem dos filmes estrangeiros», opinião que não só acusa um desprezo suplementar pela cultura pátria, mas denuncia também a inaptidão dos profissionais do teatro e da palavra em

exprimir-se em linguagem corrente, próxima da vida quotidiana. Em vez de democratizar a cultura, a televisão acentua ainda mais a clivagem social: os instruídos têm direito à ideologia e ao conteúdo, os 70% dos telespectadores devem contentar-se com as imagens.

A inaptidão dos meios de informação, a inexperiência dos partidos que recrutam a sua clientela nos meios proletários, as características da cultura portuguesa em geral, que é acentuadamente oral com fortes pinceladas de ruralismo, reforçam as redes de informação paralela. Desde a mudança de regime, a vida política é orientada pelos boatos que tanto podem ter origem nos meios populares como nas próprias camadas da população erudita. Muitos desses rumores fantasistas ou verosímeis exercem uma acção perniciosa na vida económica e social do País e no meio rural em particular, condicionando as escolhas de cultura, a educação dos filhos, etc. Segundo o seu conteúdo, que varia duma aldeia à outra, os habitantes aprovisionam-se neste ou naquele tipo de bens de consumo, desorganizam a vida económica regional, deixam de cultivar certos produtos, vendem outros a preços descontrolados, açambarcam moedas ou desfazem-se delas, improvisam uma carreira profissional ou preparam-se para emigrar. Uma parte dos boatos tem origem nas informações radiofónicas mal exprimidas e em imagens televisivas não correntes, sem a explicação necessária ou mal adaptada, e muitos reflectem a disparidade emocional entre a quietude do meio rural e a efervescência dos meios políticos da capital. Observados do meio rural, os meios de informação ou, como eles se intitulam apesar das suas incongruências, «de comunicação social», reflectem uma grande incoerência entre a vocação que eles normalmente se arrogam e o que eles são de facto, nomeadamente no que respeita à sua linguagem de «sabedores». Destinados segundo Mac-Luhan a «re-inventar a sociedade oral» e a «fazer do País ou do mundo uma aldeia», certos órgãos de «comunicação social», parecem colocar-se ao serviço exclusivo dos especialistas do discurso erudito e dos utilizadores do papel impresso. Não tendo em devida conta os valores do País, e ainda menos os da maioria da população que é de origem rural, faltam grandemente à sua missão. Se compararmos a suas características com uma norma «ideal», aceite por outros países do mesmo nível socioeconómico, verificaremos que as suas incoerências são extremas. Como norma de comparação citemos uma obra da U.N.E.S.C.O.⁴. Na coluna da esquerda situa-se a «norma» duma boa informação e na coluna da direita o que ressalta da análise dos meios «de comunicação social portuguesa».

⁴ *L'Information et le Développement Social*, por W. Schram, 1965.

Missão do informador

O informador é um vigia que deve perscrutar um largo horizonte e testemunhar.

O informador deve aproximar as cidades modernas e as aldeias tradicionais.

O informador deve aproximar as aldeias do Governo; uns e outros passam assim a conhecer-se mutuamente.

Nas aldeias em que até esse momento se desconheciam os nomes dos chefes do governo, começa-se, graças aos «meios», a interessar-se pela política

e pede-se ajuda para modernizar o modo de vida.

O país apercebe-se de que o desenvolvimento tem necessidade dum base larga de vontades e de decisões: participação activa das populações nas decisões que lhe dizem respeito, colaboração das populações com as autoridades, etc.

As informações devem ser difundidas e as inovações comentadas não somente de cima para baixo mas também de baixo para cima e pela base, a fim de permitir às pessoas trocar ideias e chegar a conclusões colectivas.

É necessário que as necessidades e as opiniões das populações locais sejam exprimidas.

O informador visto do meio rural

O informador perscruta as correntes políticas, segue a evolução das «relações de força» ao nível dos secretariados políticos e transmite, segundo o seu ponto de vista partidário.

A informação segue um sentido único. Os «meios» valorizam a cultura académica põem em foco personalidades («doutores»), menosprezam a cultura popular e o linguajar corrente. Os camponeses são vistos como alguém que tem muito a aprender desses meios.

Os camponeses devem deslocar-se à cidade ou à vila para conhecer o sentido exacto dum lei ou regulamento administrativo. A política e a administração são apanágios dum elite.

Conhecem-se apenas os nomes do chefe do governo e dos líderes dos partidos; ignora-se geralmente o teor da sua política; os líderes são comparados a jogadores, a política a desafios ou combates de circo; a linguagem é a mesma.

Não se deve pedir; deve-se esperar.

O meio rural é que deve seguir. O governo dispõe sobre tudo o que lhe diz respeito. As câmaras dispõem das freguesias; os grupos locais não têm possibilidades de fazer valer os seus pontos de vista. Não se dão perspectivas ao meio rural do mesmo modo que não se lhes pede conselhos.

Conceito autoritário da informação. O informador não pergunta a si mesmo como é que essa informação foi percebida pela base. A informação, dada a sua formulação, destina-se a uma elite de eruditos.

O meio rural está persuadido de que «ele não conta». As opções políticas são apresentadas como emanando dos gabinetes ministeriais. O

Quando o desenvolvimento se prossegue dum modo satisfatório, os habitantes do País alargam o âmbito dos seus conhecimentos, cada sector da população tem sempre a possibilidade de adquirir novos conhecimentos.

jornal limita-se a transcrever textualmente as novas leis sem sequer apontar o seu alcance prático.

Ausência de preocupações pedagógicas. Os camponeses, desde a democratização da vida política, aprenderam uma vintena de palavras novas, que podem ser cozinhadas de todas as maneiras. As campanhas de alfabetização a certos meios postas ao serviço do meio rural (cartazes, pequena bibliotecas ambulantes) dão a entender que os camponeses devem tornar-se «civilizados», «modernos», segundo os esquemas das classes médias citadinas.

CONCLUSÃO

UMA CULTURA E UMA DINÂMICA A TER EM CONTA

A análise da estrutura e do comportamento duma freguesia rural ao norte do Tejo, a região da pequena propriedade, demonstra a originalidade e a especificidade da cultura do meio rural português, que se dotou ao longo dos séculos de regras e de tradições comunitárias, cooperativistas, que, regendo a vida do grupo, condicionam a evolução social e económica deste meio. O exemplo da Freguesia do Reguengo do Fetal não é o único: o critério que adoptámos para a sua escolha situa perfeitamente esta comunidade rural entre as 3000 freguesias rurais do País.

Verificamos simultaneamente que a riqueza cultural do meio aldeão contrasta com a monotonia e a ausência de particularismos das vilas ou das pequenas cidades de província cujos habitantes tendem a aproximar-se de modelos uniformizados, impostos pela industrialização, com as inevitáveis deformações que sofrem os modelos estrangeiros ao penetrar neste país. A diferença entre estes dois meios é a tela de fundo onde se inscrevem os conflitos locais. O conflito campo-cidade é um conflito de classe: uma atenção mesmo superficial basta para nos convencer de que o meio urbano representa, numa sociedade agrária, os núcleos da pequena e da grande burguesia comerciante e letrada, enquanto o meio aldeão é exclusivamente camponês. Precisemos que o conflito se inscreve num contexto pré-marxiano, pois que se situa num contexto tradicional pré-industrial, numa relação de consumidor (vila, cidade), face ao produtor (campesinato). Normalmente o conflito reveste aspectos de ordem cultural, o grupo aldeão procura preservar a sua identidade e a sua cultura garantidas pela sua coesão, enquanto a cidade que incita à «evolução», mas donde desapareceram as relações de vizinhança, os comportamentos individualistas instalaram-se sob a capa do progresso. O traço mais característico deste conflito é o instinto aldeão de autodefesa: contra o poder senhorial no passado, contra as classes médias que lhe sucederam no presente. O grupo freguesial reage sobretudo ao Estado e dum modo geral a toda a sociedade englobante que ameaçam abalar o seu equilíbrio.

Vários etnólogos observaram no Norte do País exemplos de comunidades rurais altamente estruturadas, e que não resistiram à construção de uma barragem ou à emigração. O espírito que anima a freguesia rural não é deste tipo. A coesão da freguesia resulta do facto de ela ser uma comunidade de fa-

mílias, de relações de trabalho, de tradições culturais e religiosas e duma prática de vida em comum, e não dum conjunto de coesões de ordem jurídica relacionadas com determinado tipo de cultura agrícola ou pastoril. A coesão da freguesia é portanto mais durável do que aquelas formas de comunitarismo rural, porque responde a necessidades mais profundas. Não há que esperar ou temer, o fim próximo da comunidade rural, que, repetimos, depois da família, é a célula mais estruturada da sociedade rural portuguesa; o seu desaparecimento está apenas condicionado com as transformações profundas que viessem a produzir-se neste meio, o que é pouco provável, nomeadamente a extensão das zonas industriais no interior dos campos ou uma transformação radical no sistema de *habitat* aldeão.

Não estando habituados a analisar os vários aspectos da sociedade rural portuguesa em termos de conflito cidade-campo, muitos não aceitarão esta nossa linguagem. No entanto o certo é que os camponeses (ou os operários) não ocupam os lugares-chaves das câmaras, de província ao norte do Tejo, ao contrário do que acontece frequentemente no estrangeiro, com circunscrições similares. Em Portugal, o conflito é mais aberto do que nos outros países da Europa, onde ele já desapareceu por força da mecanização da agricultura e pela acção do próprio sistema industrial, que dissolve os particularismos existentes nas várias camadas da população, uniformizando-as. A frequência de termos pejorativos ou injuriosos com que os cidadãos designam os rurais são uma prova suplementar desse conflito exprimido em modelos de cultura: saloio, serrano, matarruano, turista do garrafão, etc.

O conflito está igualmente patente na mente dos juristas. Para a criação de uma nova freguesia, o código administrativo exige, entre outros requisitos, «que haja pessoas idóneas para o exercício dos cargos dirigentes». É evidente que o critério de «idoneidade» é definido pelo concelho, pelo governo, pelo Estado, enquanto o grupo que se quer constituir em nova freguesia pode bem ter outros critérios, próprios e particulares. É bem sabido que as relações entre o concelho e a freguesia são imbuídos de paternalismo. Os juristas traduzem-no em relações de tutela: «a câmara municipal deve remediar à insuficiência manifestada pelos órgãos da freguesia no gozo dos seus direitos e no exercício da autonomia»... «a câmara exerce sobre a freguesia uma tutela correctiva», diz o célebre *Manual de Direito Administrativo*, do professor Marcelo Caetano, que foi um perito em vários tipos de «correção»¹.

A «tutela correctiva» é a principal causa do auto-isolamento das freguesias e verifica-se no dia-a-dia da vida municipal, nomeadamente na recusa dos

¹ Coimbra Editora, 1960, pp. 432 e 442.

camponeses em participarem numa reunião de trabalho proposta pela câmara, na vila: sabendo que não poderão bater-se contra as sapientíssimas considerações do advogado da terra, optam pelo abstencionismo que é mais prudente. O pior no entanto, é que a «tutela correctiva» impede o desenvolvimento local, castra as boas vontades das freguesias, que não têm a possibilidade de pôr em prática as suas potencialidades criadoras. Podíamos citar um grande número de «planos de desenvolvimento» que as freguesias se deram ao trabalho de elaborar com um grande cuidado e precisão, revelando profundos conhecimentos técnicos adquiridos na vida quotidiana e que seriam susceptíveis, se fossem aprovados, de pôr em movimento a tradicional dinâmica cooperativista das aldeias; infelizmente, depois de terem sido sujeitos à «senhora câmara», esta recusa-os por sistema, qualificando-os de «empirismo». Um projecto de cooperativa de gado, ou sobre a exploração racional dos baldios, ou ainda sobre a exploração das águas subterrâneas, mesmo que sejam simples como as nascentes, «são da competência dos engenheiros» clientes da câmara. Só eles os poderão produzir, porque só eles conhecem os sinais convencionais, a linguagem codificada, utilizados em tais planos e de que os «senhores engenheiros» são mestres exímios. Que seria do «senhor engenheiro» da câmara, se os camponeses se pusessem a elaborar os seus próprios planos...

As últimas eleições para as «autarquias locais» interessaram apenas metade da população, enquanto no estrangeiro este tipo de escrutínio mobiliza a população inteira seja qual for o contexto político ao nível nacional. O desinteresse justifica-se pela experiência dos dois últimos anos, porque, apesar de tudo o que se fez e se disse sobre a «revolução», tudo aqui «ficou na mesma, só mudaram as pessoas», se é que as pessoas mudaram; o meio rural continua sob «tutela correctiva» das classes médias da província. O estatuto social dos novos eleitos é disso uma prova irrefutável. Os habitantes das freguesias como a do Reguengo têm consciência de que «os que são eleitos não são necessariamente os que mais trabalham para o progresso local» e que «se tem mais estima por alguns que não se apresentaram às eleições, mas que sempre trabalharam para a freguesia», do que por aqueles que foram eleitos. Esta desafeição em relação aos eleitos é uma componente da cultura deste meio que, por um lado, desconfia daqueles a quem o Estado reconheceu a autoridade e, por outro, define as fronteiras entre o Estado e o próprio grupo; elege uns e continua a depositar a sua exclusiva confiança noutros. Esta desconexão não é de estranhar, o que faz vibrar a comunidade aldeã não é a mola estatal, mas a espontaneidade, a solidariedade, a prática de vida em comum. Por falta do sistema administrativo português e graças a essa diferenciação, a freguesia coloca-se fora do aparelho do Estado e por vezes mesmo em oposição a ele.

O desenvolvimento social, cultural e económico do meio rural não pode processar-se fora ou contra a vontade dos interessados. A única «autarquia» geradora de criatividade e herdeira de muitos séculos de experiência é a freguesia rural e não o concelho, que é uma ficção, um corpo sem alma, um organismo parasitário, sem impacte nem adesão sociais de qualquer espécie. Que significa, de facto, «autarquia local»? Os portugueses são frequentemente vítimas dum mal crónico, consequência da sua cultura iminentemente oral, o deixarem-se enganar pelas palavras, tomam as palavras por realidade. Que sentido tem a expressão «autarquia local» (autonomia local) aplicada tanto a um concelho como a uma freguesia, quando o concelho goza apenas dum rasto de autonomia e a freguesia, nem de rasto, estando, como está, sujeita ao primeiro? De que «autarquia» poderão gozar as 89 freguesias do concelho de Barcelos, as 58 de vila de Vila Verde, as 35 de Montalegre, as 40 de Amarante, as 33 de Felgueiras, as 25 de Tondela...²

Privados dos meios jurídicos e administrativos que os possibilitaria de prosseguir as suas tradições comunitárias ou cooperativistas, as aldeias constituídas em freguesias retraem-se, a fim de resistir às pressões vindas de fora. A cultura popular aldeã, o folclore, a literatura oral e certas tradições religiosas dum profundo significado antropológico, únicos na Europa, são o resultado, digamos, positivo deste auto-isolamento.

No entanto, nenhum progresso social, económico e cultural, pode ser levado a cabo sem a participação das aldeias beneficiárias, e sobretudo no domínio da cooperação. O grande proprietário do concelho poderá criar quantas empresas quiser e chamar-lhe «cooperativas», mas o problema do cooperativismo continuará a pôr-se ao nível do Estado e do meio rural. Se se libertassem as comunidades rurais da «tutela correctiva» da vila e das classes médias, isto é, se o poder municipal passasse do concelho para as freguesias, teríamos de novo em movimento toda a pujança do comunitarismo antigo aliada ao cooperativismo moderno. As cooperativas de produção assim como os ensaios de emparcelamento rural que não tiveram em conta os limites da freguesia (limites sagrados, cuja definição correcta «é o problema principal» duma comunidade, segundo o leitor que citámos atrás) estão condenados a um fracasso desencorajador.

² O recorte da administração local é arbitrário. Certos concelhos têm apenas uma freguesia, confundida com o concelho (Almeirim, Entroncamento, Miranda do Corvo, Vendas Novas...). Poderíamos perguntar, dada a lógica do sistema, por que razão existem tais concelhos. Em contrapartida, muitas aldeias dum passado prestigioso perderam a autoridade municipal em proveito de vilas ou cidades (Idanha, Fão, Soajo...). É também nestas localidades que se pode verificar a maior resistência ao Estado. Certas povoações são classificadas de «vilas» (a nossa classificação das aglomerações e a atribuição de estatutos diferenciados é também a única na Europa) pela simples vontade dos antigos senhores, das «personalidades» locais ou em virtude da presença dum qualquer monumento. O caso da Batalha é flagrante: a população da vila é mais reduzida do que a mais mediana aldeia da freguesia...

VINTE ANOS DEPOIS

OBJECTIVOS

As reacções favoráveis, desde há vinte anos, à *Comunidade Rural ao Norte do Tejo* e os contributos que esse trabalho prestou aos jovens sociólogos, encorajaram-me a observar as mudanças. A análise melhora tomando como campo de observação a região mais vasta, os subúrbios da cidade e até a própria cidade, porque as fronteiras dos espaços dissolveram-se sensivelmente e o País homogeneiza-se. A região em estudo tem a vantagem, para a análise sociológica, de constituir uma zona piloto porque é industrializada desde os meados do nosso século, tendo representado, até há vinte anos, uma situação de equilíbrio entre a agricultura familiar e a indústria. Mas, antes de iniciar a análise, considero importante lembrar alguns conceitos sociológicos porque também eles tendem a perder o seu rigor com o uso vulgar.

Um grupo regional é um microcosmos da sociedade global. Edgar Morin considera que uma aldeia é um «universal concreto», como uma amostragem do universal; podemos encontrar, numa colectividade, as tendências da sociedade global, numa forma embrionária como num laboratório. As particularidades duma aldeia remetem para o conjunto da sociedade¹. De facto, em Sociologia - como em Física e em Biologia - a parte já contém o todo, ou o todo encontra-se nas partes. Podemos portanto descobrir e compreender, no ambiente *micro* e no quotidiano, o funcionamento do sistema global.

Vamos desfiar a cultura, os mecanismos mentais que levam à acção e produzem a realidade social. Farei uma análise *compreensiva*, no sentido em que Weber fala da *Sociologia compreensiva*, quer dizer, o exame do *sentido subjectivo das acções pessoais*. Porque os comportamentos dos actores sociais são orientados para uma finalidade, interessa descobrir as razões subjectivas materializadas objectivamente nas acções e nos seus produtos. O método será o etno-sociológico (observação-interpretação do quotidiano).

A questão que levantamos aqui é a de saber como é que o comunitarismo rural tradicional se adapta, ou cede, ao individualismo moderno. Os modelos e as práticas eram condicionados pelo desejo de integração no *nós*, ditados pelos constrangimentos comunitários; o *nós* prevalecia sobre o *eu*-pessoa. Ora, a modernidade apela ao desenvolvimento do *eu*-indivíduo que é incitado à con-

¹ Edgar Morin, *Commune en France - La Metamorphose de Plodémet*, Paris, Fayard, 1967. Ver também L. Wyllie, *Chanzeaux, Un Village d'Anjou*, Paris Gallimard, 1966 e *Un Village de Vaucluse*, Paris, Gallimard, 1968.

corrência e à diferença. Como é que a comunidade tradicional do «*nós-todos iguais*» cede à *sociedade de indivíduos*?

Em vinte anos, activaram-se, quase em simultâneo, três grandes motores de mudança: a industrialização com o fim da economia agrária, a democracia com o poder local e a integração na Comunidade Europeia. Transformou-se o *statu quo* tradicional; o estrato dos agricultores familiares desapareceu, a agricultura de mercado, que já era fraca há vinte anos, é hoje irrelevante. A civilização industrial está bem patente nesta região cujos indicadores de conforto serão dos mais favoráveis do país². O meio, que já era próspero, desafia ostensivamente o que se apresenta como «moderno». As mudanças estruturais são notáveis mas a cultura permanece estável, ruralizante.

Sigo estas questões: 1 - Como é que o meio rural adopta a civilização industrial? 2 - Como evolui ele para a modernidade? 3 - Será a mesma modernidade que na Europa (engendra a cultura uma urbanidade idêntica)? 4 - Como se desenham neste microcosmos as linhas-mestras da cultura global?

² Segundo o censo de 1991, no concelho da Batalha havia apenas 7 habitações sem casa de banho; é vulgar encontrar, numa família de operários, três automóveis; o telefone entrou em todas as casas. Segundo dados oficiais, o desemprego declarado encontrava-se, em 1998, próximo do nível zero; no terreno, as empresas podem queixar-se de falta de mão d'obra. O salário mínimo do pessoal não especializado das empresas privadas ronda os 90 contos.

I - CONCEITOS PARA A ANÁLISE

CIVILIZAÇÃO

Para analisar a mudança, é necessário distinguir entre civilização e cultura. Há autores que fazem equivaler civilização e cultura mas essa indistinção leva a erros de análise, por exemplo, faz com que se julguem as sociedades pelo seu desenvolvimento económico apenas, pretendendo que o que é relevante são as diferenças de tecnologias e de consumos¹. Ora, é fundamental distinguir entre civilização e cultura. Vamos aqui abrir um espaço para essa distinção, correndo mesmo os riscos de recorrer a uma pedagogia rudimentar.

Entende-se por civilização um acervo de instrumentos e de métodos que vão das tecnologias ao Direito; os utensílios mecânicos, os modos de produção, os mercados, o uso da moeda, o *habitat*, a divisão do trabalho, as descobertas e saberes científicos, a administração pública, o sistema jurídico, a organização do Estado, etc., são factos ou fenómenos civilizacionais. As civilizações avançam para a maior eficiência e o menor esforço ou redução de entropia. Os fenómenos civilizacionais são efeitos de descobertas científicas, de invenções ou de adopções e o seu início pode ser datado com precisão, enquanto a origem das culturas não pode ser datada. A civilização *avançada* impõe-se à civilização *atrasada* enquanto as culturas respectivas, no mesmo nível civilizacional (utilizando as mesmas tecnologias) podem permanecer imutáveis e diferenciadas. Uma mesma civilização pode ser comum a muitos povos e, até, universal, enquanto as culturas são o que distingue os povos e podem ser conflituais. Diz-se, com razão, que vamos entrando numa civilização global uma vez que as tecnologias, os modelos económicos, a moeda e os saberes científicos podem ser comuns a toda a Humanidade mas não podemos dizer que entramos numa cultura mundial. Uma civilização é *avançada* relativamente à anterior (*atrasada*) na medida em que uma técnica ou um modelo de administração produzem mais efeito, por um lado, e com menos esforço humano, por outro, do que a precedente.

¹ Por exemplo, Samuel P. Huntington em *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996) traduzido em francês por *Le Choc des civilisations* associa civilizações e culturas sob o ponto de vista da evolução das técnicas; Norbert Elias em *O Processo Civilizacional* trata da génese e da evolução dos conceitos de «civilização» e de «cultura» na Europa, ora segundo o ângulo conhecido por *civilidade* ora segundo o *modus faciendi* (costumes, regras de conduta, práticas, etc.).

Uma civilização é um conjunto de meios e de métodos operativos enquanto a cultura é o objectivo a atingir com esses meios; um exemplo rudimentar é o da técnica de comunicação de mensagens que pode ser por estafeta, por fios telefónicos ou por ondas hertzianas enquanto a mensagem - que é o objectivo daquelas técnicas - constitui o *conteúdo da cultura*. O termo «justiça» tem um conteúdo cultural, particular e relativizante (pena de talião, pena de morte, severidade, tolerância...) mas o processo para prosseguir esse interesse (polícia científica, organização dos tribunais, etc.) é civilizacional e pode ser universal; o conteúdo das políticas de Estado e as relações com o Poder são culturais mas a separação dos poderes é civilizacional porque visa maior eficiência do Estado.

Entretanto, há interacção entre civilização e cultura; uma sociedade adopta a ciência e as tecnologias novas e estas, impondo-se pelos seus resultados benéficos, apelam à adaptação das mentalidades. A industrialização exige a adopção de novos modelos laborais como a disciplina individual, a despersonalização das tarefas e uma relação diferente com o tempo (na civilização agrária, o tempo era natural ou astral, na sociedade industrial passa a ser cronológico); o capitalismo, fenómeno civilizacional, impõe valores culturais novos (liberdade individual, ética contratual...); a civilização camponesa era homogeneizante e anti-concorrencial enquanto a civilização urbana e a divisão social do trabalho que lhe anda associada valorizam as diferenças. As inovações civilizacionais, enquanto invenções ou descobertas, são produtos das culturas mas há umas que criam inovações e há outras que apenas as importam, adoptam ou adaptam. Por outro lado, as culturas também podem repelir os elementos civilizacionais que não se lhes ajustam.

CULTURA

O conceito sociológico de cultura, criado pelos antropólogos e sociólogos e, hoje, referido pela generalidade dos meios letrados, tem vindo a cair na fluidez e a perder muito do seu rigor científico; necessita, por isso, de uma análise mais longa. Cultura é a «configuração geral das normas e dos comportamentos aprendidos e dos seus resultados cujos elementos constituintes são partilhados e transmitidos pelos membros duma sociedade»², ou: é um sistema de valores, de normas e de raciocínios que se traduz em juízos (coisa boa, má ou indife-

² Sigo os autores Abram Kardiner - *L'Individu dans sa société* (Paris, Gallimard), Ralph Lipton - *Le Fondement culturel de la personnalité* (Paris, Dunod), Mikel Dufrenne - *La Personnalité de base* (Paris, PUF).

rente), modelos de comportamento, opções, abstenções ou tabus, incluindo os valores religiosos³. Genericamente, é o *modo de um povo pensar e agir* ou, ainda, é uma *racionalidade* (um sistema de *razões*, subjectivas) que se manifesta em obras, comportamentos e abstenções objectiváveis.

Os valores, as normas e os modelos de comportamento não são forçosamente comuns a todos os indivíduos duma mesma sociedade porque lhes é permitida uma certa flexibilidade. A sociedade propõe um *leque de valores-condutas* que vai do «normal» ao «menos normal» (ou que toca as raias do «anormal») de modo que o indivíduo tem uma certa liberdade de opção, e classifica de «estranhos» os que se situam fora do leque (eventualmente proibidos). Kardiner distingue nesse leque de variações as regras ou normas primárias e as regras ou normas secundárias⁴. As primárias são a constelação das relações da criança, na pequena infância, com a família e as disciplinas de base que a conduzem a esta constatação: «Se eu fizer o que eles esperam de mim, aprovar-me-ão»⁵. As regras primárias (na pequena infância) tendem a ser esquecidas mas - e isto é importante - passam ao plano do inconsciente e automatizam-se à semelhança de reflexos condicionados. Na diferença das regras primárias podem residir as distinções entre as culturas, as pessoas ou os caracteres. As regras secundárias são as que são aprendidas posteriormente.

Na vasta extensão das normas primárias e secundárias há um «núcleo duro» de valores-actitudes que é visto como o ideal, comum a todos ou à maioria; constitui a *personalidade de base da cultura*. É em torno desse núcleo que se organiza todo o sistema com as suas grandes variantes (culturas estatutárias) ou sub-culturas. A relação existente entre a *personalidade cultural de base* e o sistema global de valores e modelos é semelhante à que existe entre o esqueleto e o corpo, ou entre o rascunho e a pintura definitiva. A *personalidade de base* é a matriz sobre a qual os indivíduos tecerão as suas diferenças singulares partindo da bio-fisiologia, da influência do meio e da sua própria experiência consciente ou inconsciente. A *personalidade de base* é, em grande parte inconsciente, chega a parecer genética («está na massa do sangue», diz-se de opções inelutáveis) e a ser justificada pelo instinto ou

³ Entende-se por «valor» tudo o que é objecto de adesão, de repulsa ou de abstenção (valores económicos, espirituais, morais) podendo ser positivos (a fraternidade) ou negativos (incesto, sujidade...). Os valores no seu mais variado âmbito organizam-se em *modelos ou padrões de comportamento ou de conduta*. Uma cultura é um sistema organizado de modelos de comportamento tal como uma sociedade é um conjunto de pessoas.

⁴ *L'Individu dans sa société*, p. 500. Como outros autores anglo-saxónicos, Kardiner chama «instituições» ao que nós dizemos «normas ou regras».

⁵ Para Kardiner, certo de tipo de comportamento religioso caracterizado pelo valor do «sofrimento» tem origem na pequena infância, passado que foi esse valor ao inconsciente: «Se eu sofrer, tu amar-me-ás».

pela «natureza humana» porque é o pressuposto da própria existência (por exemplo, o afecto pais-filhos é visto como «instintivo» ou decorrente da «natureza humana»). Há quem compare a personalidade de base a uma *segunda natureza* ou a uma herança à qual se não pode escapar. Max Weber, que se inclina «pessoal e subjectivamente a atribuir uma grande importância à hereditariedade biológica» considera que «certos tipos de *racionalidade* são hereditários», mas também confessa «não ver pela Antropologia como determinar de forma rigorosa esse processo»⁶. Hoje, não aceitamos esta posição de Weber quanto à hereditariedade e a «herança biológica» de outros autores, mas o certo é que a *personalidade de base* - esta *segunda natureza* que é a cultura - se reproduz à semelhança dos sistemas biológicos e se transmite paralelamente a eles. Diz um autor que, se a socialização do indivíduo se faz no seu grupo cultural desde a pequena infância, «o resultado é quase o mesmo da herança genética pois que o indivíduo é levado a interiorizar, desde o nascimento, os valores e os modelos que lhe são impostos, de tal modo que ele só pode identificar-se com o seu grupo de origem. A personalidade cultural está então definida como pré-existente ao indivíduo e, assim, ela transmite-se indefinidamente»⁷. Será portanto mais exacto dizer que os valores e o sentido das opções não são inatos ou hereditários mas produtos da cultura que, igualmente, orienta ou domestica os mecanismos fisiológicos e biológicos.

Também recusamos a ideia vulgar de «instinto humano». O que nos humanos se chama «instinto» são necessidades, comportamentos, valores e modelos inculcados ou condicionados desde o nascimento. «A natureza, no homem, é inteiramente interpretada pela cultura. As questões que parecem ligadas a propriedades biológicas como, por exemplo, a diferença dos sexos, não se podem observar no 'estado bruto ou natural' porque a cultura as capta imediatamente. Nada é puramente natural no homem. Até as funções que correspondem a necessidades fisiológicas como a fome, o sono e o desejo sexual são informadas pela cultura»⁸. Sociólogos contemporâneos demonstram que, nos humanos, nem o chamado instinto maternal existe⁹. Já nos meados do nosso século, Ruth Benedict, na sua célebre obra *Padrões de Cultura*, havia notado a «inimportância relativa do comportamento biologicamente transmitido e o papel

⁶ *Ética Protestante e Espírito do Capitalismo*, Lisboa, Presença, 1996, p.23.

⁷ Cf. Denys Cuche, *La Notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1996 o.c. p.85.

⁸ Denys Cuche, o.c., p. 4.

⁹ Por exemplo, Elisabeth Badinter, *O Amor Incerto*, Lisboa, 1990.

¹⁰ Ruth Benedict, *Padrões de cultura*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d p. 22.

enorme do processo cultural da transmissão da tradição»¹⁰. É como se a cultura se imprimisse numa tela bio-fisiológica valorativamente neutra e onde se apagou, ou onde se domesticou, o instinto original eventualmente comum aos animais. Será porque a cultura é uma «segunda natureza» que nas grandes crises políticas se fala em «revolução cultural», isto é, uma mudança radical dos valores e dos hábitos, como se uma mobilização violenta como o são as guerras fosse a única via da mudança cultural.

Face à eficácia da cultura, há uma tendência para desvalorizar o indivíduo e o desculpabilizar com o «sistema» ou com a «cultura». Ora, a cultura e os sistemas sociais são o produto da interacção dos indivíduos. Estes são os únicos criadores da cultura. Ela cumpre-se neles, transmite-se por eles e por eles se transforma. As estruturas sociais como a família, a escola ou o Estado são produtos e continuadores da cultura mas, entretanto, constituídas por indivíduos que vão ocupando essas posições e que, portanto, podem contribuir para a transformação do «sistema». Os indivíduos tanto são produtos como agentes e actores. Também, por «contacto de culturas» se deve entender «contacto de indivíduos de duas culturas»; é através dos indivíduos, exclusivamente, que as culturas permutam.

Cultura e identidade social podem ter conteúdos sociológicos comuns; no entanto, a identidade diz mais respeito a modelos de pertença conscientes, articulando o psicológico e o social, podendo um indivíduo ter várias *identidades* (estatutárias) que são o conjunto das suas pertenças no sistema social: sexo, classe etária, estrato, região, etc; a identidade permite, ao indivíduo, notar-se e ser notado socialmente¹¹.

RELATIVISMO CULTURAL

Quando se diz que as culturas são relativas há quem entenda que elas se equivalem. Ora não é isso. O relativismo cultural apenas «postula que todos os valores tendem para uma coerência e uma certa autonomia simbólica que lhes confere o carácter original e singular, isto é, que não se pode analisar um traço cultural independentemente do sistema ao qual pertence e que só este lhe pode dar sentido»¹². A ideia vulgar de que as *culturas se equivalem* não é científica porque está em contradição com os factos históricos e quotidianos. Não se pode

¹¹ Denys Cuhe, o.c. p. 84. Em Pierre Tap (coord.), *Identités collectives et changements sociaux*, Paris, Privat, 1980, as identidades correspondem às culturas e culturas estatutárias (*identités etno-culturelles*).

¹² Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, *La Savant et le populaire*, Paris, Gallimard, 1989.

dizer que uma cultura que pratique a excisão das mulheres seja equivalente à que defende a igualdade dos sexos. As culturas são ora dominantes ora dominadas. O conflito de culturas é o nosso quotidiano. A competição entre elas é comparável à existente entre as espécies pela sobrevivência, e isso é tanto mais evidente quanto essa competição se pode traduzir em guerras e até em genocídios.

As sociedades modernas dizem defender o *pluralismo cultural*, quer dizer, a presença de culturas diferentes postas em pé de igualdade sobre o mesmo território mas... na condição das culturas minoritárias não infringirem os valores fundamentais da maioria que, geralmente, estão defendidos pelo sistema jurídico. A excisão feminina seria considerada uma amputação criminosa na Europa; a segregação sexual - obrigatória em certas sociedades - é proibida nas sociedades ocidentais, etc. As culturas podem ser inconciliáveis.

Numa determinada cultura, os valores inscrevem-se numa escala, segundo são mais ou menos importantes (escala de valores). Há valores que são universais, universalizantes ou *cada vez mais adoptados* por livre opção ou impostos pelo sistema jurídico. A igualdade dos sexos é um valor *cada vez mais adoptado*; a Declaração Universal dos Direitos do Homem, da ONU, consta duma lista de valores que se pretendem universalizantes (e exige-se que todos os Estados os ponham em prática) porque são *superiores* aos valores particulares que digam o contrário. Ora, se há valores cada vez mais seguidos (universalizantes), as culturas onde eles nasceram ou se impuseram primeiro serão também *superiores* e as que os recusarem serão *inferiores*. No nosso tempo, uma cultura que considera que todo o ser humano «nasce igual em direitos» é superior à que atribui privilégios à linhagem, à raça ou ao sexo. Nem sempre assim foi como todos sabemos; ora, o critério de superioridade ou inferioridade dos valores e das culturas é mutante, depende exclusivamente do julgamento social, da ciência empírica, num determinado momento histórico.

Podemos dizer que a superioridade duma cultura estará na sua capacidade em criar bens culturais e civilizacionais universalizantes. A cultura que produz ciências e tecnologias é *superior* à que não produz esses bens (ou que apenas os adopta); a cultura urbana que inova é *superior* à rural que não cria inovações, etc. Max Weber levanta esta questão pertinente sobre a primazia histórica da cultura ocidental no mundo: «O filho da moderna civilização europeia que estuda os problemas da história universal confrontar-se-á inevitável e legitimamente com esta pergunta: que encadeamento particular de circunstâncias levou a que no Ocidente, e só aqui, tenham aparecido fenómenos culturais que - como pelo menos gostamos de pensar - se situaram numa direcção evolutiva de significado e valor universais?» E ele exemplifica com as ciências, a arte, a arquitectura, as tecnologias, a música harmónica, a jurisprudência, os modelos

políticos e a racionalidade capitalista que foram conhecidos e praticados noutras sociedades antigas mas que só se tornaram universais a partir do Ocidente, foi no Ocidente que encontraram as condições do seu desenvolvimento¹³. A Europa aparece como um meio privilegiado para desenvolver valores culturais e civilizacionais de cunho universal. Embora Weber não o explicita, entendemos que, na base da questão, residirá um modelo de pensamento difundido pelas culturas do Ocidente, a saber, a primazia do *indivíduo*, ente singular, autónomo, livre, sujeito de direitos e de deveres; ora, toda a criação ou inovação é *individual* e só o *indivíduo* pensa e cria. O conceito de *indivíduo*, nesta acepção sociológica, também existiu em certas culturas antigas, mas só foi desenvolvido e difundido pelo Ocidente.

O relativismo cultural implica que, na análise duma cultura, se deve ter em conta que ela constitui um macro-sistema coerente, como um mosaico de valores e de modelos inter-relacionados. Ela tem uma lógica interna, os objetivos particulares são coerentes entre si. Essa lógica interna situa-se para além das eventuais contradições - que serão apenas aparentes ou passageiras e, frequentemente, efeitos da anomia. Uma cultura também só se pode analisar por comparação com outra que, por sua vez, constitui um sistema igualmente coerente. Sem comparação e sem ter em conta a coerência dos dois sistemas, o que o vulgo diz da sua cultura é devaneio etnocêntrico e o que diz das outras são estereótipos, tanto mais que uma cultura aliena os seus sujeitos. É assim que os árabes classificam as mulheres europeias de despudoradas enquanto os portugueses dos anos 60 tinham as suecas por «fáceis»; portugueses há que, descobrindo que as outras línguas não comportam a palavra *saudade*, imaginam que essas sociedades não têm a nostalgia do passado ou das pessoas ausentes; o vulgo sugere que os anglo-saxónicos - que tratam os filhos com certo distanciamento - «não gostam de crianças»; porque se vêem turistas no país julga-se que este é o centro das atenções do mundo, o melhor, etc. A cultura aliena os seus sujeitos. O juízo de alguém sobre a sua cultura, desconhecendo as outras, produz erros como estes: 1) supervaloriza o modo de ser e de pensar local, 2) considera certos valores ou costumes locais como originais quando eles são universais, 3) toma certos outros como «comuns à natureza humana» quando eles são genuínos e autóctones. Uma cultura é naturalmente etnocêntrica, reage negativamente à sua análise, embotando a comparação criando mecanismos de auto-defesa nomeadamente de ordem afectiva porque ela é o motor ou a alma do Social. A análise científica da cultura exige uma distanciação metodológica que se costuma exemplificar com a posição de «quem está de fora, ou à margem» ou com «um pé dentro e outro fora».

¹³ *Ética Protestante e Espírito do Capitalismo*, pp. 11-23.

TRANSMISSÃO DA CULTURA

A personalidade cultural de base transmite-se pela educação infantil (chamada inculturação ou socialização) até aos 5-6 anos e, regra geral, num grupo familiar¹⁴. A educação familiar constitui uma moldagem. Arriscando uma metáfora, as sociedades transmitem a sua personalidade de base às crianças como se programam as máquinas¹⁵. Socializar uma criança é inculcar-lhe mecanismos mentais e comportamentais que passam ao inconsciente e se automatizam. Diz um autor que «um indivíduo será, basicamente, o resultado de como foi educado até aos 6 anos: no momento em que a criança atinge 6 anos, as estruturas essenciais da sua personalidade estão formadas, personalidade que ele arrastará consigo toda a vida. Ela determinará, em grande parte, o seu êxito escolar e o da sua vida adulta, o seu comportamento na sociedade, a sua atitude face aos problemas sexuais, o que será a sua juventude... Os 5 primeiros anos não são apenas importantes para o desenvolvimento emocional da criança mas também o são para o seu desenvolvimento intelectual» uma vez que também a inteligência se forma nesta idade segundo alguns autores, sendo a inteligência (que não se confunde com o saber) a «capacidade de manipular e de tratar mentalmente os saberes aprendidos»¹⁶. À personalidade inculcada até aos 6 anos vão juntar-se modelos vividos e aprendidos durante a adolescência e a juventude (normas «secundárias», segundo Kardiner) dentro do leque de valores-actitudes optativos, mas também os proibidos como a delinquência que também ela é culturalmente construída e identificada. As instituições escolares são apenas subsidiárias ou complementares (não indispensáveis) do processo de inculturação ou educativo da criança; a escola pouco pode contribuir para a construção ou correcção da personalidade infantil que já está decidida nesse momento.

¹⁴ R. Linton, o. c. e Kardiner, o.c. Frzhugh Dodson, *Tout se joue avant six ans*, best-seller mundial sobre a educação infantil, Paris, Robert Laffont, 1972.

¹⁵ As metáforas da «moldagem» e da «programação» não significam que dois irmãos resultem iguais; a combinação genética, as leis da hereditariedade, os meios sociais e as idades fazem com que uma pessoa seja uma combinação única embora a personalidade de base e a cultura sejam comuns a todos.

¹⁶ «Uma criança atinge aproximadamente 50% do seu nível de inteligência na idade de 4 anos, 30% a mais aos 8 anos e os outros 20% aos 17 anos (...). O tipo de estimulação intelectual que uma criança recebe nos 5 primeiros anos da sua vida determina essencialmente a sua inteligência de adulto». F. Dodson, o.c. p. 21 que cita outros autores. O debate sobre a inteligência é interminável. Victor da Fonseca em *Aprender a Aprender - A Educabilidade Cognitiva*, Lisboa, Ed. Notícias (pp. 17-55) dá um panorama desse debate mas situa-o sobre a «actividade cognitiva» e não sobre a génese da inteligência. É um facto que o senso comum confunde inteligência e saber ou «actividade cognitiva».

A matriz cultural será, portanto, o efeito do modelo de educação familiar acrescido dos seus desenvolvimentos etários. Por exemplo, *grosso modo*, se a educação enaltecer a dependência infantil, o adulto normal será um cidadão submisso ao senso comum, incriativo e sem autonomia; se o modelo educativo familiar não implicar a necessidade de a criança se disciplinar, as cidades dos adultos serão marcadas pela «má educação» dos habitantes; uma educação familiar que não incute o gosto da iniciativa e da descoberta engendra uma sociedade incriativa em ciência, filosofia ou teologia; a família que não inicia a criança na privação do supérfluo produz adultos frustrados, etc. Em *Religião Popular Portuguesa* sugiro que a religião dos portugueses, fundamentalmente *mariana* (o culto de Maria sobrepõe-se às figuras masculinas de Deus ou de Cristo), tem origem no prestígio da mãe e da mulher. A ausência da *figura do pai* e a assídua presença da mãe na educação tradicional estão na origem do «machismo» das sociedades ibéricas e latino-americanas porque o rapaz, desde a puberdade, para constituir a sua identidade masculina, tenta expulsar a imagem da mulher incutida no inconsciente pela omnipresença da mãe¹⁷; o «machismo» é uma luta contra o medo da mulher e tem origem no matriarcado ibérico - já referido na Antiguidade por autores greco-romanos¹⁸.

O DITO E O NÃO-DITO - A RACIONALIDADE

Correntes sociológicas há que encaram a Sociologia como uma recolha quantificada das declarações dos actores sociais. Inquéritos e sondagens passam por ser toda a Ciência social. Se é fácil registar os dizeres dos inquiridos e quantificá-los (qualquer escriba o fará) mais aleatório será descobrir o que pen-

¹⁷ A *figura do pai* implica uma função disciplinadora e emancipadora independentemente de ser um «pai-camarada», um «pai-mestre» ou um «pai autoritário»; a mãe, para além da sua função preferencialmente nutritora, também pode exercer a *figura do pai* e isso verificava-se na cultura tradicional portuguesa em que, sendo o pai emigrante, ausente ou absentista, a mãe também «fazia de pai». V., por exemplo, Celeste Malpique, *Comunidade Piscatória da Afurada* (Porto, Afrontamento) onde a autora demonstra que as mães, há vinte anos, educavam sozinhas os filhos, sendo o pai um ausente. O aforismo «Quem dá o pão dá o pau» significa que a mãe - que dá o pão - pode também ser autoridade disciplinadora.

¹⁸ V. cap. Mulheres. Em *Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa* também explico como as divindades masculinas são desprestigiadas em favor das femininas, pelas razões do matriarcado comum às antigas culturas mediterrânicas. No Mediterrânico e no Médio Oriente (até à chegada do islão), desde os tempos mais remotos, nota-se a predominância duma grande divindade feminina que vai mudando de nome (Astarté, Istar, Criadora, Magna Mater...). Em *Origens do Cristianismo Português*, igualmente do autor destas linhas, explica-se a sucessão do culto matriarcal desde o séc. IV da nossa era (Magna Mater ou Cibele - Virgem Maria).

sa realmente o declarante; o *dizer* e o *pensar* podem não corresponder, ou porque o actor diz como ouviu dizer ou porque não sabe exprimir-se melhor ou porque encobre o que pensa ou porque engana. Estas são situações cada vez mais frequentes nas sociedades complexas e condicionadas pelos *mass-média* em que os indivíduos se conformam com o discurso alheio. Por exemplo, à pergunta: «É sexualmente feliz?» só se pode esperar um «Sim», «Não», «Mais ou menos...» Mas, de uma pessoa a outra, como se mede a «felicidade», o «gostar» ou o «estar satisfeito»?¹⁹ E que valor têm as respostas dadas ad-hoc a um desconhecido que é o inquiridor? E o «porquê» do actor não será uma adaptação ao discurso vulgar ou dominante?

Na descoberta dos verdadeiros *porquês* reside o papel da ciência que é, por definição, um combate contra as aparências e um questionamento do senso comum. Para atingir a verdadeira significação duma actividade social é necessário reconhecer o sistema de valores em que ela se enraíza; a análise sociológica não é, portanto, um trabalho de amador. Roger Bastide aconselha esta regra: «Por detrás daquilo que o actor deixou a descoberto deve o investigador encontrar o que é que ele procurou encobrir». O actor é movido por uma razão subjectiva que pode ser silenciada. Segundo Weber, Nietzsche sugeriu que, «quando as religiões da salvação exaltam a fraqueza, a pobreza e o sofrimento, é, na realidade, a *vontade de poder* que busca uma satisfação por esse enviesamento»; dito de outra forma, a *vontade de poder social* pode esconder-se por detrás da humilhação e do sofrimento religiosos que são o contrário do poder social vulgar; diz Weber que isto não é expresso por nenhum sujeito religioso: é uma conexão intelectual do analista, e é testável objectivamente. O puritanismo e o fundamentalismo religiosos que recorrem aos estilos de «sofredor», de «pobre» e de «abstencionista» participam deste desejo enviesado de superioridade social. As religiões prestam-se muito ao disfarce desses desejos de exemplaridade ou de distinção, um poder social simbólico (pessoa santa, exemplar, preferida ou eleita de Deus), ao alcance de todos.

Weber propõe uma *Sociologia compreensiva* que contribui para a apreensão intelectual dum fenómeno, com uma metodologia comum à «psicologia compreensiva» de Karl Jaspers²⁰ sem que a Sociologia se venha a confundir com

¹⁹ O termo «felicidade» para as questões sexuais não existia no linguajar popular tradicional. As pessoas eram «felizes» sem classificarem a sua situação, porque se remetiam para critérios de «normalidade». Os velhos dizem relativamente às suas relações: «Demo-nos sempre muito bem». A harmonia sexual era apenas uma componente, entre outras de igual relevância, da globalidade da harmonia do casal.

²⁰ Max Weber, *Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive* (1913), in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1992.

um ramo da Psicologia. A *Sociologia compreensiva* trata de compreender e de interpretar buscando e realçando o *sentido subjectivo* dos factos estudados, produtos da acção dos indivíduos que esperam ser avaliados positivamente. Como o actor social é condicionado pela sua *racionalidade*, os comportamentos são orientados *racional e subjectivamente* para uma finalidade, de acordo com as expectativas sociais. Na complexidade social haverá muitos *sentidos subjectivos* mas o verdadeiro sentido duma acção é o sentido vivido pelo actor. Nesta via interpretativa, o sociólogo não se limita à compreensão dum actor particular mas alarga a sua análise a uma média de actores numa determinada massa e encontra uma racionalidade comum à média, um *ideal-tipo*, uma tipificação. A *subjectividade* do actor encontrar-se-á em conformidade com os seus grupos de referência tanto mais que, mesmo se o actor não determina o sentido da sua actividade, ele agirá de acordo com a sua socialização visando a integração no meio. Por exemplo, as relações sociais numa comunidade aldeã dirigem-se racional, subjectiva e significativamente ao comportamento de outrem sendo orientadas para uma finalidade de conformismo ou de integração no meio; o uso do dinheiro pode ser orientado subjectivamente por uma racionalidade que privilegia efeitos visuais (ostentação, « vaidades ») ou a reprodução de dinheiro (poupança, investimento...); a concepção duma casa obedece a critérios objectivos de conforto e, também, a preocupações subjectivas de distinção social mas falta saber em que proporção.

Às acções individuais subjaz uma *racionalidade*, uma constelação de razões, objectivada para um ou vários fins. Segundo Weber, uma *racionalidade* pode ser 1) instrumental, técnica, científica ou 2) axiológica (ligada a valores), conjectural ou opinativa. É instrumental ou científica a que usa meios univocamente aceites pela ciência empírica (económica, social ou política) para atingir os objectivos; é axiológica, opinativa ou relativizante quando os fins ou os meios não são unívocos face à ciência empírica. Podemos dar estes exemplos: quando a ciência económica diz que o dinheiro é para realizar trocas económicas e produzir riqueza mas alguém o usa para efeitos ostentórios, este procedimento não é economicamente científico mas, sim, economicamente irracional face aos dados da ciência, equívoco e axiológico²¹; se a ciência polí-

²¹ Existiram e existem formas de riqueza que não são *racionalmente* económicas. A *racionalidade* económica científica pode existir nos estratos trabalhadores como na gente rica. Para o conceito de racionalidade económica, V. Max Weber, *Ética Protestante e Espírito do Capitalismo* (Lisboa, Presença), *Economie et Société* (Paris, Plon), *Histoire économique - Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société* (Paris, Gallimard); *Sociologie des religions* (Paris, Gallimard), *La ville* (Paris, Aubier) e: Julien Freund, *Sociologie de Max Weber* (Paris, PUF), Michel Ihas: *Les Morales selon Max Weber* (Paris, Le Cerf), Raymon Boudon, *La rationalité axiologique*, in Sylvie Mesure (sous la dir. de), *La rationalité des valeurs* (Paris, PUF). Philippe Besnard, *Protestantisme e capitalisme, La Controverse post-weberienne* (Paris, A. Colin).

tica é unívoca em que o Estado moderno existe para organizar a vida colectiva enquanto os dirigentes, contrariamente a isso, dispõem dele para o seu poder pessoal, esse Estado é irracional. O urbanismo moderno visa o conforto dos cidadãos, mas se os interesses dos arquitectos prevalecem sobre os dos habitantes, este urbanismo é irracional. É certo que se construíram cidades para os interesses particulares do monarca ou dos arquitectos, mas esses objectivos já não correspondem à ciência social. Há valores que se vão tornando universalmente operativos e unívocos, científicos, portanto. Se o Estado patrimonial (propriedade do monarca) e a arquitectura para a glória dos arquitectos foram outrora *racionais e instrumentais* - porque correspondiam às concepções do tempo - eles deixaram de o ser tal como uma explicação ancestral passa a ser *irracional* face a uma nova teoria científica. As mudanças civilizacionais fazem com que modelos que foram anteriormente racionais e ajustados se tornem irracionais e axiológicos. Existe uma ciência política, racional, mas nem toda a actividade política é científica (é frequentemente axiológica); há, no nosso quotidiano, leis, decisões e opções de Estado que só razões político-partidárias a curto prazo justificam, sendo portanto estranhas à racionalidade científica, e são até anti-científicas; a actuação vulgar dum partido no governo não procede forçosamente da ciência política (que visa o interesse geral e o seu enquadramento futuro) mas da arte, do jogo ou da estratégia. Por outro lado, também há racionalidades que, embora passando por axiológicas à primeira vista, são cientificamente instrumentais; Weber dá o exemplo do conceito teológico calvinista da predestinação, afeito ao puritanismo e à austeridade de vida, nos séculos XVI-XVII: a graça de Deus estava predestinada apenas a alguns e esses eleitos deviam viver puritana, piedosa e frugalmente em conformidade com a vontade de Deus; e quais eram as provas da predestinação? Eram as retribuições de Deus em sucesso social e profissional aos que eram fieis à lei de Deus. Portanto, a riqueza honesta era um sinal de Graça. Tal racionalidade teve como efeito a eclosão do capitalismo nos países anglo-saxónicos e sobretudo na América do Norte; a frugalidade, a poupança e a crença na Graça eram comportamentos *racionalmente científicos* porque a experiência quotidiana demonstrava que eles estavam univocamente ajustados à reprodução e acumulação de riqueza²².

Sendo os actores sociais condicionados pela sua racionalidade, os comportamentos pessoais são orientados, *racional e subjectivamente*, para uma fina-

²² Max Weber, *A Ética protestante e espírito do capitalismo*, ó. c., *Essais sur la science*, Paris, Plon, 1965, pp. 303-323; Michel Istas, *Les Morales selon Max Weber*, Paris, Cerf, 1986, pp. 93-112; Julien Freund, *Sociologia de Max Weber*, Rio de Janeiro, Forense, 1970, p. 98.

lidade, de acordo com as expectativas sociais. A esta *orientação subjectiva*, de Weber, corresponde o que depois de Durkheim e Radcliffe-Brown chamamos *função social*, conceito muito útil para a compreensão das culturas e da mudança social. A *função social* define-se como «a capacidade que tem um comportamento, valor ou crença de satisfazer uma necessidade»; é o efeito que se procura com um comportamento subjectivamente orientado. Tem algo de comum com a função orgânica em Biologia no sentido em que «todo o órgão tem uma função» e que a «função cria o órgão»²³. A função social da cultura global é a reprodução da sociedade (ou a reprodução da própria cultura), enquanto os valores-condutas singulares visam efeitos particulares como num organismo existe a divisão de funções. Pode ser objectiva ou subjectiva, expressa ou latente (implícita ou inconsciente) e, quanto ao fim, técnica, económica, demográfica, psicológica (religiosa, mágica...), estética, etc. Pode haver acumulação de funções sociais: a família tem uma função socialmente objectiva que é a reprodução humana e funções subjectivas vividas pelos seus membros; o consumo da «moda» tem uma função económica objectiva para os fabricantes e comerciantes mas o consumidor visa funções subjectivas, expressas ou latentes, como a distinção ou a estética.

Toda a conduta tem, pelo menos, uma função mas uma e outra podem evoluir autonomamente. Merton dá o exemplo duma função nova, perversa, do sindicalismo americano: previsto para defesa dos trabalhadores, ele tornou-se num *lobby* mafioso conluiado com o patronato e para benefício das cúpulas; a burocracia foi concebida para racionalizar as relações do Estado com os cidadãos mas ela pode ser desviada para os interesses corporativos dos funcionários. No exemplo de Weber, o rigorismo protestante anglo-saxónico do séc. XVII (hoje diríamos fundamentalismo) teve por função expressa a preservação da graça de Deus mas, simultaneamente, desempenhava uma função económica, implícita ou latente, que era a acumulação de riqueza e o investimento capitalista. Este exemplo e o de Merton sugerem que há que ter em conta, na análise, a diversidade das classes, estratos e estatus assim como as conflituosidades deles decorrentes. Os mesmos valores ou instituições podem ser *funcionalmente úteis* para uns e, por outro lado, *disfuncionais* ou perversos para outros. Se toda a conduta tem uma função, os actos ou costumes que parecem não desempenhar nenhuma podem ser gestos mecânicos ou rotineiros sem relevância social

²³ O conceito de *função social* foi introduzido nas ciências sociais por Radcliffe-Brown (*Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*) e Emile Durkheim (*Regras do Método Sociológico, As Formas Elementares da Vida Religiosa, Divisão do Trabalho Social*, etc.) e desenvolvido por Bronislaw Malinowski (*Teoria Científica da Cultura, Les Dynamiques de l'Évolution Culturelle*), Robert Merton (*Teoria e Estrutura Sociais*), etc.

ou, o que é mais provável, visarão a preservação da identidade ou da diferença; por exemplo, no meio aldeão praticam-se ritos e costumes justificados com «fazemos isto porque é um costume nosso» e que, parecendo não ter função, se explicam pelo desejo de integração, de continuidade ou de identidade²⁴. Um costume ou instituição pode ser plurifuncional, de acordo com os estratos, as idades e os contextos enquanto a racionalidade ao nível do comportamento individual pode também tomar formas diferentes; um banquete assume as funções alimentar, de prestígio social, de união de parceiros ou de resolução de conflitos, e o vestuário tanto tem a função técnica de cobrir como a de distinguir. A função técnica pode ser subalternizada em favor de outras; a função da casa é ser habitada, mas tão importante como isso pode ser o desejo de distinção do morador expresso na fachada.

As culturas também se distinguem pelas diferenças de uso do mesmo objecto que, deste modo, satisfaz funções diferentes numa e noutra. Os anglo-saxónicos e os portugueses usam o dinheiro diferentemente: os primeiros ocultam-no e os segundos «mostram que têm»; os europeus que constroem e vendem automóveis usam mais os transportes públicos do que os portugueses com um salário inferior e que comprem mais caro o automóvel, o que pressupõe que o automóvel desempenha funções diferentes. Em Portugal, a televisão tem a função de promover a domesticidade tradicional, a ligação família-casa, contrariando a função de aquisição de saberes mais própria de outras culturas; com a democratização do ensino, os rurais aspiram para os filhos não tanto uma formação profissional mas o título académico de «doutor» que, num meio de iletrados, tem a função de distinguir o titular relativamente ao «trabalhador»; os portugueses usam mais o telefone portátil, atribuem-lhe outras funções, do que os outros europeus (que os inventaram); os europeus racionalizam a democracia como a vontade colectiva manifesta em disciplina pessoal e actuante, os portugueses entendem-na como «votar em partidos», quer dizer, eleger chefes e obedecer-lhes, olhando a política de forma passiva, uma vez feita a eleição; a democracia tem, portanto, funções diferentes. Finalmente, a participação de vários indivíduos num empreendimento comum, empresa ou colectividade, produzem uma comunidade de acção mas as motivações funcionais podem ser diferentes entre os membros. Para compreender cabalmente o

²⁴ H. Mendras ironiza sobre o conceito de função dizendo que «a casca da melancia é raiada longitudinalmente com a função de ser dividida em partes» (como se a função já fosse um desígnio da Natureza); a ironia não passa aqui porque todos os frutos e sementes têm essa estrutura longitudinal sendo manipulados dessa forma natural. Merton apresenta os botões da manga do casaco que, dir-se-ia, não têm função social; de facto, eles identificam essa peça de roupa com um casaco (como se entende que deve ser um casaco).

Social numa perspectiva da *Sociologia compreensiva*, a busca das funções sociais deve ser prolongada até atingir o máximo ou o maior número de sentidos porque a racionalidade toma diversas formas ao nível dos comportamentos individuais *tipificáveis*²⁵. Em *Religião Popular Portuguesa* explico que a festa aldeã tem múltiplas funções: religiosas, mágicas, económicas, matrimoniais, identitárias, etc., conforme os grupos etários e as posições sociais; até há vinte anos, algumas romarias minhotas tiveram a função de domesticar, canalizar ou ritualizar a violência - prevista no programa oficial da romaria: apagava-se a luz por uns segundos para que os contendores que se tinham referenciado «ajustassem as suas contas»; era uma violência ritualizada transposta anualmente para o espaço sagrado, público e controlado, evitando assim que ela eclodisse em tempo normal, nas aldeias ou nos caminhos.

MUDANÇA E CONTINUIDADE

O ambiente rural é um bom observatório para estudar as mudanças que se operam na sociedade global, pelas razões seguintes: 1^a - Uma aldeia é um microcosmos, um «universal concreto», onde já se encontram, em germe, as virtualidades do todo, e a transparência dos comportamentos permite comparar o dito com o não-dito; 2^a - A aldeia, a montante da cidade, escoia-se para a cidade e vai engrossá-la; 3^a - Os novos paradigmas descem dum estrato superior para os inferiores (do meio citadino para o aldeão) e a aldeia imita a cidade, mas os modelos rurais também se propagam ao meio citadino por contaminação (a *rurbanização* das cidades é um exemplo da contaminação do urbano pelo rural). Podemos então observar, de montante a juzante, o sentido da mudança social.

A mudança são factos individuais. A própria sociedade é uma abstracção porque o que há, de concreto, são os indivíduos e estes, sendo os criadores de valores e de modelos, são também os únicos actores susceptíveis de mudança. São os indivíduos - e não a sociedade ou as culturas - que entram em relação. A mudança social são portanto transformações produzidas ao nível dos indivíduos.

Sendo a cultura «um sistema coerente, uma unidade organizada e estruturada na qual todos os elementos são interdependentes, um todo indivisível de que cada um domínios recebe a influência dos outros»²⁶, é ilusório pensar

²⁵ Cf. M. Weber o.c. 303-308 e M. Istar, o.c. p. 113-114.

²⁶ João Ranita da Nazaré, *Da Aculturação - A Hierarquia dos conceitos fundamentais*, in *Forum Sociológico*, nº 2, 1993, Dep. de Sociologia da UNL, p. 115.

que se importam civilizações ou instituições tendo em conta apenas os seus aspectos «positivos». Em razão da diversidade do Social, a inovação pode produzir efeitos imprevistos, perversos e desestabilizadores; a televisão terá uma função de instrução popular mas elimina as sociabilidades e desacredita os modelos autóctones da cultura oral.

Se é fácil descobrir a mudança civilizacional (adopção de tecnologias, reestruturação social...) interrogamo-nos se a cultura muda. Ao analisar as sociedades no seu devir histórico, os sociólogos dão-se conta, paralelamente às mudanças civilizacionais, da constância de ideologias, religiões e costumes que os leva a dizer que uma cultura é «imorredoura» e, isto, para travar a pretensão do senso comum que imagina a cultura como uma sucessão de modas ou de consumos. Entretanto, os historiadores económico-sociais chegam às mesmas conclusões. Alain Peyrafitte demonstra que o atraso económico de Espanha e de Portugal se deve a um «*factor residual* de ordem mental» que persiste desde a Reforma protestante (a recusa dessa Reforma) caracterizado por «dogmatismo, telecomando, resistência à inovação, desconfiança da difusão duma cultura individual, recusa de modernidade racional, repressão da liberdade criadora que são comuns ao catolicismo». Há uma «surpreendente permanência que incomoda a tal ponto a nossa actual modernidade que se prefere geralmente ocultá-la». Diz aquele autor que o *factor residual* está a montante e a juzante dos fenómenos históricos; por exemplo, o analfabetismo está a montante e a juzante, na nascente e na foz, da recusa da Reforma protestante que implica a leitura individual da Bíblia; os dois fenómenos (analfabetismo e recusa da Reforma) «mantêm-se um ao outro mais do que um pressupõe o outro, fenómeno circular a que os químicos chamam *autocatálise* (reacção em cujo curso se produz uma substância que favorece a própria reacção e lhe aumenta a velocidade)»; nos países «em que a Reforma é bloqueada ou erradicada, a instrução não progride ou recua (...); a confiscação da instrução, a vigilância estreita da sua difusão e o controle inquisitorial das opiniões só podiam retardar para o grande número o acesso à instrução; é então de admirar que o atraso das sociedades da Contra-Reforma pese fortemente sobre aspectos do seu desenvolvimento que aparentemente nada têm a ver com a religião?»²⁷.

As mutações que se possam verificar são inter-estatutárias (um estrato adopta os valores dum outro) e só se verificam no que é secundário. Há mais readaptação às inevitáveis inovações civilizacionais do que transformação cultural. Pode uma minoria de indivíduos inovar em paradigmas mentais mas a massa continuará a pensar como dantes e, até, afogar as veleidades de mudan-

²⁷ Alain Peyrafitte, *La Société de Confiance*, 1998, p. 25, 29 e 74.

ça. É assim que, na história das mentalidades, vemos emergir modelos significativos de mudança racional e, imediatamente, reacções vitoriosas contrárias conducentes à mentalidade costumeira. A cultura tem um objectivo: *reproduzir-se*, como na *autocatálise*. Pode ela até apelar à guerra civil (ditadura ou inquisição) e propôr a morte das minorias a fim de se reproduzir sem oposições. O que se pensa ser mudança cultural, a curto ou médio prazo, pode não ser mais do que: 1) adopção pelo actor social dos modelos-condutas próprios do estrato a que ascendeu num contexto de reestruturação (mudança social), 2) reajustamento das novidades aos valores culturais existentes, 3) uma forma de anomia (desorientação cultural).

O mesmo elemento civilizacional pode produzir efeitos diversos em indivíduos e em culturas diferentes; podem importar-se as tecnologias mas nem sempre se importa a racionalidade que lhes estava subjacente, e não se importam as culturas. A civilização importada será reinterpretada ou *digerida* pela cultura receptora.

A mudança civilizacional é uma ruptura metodológica, quer dizer, adopção dum novo modo de fazer ou de viver sem que para isso tenha de haver uma mudança do *ser* ou do *pensar*. Como no exemplo da mensagem por estafeta, por fios ou por éter, quer a época seja a dos primitivos ou a dos astronautas, há apenas mudança no método de comunicar podendo o conteúdo das mensagens ser o mesmo. Pode haver melhoria de vida, acréscimo de massa monetária e mobilidade ascendente sem elementos culturais novos. As mentalidades circulam dum estrato a outro dentro do mesmo sistema global ou ao longo do mesmo leque de valores.

Vejamos, pela observação empírica, como, com a mudança civilizacional, pode haver continuidade cultural por outras formas e noutros espaços, e adaptação a paradigmas já existentes. Um exemplo clássico de mudança civilizacional e continuidade da cultura entre os agricultores é conhecido pelo «efeito da arca congeladora». Esta tecnologia doméstica foi introduzida nos anos 60 e tem a função técnica de conservar os alimentos em congelamento; entretanto, os agricultores que, por um lado, são afectos ao valor da independência doméstica, à autarcia económica e, por outro, desconfiam do futuro e da conjuntura económica (que lhes escapa), utilizam a arca congeladora como antes tinham um celeiro onde tudo se guardava e nada se estragava. O celeiro era a garantia da sua subsistência. Introduzida a técnica do congelamento, matam, numa vez, dezenas de frangos, dois ou três porcos, uma vaca ou bezerros (que «já estão a dar prejuízo») e guardam os legumes excedentários para terem carne e produtos da horta durante todo o ano; com isso previnem-se também contra as crises do mercado, a subida dos preços, a falta de salário, etc. A arca congeladora difundiu-se entre os agricultores numa forma fulminante porque entrou pela *porta do celeiro* já existente; a cultura

reforçou-se com a nova tecnologia. Mas esta arrastou, em contrapartida, um efeito perverso: as feiras e os mercados semanais, lugares altos das sociabilidades camponesas e onde se vendiam os excedentes do estábulo e da horta, acanharam-se ou desapareceram. Outros exemplos: 1º - a indústria leiteira que se instalou no norte do País entrou pela via das mulheres que era quem tratava das vacas e as usava no trabalho agrícola (as vacas eram as companheiras inseparáveis das mulheres) e elas próprias se intitulavam «lavradeiras» (agricultoras); bastou introduzir uma casta de vacas que trabalhasse e produzisse leite (tradicionalmente havia duas castas de vacas) para que tudo continuasse como dantes - acrescido do capitalismo leiteiro - sendo as horas de espera na ordenha colectiva aproveitadas para conversar entre elas, o que anteriormente faziam no lavadouro, no adro da igreja ou na mercearia. A indústria leiteira entrou pela via do matriarcado nortenho, corroborando-o; 2º - na ruralidade, a riqueza e os comportamentos são transparentes (todos sabem o que cada um é, tem e faz); a partir daí, a modernidade é usada ostentatoriamente porque o «ter» e o «ser» implicam o «ver»; 3º - a cultura rural distingue os vizinhos pela casa: passando os filhos dos agricultores ao estrato operário, as novas casas adoptam formas diferenciadas e ostentatórias, contando a fachada tanto ou mais do que a intimidade e o conforto interiores (a fachada mostra a «felicidade» do casal); 4º - a caminhada a pé era associada aos pobres (os ricos usavam cavalo e carroça); abandonada a agricultura e democratizado o automóvel, este usa-se nos pequenos percursos de uma loja à outra e no interior da aldeia; desapareceu a caminhada a pé e o automóvel passou a traduzir o estatus; 5º - a escolaridade demonstrava-se com efeitos retóricos («falar bem», «palavras caras») e visava a fuga ao «trabalho sujo»; a escola actual não valoriza o trabalho nem a formação profissional, contando mais o diploma do que o *saber fazer*, e os jovens que não chegam a ser «formados» (quer dizer, «doutores») são falhados segundo os pais e insucessos segundo o Ministério; 6º - a mulher rural gozava dum forte ascendente na família e na economia rural: adoptados o assalariado e o princípio da igualdade dos sexos, o poder da mulher aumentou (V. o cap. *Mulheres*) e a posição dela supera a do homem; 7º - os portugueses batem um recorde europeu com o telefone móvel: porque as distâncias aumentaram? Porque o povo entrou em negócios? Ora o telefone portátil é tanto mais aceite quanto ele acentua um valor existente que consiste no gosto de falar na rua à vista dos outros, para sugerir relações importantes e imprescindíveis; também indicia a recusa da solidão e da autonomia urbanas porque torna a pessoa sempre contactável e assistida, para além de iludir o desejo de liberdade pessoal que a família fusional não tolera²⁸.

²⁸ O telefone portátil à cintura faz lembrar o uso dos óculos no séc. XVIII; segundo os observadores, uma grande percentagem dos lisboetas usava óculos entalados no nariz, mesmo nas correrias a cavalo; diziam esses estrangeiros que «se eles têm a vista cansada não será por causa da leitura... é para

Os antropólogos ingleses defendiam que o desenvolvimento dos povos africanos se podia processar harmoniosamente e sem rupturas culturais desde que se descobrissem as funções dos costumes locais e se lhes ajustassem os saberes e as técnicas europeias: «Uma instituição pode ser substituída por uma outra que preencha uma função semelhante. Mas uma tal mudança é difícil e deve sempre ir para qualquer coisa de melhor no sentido cultural, isto é, melhor adaptada, dando mais liberdade de acção e mais possibilidades aos que vivem segundo esta instituição»²⁹. Pode portanto haver mudança civilizacional e continuidade (ou reforço) da cultura. Quando o novo elemento é compatível com a natureza da cultura e a reforça, ele é aceite entusiasticamente, como a arca frigorífica. Adoptando o novo, a cultura continua sob outras roupagens; diz Henri Mendras que «o novo apoia-se no antigo e o velho perpetua-se no novo».

Segundo Herskovits, as formas das inovações são mais facilmente transferíveis do que as funções que elas tinham na origem. Um elemento exógeno é tanto melhor aceite quanto ele tomará uma significação de acordo com a cultura receptora. Opostamente a isso, quanto mais o elemento é «estranho, bizarro» (afastado da cultura receptora) mais a sua aceitação é difícil³⁰. A cultura receptora submete as importações à sua lógica; a adopção das inovações não é linear. Enquanto as tecnologias podem ser bem aceites e até desejadas porque são portadoras de mais eficiência e menor esforço, as novas ideias são objecto de resistência. Assistimos então a desajustamentos ou disfuncionalidades como se a sociedade caminhasse a duas velocidades, desarticulada ou coxa: por um lado, moderna (quanto à civilização) e, por outro, tradicional (quanto às racionalidades)³¹.

Há mais aculturação do que mudança da cultura. Os novos paradigmas mentais podem não ser originais mas identificarem-se com um estrato contíguo. Um estrato inferior adopta os modelos dum estrato superior. Há vinte anos, os agricultores reconheciam os comportamentos dos «senhores da vila» como diferentes dos seus; hoje, os jovens aldeãos imitam os comportamentos dos cidadãos porque reconhecem esse meio ou fazem por imitar os estrangeiros que viram nos filmes (veremos que a adopção pode não corresponder ao original). As mudanças que encontramos nas aldeias são uma *aculturação* aos

fingir que são sábios» (*O Portugal de D. João V visto por três forasteiros*, trad., pref. e notas de Castelo Branco Chaves, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1989 pp. 62, 69 e 272). Nesta massa de iletrados que eram os portugueses de então, o uso dos óculos seria a única manifestação do Iluminismo...

²⁹ Bronislaw Malinowski, *Les Dynamiques de l'évolution culturelle*, Paris, Payot, 1970, p.87.

³⁰ M. Herskovits, *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, 1948.

³¹ «Modernidade incompleta» é a conclusão a que chegaram José Manuel Leite Viegas e António Firmino da Costa (e outros) em *Portugal, que Modernidade?*, Lisboa, Celta, 1998.

modelos citadinos tidos como superiores³². Com o fim da agricultura familiar e a entrada massiva no assalariado, os rurais passaram a adoptar os modelos da gente da vila. Há frequentemente apenas *circulação de modelos entre os estratos*, da minoria para a maioria.

Uma mudança radical processar-se-ia ao nível da personalidade de base que é como uma «segunda natureza». Para Linton, Kardiner e outros, a mudança das mentalidades dos imigrados só acontece à terceira geração - com a vantagem de ser uma minoria que adopta os modelos racionais da maioria; tratando-se duma maioria autóctone que é o caso dos rurais - que adoptam os modelos duma minoria (ou influenciados por agentes exteriores, publicidade, etc.) - a mudança das mentalidades não será radical. Há então mais sincretismo, adaptação, recuperação, acomodação e cópia do que transformação mental, e mais continuidade (eventualmente anomia) do que mudança de fundo.

Com a adopção de uns modelos, há abandono de outros mas ele pode ser provisório. Henri Mendras fala dum «sótão» onde se guardam os modelos incompatíveis mas que são recuperados quando se tornam operativos. Há frequentes retornos de modelos caídos em desuso e que emergem, eventualmente, reformados («culturas emergentes»). A feitiçaria ancestral emergiu nas actuais sociedades avançadas; os tribalismos africano e balcânico que se supunham desprestigiados renascem; o atractivo da violência moderna representada pelos *média* é a emergência da brutalidade do homem primitivo sublimada em ficção; a partidocracia, justificada pela moderna democracia, sucede ao caudilhismo ou caciquismo tradicionais; a intolerância da Inquisição continua na «caça» aos ciganos pelas câmaras e juntas de freguesia (no momento em que escrevo, os ciganos não podem acampar em certos concelhos do Norte) e na perseguição às minorias cristãs classificadas pelo clero católico de «seitas»; apesar de todos dizerem admitir a validade do Estado de Direito, os linchamentos de marginais ou de criminosos são frequentes nas aldeias, etc.

EFEITOS DE «PRISMA» E DE «ECRÃ»

Os elementos importados podem sofrer distorções porque a cultura se erige em *prisma disformante, selectivo e disfuncionalizante*. Exemplos de como as importações são disformadas: vimos que, há vinte anos, com a introdução da

³² Aculturação: «Conjunto de fenómenos que resultam dum contacto contínuo e directo entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que arrasta mudanças nos modelos iniciais de um ou dos dois grupos», Robert Redfield, Ralph Linton e Melville Herskovits, *Memorandum pour l'Étude de l'acculturation* (1936).

democracia e do novo Direito, a linguagem política era reinterpretada segundo a lógica tradicional vigente: socialismo significava «cultivar o convívio»; comunista (pronunciado «comenista») significava «comer à custa do patrão», parasita. Política significava «contenda, desacordo»; fazer política era romper com o unanimismo e o termo «partido» ainda é tomado à letra, quer dizer, ruptura ou quebra da homogeneidade; diz-se que Salazar «não fazia política», «não havia política nesse tempo...» porque não se ouviam desacordos; aldeias há que fazem funcionar a democracia numa lógica de totalitarismo unanimista e igualitário utilizando o slogan «o povo é quem mais ordena» para perseguir as igrejas minoritárias e os ciganos, se opôr à Justiça e linchar os marginais; a expressão «o fascismo já acabou» justifica a indisciplina cívica. Sendo a sociedade rural animada pela «solidariedade mecânica» (como um mecanismo de peças iguais), não obstante o sistema pluripartidário uma freguesia pode exprimir-se em bloco no mesmo partido contradizendo a livre escolha. Hoje, nos *mass-média*, o uso das drogas é dito «toxicoddependência» mas a gente rural e os menos letrados da cidade entendem e pronunciam «tóxico-independência» porque o estado de dependência é positivo e a independência é que é proscrita; segundo essa lógica, os drogados são condenados não por serem «dependentes» mas porque se tornam «independentes» dos laços afectivos familiares, conhecidos que são os efeitos das drogas; este desvio semântico corrobora o pressuposto de, em certos ambientes familiares, a adopção da droga também ter origem num desejo de emancipação juvenil, como uma forma de protesto contra a dependência familiar.

A cultura pode erigir-se em *prisma selectivo*. Exemplos: criou-se uma Secretaria de Estado da Juventude e fala-se muito em «expressão juvenil»; as câmaras instalaram complexos desportivos dirigidos para os jovens; o Estado concedeu-lhes o voto, o cartão de viagens e facilidades de crédito, direitos que os europeus reconhecem desde os anos 50; entretanto, outras experiências afins desses direitos no estrangeiro não penetram como, por exemplo, construção de lares municipais para jovens trabalhadores deslocados e solteiros, centros municipais de cultura juvenil, albergues de juventude, construção de apartamentos de renda para jovens, facilidades jurídicas para o associativismo, etc. A razão é que essas estruturas, no estrangeiro, se integram nas políticas da emancipação juvenil enquanto a cultura portuguesa erige como um ideal a dependência dos jovens relativamente à família. A liberdade juvenil é entendida ora como indisciplina ora como «liberdade de constituir casal» dentro da concepção tradicional de família. Quanto ao associativismo, veremos que 50% dos jovens franceses participam em associações, e em Portugal? O próprio direito civil sofre do mesmo *efeito de selecção*: enquanto, em França, desde 1901, para criar uma

associação basta que cinco pessoas assinem um formulário com os elementos fundamentais dos estatutos e o entreguem na recepção da câmara municipal (o registo no Diário Oficial é automático e gratuito), em Portugal é necessário recorrer a um advogado, pagar ao Estado e entrar numa série de passos judiciais. Porquê? Porque o associativismo equivale a autonomia ou independência no campo do indivíduo-cidadão.

O prisma da cultura *disfuncionaliza* as novidades importadas, procede a *desvios de função*. Exemplos: o movimento escuteiro, de origem inglesa, foi concebido pelo seu fundador como método de emancipação dos adolescentes, para os fazer sair da família e da cidade e os pôr em contacto com a Natureza, com rituais de passagem (de origem africana) para o acesso aos sucessivos graus que desenvolvem o desejo de autodeterminação. O escutismo também entrou em Portugal... mas é utilizado com fins moralistas e clericais como uma continuação da catequese, sobretudo nos meios provincianos: os escuteiros são ajudantes do pároco nomeadamente fazendo o serviço de ordem nas cerimónias paroquiais e nas procissões. Houve desvio de função: os adolescentes saem de sob as «saías da mãe» para entrarem no regaço da igreja-mãe e sob o controle do padre porque a emancipação juvenil é um modelo proibido ou inexistente na cultura portuguesa. Os centros comerciais de grande superfície, na Europa (donde são originários) instalam-se longe da cidade e nas encruzilhadas de auto-estradas; em Portugal instalam-se em pleno tecido urbano, porquê? Primeiramente, porque o conceito português de «cidade» não é o europeu que implica liberdade de movimentos e vida socio-cultural de qualidade enquanto, em Portugal, «a urbanidade mede-se pela construção em altura» como dizem os autarcas do distrito de Leiria; segundo esta concepção, uma cidade é tão só um magma de construções altas e de comércio; em segundo lugar, um passatempo urbano tradicional consiste em «ir ver as montras» tornando-se os centros comerciais locais mundanos e de passeio; é a razão por que tais estabelecimentos (incómodos para os europeus) se instalam no tecido urbano assumindo a função de lazer que não tinham na origem. O *fast food* tem origem na agitação americana e europeia que não condescende com a demora à mesa, enquanto, em Portugal, esses estabelecimentos são precisamente locais de encontro e de estadia, diferenciadores e de moda. Houve introdução de novidades mas com desvios de função.

Uma cultura receptora ou importadora pode deturpar as mensagens emitidas pela cultura invasora ou exportadora retraindo o conteúdo das mensagens ou, ao contrário, inflacionando os detalhes insignificantes; é como um *efeito de ecrã* ou de *zoom* - da linguagem cinematográfica porque é na interpretação das imagens projectadas (filme ou reportagem televisiva) que esse efeito

é mais notório, sendo a projecção em questão o produto duma «cultura invasora ou exportadora». Servirá para ilustrar esse efeito o exemplo divulgado pelos antropólogos europeus em serviço nas acções de cooperação entre as populações africanas: numa operação de «sensibilização para a higiene», os cooperantes projectaram numa aldeia um filme em que se relacionava a contiguidade das palhotas dos autóctones com a transmissão de certas doenças; aberto o debate com os espectadores, alguns destes só «viram uma galinha que ia sendo atropelada pelo carro do cooperante» e que passou a ser o tema da conversa; quer dizer, os naturais fizeram *zoom* sobre um pormenor adventício e insignificante desvirtuando a mensagem do filme. O *efeito de ecrã* ou de *zoom* é uma visão redutora da realidade dos outros, a selecção dum pormenor em detrimento do conjunto, a valorização dum epifenómeno, uma censura mental; é como se alguém pretendesse reduzir toda a realidade do outro ao quadriculado dum ecrã. Depois de ver uma reportagem sobre uma sociedade estrangeira um telespectador fica a pensar que já pode julgar a realidade do outro e a comparar com a sua; um filme pode não chegar a «fazer passar a mensagem» por causa dum efeito redutor e desorientador produzido na cultura receptora: à saída dum cinema é frequente as pessoas «verem» as coisas diferentemente do realizador porque as suas mentes se orientaram para certos pormenores em detrimento da mensagem principal procedendo a uma espécie de manipulação mental, por exemplo, as liberdades resultam em «frustração» e a diferença dos costumes sexuais em «infelicidade dos outros». Com o efeito de segregação dos conteúdos, a cultura receptora deturpa o sentido dos costumes estranhos que são redimensionados pelos cânones locais ou, inversamente, eleva um costume local anódino, uma obra singela ou voluntariosa, ao equivalente do todo tomando a ínfima parte pelo global; frequentar um restaurante de *fast food* pode levar a crer que «já somos como os americanos»; uma câmara municipal instala na vila um «complexo de ténis» (dois campos): sendo esse desporto desconhecido dos rurais, fica a ideia de que «somos como os ingleses» sem ter em conta as diferenças que a alienação encobrirá. Também as câmaras passaram a instalar artefactos pretensamente artísticos nas praças exíguas das vilas que transtornam a circulação pedestre, com o fim de evocar a modernização, à imitação das cidades, ou se esmeram em modernizar as estradas para os automóveis, «como as europeias» mas sem notar, nestas últimas, as faixas para ciclistas, porque, aqui, o andar de bicicleta é «próprio dos pobres». Importam-se os elementos civilizacionais mas não a racionalidade que lhes está subjacente. É graças aos efeitos de *prisma* e de *ecrã* que certas leis, costumes e instituições importados são caricaturas distorcidas do paradigma.

Talvez estes prolegómenos sobre a cultura e a mudança tenham sido longos e repetitivos; a preocupação é de não nos deixarmos cair nas análises fáceis do senso comum. Sublinhamos que uma cultura não é um conjunto mutante de costumes ou de modas de que os seus sujeitos se podem desembaraçar mas, antes, uma realidade independente dos indivíduos; ela posiciona-se acima deles e tem mecanismos de defesa que escapam ao seu controle; auto-regula-se, resiste e sobrepõe-se à própria colectividade. A cultura é o *instinto do Social*.

CULTURAS ESTATUTÁRIAS

Uma sociedade é constituída por estratos e grupos espaciais que podem reger-se por constelações de valores-actitudes mais ou menos diferenciados dentro dum leque que gira em torno da personalidade de base comum a todos. Essas constelações diferenciadas são *culturas estatutárias* (ou sub-culturas) e o seu conjunto constitui, então, a *cultura global*. As culturas estatutárias são contíguas e influenciam-se reciprocamente por meio dos indivíduos postos em relação. Diz Ralph Linton que «cada sociedade tem o seu próprio tipo de personalidade de base e a sua própria gama de personalidades estatutárias, as quais diferem sempre ou de qualquer forma de uma sociedade a outra»³³. Numa cultura global pode distinguir-se uma *cultura rural* com origem na vivência das aldeias e uma *cultura urbana* própria dos grandes meios urbanos com origem nos estratos liberais e comerciantes. Outrora distinguia-se uma cultura aristocrática (com tradições de linhagem) e uma plebeia. Na Europa industrial dos anos 60-70 distinguia-se uma «cultura burguesa» e outra «operária». Vimos que, em Portugal, até aos anos 70 era muito marcada a distinção entre «lisboetas» e «provincianos» salientada nos estereótipos da fala e do vestir, como um modo arcaico de estratificação. A mudança social (mobilidade ascendente, circulação monetária, novos consumos) provocou o desaparecimento dos modelos rurais e a adopção dos modelos citadinos reajustados ou reinterpretados. É dessa mudança dos modelos que nos vamos ocupar neste estudo. Constataremos que a mudança social destes últimos vinte anos se inscreve mais na adaptação das mentalidades tradicionais à civilização moderna, ou na aculturação da ruralidade ao operariado, do que na adopção da cultura urbana de tipo europeu.

Como se distinguem as culturas estatutárias rural e urbana? Utilizando o método weberiano do *ideal-tipo* (uma constelação de valores-actitudes *comuns à média* dos indivíduos do meio em análise), a cultura rural será uma constela-

³³ Ralph Linton, o. c. p. 116.

ção de valores-modelos comuns à média dos agricultores e outros naturais do espaço rural; a cultura urbana será a constelação comum à média dos indivíduos do espaço urbano onde predominam as profissões liberais e mercantis.

O que se entende por *espaços rural e urbano*? A observação da paisagem determina a classificação. Um espaço urbano é uma povoação com habitações contíguas (incluindo terrenos públicos e de lazer) com, pelo menos, 10.000 habitantes. O espaço rural compreende campos de cultivo (incluindo a floresta para produção de madeiras e as serranias) com povoações pequenas e/ou habitações dispersas estando, regra geral, as habitações promiscuídas com as estruturas agrícolas. O meio rural engendrou, ao longo dos séculos, sociabilidades e racionalidades a que chamamos *cultura rural*. Pressupõe-se que a povoação com mais de 10.000 habitantes, que será dos sectores secundário e terciário, desenvolve sociabilidades, estilos de vida e racionalidades que se classificam de *cultura urbana*. Pode haver meios intermédios ou indefinidos nomeadamente nos arredores das cidades (subúrbios). Se faço aqui esta distinção elementar entre *espaços rural e urbano* é porque há ambiguidades sobre a terminologia; muitos usam o termo *urbano* por moderno ou industrial e até rico, e o termo *rural* por artesanal e pobre - deduções erradas. Alguns ainda associam o termo constitucional *cidadão* a «habitante duma cidade» e o autor destas linhas até ouviu, à guisa de protesto: «Somos cidadãos, não somos rurais»; por estranha que pareça esta deformação semântica - um efeito de prisma - ela é sintomática dos atavismos culturais que nem a escola nem a democracia nem os *mass-média* ainda suprimiram porque são produtos duma persistente ruralidade.

A cultura rural foi, por assim dizer, universalmente homogénea; num mesmo continente, os vários meios rurais a um nível civilizacional sensivelmente idêntico, engendraram normas e modelos semelhantes enquanto a cultura urbana pode não existir, não passar dum estágio embrionário e ser pouco expressiva na cultura global que, então, será conotada com a ruralidade tradicional. O ideal-tipo urbano que se segue é mais próprio das sociedades europeias e norte-americanas na sua generalidade.

IDEAIS-TIPOS DAS DUAS CULTURAS

Cultura rural tradicional

(resultante da civilização agrária e da vida aldeã)

1 - *A actividade económica é monovalente relacionada com a terra* (economia agrária) no espaço apropriado pelos habitantes. Pouca competição económica; reciprocidade de trocas e ofertas; a concorrência é criticada e vista como efeito da inveja ou da ganância. Sugestão de

igualitarismo: há homogeneidade de interesses e de saberes profissionais - indiferenciação socio-cultural que produz a ideia de que «somos todos iguais». Não há separação entre empresa agrícola e família (as terras e os animais «são da família» ou «da casa»). As desigualdades e os conflitos vicinais são frequentemente regulados por costumes constrangentes conhecidos por *comunitarismo*, um direito consuetudinário.

2 - *O habitat é eventualmente disperso ou em pequenos núcleos* chamados aldeias (ou vilas, burgos) numa paisagem de que os habitantes são os autores e proprietários. A habitação é monofamiliar e promiscuida com as estruturas agrícolas, sem separação entre empresa (agrícola) e habitação. Há separação rigorosa entre as habitações sem condomínios. A «casa própria» (propriedade do morador) é o ideal, se não uma regra absoluta. *A casa é a raiz no solo* e as famílias identificam-se pelas respectivas habitações, personalizadas. Trabalho e habitat inscrevem-se num espaço delimitado que fixa também as relações matrimoniais e de entre-ajuda. O casamento é endogâmico (escolha de parceiros entre os naturais).

3 - *Espontaneidade e liberdade de uso do espaço* no que respeita à habitação, à economia, aos lazeres e à religião. O costume local prevalece sobre a lei do Estado que é fraco ou impotente, considerado como intruso. O Direito penal é concebido como vindicta e faz-se justiça pelas próprias mãos.

4 - *A mobilidade geográfica é nula* (em Sociologia, por mobilidade geográfica entende-se «mudança de domicílio») podendo ser forte a «mobilidade pendular» (deslocações domicílio-trabalho). Mudam de residência os novos com o casamento e os emigrantes. O ideal é nascer e morrer na mesma localidade e no que é seu. «A aldeia é um espaço fechado e o grupo define-se pelo espaço que ocupa. O grupo tem um território que ele labora para viver, sobre o qual reside exercendo um direito de propriedade colectivo ou individual sobre o solo e sobre o seu produto, havendo rigidez e estabilidade na relação grupo-espaço»³⁴.

5 - *Ligação à Natureza e à povoação de nascimento*, o «berço natal». O natural do local «pertence à terra», é «filho da terra». «A aldeia tem um forte poder de investimento afectivo que se traduz num sentimento de pertença original e local confundidos (...) Unidade fortemente integrada, a aldeia tem a capacidade de definir os indivíduos pela sua origem local fazendo com que alguém seja ou não 'daqui'»³⁵.

6 - *Familismo*: o meio social é uma micro-sociedade de casas-famílias e uma rede de parentescos. A pessoa é conotada com uma família ou linhagem, está fusionada numa família e é indissociável da «sua» casa, sem autonomia relativamente ao núcleo doméstico. «A tensão entre as micro-unidades familiares é constitutiva da aldeia e age no interior de cada uma das famílias»³⁶. Por ser uma rede de parentescos, uma aldeia parece à primeira vista uma grande fraternidade mas, na prática, como há frequentes e arrastados diferendos entre as famílias, também é um «cesto de lacraus», um «ninho de víboras» ou um «saco de gatos». A honra e a desonra duma pessoa atingem toda a família e a linhagem, e vice-versa. Nos actos colectivos, na liderança política, etc., o critério da pertença familiar predomina.

7 - *Unanimismo*, isto é, pretensão de unanimidade, de acordo ou de consenso quanto aos valores, aos hábitos e aos gostos («somos todos iguais») que é uma forma de igualitarismo e, também, de totalitarismo. O *nós*, o *todo* prevalece sobre a pessoa. O colectivo forma um «nós».

³⁴ Placide Rambaud, *Sociologie du village*, in Placide Rambaud et Henri Desroche, *Villages en Développement*, p.18 e 22.

³⁵ Placide Rambaud, o.c.p. 26.

³⁶ Placide Rambaud, o.c. p. 29.

Há homogeneidade de pensamento e de saberes. Predominância valorativa do «nós» ou do «todos» sobre o «eu» com nenhuma tolerância pelas minorias e pelos diferentes. Os actores são heterodeterminados (orientação das acções pelo julgamento dos outros; a auto-avaliação depende do juízo que os outros possam fazer do «eu» e do «nós»). Há comunhão de sentimentos resultante do conhecimento recíproco, da homogeneidade e do parentesco, com entre-ajuda mas esta só funciona dentro do «nosso» espaço, o da comunidade, e entre conhecidos. A colectividade - que são parentelas e clientelas - alheia-se dos problemas exteriores ao seu território e não participa em movimentos em prol dos «outros» relativamente aos quais não se é solidário; sendo assim, a força do «nós» não é indicador de generosidade mas, antes, de egoísmo porque só se é solidário para com os vizinhos («os de cá») e desde que esses sejam também recíprocos (a reciprocidade pode ser simbólica, não igualitária). A solidariedade é, portanto, constrangente com tendência para a exclusão de vizinhos (não se é solidário com um faltoso). Este tipo de solidariedade forçada produziu o *comunitarismo* com regras e instâncias costumeiras. Sendo o meio um conjunto de pessoas homogéneas e conhecidas, os rurais não formam uma «massa», excluem-se da «sociedade de massas», e as suas multidões são apenas festivas e de feira.

8 - *Localismo cultural*. Forte distinção entre o «nós» e o «eles» (os naturais e os de fora) com calorosos laivos para o que é «nosso» e animosidade para com os «outros» vistos como concorrentes. As acções dum grupo ou duma pessoa «da terra» são apropriadas pelo «nós» que se retrata nesses feitos particulares; há honra e desonra colectivas. Relevância dos «nossos costumes» e importância dos mitos de origem. Identificação com as tradições «da terra». Tendência para o alheamento relativamente à sociedade global.

9 - *Relações constrangentes com a vizinhança*. Educação ou controle dos novos pela vizinhança. O grupo social tem um certo direito sobre a pessoa «da terra» da qual espera comportamentos a que não estão obrigados os estranhos. A vizinhança tem um papel fundamental na construção social do quotidiano que implica rotina e tradição.

10 - *Personalismo*: os residentes são tratados como «pessoas» identificadas e conotadas. Não há anónimos. A aldeia é um refúgio, um porto de abrigo, um espaço de protecção pessoal. As relações são exclusivas às pessoas conhecidas ou às respectivas parentelas. O meio reconhece os «seus» e trata-os com sinais de fraternidade. Os vizinhos são alcunhados e esses nomes impostos pelos outros transmitem-se às gerações sucessivas; a identificação por meio de alcunhas (com frequente desconhecimento do nome oficial) resulta do personalismo que leva a tratar o vizinho segundo a sua *personalidade* atestada ou herdada. Os contactos físicos podem ser distanciados no largo espaço mas os contactos interpessoais são estreitos.

11 - *Interconhecimento e controle social*: todos conhecem cada um - o seu presente, o seu passado e conjecturam sobre os seus projectos de futuro. O desvio à moral é criticado. Observação e especulação sobre o «outro» (coscuvilhice, etc.). O meio oprime e recalca.

12 - *Transparência e visibilidade* dos estatutos, das qualidades, das posses e das transformações de cada um assim como da vida privada ou «vida alheia» da qual se fala desbragadamente. Os melhoramentos da situação de uns são objecto de comentários e de inveja instaurando-se a emulação nos gastos e a ostentação.

13 - *Formação duma memória colectiva*. No espaço e nos sítios que são estáveis, identificados e percorridos desde a infância, fixam-se as recordações pessoais e as informações transmitidas pela oralidade constituindo um acervo de mitos, enredos e «casos» exemplares; mitos e lendas povoam os sítios. A história local é uma série de «casos» que os sítios fazem lembrar e guardam.

14 - *A tradição prevalece sobre a inovação* - o meio não produz saberes nem ciência mas não é fechado às tecnologias: importa, copia, reproduz e readapta, sendo as novidades digeridas

pela racionalidade local. A aldeia importa da cidade os saberes formais e as inovações tecnológicas. Tem genuínas representações estéticas que se chamam *folclore*, obras colectivas e anónimas consideradas de origem local, identificadoras do «nós», tidas como herdadas dos antepassados locais, e os artefactos que aliam sempre o útil ao «bonito» (harmonioso) chamam-se *artesanato*. Não produz arte pela arte.

15 - A comunidade *não tem poder estruturante* fora do seu espaço, isto é, não pode impôr os seus padrões e a sua organização à sociedade global e dificilmente faz ouvir as suas justas reclamações. Embora a cultura rural se situe a um nível historicamente anterior à urbana, a ruralidade é percebida como *inferior* à urbanidade e a cidade - que se alimenta dos campos - é vista como parasita. O Estado age sobre o meio rural a partir da cidade e é percebido como intruso.

16 - Intensa *coesão social* («todos iguais, todos juntos») contra o exterior.

A sociedade encontra a sua coesão na *solidariedade mecânica ou solidariedade por semelhança* que Durkeim definiu como um «sentimento de todos serem iguais como peças idênticas dum mecanismo», com uma divisão do trabalho social mínima ou pouco diferenciada em que as tarefas não são complementares (todos podem fazer as mesmas tarefas). O meio constitui um *locus* ou comunidade. Os actores sociais regroupam-se numa *comunização* segundo Weber, uma «actividade social unificadora que se fundamenta no sentido subjectivo de os participantes pertencerem a um mesmo conjunto de carácter afectivo»³⁷ corroborado pelas práticas religiosas, pela proximidade das parentelas e pelo convívio assíduo.

Cultura urbana (urbano-industrial)

(com origem nos estratos assalariados e profissões liberais)

1 - *A economia é polivalente* (indústria e serviços) resultando em heterogeneidade e diferenciação de estatutos. A forte densidade de indivíduos num pequeno espaço produz competição, especialização e diferenciação reguladas pelo direito escrito (ou legiferado). Há separação entre empresa e família (a empresa ou estabelecimento é «do pai» ou «da mãe»).

2 - *O habitat é contíguo*, alinhado e geralmente colectivo com condomínios (fachadas, paredes e acessos comuns) organizado em função da vida em colectividade. A regra é a habitação arrendada. Há separação entre domicílio e empresa ou trabalho.

3 - *O espaço é vigiado e fortemente condicionado*. Faz-se sentir a lei; o Estado não é considerado um intruso mas uma estrutura vocacionada para a regulação da competitividade e para a defesa das liberdades (as cidades antigas foram o próprio Estado, cidade-estado).

4 - Há *mobilidade geográfica* (mudança de domicílio) em função do mercado de trabalho e da mobilidade estatutária (ascendente ou descendente). A cidade é um espaço aberto ao exterior e sem fixidez nos limites.

5 - Há *afastamento da Natureza* e pouco afecto ao local enquanto sítio de nascimento. A pessoa pode ser natural da localidade mas «não lhe pertence».

6 - Há *dissociação entre o indivíduo e a sua família ou parentela*. O indivíduo conta e responde por si; a honra/desonra é um valor privado, não atinge a família. «A cidade primeiro trouxe a liberdade, depois arrancou do campo da tradição os códigos familiares e os estatutos

³⁷ M. Weber, *Essais*, p. 321.

imutáveis que escravizavam os campos; livre destes constrangimentos, o cidadão descobriu-se como um indivíduo que dispõe dele próprio igual aos que ele cruzava. A cidade favorece as diferenças; ora, combinada com o *indivíduo*, a diferença é singularidade»³⁸. «O enfraquecimento dos laços de parentesco, o declínio da significação social da família e o desaparecimento das relações de vizinhança, todos estes fenómenos podem ser solidamente verificados através de índices objectivos do modo de vida urbano»³⁹.

7 - *Heterogeneidade social*. O «nós» existe eventualmente apenas como um *colectivo de residentes ou de utentes* com alguns interesses comuns, isto é, uma realidade puramente estatística. Há diferenciação social e intelectual. A sociedade é constituída por *indivíduos* autónomos fazendo emergir o *individualismo* sociológico, quer dizer, a virtualidade de se ser um ente singular, o «eu», o «cada qual», o diferente. Fenómeno da modernidade (pós-iluminista, racionalista), a individuação «é o processo pelo qual um indivíduo se torna suficientemente autónomo, pode gerir uma identidade própria e ser reconhecido nesta identidade e nos actos que a acompanham. O individualismo não é contrário à solidariedade e à capacidade de se organizar colectivamente, mas introduz o facto de a pessoa ser o actor do seu próprio desenvolvimento ao mesmo tempo que das transformações colectivas»⁴⁰. Os actores são autodeterminados (orientação das acções pessoais pelo próprio). A cidade é o meio paradigmático da autonomia estando todos sujeitos aos mesmos direitos, deveres e tratamentos. Ressalta a ideia de que são todos diferentes e todos iguais (em direitos e deveres); o meio é uma unidade na multiplicidade.

8 - A cidade é *universalista*, «faz a unidade dum múltiplo com as liberdades, os indivíduos e as diferenças»⁴¹. Há desprestígio dos mitos de origem ou dos privilégios colectivos; preocupa-se com as liberdades, o «conforto» ou a qualidade de vida.

9 - *Relações distensas* com a vizinhança ou inexistentes; o vizinho é «um outro».

10 - *Individualismo*. «A característica do meio urbano é multiplicar os *fenómenos de individuação* sejam eles normais, perversos ou simplesmente excêntricos»⁴². A forte concentração de indivíduos num pequeno espaço desenvolve a competição para a distinção e, daí, a busca de artifícios visuais, o refinamento e os modos sofisticados que marcam a cidade. O *individualismo* urbano não significa egoísmo porque, sendo o «eu» tipificado no «outro», o meio engendra movimentos e fórmulas de apoio social aos excluídos ou privados de liberdade e de bem-estar. As campanhas (nacionais ou internacionais) de solidariedade humanitária ou política são exclusivamente urbanas. «Estando sujeitos a regulamentos comuns e partilhando equipamentos colectivos, para a salvaguarda da qualidade de vida e do 'gosto de viver juntos' os habitantes subordinam uma parte da sua individualidade às exigências do todo e, nesta medida, fundem-se na massa»⁴³. O meio constitui uma «massa». Há *complexidade relacional* em que singularidade e socialização vão juntos. Os contactos físicos são próximos mas as relações sociais são distantes.

11 - *Opacidade individual* (controle social difícil). Competição e diferenciação. Dizia um provérbio europeu dos tempos medievais que «o ar da cidade liberta».

³⁸ P. Blanquart, *Une Histoire de la Ville*, p. 186.

³⁹ L. Wirth, *Le Phénomène urbain*, p. 273.

⁴⁰ Pierre Tap, *Les Jeunes dans la dynamique associative*, in Bernard Roudet, *Des Jeunes et des associations*, p. 230.

⁴¹ Paul Blanquart, *Une Histoire de la Ville*, p. 185.

⁴² Robert Ezra Park, *La Ville - Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain*, in *L'Ecole de Chicago*, p. 63.

12 - *Anonimato* («ninguém conhece ninguém») donde a possibilidade de liberdade e de mudança individual. *Indiferentismo cívico* - o olhar sobre o «outro» é civicamente desatento, não obsta ao direito à diferença e, até, reverte em reconhecimento cívico da diferença. *Cosmopolitismo*, (do grego, *cosmo-polis* «mundo de todos») possibilitando a diversidade de estatutos, etnias, línguas, religiões e trocas inter-culturais.

13 - *O espaço é mutante e de mobilidades* heterogéneas, objecto de relações mais funcionais do que afectivas com desconhecimento das relações pessoas-sítios. Tem uma *memória escrita, a História*.

14 - *Favorece a inovação* sem desprestigiar a tradição que é vista como um outro modo de ser ou de fazer; não haverá apenas uma tradição mas várias, oriundas de culturas imigradas, minoritárias, rurais, etc. *A cidade é um laboratório de ideias, de saberes e de produções simbólicas*; cria inteligência (manipulação do saber), ideologias, ciência, tecnologias, modas e novidades que exporta. As suas produções estéticas chamam-se *arte* e são obras exclusivamente individuais. «A cidade integra-se numa rede de cidadania universal feita de diversidades criadoras»⁴⁴.

15 - A cidade é o *centro decisional*. Tem poder estruturante para além do seu espaço habitado; difunde os seus modelos ideológicos, artísticos e organizacionais para os campos. A cultura urbana, embora historicamente posterior à rural, é vista como superior, pelo menos é mais forte. As civilizações e os modelos políticos «descem» da cidade para o campo a impõem-se às aldeias. O Estado age sobre o meio rural a partir da cidade.

16 - O meio é uma massa sem coesão aparente, um Social esborado; em contrapartida nutre a *civilidade ou civismo* (do latim *civis*, «civilizado, qualidade do habitante da *civitas*») factor de conforto colectivo e do «gosto de viver juntos». Há *coesão cívica*. «Chegamos assim ao que constitui a 'dinâmica urbana': as diferenças são aquilo pelo qual os indivíduos livres e iguais simultaneamente se distinguem e se unem»⁴⁵.

A sociedade urbana rege-se pela *solidariedade orgânica ou solidariedade pela diferença* baseada na divisão do trabalho social dos estratos diferenciados cujas tarefas são complementares; o desempenho das tarefas de uns depende do desempenho das tarefas dos outros. O meio social constitui um organismo, uma *polis* e uma *colectividade*. «Os indivíduos regroupam-se sob uma relação de *sociedade* numa base de compromisso ou de uma coordenação de interesses racionalizados»⁴⁶.

O ideal-tipo de cultura rural é característico das sociedades camponesas (isto é, em que as terras são propriedade dos moradores que as laboram com mão d'obra familiar para sustento próprio e com a venda de excedentes). As populações do Alentejo não constituem uma sociedade de camponeses, mas de proprietários e de assalariados agrícolas⁴⁷. Os modelos da ruralidade podem ser universais, são intemporais (podem existir na modernidade). Nem todas as culturas engendram

⁴³ L. Wirth, *Le Phénomène urbain comme mode de vie*, in *L'Ecole de Chicago*, p. 268.

⁴⁴ P. Blanquart, *Une Histoire de la ville*, p. 186.

⁴⁵ P. Blanchard, o.c p. 186.

⁴⁶ M. Weber, *Essais*, p. 331.

⁴⁷ O latifúndio alentejano é uma excepção na Europa com, em parte, a Andaluzia e a Sicília; resulta duma antiga colonização (talvez a romana) com exploração da mão d'obra servil. Toda a Europa conheceu o regime de propriedade de tipo latifúndio, mas uma prolongada dinâmica histórica fez

modelos urbanos nem estes são exclusivos da modernidade; Max Weber diz que as cidades medievais do norte da Europa já eram grupos sociais de *individuos*; era enquanto indivíduo, autónomo e singular, que o habitante entrava por juramento nas agremiações, guildas ou fraternidades dos burgueses e tinha acesso ao pleno gozo das garantias e liberdades locais, podendo os estrangeiros residentes aceder aos mesmos direitos; a qualidade de membro garantia-lhe o estatuto de burguês⁴⁸. Diferentemente disso, na Antiguidade, no Mediterrâneo medieval e até recentemente no Oriente predominavam os critérios de linhagem, casta, raça ou religião comuns à cultura rural.

As culturas rural e urbana, enquanto estatutárias duma cultura global, não são estanques e interagem através dos actores sociais postos em relação: a civilização, as ideologias e as novas religiões *descem* da cidade para a aldeia enquanto as migrações se processam exclusivamente no sentido contrário, *sobem* dos campos para a cidade influenciando esta. Os modelos sociais podem penetrar no meio contíguo, reinterpretados. O êxodo massivo dos rurais para a cidade põe em causa a qualidade do espaço urbano; se a cultura urbana fôr insignificante, a ruralidade imigrada desenvolve-se no novo espaço e os modelos urbanos desaparecem. Foi o que se passou com as cidades portuguesas (sobretudo Lisboa, Porto e Setúbal) que foram, desde os anos 50, os polos de imigração massiva dos rurais e donde desapareceu um fundo genuíno de cultura urbana herdada do século XIX dando lugar a uma miscigenação a que chamamos *rurbanidade*, quer dizer, uma urbanidade reinterpretada pelos rurais e que constitui uma perda da qualidade socio-ambiental.

A cidade não é, portanto, um grupo social estático sendo, segundo um autor, «mais o fruto dum crescimento e ela recruta no meio rural. Por isso não devemos esperar encontrar ruptura ou descontinuidade entre os tipos urbano e rural de personalidade. A cidade e os campos podem ser considerados como dois polos relativamente aos quais todas as implantações humanas tendem a distribuir-se. Considerando a sociedade urbano-industrial e a sociedade rural-tradicional como tipos-ideais de comunidade, podemos abrir a via à análise dos modelos de base de associação humana tais como eles aparecem na civilização contemporânea»⁴⁹. É o que vamos ver, quanto à mudança.

com que as terras se redimensionassem em função do trabalho e do sustento duma família (a regra de ouro da agricultura é a adaptação, em extensão e em trabalho, da terra à família e vice-versa). Contrariamente ao norte de Portugal e na Europa, o Alentejo não conheceu essa dinâmica redimensionadora (por deficiências culturais). O modelo do latifúndio foi exportado para as Américas pelos ibéricos que aí restauraram a escravaria; o termo americano *ranch* para «quinta» tem origem no português «rancho» sinónimo de «malta» (reunião de trabalhadores que pernoitam e passam de um para outro lugar em busca de trabalhos agrícolas).

⁴⁸ *La Ville*, p. 62.

⁴⁹ Luis Wirth, *Le Phénomène urbain comme mode de vie*, in *L'Ecole de Chicago*, p.251.

II - MUDANÇA SOCIAL

INDIVIDUALISMO

A mudança da sociedade rural para a modernidade lê-se inteiramente através da possibilidade de instauração da individualização ou *individualismo*. Sem ser este o objectivo único da análise, pode ser o seu fio condutor. Não se tratará de remeter o individual para um colectivo (ou vice-versa) mas de saber, no meio da trama colectiva, como se instala ou não o individualismo moderno. Para isso convém posicionar o que em Sociologia se deve entender por *individualismo*.

Sabe-se que as sociedades caminham para um certo esboroamento das colectividades e dos grupos de vizinhança, para a atomização das sociabilidades e o investimento nos projectos pessoais. A sociedade moderna é a da responsabilização do si-mesmo: cada um, sejam quais forem as suas capacidades intelectuais e económicas, deve encontrar um projecto de vida e competir. O senso comum chama a esta busca «egoísmo». Ora o individualismo sociológico não se associa ao egoísmo: é a *consciência do ser humano como ente singular, regulado autonomamente, propensamente livre, potencialmente diferente, sujeito de direitos e de deveres*. Não é apenas um estatuto jurídico ou político ligado à pessoa humana embora esse tenha origem naquele, mas uma racionalidade que envolve os níveis da significação do *eu* admitido como autónomo e diferente. Dado que o termo está corrompido com uma carga moral negativa, seria mais correcto dizer *individuísmo*, *individuação* ou *individualização*.

O individualismo não data do nosso século nem a sua origem, como a de qualquer valor cultural, pode ser datada. É um produto da História. Eclodiu com a reestruturação social que a Europa conheceu desde o séc. XIV, com o desenvolvimento das cidades e da burguesia. Ganhou foros de teologia com Lutero e Calvino na teoria do «livre exame», isto é, a *interpretação individual da Bíblia pelo crente (com o auxílio da graça de Deus)*¹ em detrimento da infalibilidade da Igreja abrindo assim o caminho às grandes mudanças politico-sociais que se anunciavam (a mudança religiosa é o melhor observatório da

¹ Diz o princípio calvinista que a Salvação vem *sola fide, sola gratia, sola Scriptura* (só pela fé, só pela graça e só pela Escritura), com exclusão de todos os outros meios, nomeadamente os sacramentos católicos e as dogmáticas e disciplinas eclesiásticas. Este triplo *só* é a expressão moderna do indivíduo entregue à solidão da sua consciência.

mudança social)². Entrou na Filosofia com o Iluminismo e na Ciência com o Racionalismo; afirmou-se com a ideologia burguesa (está na sua origem) e é a base da Democracia. Conhece-se a máxima de Descartes *Je pense, donc je suis* («penso, portanto sou eu» que os portugueses traduzem geralmente mal)³. A pessoa dá-se conta de que é *autopensante* e pode ser autodeterminada. No estágio anterior não havia consciência individual (ou era irrelevante) nem os critérios divergentes se podiam manifestar; a pessoa não tinha que pensar, competia-lhe obedecer, fundida no *nós* que era a linhagem, a Igreja, a grei política ou a Dinastia, imperando a Revelação e o dogma que são o campo paradigmático da pessoa heterodeterminada. Por «ciência» entendia-se a repetição dos saberes herdados ou atribuídos pela autoridade familiar, escolar ou religiosa, enquanto todas as inovações científicas, filosóficas e teológicas são produtos da *individuação* do pensar. As declarações dos Direitos Humanos das revoluções francesa e americana e, no nosso século, a Declaração dos Direitos do Homem, são a consagração do individualismo sociológico.

Só no nosso tempo é que o individualismo encontra as condições favoráveis para se expandir em toda a escala do Social. Diz Louis Dumont que se trata dum «valor cardinal das sociedades modernas» e que ele existiu na Antiguidade clássica, no budismo, no hinduismo e no monaquismo cristão, mas, para que essas pessoas pudessem ser *individuos* filósofos ou religiosos, tinham de fugir do mundo, eram «indivíduos fora do mundo». Na modernidade já se pode ser «indivíduo no mundo»⁴. Diz Ehrenberg que «o novo individualismo assinala menos uma inclinação generalizada sobre a vida privada do que a subida da norma da autonomia: comportar-se em indivíduo significa decidir por si-próprio para agir por si-mesmo, com as liberdades, os deveres ou constrangimentos e as inquietações que uma tal postura implica (...) Cada um quer e deve tornar-se o actor da sua própria vida. Esta mistura de aspirações e de normas descreve um estilo de relação com a soci-

² Em *Religião Popular Portuguesa* se expõe como a religião não é a origem da cultura mas o seu reflexo ou produto. Uma sociedade adopta ou recusa uma tendência religiosa segundo esta, respectivamente, se coaduna ou se opõe à personalidade de base da cultura. Podemos constituir um mapa das culturas europeias a partir da sua permeabilidade ao protestantismo que é o ideal-tipo da religião individualizada (o indivíduo prevalece sobre o gregarismo católico); as sociedades tradicionalmente capitalistas, democráticas e industriais - criadoras de riqueza, ciência, filosofia e teologia - são simultaneamente as que são maioritariamente protestantes ou permeáveis ao protestantismo, sendo a ciência, a filosofia e a teologia produtos intelectuais do indivíduo singular e diferente; as nações católicas são rurais, pobres, e engendram frequentemente as ditaduras (1988, pp. 214-226).

³ O senso comum traduz esta máxima por «penso logo existo»; ora, a existência não implica a consciência do ser. Descartes que, em filosofia, separou os campos do natural e do espiritual, exprimiu-se em latim *cogito ergo sum* e em francês, *Je pense donc je suis* (eu penso logo sou).

⁴ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, pp. 30 e sg.

idade que faz da estima de si a condição da acção, estima que implica, como é óbvio, o cuidado com o outro porque não há 'eu' sem 'outro'⁵. Vai de par com a solidariedade: diz Pierre Tap que, sendo «a *individuação* o processo pelo qual um indivíduo se torna suficientemente autónomo, pode gerir uma identidade própria e ser reconhecido nesta identidade e nos actos que a acompanham, ela não é contrária à solidariedade, à participação e à capacidade de se organizar colectivamente. Antes introduz o facto de a pessoa ser o actor do seu próprio desenvolvimento e, ao mesmo tempo, das transformações colectivas»⁶. Durkheim, referindo-se às sociedades no princípio do século, estabeleceu esta regra para a complexidade crescente do Social: «quanto mais o indivíduo é autónomo mais ele é solidário. À medida que as crenças e as práticas tomam um carácter menos religioso, o indivíduo torna-se objecto duma espécie de religião (...) À medida que os laços sociais da solidariedade mecânica ou por semelhança se distendem aumenta a fé comum no indivíduo. A consciência colectiva diminui ao mesmo tempo que a autonomia individual se afirma»⁷.

Nem todas as culturas engendram o *individualismo*, ou nem todas o incrementam. Elemento da personalidade de base cultural, é como um *genes* transmissível pela educação: se esta o faz despoletar, a sociedade será criativa em ciências, economia, filosofias e teologias, e com propensão para a democracia; no caso contrário a sociedade apenas reproduz os critérios dos outros, condescenderá com as tiranias políticas e religiosas em que o «todos» prevalece sobre os indivíduos particulares sendo as diferenças reprimidas. Há sociedades e culturas para as quais o valor *indivíduo* é inviável ou proibido; um paradigma são as sociedades de cultura islâmica em que a diferença religiosa e a criatividade são heresia, estando a interpretação jurídica e religiosa do Corão «definitivamente encerrada» com um dogma no séc. XII, enquanto a inovação, seja em que domínio fôr, é proibida por um outro dogma da mesma época⁸. As sociedades que persistiram no catolicismo em prejuízo da Reforma também não são

⁵ Alain Ehrenberg, *L'Individu incertain*, Paris, Calman-Levy, 1995, p. 19 e 23.

⁶ Pierre Tap, *Les Jeunes dans la dynamique associative*, in Bernard Roudet (coord.), *Des Jeunes et des associations*, p.230.

⁷ *La Division du travail social*, p. 147.

⁸ Toda a interpretação do Corão (*istihad*) foi completada até ao século XII por um dogma que afirma: «A porta da reflexão está definitivamente encerrada» e um outro dogma diz «A inovação (*bida*) é pecado». A prática religiosa ou jurídica do islão passou a ser exclusivamente repetição e comentários do que foi escrito e fixado teológica e juridicamente até ao momento desse dogma. As sociedades que adoptaram o islão regrediram desde então para o nível *zero* da criatividade científica, filosófica e teológica. Sabe-se também que o islão é uma religião e uma política (sem separação entre estas áreas) e que as práticas religiosas são formalistas, ritualísticas, gregárias e rigorosamente homogeneizantes sem campo para a diferença e a criatividade individuais.

propensas à individuação uma vez que predominam nelas, como requisitos de salvação, o dogma, a obediência à autoridade da Igreja e a infalibilidade do papa ou dos concílios, enquanto um outro dogma estabelece que «fora da igreja católica não há salvação». Também as sociedades islâmicas e católicas (porque não desenvolvem a *individuação*) são propensas às ditaduras políticas e religiosas; sendo as religiões e as políticas mais efeitos do que causas, as ditaduras (contrariamente ao que diz o senso comum) não têm origem em tiranos isolados mas em grupos, castas ou camadas sociais, isto é, nas próprias culturas; diz Durkheim que «uma personalidade qualquer, por mais poderosa que seja, nada pode fazer contra uma sociedade inteira que não se deixaria subjugar contra a sua vontade. É por isso que a força dos governos autoritários não vem dos próprios governantes mas deriva da própria constituição da sociedade. Os indivíduos só podem ser submetidos por um despotismo colectivo». Diz ainda, contradizendo Spencer (que associava o individualismo à tirania do chefe) que o individualismo não é congénito da humanidade enquanto os tiranos, esses sim, são-no. O que se passava é que, no estágio de desenvolvimento da humanidade em que predominava a prepotência do chefe, a *consciência individual* não existia⁹.

A antiga racionalidade pré-individualista - em que a pessoa se remetia para os que detinham o poder e o saber - emerge, na sociedade de massas, na recusa dos sujeitos, eleitores, etc. a formularem juízos de valor a que têm direito face aos técnicos, especialistas ou políticos. Elegem um político e depois comportam-se como espectadores passivos sem emitir critérios nem opiniões justificando-os com fórmulas do género «Eles lá sabem o que fazem», «Eles é que mandam», etc.¹⁰

INDIVIDUALISMO E SOLIDARIEDADE

Há relação entre o individualismo e a solidariedade mas, também aqui, contradizemos o senso comum. Os urbanos referindo-se à sociedade rural tanto dizem que os agricultores são «individualistas» como classificam a gente das aldeias mais «solidária» do que a da cidade onde a regra será a do «cada um para si». Também os rurais consideram que a aldeia é um porto de amizades e

⁹ *La division du travail social*, pp. 171-172.

¹⁰ Também, desde há vinte anos, as cidades portuguesas vêm-se atravancando com obras feias, inúteis ou desajustadas e prédios aberrantes porque se remete para os artistas ou arquitectos os critérios do belo e do confortável («Eles é que são os artistas»; «Lá terão as suas razões»...).

de apoios enquanto a cidade será o mundo do egoísmo. Ora, apesar de se conotar a aldeia como solidarista, todos sabem que ela marginaliza os estranhos e diferentes e que, em certas circunstâncias, recorre a razias e linchamentos. Diz-se que a modernidade é egoísta e que a regra é o «salve-se quem puder», mas as sociedades tradicionais secretavam sobremaneira marginalidades e exclusões, e usavam de prepotências jurídica, religiosa e económica a níveis que hoje fazem arrepiar, muito além do que classificamos de egoísmo. Também se sabe que a comunidade aldeã é o paradigma dos conflitos mesquinhos e das intrigas castradoras («saco de gatos», «cesto de lacraus», «ninho de cobras»...) enquanto a cidade não o é. Em que ficamos? É a aldeia solidária ou egoísta? Há dois tipos de solidariedade, o rural e o urbano, respectivamente «solidariedade mecânica» e «solidariedade orgânica». Na base da «solidariedade orgânica» (ou moderna) está precisamente o conceito de *individualismo*.

No meio aldeão há uma solidariedade interna e, por outro lado, uma permanente conflituosidade latente ou expressa, e isso associa-se ao unanimismo, à homogeneidade («somos todos iguais»), aos laços estreitos de parentesco que ligam toda uma aldeia, à não-concorrência e ao interconhecimento. A proximidade de interesses é fonte de conflituosidade, e é por isso que as inimizades entre irmãos são mais duráveis do que as existentes entre outros vizinhos embora expressas diferentemente. A solidariedade aldeã procede da igualdade, do conhecimento recíproco, das necessidades comuns e do convívio; é uma «solidariedade mecânica ou por semelhança», segundo a expressão de Durkheim. Os fracos recursos, a insegurança comum e a interdependência é que levam à solidariedade da vizinhança. O vizinho não-solidário arrisca a marginalização. A entre-ajuda é obrigatória e reconhecida. Restruturada a sociedade, instaladas as possibilidades da diferença estatutária e instituídos mecanismos de assistência e de direitos públicos, há esboroamento das vizinhanças, dispersão e fechamento pessoal. Durkheim diz que, com a complexidade do Social, todos os laços que resultam da semelhança se distendem progressivamente dando lugar à «solidariedade orgânica»¹¹ própria da cultura urbana.

Contrariamente aos preconceitos rurais, é na cultura moderna que o ideal universal da solidariedade humana se afirma, demonstrado nomeadamente pelo orçamento de qualquer Estado moderno, com a Segurança Social, Fundos de desemprego, etc. A diferença relativamente à ruralidade está no facto de o sujeito a socorrer já não ser o igual ou o vizinho mas o «outro», o necessitado, indiferenciadamente. Esta passagem da «solidariedade mecânica» para a «solidariedade orgânica» - que constitui um grande melhoramento racional - é pre-

¹¹ *Division du travail social*, p. 147.

cisamente um produto do *individualismo* sociológico, isto é, *consciência do ser humano como ente singular, autónomo, potencialmente diferente, sujeito de direitos e de deveres*. A sociedade moderna não é fraternal porque lhe falta o pressuposto da homogeneidade mas pode ser altruista e solidária que são qualidades contíguas da *individuação*. No século XIX, apesar da fraca diferenciação social, a urbanidade desenvolveu movimentos civilistas (consciência de ser *civis*) e filantrópicos (amor do outro); hoje, com as fortes reestruturações, as acções dirigidas aos «outros» tendem a chamar-se «participação» e «solidariedade social»; elas têm origem na diferenciação estatutária, não apelam à retribuição e são anónimos. A aldeia foi o ideal-tipo da comunidade fraternal, mas todos os movimentos de solidariedade, nacionais ou internacionais, políticos ou filantrópicos, de apoio aos desprotegidos, às vítimas das prepotências políticas, aos excluídos e aos discriminados, são produtos urbanos (dos grandes centros urbanos), isto é, do *individualismo* sociológico; na Europa, os movimentos de solidariedade internacional não têm origem nas sociedades mediterrânicas e católicas mas nas do Norte, mais urbanizadas e fortemente protestantes, quer dizer, onde o *indivíduo* (autor do livre-exame, entregue à sua consciência) é um paradigma relevante.

Não sendo a racionalidade aldeã individualista segundo o conceito sociológico moderno, compreende-se que a sua solidariedade interna chamada *comunitarismo* não tenha resistido nem derivado em cooperação moderna. Comunitarismo rural e cooperação moderna são incompatíveis. A espécie de «comunismo primitivo», como Jorge Dias arbitrariamente classificou as fórmulas aldeãs nortenhas (rebanho comum, forno banal, tribunal aldeão, etc. que não existia na região que analisamos mas constitui um ideal-tipo das relações entre rurais) era uma expressão do unanimismo ancestral anti-individualista e não traduzia uma vontade de solidariedade. Em vez duma ante-visão do socialismo moderno, eram fórmulas de egoísmo na medida em que, por hipótese, um proprietário de duas ovelhas só podia manter-se «proprietário de ovelhas» se obrigasse, sob qualquer forma, outros proprietários de duas ovelhas a serem seus associados, isto é, a formarem um rebanho comum. O modelo forçava os vizinhos a manter a organização, nomeadamente pela ameaça de ruptura das relações a todos os níveis («botar fora de vizinhos» como se diz no Norte). O comunitarismo era *familista*; nas assembleias, a decisão competia a cada «casa» (pessoas residentes sob o mesmo tecto), cada «casa» enviava à assembleia um dos seus que exprimia a vontade do grupo; cada «casa» um voto. O sistema morreu com a emigração que instalou a possibilidade da diferença de estatus, isto é, da liberdade. Uma cooperativa ou outro empreendimento económico moderno é constituído por *indivíduos*, os *sócios* (cada sócio um voto) e são eles

quem decide à sua responsabilidade. Acontece também que a rotina do *familismo* aldeão - que perdura - pode entravar o funcionamento dum empreendimento comum, sendo as posições dum sócio confundidas com as dos familiares. O comunitarismo dos agricultores destinado a resolver problemas vicinais não é convertível em cooperativa moderna. Ou prevalece o comunitarismo familista e não se instala a cooperativa, ou esta vinga e desaparece o comunitarismo¹².

A entre-ajuda tradicional que é um traço marcante do universo aldeão não é, portanto, transponível para a cidade porque é personalista e da natureza da fraternidade. O aldeão faz um favor a alguém conhecido e não a um anónimo; não faz o bem pelo bem. A ajuda processa-se exclusivamente entre vizinhos conhecidos, os «nossos», «os de cá», com exclusão dos estranhos. É interesseira e apela à reciprocidade que pode ser desigual e simbólica (dar uma esmola a um pobre e este rezar uma oração «pela alma dos seus que já lá estão», retribuir o empréstimo dum máquina com um petisco, etc.). É uma ajuda calculada, retribuível, para alimentar a imagem do bom vizinho ou, simplesmente, para manter a boa-vizinhança. Os adágios como «*Do ut des*» (dou para que me dê), «hoje eu amanhã tu», «favores com favores se pagam», «quem não faz favores não faz devedores», etc. lembram essa reciprocidade interesseira cujo não-funcionamento está na origem de muitas histórias de má-vizinhança. Os não-recíprocos são excluídos das relações numa futura ocasião. Até a proverbial hospitalidade que a aldeia prestava aos citadinos ou estrangeiros de passagem era interesseira: tinha a função (frequentemente expressa) de transmitir aos de fora uma boa imagem nossa, «ficarem com uma boa impressão da nossa terra», «dizerem bem de nós» e, pressupondo até que os citadinos fossem influentes (morar na cidade era avizinhar a fonte do Poder), esperava-se que estes pudessem vir a ser um apoio numa eventual pretensão junto da Administração; conhecer alguém na cidade era nutrir a esperança dum empenho. Identificado este personalismo rural, será fácil admitir que a tradicional solidariedade aldeã pode não ter continuidade. Uma sociedade que foi fraternal ao nível aldeão pode ser egoísta, comodista e racista no estádio urbano.

A diferenciação estatutária instala-se com sinais e comportamentos ostensivos de mudança social e até de mudança identitária, mas esses sinais e comportamentos podem não ser um apelo à *individuação* moderna porque não pressupõem a autonomia pessoal nem a valorização da diferença. São variações da cultura tradicional.

¹² Henri Desroche, *Le Project coopératif (Son utopie et sa pratique, Ses appareils et ses reseaux, Ses espérances et ses découvertes)*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1976.

O ESTIGMA DA RURALIDADE

A adopção de inovações pelos rurais pode apontar para um *desejo de mudança de identidade*. As inovações difundem-se então pela simples razão de que são citadinas e «modernas», até porque a distinção rural-urbano se refere mais a identidades de sub-culturas do que a uma estratificação económica (no mesmo estatuto, os rurais têm mais desafogo económico do que os urbanos). *Mudar de identidade* porquê?

A ruralidade foi duramente estigmatizada. A estratificação estabelecia-se, por um lado, pela ocupação laboral (senhor - trabalhador) e, por outro, pelo local de habitação (cidade - aldeia) que se traduzia no vestir e no falar. A distinção rural-citadino era o modo de diferenciação e de poder social do sistema aristocrático (senhorial ou vilão), próprio do *ancien régime* e anterior aos critérios económicos capitalistas. Os agricultores eram proprietários dos seus meios de produção e, sobretudo, eram livres mas trabalhavam a terra e essa ocupação era degradante conotada com a servidão. Também a condição de servos da gleba - uma forma de escravatura - durou até recentemente e um vestígio disso era, ainda nos anos 70, a condição dos assalariados agrícolas alentejanos adstritos ao «monte», alimentados e albergados pelo latifundiário que era o único empregador da aldeia. Se a condição servil jurídica já há muito que desapareceu de entre os camponeses, o estigma do servilismo manteve-se na memória colectiva.

Vimos, há vinte anos, a importante distinção entre «gente da aldeia» e «gente da vila». A «personagem típica do aldeão» nutriu a literatura, o teatro revisteiro, o cinema, a pintura e o anedotário. Sem a caricatura do campónio não havia arte em Lisboa; as criadas, os magalas, os saloios, os galegos e todos os aldeãos foram o bobo da festa dos serões lisboetas. O citadino só entendia teatro ou cinema se houvesse um saloio em cena; alguns publicitários ainda hoje utilizam nos seus *spots* o habitante dos campos com ares dum boçal e o falar dum «salioio» - apesar da publicidade também se dirigir a esse estrato. A distinção alimentou as polémicas políticas sendo o rural classificado de monárquico, reaccionário, clerical e, depois, fascista. Houve também um movimento inverso: correntes romanescas apresentavam a aldeia como o lugar das relações em oposição à cidade desagregadora revelando uma visão tão distante da realidade como a das pantominas revisteiras. Feliciano de Castilho até inventou, com o livro *A Felicidade pela Agricultura*, uma utopia em que a organização do Estado devia decalcar-se sobre a ruralidade e o clericalismo. Note-se ainda o lugar de matéria-prima «científica» que ocupou a cultura rural na Etnografia até ao anos 70: os etnógrafos interessaram-se exclusivamente pelos

costumes aldeãos e urbano-populares (vistos como antigos rurais). O rural e o analfabeto foram o objecto de estudo por excelência da «ciência etnográfica». Para os «sábios» (era o título atribuído aos etnógrafos) e para o seu público letrado, *A Ciência positiva*, por antonomásia, consistia na pesquisa de tradições aldeãs, lendas, ditotes e superstições sob uma perspectiva racionalista e erudita ilustrada com tiradas em grego e em latim. O rural era o objecto de estudo do «racionalista». Revistas de «ciência etnográfica» se fundaram e venderam profusamente nas cidades. O levantamento das velharias rústicas era *A Ciência*, e as tiradas greco-latinas eram a expressão da *Razão*. Este saber académico, que distorce os conceitos e confunde erudição com ciência, diz muito sobre o atraso científico dos portugueses até aos anos 70 do nosso século.

A dualidade aldeão-citadino originava segregação e xenofobia sendo o rural equiparado ao servo e o citadino ao senhor. Foi um modo específico de poder da cidade sobre as aldeias, apesar dos rurais serem proprietários dos seus meios de produção contrariamente aos citadinos. A mentalidade reflectida nesse antagonismo não é burguesa, é vilã: sucedeu à duma baixa aristocracia sem transição pela cultura burguesa, e a razão está no facto de a sociedade portuguesa não ter conhecido a revolução burguesa europeia (séc. XV-XIX) que, sendo também uma lenta *revolução cultural*, com guerras políticas e religiosas, engendrou a racionalidade capitalista que privilegia os critérios económicos, científicos e de justiça social com desinteresse pelo local de habitação, os costumes ou a linhagem. Na Europa, com a razão burguesa diluiu-se o velho antagonismo senhorial tanto mais que os meios de produção capitalista que incluíam a terra e os animais estavam no espaço rural. A indústria, o sindicalismo revolucionário, a instrução, a cultura operária e a mobilidade geográfica que esses países conheceram desde o séc. XVIII, integraram os provincianos nos universos do «povo» ou da burguesia. Em Portugal, o desenquadramento das mentalidades relativamente à Europa é notório; segundo Weber, a oposição política entre o campo e a cidade desapareceu na Inglaterra no séc. XIII «possibilitando o desenvolvimento do capitalismo»¹³. Por outro lado, nos países de além-Pirinéus a vida aldeã passou a ser prestigiada pela burguesia desde a industrialização como um pressuposto dum melhor quadro de vida e espaço privilegiado das sociabilidades. Por exemplo, em França não se conhece a figura do aldeão como tema de arte galhofeira.

Os esforços dos provincianos por adoptarem sinais exteriores conotados com o «moderno» podem visar o apagamento deste estigma da ruralidade. As aldeias autodestroem-se para mudarem de fachada e, pretensamente, de iden-

¹³ M. Weber, *Histoire Économique*, pp. 352 e sg.

tidade. Também, na vila e na cidade, a busca do «moderno» apenas porque o é - como a compra nos *shoppings* que vendem os mesmos produtos que o comércio tradicional mas mais caros - pode ser um correctivo duma identidade rural estigmatizada; a preocupação de mudança identitária sobrepõe-se, assim, aos critérios económicos tornando a economia irracional, anti-científica. Na sociedade tradicional, os sinais exteriores de modernidade sugerem ascensão social; são propósitos voluntariosos de *apagamento da memória*, remediando eventualmente a perturbações de certos níveis da psique, frustrações e complexos de inferioridade. Caso paradigmático de luta contra o estigma da ruralidade e pelo apagamento da memória é a tendência de as aldeias reivindicarem a classificação de «vila» e as vilas a de «cidade» que referirei adiante: o que passa por modernidade é um travestimento da identidade por meio de palavras ou de títulos.

O FIM DA AGRICULTURA E DUMA CIVILIZAÇÃO

No País, a agricultura conheceu uma descida vertiginosa estes últimos vinte anos. A população que vivia do sector agrícola era, em:

1960 - 43,6 %
 1970 - 31,7%
 1981 - 19,7%
 1991 - 11,2.

A percentagem dos camponeses¹⁴ era, em:

1960 - 14,5%
 1970 - 15,2%
 1981 - 11,3%
 1991 - 6,2%.¹⁵

Na região de que nos ocupamos o declínio do estrato camponês terá sido maior, uma vez que desde os anos 60 há muita oferta de mão d'obra na indústria e nos serviços. Mais de dois terços das terras agrícolas do concelho foram

¹⁴ *Camponeses*: proprietários ou rendeiros de terras que as laboram com mão d'obra familiar para autoconsumo e venda dos excedentes, ou para venda exclusiva dos produtos; há muitas variações no modo de ser *camponês*, rico ou pobre conforme as extensões dos solos, os produtos, o número de trabalhadores domésticos e as relações com o mercado.

¹⁵ Recenseamentos Gerais da População, INE, cf. José Manuel Leite Viegas e António Firmino da Costa, *Portugal que Modernidade*, Lisboa, Celta, 1998, p.30.

sendo abandonados desde a adesão de Portugal à CEE. Morreu a agricultura camponesa que foi a razão de ser das aldeias, vítima tanto da conjuntura internacional como dos preconceitos dos novos contra o trabalho agrário. Os campos sugerem o espectáculo da desolação e do caos pré-agrícola: silvados, fenos, balsedos e caneiças reocuparam o terreno. Vêem-se umas raras encostas de vinha, uns poucos pomares envelhecidos ou mal tratados e algumas estufas de legumes, abandonados uns após outros porque o produto final nem sempre chega, segundo os testemunhos, para pagar os fungicidas ou a mão d'obra. Resistem umas raras hortas familiares nos baixios tratadas pelos idosos porque os novos não pisam o chão agrícola. O vinho que ainda se cultiva já não é tratado na adega familiar, sendo a uva vendida por grosso aos industriais. Acabou-se o prazer do agricultor em oferecer o vinho da casa aos visitantes, esse lubrificante da sociabilidade, motor da amizade e dínamo da comunicação. Vêem-se olivais mas não se colhe a azeitona que cobre o chão no fim do Outono, e as laranjeiras perto das casas são mais para ornamento porque o grosso das laranjas apoderece no chão. As antigas quintas - onde se praticava a agricultura de mercado - ensaiam, com subsídios, outras culturas que abandonam no ano seguinte; algumas foram retalhadas para construção. Desactivaram-se as adegas onde jazem os grandes tonéis e as prensas doravante inúteis. Os lagares de azeite fecharam (resistem dois ou três em todo o distrito). Os pátios e estábulos de animais estão desertos; nem galinhas e coelhos se criam porque os «velhos já não estão para se maçar» e os novos não sabem tratar dos animais. A terra que, na linguagem dos fisiocratas era a «nutritora da humanidade, fecunda e eterna, mãe de todas as indústrias, com consolações para todas as misérias e que nunca deixa morrer de fome os que a amam e se dedicam a ela»¹⁶, jaz doravante sob os matagais.

Este abandono é um fenómeno único na Europa; percorrendo a Espanha ou a França diríamos que não há aí um hectare de solo arável desactivado; e era imprevisível com esta rapidez, previsível embora a longo prazo uma vez que se fazia bem notar a ausência de racionalidade capitalista que corrigisse os efeitos extremos do minifúndio a que se chegou. Desde os anos 60, os filhos dos agricultores familiares que não emigraram procuraram trabalho nas indústrias e libertar-se do campo sem se preocuparem com a modernização da agricultura. Sobretudo, faltou desde os anos 50 uma política agrícola.

A política agrícola de Bruxelas (onde os deputados portugueses se sentem realizados por «tratarem a Europa por tu», como os rurais se vangloriavam de

¹⁶ J. Meline (séc. XVII), cit. por Placide Rambaud, *Sociologie du village*, in Placide Rambaud e Henri Desroche, *Vilages en développement*, p. 13.

privar com os «senhores») é definida em função dos parceiros ricos. Nem o Governo cria alternativas, antes se limita a executar ordens em troca de alguns subsídios que não chegam aos pequenos. Este meio de imemoriais tradições agrícolas passou a comer legumes espanhóis. A sociedade torna-se cada vez mais dependente da Europa laboriosa como dependeu do tráfico de escravaria africana e brasileira durante as épocas em que a mesma Europa inventou as revoluções agrária e industrial (sécs. XV-XIX) e como dependeu, depois, da emigração.

O tráfico com «dinheiros europeus» é inenarrável porque multifacetado. A palavra «projecto» a propósito desses dinheiros tem grande sucesso e ouve-se amiúde nas conversas de café; há quem considere que essa palavra é sempre sinónimo de ludíbrio ou corrupção e até se diz que é a «forma erudita de *porjeito*». Instalou-se a fraude como método moderno para enriquecer. Qualquer empreendimento agrícola ou industrial é suspeito de assentar em fraudes ou ludíbrios (frequentemente também no narcotráfico). Entretanto, os «dinheiros de Bruxelas», nomeadamente para a conversão das culturas, só são atribuíveis aos grandes e médios agricultores sendo os pequenos (2/3 do território) excluídos. A habilidade dos agricultores para enganar o Estado era proverbial; desde há vinte anos aprenderam artimanhas novas para «conseguir dinheiros de Bruxelas». Muitos receberam subsídios para arrancar as vinhas e introduzir culturas alternativas mas não cumpriram; as vinhas são sempre arrancadas mas as culturas novas não se instalaram (também era inimaginável, há vinte anos, que o Estado pagasse para arrancar plantações tão estimadas como as vinhas). Substituíram-se alguns olivais mas, encaixado o subsídio, deixam-se morrer as novas oliveiras. Recebe-se dinheiro para uma espécie agrícola recomendada mas deterioram-se as sementes para que não nasçam; entra o dinheiro em caixa, os inspectores atestam que a sementeira não vingou, e não há mais «trabalheira» nem obrigação de reembolso. Com os ludíbrios aparecem os *jeeps* e as casas novas. Entretanto os agricultores familiares, menos expeditos em «preencher papeis» ou incapazes de assimilar a informação, não têm acesso aos «empenhos» que ensinam a fraudar; também não reagem politicamente, apenas lamuriam.

A fraude ganhou foros de conduta prestigiante; ser fraudulento ou corrupto é «ser esperto». Quem não frauda é «porque não tem ocasião de o fazer» e passa a «ter inveja» dos que o fazem. Tendo sustentado os senhorialismos antigos e o fascismo recente, se este meio social se preocupa pouco com a honestidade face à *res pública* ou ao Estado, também não tem a prática das organizações profissionais consequentes e o seu modelo de sindicalismo é o que se classifica de politiqueiro. Não existe um sindicalismo agrícola independente dos parti-

dos (nem tradições de reivindicação social); o acto de protestar é sempre considerado como próprio dum partido da oposição; até os protestos contra as carências ou más-obras municipais são sempre entendidos como oposição política. Segundo estes critérios, o sindicalismo tem que ser de obediência partidária. Para mais, os protestos sociais são conotados ora com a «falta de esperteza» ora com a «inveja» relativamente aos que se «sabem desenrascar» quando a ostentação de riqueza e de «felicidade» é uma preocupação cultural dominante. Assim sendo, os «menos espertos» encobrem as dificuldades e ruminam o descontentamento em silêncio. Daí que, quando uma manifestação sindical de agricultores se organiza, os recalcamientos saltam e se adoptam métodos de luta violentos ou ilegais incentivados pelas tendências gregárias da ruralidade. Quanto aos agricultores idosos, vêmo-los a viver duma pequena reforma. Já por aqui não há velhos felizes. A frustração está gravada nos rostos precocemente envelhecidos.

A acrescentar a esta conjuntura agrícola, a utopia da escolaridade prolongada afastou os jovens da terra. Os pais, com a ingenuidade que os caracteriza face aos «doutores», investiram todos os seus devaneios num «futuro limpo» para os filhos, e esse só podia ser fora da agricultura. Entregaram-nos à escola e eles «por lá andaram» até aos dezasseis anos. A escola secundária, instalada nos campos e que se pretende «integrada na comunidade», não fala de agricultura nem leva os adolescentes a ver um pomar ou um estábulo.

Os próprios agricultores ganharam o hábito de denegrir diante dos filhos e dos netos o seu passado de «escravos»; pensam eles suscitar anseios de mobilidade ascendente nos novos mas este discurso masoquista acaba por cavar um fosso entre as gerações e desvalorizar o trabalho agrícola. Os filhos, na secundária prolongada, passaram a ser os seus «estudantes»; na esperança de os ver um dia «doutores», não lhes pediram uma ajuda nas lides agrárias; resultado: insucesso escolar, formação profissional nula, toxicodependência e os chãos de horta abandonados. Ora a agricultura familiar, que é tanto profissão como cultura e arte, exige «um amor à terra» para além do vasto acervo de conhecimentos empíricos sobre os animais e as plantas. Tanto o «amor à terra» como as técnicas dos agricultores familiares se transmitem na adolescência e exclusivamente de pais para filhos. Com o modelo de educação que se instalou, os jovens com 25-30 anos, filhos de agricultores, nascidos e crescidos entre os campos, ignoram tudo o que respeita à agricultura. Não lhes ocorre cortar um silvado ou semear um canteiro; não sabem podar uma árvore nem tratar de animais de estábulo. E aí temos os rapazes, iletrados, findo o horário assalariado, a vaguear entre bares e casa (entregues frequentemente à droga), sem preocupações de ajudar os «velhos».

Também os hábitos alimentares mudaram. Certas espécies agrícolas desapareceram porque se associavam à «pobreza» (grão de bico, castas de feijões, chicharos, abóboras, castanhas, marmelos...), diversamente dos países europeus onde os cereais e os legumes são muito mais variados. A classificação «comida de pobres» não significa de qualidade deficiente, é antes conotada com a tradição; eram as espécies mais consumidas. Castas locais de figueiras, pessegueiros, pereiras, macieiras ou ameixeiras também desaparecem - um genuíno património natural que os menos de 30 anos já não identificam. Os jovens ignoram o seu próprio meio ambiente (mas cultivam os kiwis em latada, no jardim, no lugar das antigas cepas).

Existe na Europa um tipo de agricultura chamada de lazer, por gosto, um passatempo de operários e funcionários como a pesca, a caça ou o *bricolage*, satisfazendo também o prazer da auto-subsistência. Essa agricultura de lazer é desconhecida entre nós (como o é o *bricolage*) porque perdura o estigma da terra e se vai instalando o desprestígio do esforço e o do «faz por ti próprio». Na falta de outra ocupação, ou para ocupar os tempos livres, os jovens ensinados pela família e instruídos pela escola nas técnicas agrícolas rudimentares podiam perpetuar algumas áreas da agricultura familiar para consumo da casa, uma horta para a mãe não ter de comprar nabos, um pomar para economizar em fruta, um canteiro para o prazer de comer o que se sememou com as suas mãos, mas o desprezo da agricultura é geral entre os de menos de 40 anos. As terras só valem pelas suas possibilidades de construção.

Não se chegou a implantar um cooperativismo agrícola moderno. O cooperativismo agrícola de vizinhança ou de familiares que conhecem as sociedades europeias implantado desde os anos 50 é inexistente em Portugal; um mundo nos separa nesta área¹⁷. A carência desse tipo de associativismo agrícola aldeão será uma das razões da ruptura da pequena agricultura. A personalidade de base não contém o *germe* do cooperativismo. Para que o cooperativismo e o associativismo floresçam será de pressupôr que a personalidade de base da cultura nutra os conceitos de individualismo e de parceria uma vez que o motor do associativismo é o culto da responsabilidade pessoal. Ao contrário disso, a

¹⁷ O sistema francês pode servir de exemplo. A cooperação agrícola, instituída desde os anos 50, posiciona-se ao nível das famílias e da vizinhança e é vocacionada ora para a exploração das terras contíguas, ora para a compra e uso de material agrícola, ora para o escoamento dos produtos. É sempre voluntária e o contrato de associação é facilmente rescindível. Em algumas regiões, mais de 50% dos agricultores integram cooperativas de vizinhança ou familiares contando entre três e algumas dezenas de membros. Por exemplo os «Grupos Agrícolas de Exploração em Comum» (GAEC), geralmente associando familiares, eram, em 1973, 2.992 em toda a França e as «Cooperativas de Utilização Material Agrícola» (CUMA), também entre familiares e vizinhos, eram, na mesma data, 9.276. Cf. Placide Rambaud, *Les Coopératives de travail agricole en France*.

cultura tradicional dominante nutre a prepotência do forte (o «cacique»), o predomínio do letrado, o servilismo nos fracos e o assistencialismo nos ricos para engrandecimento da sua imagem com, nos fortes como nos fracos, a tendência generalizada para a fraude como meio de êxito social. Diz o senso comum que, em negócios e empreendimentos, «ser sério é ser parvo».

Com o fim do trabalho agrário mudou o conceito de riqueza que, há vinte anos, andava associado ao modo de vida urbano e operário. O trabalho agrícola familiar de outrora passou a ser classificado do «tempo da miséria». Hoje classifica-se de «rico» o que tem um salário suficiente para viver e pagar os créditos ao banco. Comer do que se cultivava na horta, como há vinte anos, era «ser pobre», comprar no supermercado é, hoje, «ser rico»; diz-se que «hoje todos são ricos». Com um salário de 120 contos é-se «rico». É um conceito de riqueza e de prosperidade atravessado pelo prisma da ruralidade que os políticos exploram nos seus discursos.

O VALOR TRABALHO

Continua-se a honrar o trabalho embora a ideologia dominante propagada pela escola e pelos *mass-média* o desvalorize. Na origem da conotação positiva do trabalho esteve a agricultura familiar. O trabalho era aprendido com os pais e «trabalha-se para si» desde a tenra idade.

A ideologia do trabalho era valorizada pela religião popular. Ao movimento dos cursos de cristandade que abençoava a riqueza fruto do trabalho, espécie de *Opus Dei* com ares de calvinismo tardio, sucederam os evangélicos da Igreja Universal do Reino de Deus e da Igreja Maná e as Testemunhas de Jeová cujas ideologias também prestigiam o esforço laboral e até defendem a teologia da prosperidade. A religião católica, que só com a encíclica *Rerum Novarum* (fins do séc. XIX) deixou de considerar o trabalho agrícola e industrial como uma pena infamante atribuída aos escravos - teorizada por Santo Agostinho - é inóqua quanto ao valor «trabalho» mas deixou de teologizar contra a riqueza (a sua preocupação é a obediência e consegue-o melhor entre os pobres). O versículo bíblico que diz «Entrega-te à tua obra, cumpre fora a tua tarefa, prepara-a nos campos e depois funda a tua casa» (Prov. 24:27) que, desde Lutero, justifica a riqueza dos anglo-saxónicos e norte-americanos e que aflorou no catolicismo popular há vinte anos, vai fazendo o seu caminho, pelo efeito do que ainda resiste da educação tradicional.

Desaparecida a agricultura familiar, não existe por aqui trabalho «infantil» (isto é, adolescente) assalariado. Nem seria objecto de crítica. O desejo dum

adolescente ingressar numa oficina para aprender a profissão até se justifica pela biologia; com 14 ou 15 anos já não se é criança. O modelo de educação familiar dizia dos novos de 14 anos que «já está um homem» ou «uma mulher» para os incitar à auto-suficiência. A tradição estava assim sintonizada com a biologia porque *fazia coincidir a integração no labor com os indícios da capacidade de reprodução biológica* enquanto a sociedade actual subalterniza o trabalho a um certo hedonismo *teen-ager* que passa por liberdade juvenil. Os *mass-média* comprazem-se em incitar os adolescentes aos devaneios eróticos e calam a realização pelo trabalho; serão grandes para o namoro e para o consumo mas ainda crianças para aprenderem um ofício. Os jornais classificam os jogos escolares de «desporto juvenil» enquanto denunciam a presença de adolescentes de 15 anos numa oficina como «trabalho infantil»: jovens para o desporto, crianças para o trabalho. Os pais que, contra a corrente oficial, ainda conseguem transmitir aos filhos o gosto do esforço laboral «agradecem a Deus»¹⁸.

«A integração da mão d'obra infantil e adolescente na força de trabalho familiar constitui parte das estratégias definidas pelas famílias camponesas e faz com que a educação dos mais novos seja indissociável do seu envolvimento nos trabalhos familiares»¹⁹ diz uma autora cujas informações recolhidas em Trás-os-Montes devem ser comparadas com as elucubrações sobre o trabalho das crianças. «A participação dos mais novos em tarefas específicas da agricultura familiar foi reconhecida como útil em todas as sociedades camponesas até recentemente. Segundo alguns psicólogos, a idade dos 13-14 anos é aquela em que o adolescente mostra interesse pela escolha profissional e revela uma grande capacidade para elaborar projectos de futuro, enquanto pouco a pouco se constitui uma consciência objectiva do ofício pela rectificação da 'ilusão profissional'. As sociedades rurais consideram os estudos e o esforço intelectual como não-trabalho; as traduções destas atitudes abundam; por exemplo, no cantão suíço do Valois há (em 1969) uma interrupção oficial da escola durante o mês de Outubro para que as crianças possam ajudar a guardar o rebanho familiar»²⁰.

¹⁸ O Jornal *O Público* de 18.1.99 anunciava a feitura dum relatório (não ainda publicado a essa data) segundo o qual se referenciam 22 mil «crianças» a trabalhar na agricultura e 11 mil no comércio mas, entretanto, 78% do total não faltam à escola. Nos da agricultura, 61% são da «região Norte» e 25% na «região Centro». O jornal não diz mas subentendemos que essas «crianças» (isto é, adolescentes na idade da escolaridade obrigatória que vai até aos 16 anos) se ocupam de pequenos trabalhos domésticos ou nas lojas dos pais, o que é frequente em qualquer sociedade. Entretanto, diz o jornal que o governo prepara uma lei que pune o «trabalho infantil como um crime por desobediência qualificada» sem dizer quem passa a desobedecer a quem.

¹⁹ Graça Alves Pinto, *O Trabalho das Crianças - De pequenino se torce o pepino (e o destino)*, Lisboa, Celta, 1998.

²⁰ Placide Rambaud, *Société rurale et urbanisation*, (1969), p. 113.

Se a agricultura familiar desapareceu, os camponeses têm entretanto uma capacidade notável de reconversão. A sua mobilidade ascendente intergeracional é melhor do que a das classes médias urbanas, quer dizer, a dos empregados executantes e a dos técnico-profissionais (ocupações chamadas «empregos» e «trabalhos limpos»). Vejamos os números: em 1995, 25,4% dos empresários/dirigentes vieram do seu próprio estrato (os pais já o eram), 20,3% vieram do estrato camponês, 24,3% do estrato operário, 3,6% dos técnico-profissionais e de enquadramento, 7,4% dos trabalhadores independentes, 5,4% dos empregados executantes e 13% dos assalariados agrícolas; quer dizer, os agricultores e os assalariados agrícolas juntos produziram mais empresários/dirigentes do que este próprio estrato (33,3% e 25,4% respectivamente); o estrato operário igualou o dos empresários/dirigentes na reprodução destes (24,3% e 25,4% respectivamente). Os trabalhadores independentes, os técnicos profissionais e de enquadramento e os empregados executantes quase não produziram empresários/dirigentes (respectivamente 7,4%, 3,6% e 5,4%). O estrato camponês foi o que mais produziu trabalhadores independentes, 26%, enquanto 15% vieram dos empresários/dirigentes, 0,4% dos técnico-profissionais e de enquadramento, 17,9% dos independentes, 8,4% dos empregados executantes, 24,9% dos operários e 6,9% dos assalariados agrícolas (o estrato camponês produziu mais trabalhadores independentes do que este próprio estrato). Os operários vieram do seu próprio estrato (38,9%), dos empregados executantes (17,3%), dos assalariados agrícolas (12,1%) e apenas 14,7% dos camponeses²¹.

Dizem os autores deste estudo que «Estamos perante trajectos de ascensão muito significativos que transportam os seus protagonistas, no tempo de uma geração, dos lugares mais baixos para os mais altos da estrutura social», e justificam: «As actividades empresariais por um lado e os estudos universitários por outro têm funcionado ao longo das duas últimas décadas como importantes canais de promoção social». Mas perguntamos: como é que os «estratos mais baixos», os agricultores e assalariados agrícolas, conseguiram numa geração ultrapassar os estratos superiores com «a mesma vantagem de partida que é a formação universitária»? Ora sabe-se que não há a mesma vantagem de partida, antes pelo contrário; os filhos dos agricultores têm menos possibilidades (culturais, logísticas...) de acesso à universidade. O chegar *antes* com as desvantagens da partida faz lembrar a história da competição entre a lebre e a tartaruga em que esta, com uma desvantagem a-priori inelutável, acabou por ganhar a

²¹ Ana Benavente et al. *Literacia em Portugal - Resultados de uma pesquisa extensiva e monográfica*, Lisboa, FCG e Cons. Nacional de Educação, 1996. Cf. Fernando Luis Machado e António Firmino Pais, *Processos de uma Modernidade Inacabada*, in *Portugal que Modernidade*, Lisboa, Celta, 1998, pp. 18-43.

corrida. Se o estrato dos agricultores teve, numa geração, especial vocação para o empresariado e o trabalho independente, isso dever-se-à ao seu modelo de educação familiar que apelava ao esforço e à iniciativa pessoal. Quanto às «atividades empresariais» para que têm vocação os filhos dos agricultores, digamos em complemento que os fundadores de muitas firmas da Província com dezenas ou centenas de trabalhadores são de origem camponesa, «partiram do nada» e da antiga escolaridade primária, desde os anos 60. No concelho em estudo podíamos inventariar algumas dezenas. Um milagre económico do conceito rural de trabalho.

AS ALDEIAS, ESTRUTURAS FORA DE USO

A dinâmica integradora das aldeias esmoreceu e a Freguesia perdeu alguma coesão pela mudança no habitat, no trabalho e na percepção das distâncias. Esfumam-se as contendas entre o «nós» (freguesia ou aldeias contíguas) e os «outros». Os ápodos e os mitos sobre os lugares periféricos e excomungados já não correm entre os novos. Todos os lugares e sítios se equivalem, nomeadamente para construir uma casa. A mobilidade pendular (domicílio-trabalho) é forte mas exclusivamente com transportes individuais, porque os autocarros que serviam as aldeias foram suprimidos durante estes vinte anos com as privatizações. Temos assim um avanço nas tecnologias mas um retrocesso no que respeita à concepção dos transportes, contrário à evolução na Europa; os velhos, as mulheres e os pobres fecham-se na solidão, sem meios de deslocação. O automóvel e o televisor são os factores mais desestabilizadores das aldeias destes vinte anos: o automóvel afasta da aldeia, o televisor prende a uma cadeira.

A civilização moderna entrou pela estrutura da aldeia tradicional a dentro. O poder local fez um esforço gigantesco para dotar as povoações rurais de infra-estruturas modernas (estradas, ruas, saneamento, água a domicílio, recolha do lixo). O problema é que a aldeia fora concebida noutra civilização e, então, ficou desajustada; para mais, o habitat antigo (que nem sempre era desconfortável) é voluntariosamente abandonado em favor do «moderno».

As povoações desagregam-se. Parecem ter sido assoladas por uma guerra: casas arruinadas, muros decrépitos e palheiros esventrados avizinham as casas novas em folha, desiguais entre si e desalinhas das ruas. Está tudo desajustado. Celeiros, adegas e estábulos anexados às habitações, poços, eiras e lagares que compreendiam mais de dois terços das estruturas construídas ficaram fora de uso e vão-se esventrando. Lembram cenários para filmes de terror. Toda a es-

trutura da lavoura ficou desactivada. As aldeias perderam a sua imagem identitária, a sua beleza rústica, porque morreu a sua razão de ser que era a agricultura familiar. Já não merecem um desvio como dizem os guias turísticos. Cerca de metade das habitações com 60 anos está abandonada tendo os filhos construído uma «vivenda» nos campos periféricos ou comprado um «andar» na cidade. Com a mexida na escala dos estratos veio o desenvolvimento selvagem das aldeias. Esta micro-paisagem de ruínas - casas decrepitas e muros desventrados - com habitações novas de permeio lembra as traseiras dum subúrbio em reconstrução (mas de que urbe?).

As povoações fervilhavam de vida, com as suas azáfamas agrícolas, conversas de rua, barulhos de tractores, odores de palha, de vinho ou de frutos, guinchos de animais, conversas nas adegas, encontros porta-à-porta. Hoje estão silenciosas, sítios desconfortáveis e insípidos. Não há peões nas estradas como não se vê gente nos campos. A solidão instalou-se, apenas quebrada com a passagem de automóveis; atravessam-se povoações sucessivas sem se ver ninguém na rua, à porta ou nos campos a perder de vista. A *aldeia* enquanto espaço da vizinhança morreu. Desapareceu a convivialidade aldeã sendo os modestos cafés o local esporádico de alguns desocupados. A rua é para o carro e a mota que acabaram com os contactos e as conversas de rua. Não se anda a pé o percurso de um quilómetro entre povoações e poucos o fazem dentro da aldeia. «A pé? Só para Fátima!». O andar-a-pé, que proporcionava encontros e conversas, passou a ser sinal exterior de pobreza que, na ruralidade, é tanto um destino como uma desonra.

As aldeias adoptaram a civilização industrial mas a modernidade resulta em solidão e num conjunto heteróclito de rural e de urbano, mais mistura do que simbiose: é a *rurbanização* das aldeias, a montante da *rurbanização* da cidade. Com efeito, a cidade submetida à pressão da imigração rural que para aí importa os seus estilos de vida regride em qualidades urbanas; assim as aldeias se *rurbanizam*: a qualidade de vida aldeã desaparece e a modernidade reverte em promiscuidade de arcaísmos e de novidades. As diferenças entre a «gente da vila» e «a gente das aldeias» esbateram-se: os modelos vilões resvalaram para o campo plebeu.

É flagrante a ausência de ordenamento do habitat rural quanto à localização, ao alinhamento, à altura, em arruamentos, passeios e terreiros de encontro. A aldeia faz-se e desfaz-se, alastra e desagrega-se. Os sítios transformam-se à mercê de cada um que constroi onde e como quiser. O espontaneísmo tradicional deu em desordem moderna. As autarquias rurais (contrariamente à Europa) não fixam áreas destinadas à indústria e à habitação; os empresários instalam fábricas, oficinas e estaleiros onde quer que possuam um terreno. Aliás,

pode uma câmara destinar uma zona à indústria mas os proprietários acabam por construir habitações «no que é seu» e, isto, apesar do preço do solo para a indústria ser mais caro do que o solo para a habitação. Casos há em que, com a instalação de habitações recentes perto das oficinas, os industriais (que se instalaram primeiro) sejam pressionados a sair porque transtornam os que chegaram depois. O valor de «construir no que é seu» prevalece sobre a rentabilidade económica. A ruralidade, que abarca conceitos específicos de liberdade e um apego ao solo de tipo afectivo, é incompatível com os imperativos do ordenamento do território e paraliza o Estado.

VILA E CIDADE

Porque é que as câmaras não intervêm no ordenamento das aldeias? Por causa dum atavismo que consiste na classificação oficial das povoações em «aldeia», «vila» e «cidade». Só se ordenam as povoações que têm título de vila ou de cidade; uma aldeia não pode ser objecto de ordenamento; é a área do espontâneo. É um facto que as aldeias nasceram e cresceram na espontaneidade e são pré-urbanas mas, na actualidade, a abstenção de intervir no ordenamento da aldeia denota uma racionalidade pré-moderna. Os sociólogos encontram dificuldades em determinar o que seja uma aldeia ou uma cidade²², ficando-se na distinção entre meio rural e meio urbano segundo os critérios acima enunciados, mas a distinção não passa pelos títulos. Na Europa, tais títulos são do senso comum e do falar local, não são atribuídos pelo Estado.

A concepção vulgar de urbanismo não é, aliás, científica, é um pré-conceito. Os autarcas da Província deliberam sobre a construção em altura não tanto para dar conforto e qualidade à povoação mas, dizem eles, porque «a urbanidade se mede pela construção em altura». A partir daí dotam-se as vilas e cidades de prédios altos, independentemente de ficarem isolados, desconjuntados e diferentes (porque cada arquitecto procura distinguir a sua obra). O urbanismo visto pelo prisma da ruralidade são «prédios altos» independentemente do conjunto, não pode entender liberdade, sociabilidades e o *gosto de viver juntos*. Foi assim (um exemplo entre muitos) que a Câmara de Alcobça, perto da região em análise, encorajou a construção duma «torre» de apartamentos a cem metros do velho mosteiro (património mundial) para acentuar a reclamação do título de cidade para a vila. Os autarcas de província assinam as suas obras urbanísticas com a pluma do rural para quem a cidade é apenas um ajuntamento de casas altas. É por isso que a

²² Cf. Placide Rambaud, *Société rurale et urbanisation*, p. 11.

modernidade na Província se traduz em desordem dos espaços, desconforto das ruas, monotonia e uma impressão geral de solidão.

A classificação oficial de «vila» ou de «cidade» merece uma atenção. É preocupação importante das aldeias conseguirem o título de vila e as vilas o de cidade; a reivindicação não consta na região que analisamos mas, ouvida algures, permite descobrir o *pré-conceito* tradicional de urbanidade que resiste ou se difunde sob as embalagens do «moderno». Esses títulos são, hoje, atribuídos pelo Parlamento sob proposta do Governo; segundo esta racionalidade ser-se-á *urbano* por decreto. A classificação não arrasta nenhum efeito ou privilégio administrativo; ser vila não implica ser concelho nem ter o direito a uma qualquer estrutura pública; também não suscita qualquer encargo para o Estado (que responde a todos esses pedidos de títulos). Há tão-só mudança toponímica; sociologicamente, há travestimento do real e ilusão de mudança.

Ora, essas classificações são medievais (foram, talvez até, romano-imperiais) e eram atribuídas pelos monarcas aos espaços de residência do poder (existência dum castelo, por exemplo), da aristocracia agrária ou da baixa fidalguia. Às vilas e cidades se ligavam privilégios nas áreas dos impostos (portagens, etc.) e da justiça. Fora da cidade ou da vila ficavam as aldeias onde moravam os camponeses e os servos da gleba, condições estigmatizadas. Lembremos que o termo constitucional «cidadão» tem origem em «habitante duma cidade» enquanto (ainda no séc. XVI português) os da aldeia eram *gente miúda*, *gente pé-terra* ou *gente de baixa-mão*; o cariz elitista do termo «cidadão» ainda não desapareceu da simbólica popular equivalendo a pessoa civilizada («Somos cidadãos, não somos rurais»).

Acontece que na Europa, desde o séc. XV, as cidades e os burgos foram sendo o espaço dos ofícios mecânicos, profissões liberais, comerciantes e letrados que deram origem à cultura burguesa e urbana. Com a Revolução Francesa que marca o fim do *ancien régime*, os estados suprimiram os privilégios adstritos ao local de residência por contradizerem o princípio da igualdade. Em Portugal não houve ruptura com a cultura ancestral; a racionalidade burguesa (da gente dos «burgos») não se desenvolveu; a antiga simbólica resiste. O estigma da ruralidade perdurou na memória colectiva sob a forma de ápodos ofensivos, e é a razão por que o meio rural também repele os termos «aldeão» e «camponês». Reivindica-se então que o Estado decrete que a povoação «já não é aldeia», que «já é» vila ou cidade; concebe-se a *urbanidade* como um beneplácito do Parlamento. A reivindicação que parece modernidade é um atavismo *ancien régime*. A classificação pode obter-se por fraude geográfica: tendo o Estado adoptado a definição de «povoação urbana» dos sociólogos como sendo um «aglomerado de habitações contíguas contando mais de 10.000 habitantes», os autarcas que reclamam o título de cidade para a sua vila que só conta 5.000

habitantes prescindem da «contiguidade das habitações» e inserem num mapa *ad hoc* as aldeias distantes de dois ou mais quilómetros que passam a pertencer à «área urbana». E aí temos mais uma cidade no mapa.

A reivindicação dessas classificações denuncia que os requerentes são ainda de uma cultura tradicional porque associam a *urbanidade* a títulos conferidos pelo poder político e não às qualidades do Social. Contrariamente a isso, a urbanidade moderna, ligada a preocupações de «utentes», reivindicaria para o «colectivo de residentes» qualidade ambiental, bens culturais, facilidades de vida e conforto. Descobre-se também que a reivindicação é movida pelo motor da tradicional «honra colectiva» em que as qualidades dos entes singulares se indiferenciam, fundidas num *nós*; é a continuidade do *unanimismo* rural - «a *nossa* terra é cidade» - e uma expressão do igualitarismo à revelia da percepção das diferenças.

Subjacente à reivindicação do título de vila ou cidade está sobretudo o desejo duma pretensa mudança de identidade cultural, dentro da lógica rural. De facto, pensar que se adquire uma nova identidade alterando o nome ou adquirindo um título é, em si mesmo, um traço da mentalidade tradicional que confere às palavras uma força de criação ou um poder fundador. A ruralidade associa a identidade social a palavras, títulos formais e efeitos visuais. Mas esta bolimia de títulos não é inócua: ela age como um vírus que leva, aberta ou subrepticamente, à destruição do património ancestral construído. Por todo o País, substituem-se o prédio tradicional e a velha capela por construções modernas, não porque estas se prevejam mais funcionais mas para aderir à «modernidade» e, com uma nova fachada, iludir a pertença identitária e apagar a memória. É assim que as destruições de capelas, palacetes, casas senhoriais, etc. são a par-e-passo. Com a mudança civilizacional, *a cultura rural destrói voluntariamente os sinais da sua própria tradição*, fazendo até grandes gastos para apagar os antigos sinais; contrariamente a isso, a cultura urbano-moderna conviveria com esses sinais e até os valorizaria porque na sua constelação conceptual entra a diferença, e é *cosmopolita*.

Notemos que uma diferença fundamental relativamente à Europa, reveladora de representações sociológicas diferenciadas, é a impossibilidade de tradução para a língua portuguesa das palavras inglesa *city* e francesa *cit * que se aplicam ao colectivo de indivíduos, às sociabilidades, ao sistema cultural de preferência ao ajuntamento de casas (que se diz, respectivamente, *town* e *ville*). Adquirir *droit de cit * (expressão medieval) significa «reconhecimento oficial do indivíduo ou do comportamento» e *participation dans la cit * (expressão moderna) sugere «interessar-se pelos problemas colectivos». A tradu o de tais expressões por «cidade» redundava em disparate, entendendo-se que «cidade», em português, significa simplesmente uma grande aglomera o de prédios. Quer

dizer, a língua não criou a palavra correspondente porque o conceito sociológico também não existe²³.

CASA - RUPTURA E CONTINUIDADE

Podíamos analisar toda uma cultura através do seu habitat: concepção, localização, construção, estilo, recheio e uso. A casa tem relação com a demografia (a família), a economia, a psicologia, a psicanálise e a religião; constitui um fenómeno social total. É o que vamos ver. Com o novo tipo de habitat que se instala (já indiciado nos anos 70), a ruptura com a civilização agrária é radical mas a personalidade de base permanece dentro das novas paredes.

Um ditado conotado com o capitalismo agrário dizia: «*Terra quanta vejas e casa onde caibas*» ou «*Terra que nem vejas, casa que nem caibas*»; quer dizer, o proprietário-modelo era o que não enxergasse no horizonte o limite das suas terras enquanto a casa devia ser modesta e objecto de poucos gastos: refúgio e celeiro. O ditado traduzia uma racionalidade económica científica: a terra era a riqueza e poupava-se na casa. Com a reestruturação social em que os filhos dos agricultores se tornaram funcionários e operários, a posição inverteu-se: a casa passou a ter mais valor do que a terra agrícola. Hoje o ditado seria: «*Terra em que nem caiba uma casa quanta vejas*». A riqueza passou a manifestar-se na habitação que se quer vistosa ou, até, que se enxergue no horizonte. A mudança na linguagem acompanhou a mudança de casa: enquanto *casa* designava a habitação dos pais na aldeia, a habitação que se aparta da povoação passou a chamar-se «vivenda ou moradia»; num passado recente, as ricas casas de campo chamavam-se *Vila Fulano* (de preferência *Fulana*) por influência das *villae*, as casas senhoriais dos colonos romanos. Na cidade também não se vendem e compram *casas* mas «andares» (num piso há vários «andares»). Também esta linguagem diferenciadora é uma preocupação tradicional.

As novas habitações invadem vinhas, olivais e hortas. O solo rural é avaliado pelas suas viabilidades de construção independentemente da distância da povoação e das vias de comunicação. Quanto mais elevado é o sítio maior é o valor da terra, para que a casa se aviste. O isolamento é fundamental materializado, mais não seja, por um relvado e por um gradeamento que não é contra os ladrões. O relvado onde se plantam árvores tropicais (sobretudo palmeiras)

²³ Um dia propus a retoma do termo *cividade* que na Lusitânia romanizada significou «modo de vida colectivo adstrito a um local» (*jus civitatis*, direito de *cividade*) que, partindo do conceito de *civis*, apela ao colectivo dos utentes.

e o gradeamento ou balaústre são os sinais mais expressivos da ruptura com a civilização aldeã.

A natalidade estancou (um ou dois filhos por casal) mas a construção não pára de invadir os campos. Não se recuperam as casas dos pais que caem em ruínas (só os muito pobres o fazem) porque elas têm o estigma da ruralidade. A dispersão é espontaneísta denunciando a ausência de preocupações urbanísticas e a recusa de constituir núcleos. O habitat já não se desloca para a beira das estradas como há vinte anos mas para o interior das terras agrícolas cujo desaparecimento é imparável, para as clareiras dos pinhais e para as encostas das serras. Fala-se entretanto de «urbanizações», negócio ligado ao uso do solo, mas a linguagem engana: um grupo de duas ou três casas juntas de dois pisos com garagem, em pleno campo, fora do núcleo aldeão, em regime de casa-própria, chama-se «urbanização». Segundo a linguagem, uma aldeia (mesmo compacta) não é uma *urbanização* porque é «aldeia». Entende-se com o termo «urbanização» que as novas construções diferem da habitação rural: não são térreas, entra-se nelas por um relvado e têm garagem feita de raiz. Num vasto pinhal, encosta agrícola ou serrania pode haver duas ou três «urbanizações» com menos de 20 habitantes no total. É mais um exemplo de como a cultura corrompe a linguagem exógena.

Investir na casa é uma palavra-chave. O termo, que na economia científica significa empregar dinheiro para reproduzir riqueza, é utilizado para «gastar» (também aqui se disfuncionaliza a linguagem). Na prática, pode significar empenhar as economias de muitos anos na construção duma habitação. *Investir* é entendido como o gesto do touro: avançar, afrontar, oferecer, propôr, não ficar atrás; é neste sentido tauromáquico que as pessoas *investem* o seu dinheiro, um gasto que se veja e que afronte o vizinho. É deste modo, desvirtuando os conceitos económicos científicos, que a mudança social acarretou, aos vários níveis privados e públicos, uma concepção irracional ou anti-científica dos gastos, voltados para efeitos visuais e de emulação ostentatória.

A dispersão do habitat não traz apenas prejuízos agro-económicos; atinge também o erário público uma vez que para cada casa se seguem ligações de esgotos, água, luz, telefone e uma estrada em betão. É a razão por que a distância do povoado pouco influi sobre o preço do solo, sendo os altos e as encostas mais caros do que os baixios. O Plano Director Municipal pode prever alguma ordem, mas todos dizem que o PDM é fraudado nas práticas e que mudará com as sucessivas eleições; portanto, a anarquia camponesa prevalecerá com a democracia. Sendo a dispersão das habitações pelas courelas reconhecida como um modelo «moderno», verificamos que o uso do solo num país de forte densidade habitacional e de fraca percentagem de população urbana contradiz ra-

dicalmente as tendências da modernidade europeia (ver os números no fim deste trabalho).

Visibilidade é outra palavra-chave para a casa (quer dizer, deve ser notada). É por isso que é tão importante a fachada como o uso do interior. A casa passou a ser como um reflector por meio do qual a pessoa espera que os outros dêem conta dela. Para isso cortam-se as árvores que existiam no local (contrariamente aos gostos europeus que privilegiam a habitação intimista entre as árvores); carvalhos e oliveiras pluriseculares desaparecem das ruas substituídos por espécies exóticas tidas por cidadinas, «árvores de jardim» sobretudo palmeiras que sugerem melhor do que outra coisa a ruptura com a agricultura. O princípio da *visibilidade da casa* insere-se na cultura tradicional que é a da *transparência*. De facto, na ruralidade tradicional todos sabem o que cada um tem ou faz; a pobreza vê-se e a riqueza mostra-se; não há miséria que não se saiba nem riqueza que não esteja à vista. O indivíduo (ente singular) não tendo relevância, o julgamento que cada um faz de si vem dos outros, da imagem que os outros lhe reflectem, da apreciação dos vizinhos. A pessoa vale pelo que os outros dizem dela, portanto, vale pelo que mostra segundo a lógica do estatus heteroatribuído. A modéstia do rico é percebida como um ardil porque falseia a imagem. Um vizinho é o espelho do outro e cada um julga-se pelo outro. Entretanto, neste vai-e-vem da imagem reflectida pode haver desvio ou inflação, ou porque a profissão é nova no meio (sem grupo de referência) ou porque a pessoa falseia «pensando que traz o rei na barriga», incha a sua imagem. Pode um operário ser considerado mais «rico» do que um agricultor e um funcionário de baixa escala ter mais estatus do que um operário especializado (um emprego «limpo» dá uma boa imagem). Porque, dizem, «não podem ficar atrás» do grupo de referência, os rurais competem, endividam-se ou fraudam. A disparidade entre a habitação e a posição social do proprietário pode ser, então, grande (de que o caso típico é o dos emigrantes e veremos porquê). Os europeus de passagem dirão que essas casas ricas que se dispersam na paisagem são de grandes empresários, quando elas são de operários ou funcionários.

A *transparência* e a *visibilidade* traduzem-se em ostentação económica que, sendo uma tendência permanente na história da cultura portuguesa, também é comportamental entre os novos. A pessoa que ostenta é heterodeterminada porquanto o individualismo sociológico de tipo urbano implica a interioridade, a satisfação ao nível do «eu» independentemente do juízo dos outros, e a auto-satisfação pode basear-se na valorização da sua própria diferença. A ostentação acusa uma personalidade infantilizada e imatura porque, necessitando da opinião alheia para se avaliar, está dependente dos outros, sem critérios próprios; só se realiza se fôr vista como o exibicionista. Aliás, no plano da religião, a

ostentação é da mesma família que o catolicismo que desvaloriza a interioridade espiritual e condiciona a salvação a ritualismos exteriores e obediências formais, sendo o individualismo protestante o contrário disso.

Na antiga sociedade rural a habitação era *personalizada* e podia ser o único meio de identificação da família (muitos apelidos procedem do local de habitação). As casas dos agricultores e dos servos distinguiam-se das dos vizinhos com elementos simples: varandas, barras de côr, estilos de janela ou de caixilhos, forma da chaminé, latada de cepas, árvore á frente, dependências agrícolas, adegas, estábulos e celeiros anexos. As dos ricos já se separavam da aldeia por meio de jardins. A casa identificava. Com uma estrutura e estilo comuns, nenhuma casa era igual à outra. Na sociedade que saiu do igualitarismo e entrou numa certa diversidade de estatus, a casa «moderna» prossegue a mesma lógica de personalizar a família pelo exterior competindo em gastos; a casa é um espelho. Um valor importante de outrora era a «honra da família» manifestada em provas exteriores como a auto-suficiência em terras, celeiros, animais, estábulos e o preconceito de poder criar os filhos; a honra era transparente. Com o assalariado, as marcas da honra transferiram-se para o aspecto exterior da casa e para o que se diz haver no interior (todos dizem o que possuem). Desapareceu, da linguagem, a «honra da família» mas passou a usar-se a palavra «felicidade» que é um cliché importado pelo meio rural há menos de 30 anos, e tem que ser exteriorizada. Na lógica da *transparência*, uma casa exorbitante sugere uma família feliz.

Enquanto as casas da Europa além-pirinaica, novas ou antigas, são tendencialmente quadrangulares, estas novas habitações do espaço rural são cada vez mais assimétricas, com paredes sinuosas e elementos rotundos que multiplicam os custos da construção por 4 ou 5, por oposição à tradição em que os traços eram rectilíneos e sóbrios. Tendem a assemelhar-se aos *chalets*, residências sazonais dos ricos europeus. As sinuosidades das paredes são sinal de «moderno» e de «rico»; no interior resultam em curvas e espaços perdidos. A regra - que se nota facilmente na paisagem - é a emulação ostentatória: cada um constroi mais caro, *investe* mais, do que o vizinho. Também se entende que o conforto e a felicidade da família dependem da maior quantidade de móveis, aparelhos electro-domésticos e do inclassificável recheio de objectos decorativos; o comércio de porcelanas e de coisas miniaturizadas para ornamento dos interiores será dos mais florescentes, o que também se nota no tipo de estabelecimentos comerciais das vilas e cidades²⁴. Não se vê a menor tentativa de

²⁴ Podemos dizer que as habitações portuguesas comportam três vezes mais de móveis e de aparelhagens electro-domésticas do que as francesas, no mesmo estrato social.

restaurar móveis antigos. Tudo é «moderno». Também diríamos que os móveis servirão mais para encher do que para uso, uma vez que o convívio familiar continua a ser na cozinha. Acontece até que a abundância do recheio, o lustro e a preocupação de arrumação inibam o estar. Os quartos das crianças são mostruários de brinquedos industriais, assinalando expressamente a ruptura com o «tempo da miséria» em que a criança construía os seus próprios objectos de brincadeira. Também ressaltam os cortinados; diz um jovem marido: «o que interessa à mulher são os cortinados». Os cortinados da mulher impõem-se na casa e vêem-se da rua. Dir-se-ia que as janelas e as largas portas por onde nunca vemos ninguém entrar ou sair, existem em função dos cortinados. A obsessão é de cortinados e não de reposteiros; o reposteiro encobre e privatiza enquanto o cortinado volúvel, aquoso e imaculado como um símbolo maternal, mostra tanto como esconde. Aliás, a privacidade da família continua a ser como foi, transparente, e não há segredos de alcova.

O turista de passagem também imaginará que essas casas, por serem grandes e albergarem apenas três pessoas, serão lugar de reuniões ou jogos de sociedade como as famílias europeias. Engano. Diferentemente dos casais europeus que se prezam em receber amigos para jantares, serões, passatempos, jogos de sociedade e retribuir as visitas para o que mantêm um minucioso calendário mensal, os novos casais portugueses vivem o seu domicílio como um ninho de solitários ciosos da protecção doméstica. Como na tradição, há apenas refeições extraordinárias com os parentes. Os forasteiros que visitavam Lisboa no séc. XVIII já tinham notado que os portugueses não se interessavam por reuniões de sociedade, não recebiam nem convidavam, apenas o faziam com grande alarido alguns aristocratas «vivendo à moda francesa». Acontece que um estranho seja convidado a entrar mas ele logo suspeita que também foi para lhe mostrar a cozinha, sala, quarto do casal, quarto do bebé e casas de banho e todo o recheio.

A casa moderna rompe voluntariosamente com a aldeia. Comportará um indício do individualismo sociológico? É duvidoso. A «casa do emigrante» ajudará a compreender a concepção da «casa moderna» de quem não emigrou. Sabe-se que os emigrantes ostentam uma imagem-casa que não corresponde à sua posição social. A motivação com que, nos anos 60-70, os jovens emigravam era, expressamente, a possibilidade de arranjam dinheiro para construir uma casa para se poderem casar e - também diziam - para se libertarem da estreiteza inibidora da aldeia, do *nós*. Viveram dez ou vinte anos no desconforto dum *bidonville* para construir uma casa vistosa na aldeia natal. Sendo operários não especializados e as mulheres empregadas domésticas, trabalhando dia e serões, semana e domingo em tarefas que não fariam na aldeia, ganhando o

salário mínimo e privando-se dos prazeres da vida, ostentam moradias caríssimas; um milagre económico. A casa era a prioridade das prioridades e a razão de todos os sacrifícios. Os patrões franceses - que os próprios emigrantes convidavam para férias - consideravam que as novas casas dos seus operários eram mais luxuosas do que as deles. O sucesso social assinalava-se na construção duma casa nova, como uma marca de poder na paisagem. Vejamos porquê: a saída para a cidade ou para o estrangeiro era a única via para a ascensão social; a nova profissão podia ser modesta e os sacrifícios imensos mas *sair era subir*, até porque se partia do baixo da escala e se entrava no mundo urbano e cosmopolita (nos anos 50, o salário da criada-de-servir aldeã na cidade era sensivelmente idêntico ao da trabalhadora agrícola mas o estatuto era superior). Abandonar a aldeia «a que se pertence» e que nivela pelo igualitarismo reverte em melhoria do estatuto, sair da terra só podia ser ascender. À melhoria de estatuto devia corresponder a estética da habitação a marcar os sítios. O aldeão que deixa a aldeia - que sobe - e regressa, rompe com o estilo tradicional, «já é um senhor» e «vinga-se nas despesas», *investe*. Impôr-se aos vizinhos, fazer inveja aos pobres, vingar-se, eram o fundamento da casa vistosa dos emigrantes. É o que se pretende com essas casas cada vez mais espaçosas que invadem as hortas e as vinhas. A ruptura da aldeia indicia um desejo de distinção mas o actor continua a ser movido pelo juízo dos outros, precisa do *nós* para se avaliar e dos pobres para se afirmar como rico. A choupana rural e a barraca suburbana são o elemento de comparação da sua riqueza. Se os urbanos não aceitam que os desalojados das barracas venham habitar para o seu prédio em altura não será tanto pelas razões que eles invocam (segurança, droga, etc.) mas porque, desse modo, desapareceria a diferença entre ricos e pobres como eles a concebem, isto é, pelos efeitos exteriores. A barraca valoriza o prédio em altura, a bitola do rico é a barraca, a miséria faz o rico. Se alguém afirmou «pobres sempre os tereis convosco» também é verdade, como diz a fábula de Lafontaine, que «*il faut toujours avoir quelqu'un plus petit que soi*». Será uma distinção perversa e negativa mais próxima da ideologia esclavagista do que da burguesa e moderna. O *investir* na casa refaz a imagem mas continua os símbolos tradicionais da distinção; rompe por um lado e continua por outro. Esta distinção pela casa é alheia ao individualismo moderno: a habitação não se refere a *individuos* mas a uma família (a habitação tradicional é sempre familiar). A própria concepção vigente de família que, como veremos, é a tradicional, opõe-se ao individualismo moderno.

Os estilos do novo habitat podem ser de qualidade, o que é difícil é classificá-los, talvez inspirados nos catálogos. A preocupação maior é romper com a aldeia em que a casa era um abrigo e um celeiro. Percorrendo o bric-à-

brac em que se vai tornando a paisagem, passaram de moda as cores exorbitantes (negras, azuis, verdes) que era o processo mais barato de romper com a aldeia, mas passamos a encontrar concepções esquizógenas de habitação, como sejam por exemplo, edificios rectangulares em pedra com quatro torres aos cantos a imitar castelos medievais, com janelas, guaritas e portas ogivais que tanto lembram «bastilhas» como antros de misantropos. A função deste e doutros estilos que fazem suspender o folgo e que tolhem a paisagem será a ostentação pela raridade e fealdade. É a *individuação* autista.

CASA-FAMÍLIA

A família-parentesco (que se entendia até ao 5º grau) desvaloriza-se em proveito da família nuclear que neste trabalho se designa por família-casa, e o compadrio-apadrinhamento ganha cada vez mais um simples conteúdo de camaradagem perdendo em efeitos económicos. Os interesses são orientados sobretudo para a família-casa. Não obstante as notícias da frequência, nas sociedades avançadas, dos novos modelos de vida (uniões de facto, famílias monoparentais, etc.) constata-se uma notável continuidade da cultura rural na concepção da família-casa legitimada pelo matrimónio tradicional.

A sociedade rural era constituída por *peessoas* pertencentes a redes de famílias. Cada família, uma casa. O termo «casa» não se referia apenas a uma construção: confundia-se com uma família. Entre os agricultores, «casa» era uma unidade social compreendendo a habitação, as pessoas e os bens (terras e animais): casa dos Pereiras ou dos Oliveiras, os fidalgos da Casa Mourisca, a Casa Real, etc., isto é, uma unidade económico-jurídica com pessoas adstritas, como uma empresa. As pessoas «pertenciam à casa» e fundiam-se na família como segmentos ou peças dum puzzle. As pessoas eram conotadas com as respectivas «casas», herdavam as suas alcunhas, e até se comportavam de acordo com a imagem que a família arrastava (invejosos, gananciosos, maus vizinhos...), isto é, tinham a fama e o proveito. Só com muito esforço um membro da família se demarcava dos labels outorgados à «casa». As povoações eram redes de casas-famílias ligadas por múltiplas relações de parentesco com contenciosos vicinais que se transmitiam como a honra e como a «massa do sangue». Uma aldeia tanto era uma teia de compadres/comadres como, em tribunal, um conluio de falsas-testemunhas (melhor, dois conluios opostos).

Sendo os núcleos familiares homogéneos e podendo equivaler-se em riqueza as respectivas casas-construções, estas eram ciosamente balizadas e bem identificadas, rigorosamente separadas quanto a estábulos, adegas e celeiros e sem logradouros

(portas, escadas, pátios, telhados) comuns; a criminalidade tradicional tinha sobretudo origem nas disputas que provocavam essas separações. No caso de as habitações serem contíguas, as paredes nunca eram a-meias mas autónomas, distinguindo-se por uma barra ou com cores diferentes. A preocupação separadora visava evitar a promiscuidade e a con/fusão entre os iguais. A esta separação ciumenta das casas, das famílias e dos bens chama o senso comum *individualismo rural* mas é incorrecto; os sociólogos classificam-na de *familismo*; é uma separação de famílias, não de indivíduos. Segundo a lógica da ruralidade, na cidade já poderá haver logradouros e fachadas comuns porque se entende que há diferenças entre vizinhos que, não sendo iguais, não são susceptíveis de con/fusão.

Desde há vinte anos, a família-casa tornou-se mais centralizante, e até obsessiva, dando origem ao que passo a chamar *domesticidade*. O matrimónio, que inaugura a fundação duma casa-família «legítima», valorizou-se sem ser trans-tornado pelo hedonismo juvenil pré-matrimonial que também se instalou (é vivido como uma espera/promessa de casamento). Casar continua a ser o fito, o ideal supremo, ou ainda mais do que no passado. Até os miúdos da pré-primária passaram a ser incitados (assediados?) pelas mães a «arranjar uma namorada» (de entre as colegas com que brinca, é esta ou aquela?). Continua a ser condenado o estado da pessoas-sós (casos raros ou marginais), não constituindo família, que serão «umas infelizes» mesmo que sejam ricas ou auto-suficientes, e a liberdade de solteiro-adulto não é um valor apreciável se não houver «derriço» ou compromisso de casamento. Todo o solteiro deve namorar para constituir uma família-casa. A razão da existência pessoal é a família-casa, nem a racionalidade juvenil mudou um jota nesta área. Nenhum celibatário constroi ou compra uma habitação para viver só. A concepção tradicional de casa-família fusionante, em que as pessoas se fundiam para efeitos de protecção, sem individualidade, afirmou-se. Novas funções de protecção ou de companhia substituem as antigas funções económicas do puzzle doméstico ancestral. Por isso, uma casa-construção só tem sentido em função duma família. No espaço rural como no urbano as habitações são concebidas para núcleos familiares, contrastando com a Europa onde as habitações em altura para pessoas-sós são tantas, por assim dizer, como as casas para famílias nucleares. Em 1987, 1/3 dos solteiros franceses maiores de 18 anos não vivia com os pais²⁵; na região de Paris (15 milhões de habitantes), 50 % das habitações são ocupadas por uma pessoa só (solteiros, divorciados, viúvos)²⁶. Estes números dão-nos conta de que, num mesmo

²⁵ Louis Roussel et Odile Bourguignon, *Génération nouvelles et mariage traditionnel, Enquete auprès de jeunes de 18-30 ans*, Cahier n° 86, Institut National d'Etudes Demographiques, 1978.

²⁶ Jean-Paul Flamand, *Loger le Peuple*, o.c. p. 324.

continente, as culturas podem situar-se nos antípodas. Note-se, finalmente, que, na língua portuguesa, a semântica da *casa* condiciona a globalidade do Social: *casa* tanto pode ser uma construção como uma família; contrair matrimónio diz-se *casar* e os dois cônjuges são um *casal*; nos registos prediais, uma habitação com bens agrícolas anexos chama-se *casal*; na toponímia, um pequeno aglomerado aldeão é *Casal*. Enfim, *casa* é um radical linguístico e sociológico, a pedra angular da cultura.

CASA PRÓPRIA

Entre os camponeses (excepto rendeiros e caseiros de quintas), a casa é propriedade do casal, uma regra absoluta - causa e efeito da concepção de família. Para o casamento os pais, hoje como no passado, oferecem aos noivos a «casa própria» construída num terreno que reservaram sendo os filhos ainda crianças. Os que se passam para a vila ou cidade compram um «andar». Na aldeia, apenas vivem em casa arrendada os de fora que não têm terras e os «muito pobres» (ciganos, imigrantes, etc.). Do que não é proprietário dum casa se diz que «não tem onde cair morto», sinónimo de miserável. Para o agricultor, a casa própria é o *berço, a raiz na terra, a marca no solo, a presença na paisagem, a condição de parceria aldeã, a prova da existência, a fixidez social e a câmara mortuária*.

Nas cidades a regra sempre foi a da casa arrendada que se associa ao assalariado e à mobilidade social (vertical e geográfica) e permite uma adaptação às mutações da família. A evolução do estatuto, o crescimento da família e o mercado de trabalho suscitam a mudança de residência. Em toda a Europa entende-se que viver na cidade como assalariado é habitar sob o regime de arrendamento. Em razão das possibilidades de mobilidade, os governos europeus primam por atribuir ao arrendamento um estatuto jurídico equitativo (com um controle dos preços equivalente ao da relação qualidade-preço da hotelaria); atribuem subsídios de renda às famílias com filhos menores de modo que o subsídio de três filhos equivale à renda, e nos direitos da segurança social entram os custos da mudança de domicílio. Em França, em 1988, 50% dos fogos eram de arrendamento o que representa uma grande percentagem uma vez que os agricultores são proprietários das suas habitações tal como as antigas famílias operárias instaladas nos subúrbios desde o séc. XVIII. No município de Paris (7 milhões de habitantes), apenas 28% das habitações são «casa própria», sendo 12% de renda moderada (HLM, um sector público) e 50% de renda livre; 15% dos casais franceses vivem em habitações de renda moderada (HLM)

que é, por regra, o alojamento das camadas urbanas²⁷; só 50% das famílias operárias francesas eram proprietárias da sua habitação mas é de notar que o antigo operariado francês se instalou nos subúrbios constituindo a paisagem *pavillonnaire* típica das regiões industriais novecentistas. Em todo o mundo, face à pobreza urbana, ao êxodo rural, às assimetrias regionais e às incertezas do desenvolvimento, é regra basilar dos Estados (liberais ou socialistas) o não se empenharem em fixar os trabalhadores à terra onde nasceram ou se casaram²⁸.

Paradoxalmente, em Portugal, onde se não instalou um sistema público de arrendamento como na Europa de além-Pirinéus desde os anos 50, a regra rural da casa própria passou a ser também a das cidades esbatendo-se as diferenças entre o aldeão e o cidadão nas duas frentes da *rurbanização*. O preceito da «casa própria» está hoje mais afirmado do que há vinte anos quando o mercado da renda ainda era vasto. No passado, para além duma política do arrendamento consequente, os prédios urbanos compreendiam em cada piso um quarto independente que era arrendado a um homem ou mulher só (eventualmente era o do rapaz mais velho da família que, desse modo, gozava da independência). Mas esses prédios desaparecem e com eles o embrião duma antiga concepção urbana de casa e de mobilidade pessoal. Os bairros económicos ou «da Caixa» dos anos 40, que eram uns charmosos aldeamentos com jardins familiares nas periferias da capital, ainda estavam sob o regime de renda tal como os bairros burgueses dos anos 50. Nos anos 70, com a democracia, os

²⁷ A «habitação de renda moderada» (HLM) é um tipo de habitação em altura - propriedade pública - constituindo desde o fim da última Guerra a maior parte da paisagem urbana mas sem relação com o que em Portugal se chama habitação social. Nos anos 70, o Estado francês passou a conceder a propriedade das casas arrendadas de que é proprietário (já pagas pelas sucessivas mensalidades). Resolvido o problema da habitação urbana pela política do arrendamento na Europa, instalaram-se outros programas de poupança-habitação e créditos à casa individual. Jean-Paul Flamand, *Loger le Peuple*, Paris, La Découverte, pp. 327-328. François Ascher (coord.) *Le Logement en Questions*, Paris, L'Aube.

²⁸ Exemplos de relação entre a casa própria e o arrendamento na Europa e nos EUA, em 1990-96, em %: (p = proprietários ocupantes, ls = locatários do sector social, lp = locatários do sector privado, os = outro estatuto nomeadamente cooperativo): Alemanha ex-RFA - p 38 ls 15, lp 43, os 4. Alemanha ex-RDA - p 31, ls 58 lp 11; Bélgica - p 59, ls 7, lp 31, os 3; Dinamarca - p 52, ls 21, lp 21, os 6; Espanha - p 78, ls 1, lp 14, os 7; França - p 54, ls 17, lp 21, os 3; Itália - p 66, ls 8, lp 23, os 3; Holanda - p 45, ls 38, lp 17. Inglaterra - p 67, ls 26, lp 7. EUA - p 65,6, ls 2,4, lp 32,2. O autor de que me sirvo não menciona Portugal nesta estatística; diz que «A situação dos outros países da Europa do sul como Portugal e Grécia procede duma lógica diferente; o lugar largamente dominante da propriedade ocupante («casa própria») resulta mais do carácter tradicional dum estatuto de ocupação do que duma política materializada em ajudas públicas determinantes na decisão dos particulares», distinguindo-se uma política de direita (casa própria) duma política de esquerda (casa arrendada). Marion Segaud, Catherine Bonvalet, Jacques Brun (sous la direction de) - *Logement et Habitat, L'Etat des Savoirs*, Paris, La Découverte, 1998, p. 213.

governos passaram a declarar que *todo o cidadão tem direito a ser proprietário da sua habitação*. É um absurdo sociológico (como o da «distribuição da riqueza por todos») que passaria por um direito virtual. O programa oficial da casa própria como um direito democrático dos assalariados citadinos, ricos e pobres, em detrimento duma política de arrendamento é um atavismo indicador de regressão à ruralidade.

Tendo o preceito ancestral da casa própria - tão velho como o campesinato - entrado no programa dum Estado (que é produto e reproduzidor da cultura), aos empresários não ocorre construir para alugar mas só para venda. O sistema bancário (sobretudo o do Estado) dedica-se a investir na venda de habitações fazendo mão-baixa sobre essa necessidade primária. As Caixas de Crédito Agrícola deixaram de constituir uma rede cooperativa de apoio financeiro aos agricultores (como até aos anos 70) passando a ser vulgares bancos de crédito à habitação própria. Quem suspeitaria que neste fim de milénio o sucesso bancário se pudesse nutrir com um resquício de ruralismo?

A regra universal do arrendamento urbano insere-se no princípio da diversidade do Social e é a única que responde às condições precárias da grande maioria dos citadinos, às mudanças no seio da família e às suas múltiplas solicitações orçamentais. A mobilidade vertical (subida ou descida de estrato) e as mutações no núcleo familiar apelam à mudança de residência. Também o mercado de trabalho exigirá a mudança de residência. Sobretudo, a política do arrendamento constitui uma condição *sine qua non* do desenvolvimento e do equilíbrio regionais; é evidente que, sob a política habitacional da fixação ao solo, um técnico de Leiria ou de Setúbal que está desempregado mas a pagar a «sua» casa não se deslocará para o Norte ou o Interior onde teria trabalho ou podia fundar uma empresa.

Sendo o País um pequeno território com uma forte densidade populacional (ver os números no fim deste trabalho), os solos desperdiçam-se sob as casas monofamiliares. O atavismo da casa própria corroi as paisagens urbanas: faltando a capacidade de compra, os casebres e os bairros de lata alastram nas periferias como a peste de outrora. Prevalendo os interesses da construção para venda, os velhos prédios são demolidos ou deixam-se a desfazer-se; paredes leprosas, casas vazias e palacetes a ruir são a par-e-passo, cidades-fantasma, com o abandono dos bairros centrais (à espera da venda do espaço). Ora, o arrendamento é o único mecanismo que incentiva à manutenção da qualidade dos prédios e dos logradouros. Sob o modelo rural da «casa sua», Lisboa, com a teia de abarracamentos envolventes e o ar calamitoso dos seus prédios constitui uma paisagem única na Europa a marcar bem a ruralidade lusitana. Aliás, os *bidonvilles* que existiram na região parisiense até aos anos 70 foram

criados pelos portugueses (frequentemente o étnimo *portugais* se associava a «habitante de *bidonville*»).

Outro efeito do paradigma rural da «casa própria» é a intensidade dos transportes privados. A dispersão da habitação monofamiliar pelos espaços agrícolas e a não-mobilidade geográfica apelam ao transporte individual em detrimento do público (as cidades de província não têm redes municipais de transportes e deixou de os haver entre as aldeias). Em dez anos o uso dos transportes públicos baixou de 15% quando seria lógico que ele aumentasse ao ritmo das cidades. Comparemos as modernidades: nas cidades francesas e inglesas de província sem metropolitano, 25% dos habitantes utilizam regularmente os transportes públicos urbanos e são sobretudo os jovens e os mais idosos. Dos activos franceses, 66% deslocam-se de automóvel para o trabalho «porque dispõem dum parque de estacionamento privativo» e 44% usam os transportes públicos porque estão no caso contrário; não havendo um parque privativo no local de trabalho o uso dos transportes públicos duplica. Comparem-se as cidades: em Inglaterra e em França o uso do transporte individual diminui de metade passando dos espaços rurais aos urbanos. As deslocações a pé nos espaços urbanos franceses duplicam relativamente aos espaços rurais²⁹.

Vejam, enfim, as relações de causa/efeito do atavismo da casa própria no seio da casa-família citadina: a casa do casal em instância de divórcio provoca controvérsias com o recurso despudorado aos tribunais porque foi comprada a-meias e ambos são pretendentes ao seu uso; muitos casais resistem à vontade de separação porque a casa é dos dois e não há outras a arrendar (a diminuta percentagem de divórcios terá aí alguma explicação). A frustração conjugal apodera-se da casa-propriedade comum, como uma prisão; a mulher vítima do marido é inseparável da casa comprada por ambos. Depois de uma vida a pagar a «sua casa», é ainda regra que os pais paguem a dos filhos casadoiros. Muitos jovens casam-se unicamente para terem uma casa «sua» que lhes proporcione a independência porque o casamento é a única via da independência (o casamento passa por independência). O pagamento da casa levará a maior parte das economias do casal durante dezenas de anos inibindo os lazeres, a formação e o gozo da vida; muitos jovens-casais habitam na casa do pais ou dos avós de modo que estes, chegados à velhice, são repelidos para miseráveis lares de velhos.

O paradigma tradicional da «casa própria» sobrepõe-se a tudo: racionalidade económica, qualidade das paisagens, urbanismo científico, equilíbrios regionais, mobilidade social, mercado de trabalho, criatividade empre-

²⁹ Cf. François Ascher (coord.), *Le Logement en Questions*, Paris, L'Aube, p.181.

sarial, formação profissional, emancipação dos jovens, lazeres urbanos, liberdade individual e harmonia conjugal. A regra da «casa própria» - que pareceria um arcaísmo rústico fora do tempo e do sítio - *constitui o esteio da família tradicional*. Tem a função de preservar a sua estabilidade e unidade. Participa numa concepção de «família fusionante» e esta concepção formará o núcleo duro da *personalidade de base da cultura* que se constroi, precisamente, no núcleo familiar. Essa concepção de família fusionante vai de par com a não-emancipação pessoal e opõe-se ao moderno individualismo sociológico. Terá fundamento no poder ou no interesse da mãe. Veremos que nestes vinte anos a dependência do homem relativamente à mulher (mãe ou esposa) não diminuiu e que a posição feminina se reafirmou. Outros estudos confirmam que a família rural tradicional sai reforçada com a industrialização dos campos³⁰.

SABERES: IGNORÂNCIA MODERNA

O que se convencionou chamar «cultura geral» aumentou em quantidade, com a televisão, mas reproduz-se sob a forma de saberes dispersos e desconexos e frases feitas, como os provérbios. Há vinte anos, os etnólogos aprendiam muito com as pessoas das aldeias, novos e velhos: saberes argutos, linguagem viva, pontos de vista personalizados e histórias de vida. Hoje, o que o investigador pode ouvir de menos banal foi dito na televisão presente em todas as casas; depois descobre que todos sabem o mesmo, como um saber pré-fabricado e pronto-a-dizer. Se a televisão - como qualquer objecto civilizacional - tem muito impacto, é porque a personalidade cultural sai favorecida, como «no efeito da arca congeladora», tornando-se então a programação televisiva um reflexo da mentalidade vigente. Um efeito mesurável da televisão foi o fechamento em casa, a *domesticidade*, que é uma tendência notável da sociedade urbana portuguesa. Quanto mais «modernidade» mais domesticidade e mais família. O televisor e o automóvel são as inovações que mais alteraram as sociabilidades rurais; a televisão fixa a uma cadeira, o automóvel rompe com a vizinhança.

O ecrã pontifica nos cafés e nas salas de espera. Sugere um ponto de mira, guião, farol, púlpito ou altar. Nos princípios dos anos 70, o televisor do café

³⁰ Nelson Lourenço também constatou, num estudo realizado num concelho próximo da região em estudo (Porto de Mós) nos anos 80-90, que a concepção de família se afirmou com a melhoria de vida: «a implantação local de indústrias funcionou como um elemento estruturador da sociedade aldeã, ajudando à permanência dos traços mais marcantes dos sistemas familiares» por ele estudados, homogamia, endogamia, ligação à terra, etc. *Família Rural e Indústria - Mudança social na região de Leiria*, Lisboa, Fragmentos, 1991, p. 253.

era um chamariz para atrair os consumidores pobres; depois do jantar, as mulheres saíam de casa, juntavam-se no café e no clube recreativo para ver a televisão. O aparelho democratizou-se mas ficou aí para preencher o vazio mental e a falta de conversa. O retrato mais sugestivo duma sociedade dependente é a visão dum público num café, silencioso, a olhar (de queixo caído) para um televisor postado no alto, espectáculo observável em qualquer recanto do País (é-se teledependente como se é heterodeterminado). Conversava-se muito nos cafés; hoje pouco ou nada; a fala restringe-se e será um sintoma de decadência. Também se instalou nos locais de vida noturna onde não é suposto existir falta de devaneio; bares e discotecas têm ecrãs distribuídos pelas paredes embora abafados pela música de fundo que se sobrepõe a todas as falas.

O ecrã pontifica em casa mas a fixação do olhar nele é mais recurso contra o vazio do que causa da incomunicação. Aliás, com o fim da agricultura doméstica e dos convívios que ela alimentava, a aldeia esvaziou as conversas. Nada se passa na vizinhança, não há negócios, acabaram os encontros de homens na adega e ninguém bate à porta para trazer recados: que haverá a dizer em família? A televisão disfarça o tédio.

Segundo estatísticas da Europa, os portugueses são os que mais vêem televisão e os que menos lêem. Também são os que têm menores níveis de instrução e de saberes científicos. Comparemos as modernidades: percorre-se a França e não se vê nos restaurantes ou cafés um televisor (dir-se-ia que essa tecnologia é desconhecida). Em Portugal não há café sem televisão. Entra-se na casa duma família estrangeira não se vê televisor mas livros, revistas e jogos; entra-se numa casa portuguesa e ele é o chamariz da atenção. Isto significa que há sociedades que privilegiam a comunicação, a reflexão individual, a leitura (ou o silêncio) enquanto outras estão dependentes dos *spots* dos mass-média.

Nas aldeias, os telejornais (vistos com assiduidade) são a única informação que se tem do mundo e dos saberes. Entretanto não se nota um esforço de compreensão das problemáticas eventualmente levantadas. É-se apenas telespectador. Se o assunto é novo não se toma posição sobre o que se vê ou ouve, fica-se à espera dos comentadores. Sem o menor sinal de discernimento, a posição de cada um é sempre a de outrem. Aliás, as ideias e opiniões enunciadas uma vez ou outra como «pessoais» nunca são de facto individuais, genuínas ou fruto da reflexão, mas sempre com origem no senso comum ou num líder. Se não se ouviu um comentarista a referir-se ao assunto não se fala disso, não há «opinião pessoal».

Vêm-se com a mesma atenção as imagens informativas e as publicitárias. As pessoas prendem-se ao pormenor disformando o conteúdo geral; fixam as imagens chocantes de catástrofes, raptos e crimes, como no efeito de *zoom*, que revertem em angústias para o dia-a-dia. Não situam o local dos factos; um

fait-divers num país longínquo é reinterpretado como próximo e ameaçador. Não conseguem referir o que viram no jornal anterior, excepto a meteorologia - não é a memória que falta mas a empatia por tudo o que seja diferente; contrastando com esta amnésia, as informações passadas entre vizinhos e os acontecimentos locais anódinos ou significativos são inesquecíveis.

Com tantos programas, debates e informações, em vários canais, todos sabem o mesmo. A liberdade de escolha não tem efeito sobre o melhoramento dos saberes nem sobre as mentalidades porque só se aceita ver aquilo que corrobora o saber admitido, e recusa-se o programa que contradiz a mentalidade instalada. O ecrã televisivo faz sobretudo *efeitos de ecrã e de prisma*: o sentido das imagens e dos dizeres sofre distorções para se adaptar aos valores estabelecidos, é orientado pela *objectiva redutora* que privilegia as crenças locais sobre as racionalidades exógenas. A xenofobia e o racismo práticos continuam depois de se ouvir um discurso anti-racista com que também se está de acordo e «com muita razão» porque se entende que o racismo implica forçosamente uso da violência de tipo nazi. O ecrã provoca uma visão redutora e alienada da realidade. É curioso notar que, apesar de tanta informação e de sucessivas campanhas políticas desde há vinte anos, os rurais da região em análise ainda estão convencidos de que o marxismo e o comunismo têm como prioridade programática a destruição do catolicismo; pessoas da classe média instruídas e não forçosamente praticantes ainda pensam que o muro de Berlim caiu pela acção do sobrenatural; é comum ouvir-se dizer que «o catolicismo venceu o comunismo» ou «o comunismo russo foi derrotado graças a Nossa Senhora». Quem mais ganha com esse *efeito de ecrã* - em que a crença local ofusca a globalização - foi o prestígio do Papa e o santuário de Fátima que abarca enchentes de gente persuadida de que Nossa Senhora se interessa pela política local ou que alinha com uma nação contra a outra. A televisão é muito mais inócua para a mudança das mentalidades do que imagina o senso comum dos letrados, sobretudo nos meios de pouca circulação de informação ou de saberes. Ela acentua o unanimismo e legitima a pretensão de que se está informado quando os saberes diferenciadores são recusados; ouve-se e vê-se o que está aceite a priori; seleciona-se aquilo com que se está de acordo. Já não se pode imputar a ignorância e a mediocridade mental à falta de condições (escolaridade e meios de informação) mas, sim, à própria personalidade cultural que recusa o saber inovador e diferenciado. As notícias sobre os conflitos, as catástrofes ou as misérias no mundo minimizam as carências legitimando o *statu quo* («há gente que está pior que nós», «vivemos num cantinho do paraíso»). Aliás, porque é que só os conflitos e as desgraças são notícia e não a paz, a felicidade e o bem-estar dos povos?

Pouco aprendem com os programas de qualidade; podem ouvir debates e controvérsias, ver filmes cultos e reportagens sábias: os estereótipos superam; é como alguém que viu mas não reparou ou que ouviu mas não fez atenção. Não é com as experiências dos estranhos que os modelos autóctones mudam. Fixam a identidade e as caras dos jornalistas e dos intervenientes políticos (a memória visual vai com a cultura da oralidade) dando particular relevância ao seu modo de falar; o bem-falar (mesmo inacessível) é apreciado nas sociedades de cultura oral enquanto o vestir ainda diferencia o estatus; «Na fala e na 'fatoria' se reconhece a senhoria» diz um provérbio tão arcaico quanto actual. Sabe-se que os políticos ganham mais pelo bem-falar e pela «imagem» do que pelo que fazem.

As campanhas televisivas (políticas ou outras) só são eficazes se os líderes se mostrarem e se fique a saber o que eles pensam ou pedem, e são um desperdício se com elas se pretende difundir novos saberes, causas justas ou pontos de vista inovadores não identificados com líderes em particular. Sendo a democracia entendida como a possibilidade de eleger chefes, a abstenção é forte nos referendos porque não há líderes a eleger.

Vilaverde Cabral levanta a questão da recusa da informação no meio português em geral deste modo: «O paradoxo da informação é, por assim dizer, universal embora em Portugal o problema seja sem dúvida mais grave do que na maior parte das sociedades europeias. Deve-se isto, em grande parte, aos baixos níveis de literacia da população. Com efeito, apesar de passarem mais tempo diante da televisão do que a maioria dos outros europeus, os portugueses apresentam um nível de exposição aos média informativos muito baixo. Nada o traduz melhor do que as tiragens comparativamente baixas dos nossos jornais diários (...). Mas não se deve (isso) ao preço dos jornais como às vezes se crê e menos ainda ao da televisão como é óbvio (...). Se as pessoas se não informam não é tanto por falta de dinheiro ou de tempo, como frequentemente alegam, mas porque afectam o seu dinheiro e o seu tempo a usos alternativos de acordo com as necessidades e interesses a que dão prioridade, como sejam o entretenimento ou a informação de utilidade privada. De uma forma geral, na nossa sociedade o interesse pela política é baixo, segundo todos os estudos, e tem vindo a baixar apesar da elevação do nível médio de instrução das pessoas. Assim se entende a fraca apetência da maioria da população pela informação de interesse público que parece não lhes dizer respeito...»³¹. Se «não há pior cegueira do que a vontade de não ver» segundo o provérbio, também é verdade que para uma cultura ruralizante a variedade de informação é um desperdício.

³¹ Diário de Notícias, 3.4.1998.

Daí o fascínio - sobretudo neste meio rural - pelos programas descerebrados como os concursos em que o telespectador adopta o partido do ganhador e lhe passa procuração de gozo. O mesmo para a atracção crescente pelo futebol que, nos cafés, é o tema mais visto e, depois, o único objecto de conversa. Não exige esforço, esvazia a mente, é heterodeterminado e multitudinário. Em vez de se praticar desporto vive-se o que os outros fazem; comentam-se os comentários dos comentadores; ganha-se e perde-se em grupo sem investir imaginação; é unanimista - todos sabem o mesmo e todos estão de acordo no fundo. O futebol tem futuro; as mulheres também passaram a interessar-se por ele e pelos debates que seguem os desafios. As conversas masculinas ao longo da semana são sobretudo de futebol; é o tipo de *comunicação fática*, falar por falar e recusar a solidão individual. O meio aldeão era conotado com o infantilismo intelectual atestado pela repetitividade dos provérbios, pela singeleza dos contos, lenga-lengas, formulários religiosos e narrações míticas. Outrora ainda se exigia a memória. Hoje o infantilismo generalizou-se e mede-se pela apetência por programas televisivos que não exigem nenhum esforço mental.

E os jornais? Continua a não haver jornais nas aldeias. A imprensa escrita ainda se associa aos lazeres da vila e da cidade e só aí se vende. No concelho que conta 14.000 habitantes, com um território de 20 quilómetros de comprimento, quatro freguesias, cerca de 100 aldeias e casais dispersos, um rendimento per-capita dos melhores do País e uma taxa de escolaridade do mesmo nível, existe um quiosque de jornais - na vila - e, a dez metros, uma papelaria que também vende alguns títulos³². A rede de distribuição da imprensa é a que sempre foi apesar de a imprensa escrita, radiofónica e televisiva ter passado a chamar-se, eufemisticamente, *Comunicação social* (*comunicação* entre quem? *Social* a que nível?) Renova-se a linguagem para continuar na mesma. Nos dois pontos da vila vendem-se, por dia, menos de 100 jornais de informação geral mas a leitura parece circunscrever-se à classe média. A imprensa regional tem algum êxito (entre os estratos baixos) porque se encontra nas mesas dos cafés das aldeias e das colectividades recreativas. É provável que a não-leitura de imprensa nas aldeias se deva ao facto de não haver oferta, isto é, jornais à mão; encontramos nas casas todo o tipo de objectos de consumo diário mas não encontramos jornais. A racionalidade das empresas jornalísticas quanto á distribuição também não mudou. Alguns países europeus (o exemplo da França será paradigmático) instauraram depois da IIª Guerra um serviço público de distribuição de imprensa (todas as publicações podem ser distribuídas pela

³² Nos últimos três anos passou a haver nas sedes de freguesia periféricas uma prateleira, em lojas, com apenas alguns semanários com menos de uma dezena de exemplares por título.

empresa) enquanto entre nós vigora o sistema instalado nos primórdios do jornalismo. Há vinte anos alguns homens mandavam reservar um jornal nas bancas que o miúdo da casa ia buscar, mas isso acabou. No passado, os cafés e pastelarias assinavam um diário que circulava pelas mesas enquanto se consumia ou se esperava; hoje há o televisor. A escolaridade prolongada é inócua para a leitura.

E os livros? Continua a não se ver livros na aldeia. Encontramos nos domicílios toda a panóplia de moderno material doméstico, 2 ou 3 automóveis, telefones portáteis, multimédias, etc., não vemos livros. A ruralidade sempre hostilizou os livros. O papel impresso tanto foi um detentor da verdade e do destino inexoráveis («está nos livros») como a leitura foi uma ocupação atribuída aos preguiçosos da cidade. O livro é um objecto suspeito e destabilizador. «Ler livros» ainda é uma ocupação de marginal, de contestatário ou de revolucionário. Com vinte anos de democracia e de escola secundária obrigatória continuam, entre os velhos como entre os jovens, os esterótipos contra os livros; eis alguns: «ler faz a pessoa triste, Saramago é triste porque lê e escreve muito», quem lê «não tem com quem falar», só lê «o que não tem família nem amigos», ler é «não se interessar pelo que se passa em casa», «não quero que tu (criança) leias, quero que estudes» (diz a mãe), ler muito «transtorna a pessoa», um livro que Fulano tem «lá em casa» está na origem da sua diferença comportamental (quase tão suspeito como o «ter uma pistola lá em casa»). Só os livros escolares são aconselhados aos miúdos porque impostos pelos mestres-escola.

Porquê este obscurantismo anti-livro numa sociedade com escolaridade prolongada? Porque ler é um acto individualizante e diferenciador; leitura e reflexão pessoal vão juntos, enquanto a personalidade cultural se opõe à diferença individual. A própria leitura da Bíblia para a generalidade dos católicos ainda é uma espécie de veneno, factor de heresia ou de divisão, tanto mais que é citada pelos grupos cristãos minoritários que o clero classifica de «seitas»; as paróquias não aconselham nem vendem bíblias. Se alguns católicos afirmam que lêem a Bíblia - uma ousadia - é porque essa leitura se vai tornando um sinal de diferenciação, elitista, relativamente à massa seguidista dos paroquianos.

As livrarias da capital do distrito (duas) são as mesmas de há vinte anos apesar da instalação dum «polo» da Universidade Católica e dum Instituto Politécnico. Tudo cresceu: empresas, tecnologias, escolaridade, tempos livres, centros comerciais, emprego, salários, sinais exteriores de modernidade e a expansão urbana vê-se à distância; só a leitura não aumentou (regrediu). As pequenas bibliotecas públicas desertificaram-se; as ambulantes deixaram de passar. Nos arredores da cidade um hipermercado comporta uma prateleira com livros infantis com a vantagem de alguns pais (raros) aí levarem as crianças a escolher livros que elas folheiam em

casa e colecionam (as crianças não entram nas livrarias tradicionais). Virá aí uma geração de leitores por oposição aos pais tele-consumidores?

Existem 12 salas de cinema no distrito e projectam-se outras 12 até ao ano 2000; é um cinema de fim de semana e o público é quase exclusivamente (90%) jovem, sobretudo adolescente. O cinema é um local de encontro de namorados; em dois anos a percentagem de espectadores aumentou entre 15 e 20%³³; a leitura desce, o cinema sobe. A Província *rurbanizada* é o meio característico da iliteracia: escolarizada, mas sem prática da leitura.

Os meios letrados também não dão sinais de criatividade. De vez em quando, anuncia-se uma feira ou curso «medievais» (extraídos dos compêndios escolares) ou uma palestra sobre história local, reproduções de *clichés* liceais. Não se abordam outros temas que os da História local e, desde que não transtornem os mitos tradicionais, é a *rurbanização* do saber. O facto de nas escolas se ensinar (ou se aprender) mais História e Letras do que Matemática ou Ciências demonstra que se reproduz mais do que se inova (a História foi até há pouco a «rainha das ciências»); História Nacional e Letras são protótipos da reprodução. As antigas associações, grêmios ou ateneus congregadores das elites regionais que, nos anos 60-70, se animavam com discussões, paralizaram e, quando esporadicamente abrem, o público é reduzido e envelhecido.

A MULHER - PODER CONFIRMADO

O poder da mulher acentuou-se. Entretanto, a tendência dos anos 70 de as mulheres assumirem a exploração agrícola em substituição do marido trabalhador por conta de outrem desapareceu da região. As raparigas encontram emprego no terciário graças, nomeadamente, à escolaridade até ao 8º ou 9º anos. O comércio e os serviços adoptaram um rosto feminino (quase só mulheres aos balcões e nos serviços públicos) inclusivamente nos bares e «empresas da noite» onde há vinte anos imperavam os homens. Os antigos caixeiros - com o seu modo sofisticado de atender os clientes exarado nos manuais de técnica de vendas - cederam às mulheres novas que primam em efeitos visuais. Henri Mendras diz que as inovações entram no meio rural pela influência dos novos e, segundo Edgar Morin, pelos canais femininos sendo a mulher o «agente secreto da modernidade»³⁴.

³³ Sílvia Reis, *Região de Leiria*, 22.1.99.

³⁴ Edgar Morin, *Commune en France - La Metamorphose de Plodémet*, Paris Fayard, 1980.

Nas estatísticas europeias (Eurostat), a maior percentagem de mulheres no activo é portuguesa e isso confirma-se largamente neste meio onde não há raparigas desempregadas ou «domésticas». A Eurostat assinala outro récord feminino para Portugal, a saber: na Europa, em média, há 110 raparigas licenciadas para 100 rapazes licenciados enquanto em Portugal há 170 raparigas para 100 rapazes³⁵. Serão elas mais inteligentes ou, apenas, mais aplicadas? Certo é que a educação das raparigas se apresenta hoje, para os pais, menos problemática do que a dos rapazes. Este desequilíbrio das habilitações académicas constitui um problema interessante a seguir, porque há mudança nos estereótipos do sexo, inversão de imagens e, eventualmente, de posições sociais. Vejamos: por um lado, o equilíbrio do casal conjugal pressupõe uma equivalente formação escolar, por outro, o estatus superior traduz-se no tratamento pelo título de *doutor* ou *engenheiro*. Das 170 raparigas licenciadas 70 casar-se-ão com rapazes sem esses títulos ficando com uma imagem superior à do marido. Poderão os candidatos ao casamento pretender que isso é de somenos importância mas a tradição e a pressão social existem quanto aos títulos académicos e não parece que eles estejam a declinar (veja-se como são referenciados os políticos). A conjugalidade funcionará mal (relativamente à tradição donde ainda se não saíu) se o status intelectual dele for inferior. Temos então: ou o título académico será desvalorizado, ou os rapazes se esforçarão nos estudos para competirem com elas (e lhes serem iguais), ou os namorados incitarão as raparigas a abandonar os estudos. Há vinte anos certos meios femininos pensavam na universidade como numa estratégia de casamento, de futuro serão os rapazes que têm de inventar estratégias de igualdade. Podemos prever que o *numerus clausus* seja suprimido porque «engendra desigualdade», argumento já em uso noutros momentos de avaliações pelo mais baixo nível (que é o dos rapazes), ou (outra hipótese) que, subrepticamente, se lance no circuito a ideia do abandono do tratamento pelos títulos académicos; atribuir-se-á então essa mudança histórica à inferioridade masculina. É duvidoso que o êxito feminino suscite mais esforço escolar nos rapazes; é mais plausível que os rapazes em questão incitem as namoradas a abandonar os estudos. A superioridade académica das mulheres tem vindo a fazê-las subir aos lugares tradicionalmente ocupados pelos homens, embora a criação científica, tecnológica, filosófica e teológica sejam, até hoje, tarefas masculinas.

Com a afirmação do feminino, há continuidade na cultura desde, pelo menos, há dois mil anos. No início da nossa era (segundo um cronista da época) eram as mulheres (minhotas, galegas e asturianas) que, exclusivamente, se

³⁵ Público, 13.2.98.

ocupavam da agricultura enquanto os homens, para quem o trabalho da terra revertia em «falta de masculinidade», passavam os dias a «vociferar cânticos guerreiros na praça e a bater à vez os pés no chão entrechocando com ritmo sonoro os seus pequenos escudos de guerra», isto é, entretinham-se com danças guerreiras³⁶. Acrescentem-se as referências de Estrabão ao matriarcado nortenho em que eram os maridos quem se ocupava das crianças logo que as mulheres davam à luz ficando elas livres para angariar o sustento da família; diz Estrabão que «isto é uma espécie de ginococracia, regime que não é certamente civilizado»³⁷.

Deixou de haver divisão entre trabalhos de homens e de mulheres; elas laboram em qualquer ofício (excepto a construção civil e a serralharia). A Escola de Artes e Ofícios Tradicionais que ensina o trabalho de canteiro e a escultura, sediada no mosteiro da Batalha, conta tantas raparigas como rapazes, e no manejo do cinzel e do maço mostram-se elas tão hábeis como eles, fazendo lembrar as rendilheiras que foram as suas avós. Passou a haver mulheres canteiras.

As raparigas gozam da mesma liberdade de movimentos que os rapazes. Adoptam a linguagem masculina e até grosseira (a liberdade avançará em detrimento da diferença?). Prezam-se em conduzir o seu automóvel. Conquistam a liberdade com a condição de assalariadas; desde o primeiro salário, os pais tornam-se incapazes de lhes restringir a liberdade, receiam a ameaça de elas «saiem de casa» o que seria uma mácula à concepção de casa-família. A educação familiar das raparigas suscita menos apreensões do que a dos rapazes; é curiosa esta observação quanto às relações inter-sexos: «No passado, os pais educavam as raparigas precavendo-as contra as manhas e as promessas dos rapazes, agora os pais têm é que aconselhar os rapazes a serem prudentes nos compromissos com as raparigas». Sendo a liberdade juvenil entendida como a possibilidade de os jovens se organizarem em casais sem a interferência dos pais, pressupõe-se que as raparigas tenham um ascendente sobre os rapazes tanto mais que se diz que elas são «mais adultas do que eles».

A desafecto das mulheres à política é total. Votam rotineiramente como as suas avós assistiam à missa. Não se lhes ouve o menor indício de discernimento (salvo quando dizem dos políticos que «são todos iguais»); a

³⁶ Silius Italicus (séc. I d.C.), *Punica*, III, 325-332.

³⁷ *Geographia*, L. III.14,18 e 4,17. Ao costume de ser o pai quem se ocupa da criança, libertando a mulher, chamamos hoje *cuvade* comum a outros antigos povos distantes entre si e é identificado com as culturas matriarcais; o marido chorava as dores da mulher, cuidava da criança recém-nascida e fingia que a amamentava, a fim de que ela se pudesse dedicar ao ganha-pão da família; com isso o homem também demonstrava à vizinhança que a criança era igualmente dele.

abstenção também passa pelos canais femininos. Não formulam ideias políticas nem atendem às diferenças de partidos; nos estratos elevados (entre as profissões liberais) haverá mais empenho feminino (a Câmara de Leiria foi ganha por uma mulher que substituiu um presidente do mesmo partido acusado de incapaz). O poder da mulher não tem correspondência em política e é independente dos direitos constitucionais que são apenas uma mais-valia e um multiplicador como o «efeito da arca congeladora». António Barreto, num artigo notável sobre o projecto de lei que visa instalar uma «quota mínima» (25 %) de mulheres nas listas de deputados, denuncia o absurdo a que chegou a racionalidade política que *obriga* os partidos a fazerem eleger mulheres para o Parlamento, mesmo que haja homens mais disponíveis e capazes (a lei prevê que, se um certo número de mulheres não for eleito, os partidos serão penalizados financeiramente): «Que mulheres estão dispostas a fazer política graças às migalhas que os seus homens lhes concedem? (...) Que mulheres são estas que aceitam transformar-se em canas de pesca para homens à procura de votos? (...) Que homens são estes, covardes, que não conseguem escolher livremente mulheres? Que dirigentes partidários são estes que não são capazes de, nos seus partidos, seleccionar mulheres? (...) Com as quotas estão assegurados os serviços mínimos, não a paridade nem a dignidade; com as quotas as mulheres são confirmadas na inferioridade a que os homens as querem remeter...»³⁸. E depois: «As mulheres são a maioria na população, no emprego, na universidade e na administração. As mulheres merecem os lugares que conquistem, maioritárias ou não, qualquer que seja a sua proporção nas escolas ou nos hospitais (...). A quota está para a autonomia das mulheres como os tempos de antena partidários estão para a liberdade de expressão dos cidadãos»³⁹.

A mulher afirma-se pelo trabalho e pela sua racionalidade. Antes da política moderna, a mulher já tinha os seus trunfos na mesa: vimos os modelos casa-família que produzem a dependência do homem relativamente à mulher. A educação familiar continua a ser um atributo feminino, ela é apenas «ajudada» pelo homem. Na vida dos rapazes está sempre presente a imagem da mulher, mãe, namorada e esposa. Eles são socializados pela mãe de modo que não possam prescindir das mulheres enquanto as raparigas interiorizam desde muito cedo as várias posições da mulher. As mães abstêm-se de ensinar aos miúdos a auto-suficiência (cozinha, tratamento da roupa, alinhamento da casa) e os rapazes só saem da casa-família dos pais se se casarem, passando da dependência da

³⁸ Público, 5.4.1998.

³⁹ Público, 12.4.1998; Eurico de Figueiredo nota que os sucessos femininos no trabalho e nos diplomas universitários foram conquistados sem quotas, Público, 5.4.1998.

mãe à da esposa. As mulheres trabalham mais do que os homens mas estes ficam dependentes delas na mesma proporção.

As causas do duplo ou triplo trabalho de que se queixam as esposas assalariadas deveriam ser dirigidas não aos homens mas às mulheres das gerações precedentes (sobretudo às sogras delas). Teoricamente, os homens novos aceitam a ruptura com a divisão das tarefas domésticas, mas o certo é que essas tarefas continuam a ser vistas como femininas, ele «ajuda» a mulher numa tarefa que é dela. A não-transmissão das tarefas domésticas aos rapazes (ou a recusa deles a assumi-las) reverte em dependência masculina. A não-autonomia masculina é causa/efeito da cultura patriarcal. Poder-se-á perguntar: e o machismo, esta prepotência com que são conotados os homens ibéricos? É um síndrome cultural que tem origem na psique do homem assediado pela imagem da mulher-mãe que o moldou; o desejo inconsciente de libertação da mulher fá-lo tomar desde a puberdade atitudes classificadas de machistas. O machismo vai desaparecendo e até se podem notar tendências ou modelos juvenis andróginos que revertem em favor da imagem feminina. Também entre os emigrantes portugueses em França, segundo uma investigadora, «as relações entre esposos mudaram pois que a mulher adquiriu uma nova autonomia: o poder económico das mulheres portuguesas que já existia na sociedade rural donde vieram prossegue na emigração porque a maior parte delas são assalariadas (...); a forte estrutura familiar não conhece desagregação (...); as mulheres situam-se doravante ao centro duma família nuclear que não pára de se restringir»⁴⁰.

Diz um jovem marido: «Desde o momento em que a mulher passa a ser mãe, ela pode desinteressar-se do marido», isto é, o pai pode ser tomado por um mero genitor ou simples companheiro da mãe. Era essa a lógica do patriarcado ancestral. Mas este sistema cultural - em que a mulher-mãe saía privilegiada - já dá sinais de desajustamento. Vejamos: o poder da mãe a que podemos chamar patriarcado ou matrifocalidade tem origem remota na agricultura familiar em que a mulher controlava a economia, a casa, a educação dos filhos, os movimentos marido e as sociabilidades adaptando-se depois ao modo de vida urbano tradicional. Ora todo esse campo de influências desaparece. A agricultura camponesa e a civilização aldeã morrem. A mulher poderá manter a posição de igualdade com o marido no assalariado (como vai fazendo) duplicando os esforços com o labor doméstico; mas, hoje, o controle dos filhos escapa-lhe redondamente. Na cidade, até há vinte anos, para onde a cul-

⁴⁰ Maria do Céu Cunha, *Famille et association chez les Portugais de France: Des espaces d'acculturation intergénérationnels*, in Bernard Roudet, *Des Jeunes et des associations*, p.89.

tura rural emigrou, o estatuto da «dona de casa» (senhora da casa) superava a ausência da economia rural, investindo ela todas as energias no alinhamento da casa e no trato impecável dos filhos e do marido; dependente do salário do marido, ela eximia-se na sua administração. Essa posição tradicional tornou-se uma fonte de angústias e ela entrou na vida activa e na universidade, concorrendo para os dois récordes europeus que vimos. Mas, apesar de «activa» (ou por causa disso), escapa-lhe o fundamental que é o controle dos filhos. Do cerceamento do seu poder tradicional resulta um estado psicótico expresso na «mania das doenças» (psicológicas e psico-somáticas) que constitui o rol das queixas diárias dum grande parte das mulheres portuguesas, rurais e urbanas, a partir do momento em que os filhos se afastam, induzido pelo pressuposto de que se tornam inúteis. A frustração apodera-se delas que vêem «arrumados» os filhos em que investiram tudo. Ouvimo-las a competirem em doenças (o «médico de família» serve sobretudo para ouvir essa confissão de mal-estar, como o padre de outrora). As mulheres rurais passaram a conhecer um rol de nomes de patologias, a função dos órgãos do corpo e as doenças respectivas; consomem somníferos, tranquilizantes e outros comprimidos (na Europa o recurso aos calmantes ou excitantes tem relação com o stress). Algumas descobrem as novas igrejas que proporcionam psicoterapias de grupo e dizem-se curadas de doenças que uma grande variedade de fármacos não eliminou. A julgar pelos queixumes e pelo consumo de medicamentos, temos de concluir que uma boa parte da sociedade passou a ficar psicologicamente doente. É um síndrome da solidão materna. Portanto, o tradicional poder feminino que teve origem, se justificava e era funcional na ruralidade está armadilhado e desemboca num pântano de angústias.

RELIGIÃO CATÓLICA - O DESAFECTO

Processa-se a um ritmo acelerado uma metamorfose na consciência religiosa: assume-se o desafecto ao catolicismo. Deixou-se de se acreditar no *post-mortem* e no poder sagrado dos sacramentos (para que serve então a religião?). Impera o silêncio sobre a doutrina e as raras referências à religião são sem convicção.

A distinção entre «religião popular» e «religião institucional» que o autor destas linhas estabeleceu há vinte anos com este livro⁴¹ tem-se mostrado muito útil à análise sociológica. A «religião institucional» são a dogmática católica, os sete sa-

⁴¹ E, depois, com *Religião Popular Portuguesa, Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa* (Lisboa, Assírio e Alvim), e *Origens do Cristianismo Português* (Ed. do Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da UNL).

cramentos (sem os quais não há salvação), a moral (virtudes/pecados) e a obediência à Igreja. A «religião popular» é o modo como as comunidades e as pessoas assumem a religião e a praticam independentemente da doutrina e das obrigações impostas pela instituição. Ora, a religião popular vem ocupando todo o campo do religioso: cada um pensa e (não) pratica como entende. O agnosticismo instala-se. A igreja católica deixou de pregar a dogmática porque, no estado de relativização a que chegámos, não pode defender nenhum dos seus dogmas. As razões populares da adesão ao catolicismo não se reportam à fé mas à rotina. A Igreja já integra mais a sociologia nos seus discursos do que defende a teologia. Às justificações tradicionais para uma certa continuidade católica («pratico porque é um costume», «acredito à minha maneira», etc.) acrescentamos esta novidade: «Pratico mas não acredito em Deus». *Praticar sem acreditar* é o anúncio do fim do catolicismo neste fim de milénio. É o advento da religião individualista, sem dogmas nem Revelação, a *new age* da espiritualidade moderna (uma religião à medida de cada um) que alastra pelas aldeias através de todas as classes etárias, insidiosamente, como uma revolução silenciosa. Assim, o *individualismo* sociológico parece emergir na área do religioso; as mudanças socio-culturais fazem-se sempre anunciar pela mudança religiosa. Aqui entramos na modernidade. A organização eclesiástica, à qual passou a faltar a justificação doutrinal, vai-se transformando num mero estrato empresarial, uma casta sacerdotal enquistada ao Estado e ao antigo estatuto de religião oficial, prescindindo do espiritual em favor de várias formas de protagonismo político e social.

Suspeita-se (e diz-se) que também o clero deixou de acreditar na sua teologia e na eficácia dos seus ritos. O concílio Vaticano II declara expressamente que «todas as religiões salvam por meios que só Deus conhece», posição revolucionária mas também apaziguadora das dúvidas que cada vez mais se colocam aos católicos sobre a dogmática da salvação. Pois que todas as religiões salvam (portanto, também as fórmulas pessoais) que vantagens há em seguir a do prior? E *salvar* o quê? Como? E porquê? se não se acredita na imortalidade como ela tem sido dita?

Instalado este relativismo, resta à igreja católica - para se dar razões de existir - erigir-se numa duplicação do Estado defensora duma certa ética como sejam os temas da família. As queixas contra os priores a propósito desta moral são hoje mais frequentes do que há vinte anos. Os priores recusam-se a baptizar os filhos de cônjuges não casados catolicamente («que os pais se casem primeiro»), o que é uma novidade; sendo o baptismo um costume importante na tradição, simultaneamente rito de passagem e festa de reconhecimento social do recém-nascido, o clero força os pais a casarem-se pela via dos filhos. Este casamento forçado será uma ficção e não terá grande valor espiritual fazendo lembrar a conversão forçada

dos infieis sob a inquisição mas o objectivo é a estatística, «fazer número» de casamentos católicos. É curiosa esta reacção dum homem de 40 anos: «... é necessário uma Igreja só para essas coisas da moral? Uma comissão do parlamento não bastava?». A hierarquia católica continua a ter certa influência sobre as mulheres mais idosas mas não tem nenhuma sobre os novos, rapazes ou raparigas⁴².

Deixou de haver elites católicas. O movimento dos «Tus» estiolou. As comissões fabriqueiras (com a função de ajudarem o prior na administração da paróquia) não se fazem notar. As confrarias morreram mas, no campo da religião popular, os padroeiros das capelas também nem sempre têm quem lhes organize as festas, por falta de comissões ou de mordomos («ninguém quer trabalhar»). As festas tradicionais vão sendo duplicadas (ou substituídas) por outras profanas organizadas pelos centros recreativos. O padre é cada vez mais um homem só. Acontece que numa cerimónia da paróquia tenha ele também de fazer o serviço d'ordem; os ofícios são ajudados sempre pelas mesmas pessoas. Um inquérito efectuado em 1995 pela diocese de Leiria mostrava que apenas 30% dos católicos do distrito praticam a religião. Diferentemente disso, contagens regulares no terreno apontam que, no concelho, 16 a 18 % dos habitantes pratica o rito obrigatório da missa dominical; na cidade de Leiria a percentagem é menor, entre 10 e 12 %. Nota-se a presença de alguns adolescentes no ofício dominical que acompanham os pais, talvez coagidos; a partir dos vinte anos, deixam de praticar o catolicismo (só o casamento). Não há sinal de movimentos juvenis religiosos.

Já não se vai à missa pela pressão social. Todos se desinteressam em saber quem pratica ou não; a «santa saída da missa» deixou de ser ocasião de encontro porque já não se vai a pé à igreja, a dispersão é imediata e já não há negócios a tratar ao domingo. É frequente contestarem-se os párocos do distrito: absentistas, materialistas, mal-educados; são acusações com um sentido subentendido: o pároco é um bode expiatório para a desafeição ao catolicismo; na impossibilidade de enfrentar o sistema por se desconherem os seus contornos, ataca-se o funcionário; isto, porque as mudanças religiosas não se exprimem com clareza, apenas se insinuam com ditos e por analogia com os valores aprendidos. O padre vai deixando de ser o ministro das almas ou o intermediário da Salvação: é como um funcionário a quem se pede para celebrar cerimónias comemorativas. A igreja católica tornou-se uma empresa prestadora de serviços simbólico-festivos.

⁴² Os resultados do referendo sobre o aborto também representam nesta região do Centro um conflito de gerações, influenciado pelos bispos que sugeriram o «direito à vida»; no concelho, o «sim» foi a posição dos novos e o «não» a dos idosos que acreditaram na comparação entre o aborto até às dez semanas e o holocausto nazi. No distrito: 48% «sim», 51% «não», 68% abstenções.

O casamento continua maioritariamente católico; a festa pública realça a importância do acto, publicita-o e sugere a perenidade da união (há continuidade na concepção de família) enquanto as prendas em dinheiro a que se obrigam os convidados contribuem para a instalação do casal. Pouco mudou no casamento apesar de se referirem, entre os estratos liberais, alguns divórcios de casados católicos.

Caso extraordinário de continuidade neste meio que rompe com a doutrina são as «missas por alma», sobretudo a missa de corpo-presente que precede um enterro. A igreja enche-se; a vizinhança, familiares e colegas, crentes ou discrentes, assistem à missa na presença do defunto. O morto une os vivos. Também o clero «investe» nestas missas funerárias aproveitando a curta homilia para transmitir uma boa imagem da sua religião aos que só o ouvem nessa ocasião, tecendo considerações de circunstância sobre a solidariedade humana. As missas de enterro têm futuro, se bem que o mais frequente é o prior só saber que certo paroquiano existiu porque o levou a sepultar. Quando tudo for desafecto ao catolicismo, a igreja católica continuará a marcar pontos com os funerais. A morte é relevante. Os funerais pagam-se, assim como as missas diárias em memória dos falecidos encomendadas pelos familiares; o pároco diz uma só missa por um rol de falecidos mas cada família paga o ofício como se fosse a única requerente; resulta daí um rendimento para o pároco, em média 200 contos por mês em missas por alma.

NOVAS IGREJAS

Instalaram-se outras propostas religiosas, indicadores da ruptura. Depois dos protestantes tradicionais (baptistas) que já são antigos no distrito, vieram os grupos evangélicos pentecostais (Assembleia de Deus, Igreja Maná, Igreja Universal do Reino de Deus) e as Testemunhas de Jeová; são unicamente tendências de continuidade cristã (não se faz uma ruptura religiosa para o desconhecido, mantém-se um pé na tradição). As Testemunhas de Jeová têm uma pequena sede perto da vila; a IURD possui uma estação de rádio em Leiria que emite música, publicidade e slogans religiosos. Pratica o culto numa estrutura que foi cinema, casino de bingo e salão de bailes; neste meio avesso aos casinos o efeito foi ajustado: onde alguns iam jogar com o salário e eventualmente perder a família, instalaram-se salas de oração. A IURD está como quer neste contexto de desagregação social; preenche um calendário diário de reuniões com os métodos litúrgicos pentecostais que exploram as dinâmicas de grupo e a catarse. Enche-se a antiga sala de cinema ao sábado e ao domingo com assembleias

vivaças onde se notam cerca de 50% de jovens, o que é notável (não há jovens na missa católica). Há reuniões litúrgicas para os «viciados» (cura das drogas) e para os que se queixam de «embruxamento». O *Tribuna Universal*, semanário da IURD, é distribuído na cidade. Os baptistas que recrutam sobretudo na classe média urbana não parecem ter aumentado o seu público em dez anos.

Os fiéis destas Igrejas minoritárias dispersam-se por todo o distrito. Deles em geral se diz que «são sérios e ninguém tem nada contra eles» quanto às relações, negócios, etc. embora se tenha notado, há uns quatro anos, um incidente numa freguesia dos subúrbios de Leiria com a IURD que se instalara perto da igreja paroquial (os católicos provocaram distúrbios obrigando a GNR a intervir); no geral, a população já se habituou à ideia de que há outras propostas religiosas (todos gostam de dizer que «a liberdade é para todos»). É difícil conhecer a representatividade numérica das minorias nas freguesias porque os respectivos templos estão na cidade; usando o método da contagem no terreno, constatamos que, no total, os diversos minoritários são tantos como os «misseiros» (pessoas que vão à missa) das paróquias católicas da cidade. É um número significativo sendo Leiria a diocese de Fátima.

Note-se que, ao contrário do que se diz, os fiéis destes novos movimentos religiosos não são analfabetos mas letrados habituados a manusear um texto doutrinário e têm mais instrução religiosa que os «misseiros». Eles justificam as suas posições com a Bíblia em mão, conhecem-na, e os exemplares que eles folheiam nas sessões litúrgicas têm o aspecto de serem muito usados pela passagem dos dedos. Enquanto isso, os católicos da missa não conhecem a Bíblia nem os textos doutrinários e há entre eles mais iletrados; as igrejas minoritárias não são portanto o recurso de gente pobre e ignorante como alguns pretendem. Aliás, o meio católico é o da tradição, da oralidade e da obediência ao clero enquanto as igrejas minoritárias são do tipo religioso urbano.

Estas minorias são coesas mas não sectárias, nem se nota sectarismo da parte dos católicos populares relativamente a eles. O sectarismo traduz o trauma da ruptura com o *statu quo* por um lado e a coesão do sistema de partida, por outro, engendrando a perseguição. Ora, instaladas as novas propostas, se não há sectarismo de parte e doutra é porque o sistema de partida deixou de ter coesão. Os novos movimentos não se declaram exclusivistas, têm pouca teologia e alguns são tão-só restaurações de antigos métodos litúrgicos. As suas liturgias são pragmáticas com efeitos catárticos e terapêuticos sem referência ao *post-mortem*. São «religiões da vida e não da morte» como dizem alguns.

As novas igrejas anunciam uma crise do unanimismo mas, também, a insegurança do *individuo*. Vejamos: a Assembleia de Deus, a IURD e a Maná são movimentos evangélicos pentecostais, quer dizer, apelam à integração do *Espírito*

Santo. As suas liturgias são fórmulas cristãs nascidas entre os negros americanos do séc. XIX e características dos meios sociais em desagregação. Como os protestantes clássicos de que são uma renovação, propõem um regresso aos textos evangélicos interpretados individualmente com a graça de Deus («livre exame»). Com estas tendências modernas instala-se o «espírito protestante» que, com Lutero e Calvino, introduziu o individualismo no cristianismo e que, na região em estudo, só emergiu há vinte anos. Representam tendências diferenciadoras, individualizantes; são também psicoterapias: reintegram a personalidade perturbada e reestruturam o *ego*. Expliquemos: na civilização moderna a pessoa é sujeita a ordens contraditórias: está vocacionada para ser o *si-mesmo* mas é alienada e manipulada; a publicidade e os mass-média falam de liberdade, de prazer e de evasão mas a realidade não segue; sujeito a contradições deste tipo, o *psiqué* passa a sentir-se assediado por entidades açambarcadoras (medos, obsessões, «espíritos») e desintegra-se. O remédio deve reajustar a personalidade e preencher a brecha. Trata-se então, neste caso, de uma psicoterapia do campo das catarses produzindo uma libertação psicológica e a recomposição do *ego*. Os fiéis aglomerados começam por rezar e cantar em coro incentivados por um pastor que lê textos bíblicos. A certo momento, o pastor lança slogans libertadores (provoca a desinibição): súbita e espontaneamente cada um passa a repti-los e a vociferar os seus próprios desejos e estados de alma, dispersamente; a assembleia estilhaça-se em *individuos* singulares que proferem preces e propósitos exorcizadores e apêlantes do *Espírito*, cada um para si, formando-se um ambiente caótico, contagiante e «quente»; o «*Espírito* paira» sobre a assembleia que entrou num estado propício à libertação-reintegração pessoal. O pastor anima, exorciza os casos que se anunciam de «possessão demoníaca» e, depois, impõe de novo a ordem na assembleia expurgada. O indivíduo purificou o seu *ego* que doravante é integrado pelo *Espírito*; o espírito passa a ser possuído pelo Espírito Santo. Trata-se de antigas práticas cristãs (o cristianismo primevo era pentecostal) que os católicos, reconhecendo que se trata de uma via com sucesso, recuperaram criando os grupos católicos *carismáticos*. A adopção destas práticas (utilizadas com outra linguagem em clínicas psicológicas) pressupõe que as rupturas culturais se instalam neste meio mas, mesmo assim, há continuidade porque a libertação do indivíduo só acontece com o efeito de grupo.

CULTURA POPULAR E ASSOCIATIVISMO

Constata-se a morte da cultura popular ao estádio espontâneo, naufragou com a nova geração dos 20-30 anos. Agora sim, e não no fim do século XIX como propunha Teófilo Braga, é que teria sentido lançar a garrafa ao mar

para transmitir aos vindouros que este povo cantou e dançou no terreiro, porque há naufrágio certo. A cultura popular passou a ser tema de espectáculo revivalista. O discurso mantido por alguns letrados sobre a «preservação da tradição» deve ser entendido como «preservação da memória da tradição». É essa a tarefa dos ranchos folclóricos de que cada actuação é como um lançamento da tal garrafa ao mar a que se referia Teófilo. E eles cumprem.

No concelho contam-se quatro ranchos com cerca de meia centena de membros cada um, agremiações muito estáveis. Um rancho folclórico é um museu vivo cuja tarefa é lembrar «com danças e cantares» o que foram as fórmulas artísticas do passado, suscitando sempre muito interesse mesmo que visto pelo *enésima* vez. Vinte anos depois, os filhos substituem os pais nas mesmas rondas e para estes «é um gosto» ver os filhos a preencher as fileiras de bailarinos. Funcionam também como um meio de ocupação dos tempos livres dos jovens contra «as más companhias e a vagabundagem» que significam hoje os perigos da droga. Ensaiam, aumentam o repertório, animam as festas e restaurantes da região, deslocam-se frequentemente ao estrangeiro permutando com os grupos anfitriões e organizam amostras de artesanato. Um rancho folclórico continua a ser objecto de estima da povoação porque, para além da lembrar o antigo património, constitui uma escola de disciplina e de camaradagem.

Há vinte anos, a animação folclórica das aldeias passava como reveladora duma vontade de contrariar a massificação. Hoje não. Trata-se de lembrar fórmulas desactivadas; funda-se um rancho folclórico como se abre um museu para coligir peças fora de uso. A exibição do património desusado é um *constat* de ruptura. Ao ritmo a que desaparecem a paisagem agrícola e o habitat tradicional, abandonados os utensílios agrícolas, fechadas as adegas, desactivados os lagares de vinho ou de azeite e os alambiques de bagaceira, o rancho folclórico será na próxima geração o único testemunho da antiga identidade local.

À questão de saber se estes ranchos perpetuam um «património antigo» (como eles dizem) ou se inventam dizendo que é antigo, digamos que restauram como os museólogos, e reproduzem como os artesãos. Há efeitos novos criados pelo ensaiador e fixados pelo grupo em movimento, coreografias, poemas e jogos cénicos mas esses elementos são sempre atribuídos ao «génio dos antigos». A aldeia, diz Rambaud, «tem uma singularidade criadora (...), há um fundo comum a todas as aldeias mas a particularidade de cada uma é um elemento delas e deste ponto de vista a aldeia é um permanente acto criador»⁴³, quer dizer, cria mecanismos para se reproduzir e sobreviver. A preocupação de atribuir o folclore local ao «génio dos antigos» atesta que a aldeia não assume

⁴³ *Sociologie du Village*, o.c. p. 30.

o que pudesse haver de criatividade original e individual; é como se tudo o que nela existe fosse reprodução ou como se a invenção fosse negativa. Um «rancho» (um colectivo) é o espelho da aldeia e esta é um «nós» que se arrasta das brumas do passado. Uma aldeia diz reproduzir o «antigo» porque a ruralidade desvaloriza a diferença e a inovação que são desestabilizadoras. A ruralidade apropria, reproduz ou adapta; não é por outra razão que as suas fórmulas se chamam *folclore e artesanato*, quer dizer, continuidade e reprodução⁴⁴.

O inovação artística e cultural é exclusiva da cultura urbana que implica um meio social acentuadamente estratificado e de indivíduos autodeterminados. Ela pressupõe diferenciação de critérios (e de gostos) e circulação de elites, e é tanto mais florescente quanto o meio social é diferenciado e, até, desagregado; o unanimismo tradicional é o oposto. A *aldeia* é absorvente (inibe o particularismos) e totalizante (fixa critérios únicos) enquanto o indivíduo criador tem de assumir a sua diferença face às fórmulas estabelecidas. Sabe-se que os jovens vocacionados para as artes ou a poesia terão de abandonar a *aldeia* onde seriam marginalizados em razão das suas «loucuras», quer dizer, diferenças.

Há ruptura entre os «velhos» e os novos quanto à transmissão do património popular. Os de 20-30 anos já não se reclamam do «nós» patrimonial e ignoram as tradições aldeãs. Com o desaparecimento da classe etária que tem hoje mais de 50 anos, todos os saberes locais, linguajar, poesia, mitos, narrações, ofícios e saberes agrícolas que não foram levantados ou classificados ficarão perdidos. Devemos ainda acrescentar que há dificuldade em fazer falar os actuais idosos sobre «essas coisas» que passaram a ser conotadas com o «antigamente» (negativo) e com os «tempos da miséria» (agricultura familiar).

As povoações ou grupos de lugares contíguos com uma centena de habitações foram construindo estruturas de encontro ou centros recreativos (ditos vulgarmente «clubes») para convívio. Nisto as aldeias diferenciam-se das vilas, das cidades e dos seus subúrbios onde, para além de alguns cafés (inóspitos e míseros) desapareceram as estruturas de sociabilidade. O Clube tornou-se uma referência importante das localidades rurais; favorecem o encontro e a conversa dos tempos livres, ocupam a ociosidade, remedeiam a solidão ou o constrangimento doméstico e evitam a dispersão. Com uma quota anual de, à volta, mil escudos, mais de dois terços dos homens e dos rapazes são sócios do Clube que, apesar das quotizações, está aberto a todos.

⁴⁴ Isto não significa que os rurais menosprezem os recursos do belo; toda a actividade rural estava imbuída de preocupações de beleza (fatos, casas, campos, utensílios, religião...) mas o belo era um complemento do útil, enquanto a arte urbana diz respeito ao belo pelo belo, ao supérfluo e ao excedente.

Se, aqui e ali (sobretudo nas festas da vila), se notam algumas veleidades de animação cultural, por iniciativa dos mais velhos instruídos, esta é esporádica e sempre baseada nas artes ou saberes tradicionais. Não há associações ou grupos informais interessados em produções urbanas como teatro, artes visuais, cinema, fotografia ou saberes científicos.

A existência de clubes recreativos, ranchos folclóricos e, eventualmente, grupos musicais pode fazer pressupôr que se instalou um associativismo moderno que implica o empenho e a participação do *sócius*, elemento activo e participante. Ora não é assim. Os clubes das aldeias funcionam dentro do modelo tradicional da «colectividade de recreio»; os quotizantes são meros utilizadores do local. O responsável principal é mais um benfeitor da colectividade ou um missionário entusiasta do que um parceiro. Alguns grupos estão sob a responsabilidade exclusiva ou o prestígio do fundador ou do presidente; o tipo de liderança é a tradicional. Os membros da direcção eleita são, frequentemente, «os únicos que trabalham» para que essas associações existam, não havendo participação nem empenhamento colectivos. Embora todos digam que os centros recreativos são importantes numa povoação e que todos tenham contribuído para a sua fundação, as assembleias-gerais previstas nos estatutos podem só ter quorum à terceira tentativa, apesar da proximidade dos domicílios e pode ser difícil constituir uma lista para os corpos dirigentes. De uma aldeia a outra, um Centro pode ser dirigido prepotentemente por um cacique que faz da agremiação um feudo com vistas à política. Também é regra geral que, quem discorda da actuação dos corpos dirigentes, da linha orientadora ou das actividades do centro recreativo, saia e deixe de pagar as quotas; dum modo geral, quem discorda da direcção não aparece nas assembleias ou reuniões e até se diz que a saída dos discordantes ou opositores «é normal». Quer dizer, ainda não chegou a racionalidade que atribui valor à diversidade nem a possibilidade desta se manifestar, persistindo a tradição unanimista.

O associativismo declinou em vinte anos quando as pessoas (sobretudo os operários) ainda gostavam de mostrar a «sua carta de sócio» deste ou daquele grupo (tanto mais não fosse columbófilo). O *germe* mental da parceria não se desenvolveu (vimos a ausência de cooperativismo agrícola). Uma associação é um espaço de autonomia individual. Ora a personalidade de base desenvolvida pelos modelos educativos (familiar e escolar) apela ao oposto, desvaloriza a iniciativa pessoal e cauciona a dependência. A concepção de família e a domesticidade crescente são incompatíveis com o associativismo. Também se nota uma mudança na linguagem associativa - para se acomodar à mentalidade ancestral: há vinte anos, o elemento duma associação ou partido político designava-se pelos termos «membro», «aderente» ou «militante» que implica-

vam empenhamento e acção militante; hoje chama-se «filiado» porque se espera protecção, «inscrito» que sugere a posição numa lista de beneficiários ou «sócio» como o duma empresa; enquanto os europeus utilizam para o membro dum sindicato termos correspondentes a «aderente», os portugueses dizem «sócio do sindicato» porque concebem os sindicatos - como eles foram há cem anos - empresas de seguros. Na emigração, a concepção do antigo associativismo aldeão mantém-se: as associações de portugueses em França, que gozam dos mesmos direitos que as francesas mas que (contrariamente a estas) regrupam todas as classes etárias, diferem das suas congéneres autóctones, segundo uma investigadora: constituem um «prolongamento simbólico da família (...) que pode ajudar a manter as normas culturais (de origem) que a família já não consegue transmitir»; a família dos emigrantes é «uma estrutura forte que não conhece desagregação (...); as mulheres colocam-se doravante ao centro da família que não pára de se restringir»⁴⁵. As associações de emigrantes são associações de famílias como as associações rurais são extensões do comunitarismo ou do patrocínio assistencial.

Não há vestígios de movimentos de solidariedade com os excluídos ou as vítimas de qualquer tipo de infortúnio. A cultura rural não engendra mecanismos de solidariedade para além dos limites do parentesco ou da vizinhança, sendo os seus favores sempre recíprocos. Há membros de associações de agricultores, de sindicatos ou de partidos mas comportam-se como meros quotizantes com vistas, numa ocasião oportuna, a serem beneficiários pessoais. Há menos empenhamento comum do que esperança de receber favores particulares. Conhecem alguma presença as organizações políticas - porque são as mais promissoras de favores pontuais. O estilo de liderança das organizações profissionais também não mudou, reconhecendo-se a prepotência do «chefe». Entre os jovens ainda é mais notória a ausência de espírito associativo ou de vontade de animação cultural, contrariamente a outras sociedades europeias (V. Cap. Jovens). No passado recente havia confrarias e irmandades de conteúdo religioso; também morreram.

EDUCAÇÃO FAMILIAR

A desorientação e as utopias proliferam nesta área e exemplificam bem o conceito sociológico de anomia: desvalorizaram-se as antigas normas e desco-

⁴⁵ Maria do Céu Cunha, *Famille et association chez les Portugais de France: des espaces d'acculturation intergénérationnels*, in Bernard Roudet, *Des Jeunes et des Associations*, o.p.19.

nhecem-se as novas ou os seus resultados. Muitos pais dizem não saber como tratar com os filhos, sobretudo com os rapazes. Evitar que eles «descambem» é um êxito que, há vinte anos, era a qualidade de todos. «Vê-los casados» (por outras palavras, alijar a carga) «é um sossego graças a Deus»; o casamento é a meta e um remédio que confere siso e juízo.

Instalou-se um novo modelo educativo e, como um efeito perverso da civilização, a ideia de que à família competem os afectos e ao Estado a educação. Nesta sociedade saída do analfabetismo com uma visão rudimentar de Estado, a tendência é para conotar o Estado com os arquétipos do pai-educador e do pai-castigador: se ele se ocupa da Saúde, da Solidariedade, do Emprego, etc. (tarefas tradicionais da iniciativa privada) é natural que passe também a funcionar como educador e como castigador - para isso existirá o Ministério da Educação - descarregando as famílias das tarefas educativas.

Até aos anos 60-70 o modelo educativo dos agricultores visava a integração familiar, o trabalho e a sociabilidade aldeã. Se as crianças eram disciplinadas com rigor, a partir dos sete anos eram deixadas livres para vagabundear nas aldeias e nos campos inventando aventuras e jogos. Passada a idade do colo, os pais sugeriam uma certa distanciação no relacionamento (como no modelo anglo-saxónico), evitavam as efusões ostentatórias de carícias ou «mimos» («que estragam as crianças»), os apegos corporais e a linguagem infantil no trato. As crianças acompanhavam os pais nas suas lides, descobriam a Natureza e o trabalho, animais, plantas, climas e ritmos laborais. Era a aprendizagem do quotidiano. Tinham papel fundamental na socialização a vizinhança e a parentela às quais a criança se afeiçoava circulando de casa em casa onde conhecia os afectos, o character e as manias de cada um. As crianças cresciam no meio social que havia de ser o seu; viviam do que a família dispunha e descobriam que as diferenças de riqueza condicionam os estatus e os gastos. Habitavam-se às privações do desnecessário, disciplinavam-se e incentivavam-se ao esforço. Era uma educação virada para o real. O objectivo era «fazer um adulto» de modo que, aos 14 anos, já ele estava um «homenzinho» e ela uma «mulherzinha» prontos para enfrentar a vida, *fazendo coincidir a capacidade de emancipação pelo trabalho com os sinais da emancipação sexual*. Até aos 21-23 era a «mocidade», ou grupo dos moços, a quem incumbia a organização de acções generosas como a defesa da honra colectiva, as festas e as paródias; com o casamento, os moços passavam ao mundo dos adultos; um modo de estratificação até era referido por «solteiros e casados». O casamento distinguia os grupos. Este modelo educativo, vocacionado para o trabalho e para a reprodução da colectividade, era sensivelmente idêntico em todos os meios camponeses.

Havia um outro modelo educativo próprio da «gente da vila», de origem baixo-aristocrática ou senhorial. Generalizou-se nos anos 70 entre os operários das aldeias e progressivamente a todos com os métodos contraceptivos; é o que hoje se diz «moderno». Caracteriza-se pelo proteccionismo mas subjaz-lhe a ideia de que a criança é programada para o capricho dos pais; anteriormente os novos eram incentivados a ser adultos, no modelo «moderno» são objecto de adoração. Eram fruto da Natureza e socializados para viver à sua conta na colectividade; com os contraceptivos, são «desejados» (a criança suporá que são escolhidos). Passou a dizer-se que «uma criança é um luxo» (um bibelot de luxo?). Nas aldeias onde nada se passa, é objecto de todos os perigos; só sai à rua acompanhada e bem vestida. Não se vê nos campos. Deixou de brincar na rua e nem sequer ocupa os jardins domésticos. Instalou-se a obsessão do acidente, da higiene e do rapto. Em casa está na companhia da mãe ou diante da televisão e vigiada, quer dizer, domesticada e, fora, fica sob o permanente cuidado duma educadora. Não conhece outros vizinhos e é condicionada para acompanhar o casal. Exteriorizam-se os afectos que passam sempre por apegos corporais e osculares (quantas vezes ambíguos). Deixou de ser uma pessoa a emancipar para ser um objecto de afectos (ou um elo de segurança dum casal desafectado). Os afectos eram um meio, passaram a ser um fim. Na comunicação, os adultos adoptam a linguagem pueril de que a língua portuguesa é a mais pródiga que se conhece com todas as possibilidades do *-inho* (o educador baixa-se ao plano da criança) enquanto o modelo anterior evitava a linguagem infantil (elevava a criança para o campo dos adultos). Proscrevem-se as privações, os castigos (sejam eles simbólicos) e a disciplina.

A família numerosa de há vinte anos (em média 4 filhos) constituía uma mini-sociedade ou espécie de cooperativa de vida e de produção, hierarquizada. Os filhos competiam pela boa relação com os pais e com a vizinhança; a autoridade e a liberdade dos irmãos dependiam das respectivas idades (os mais novos obedeciam aos mais velhos, substitutos dos pais). Problemática era a educação do «morgado» (filho único) e a do mais novo que, não passando pela experiência completa dessa hierarquia caseira, derivava em egoísta e indisciplinado. Com os contraceptivos o tipo «morgado» generalizou-se. A criança, sem concorrentes, impõe-se à família que passa a ser puerocêntrica generalizando-se a ideia de que aos pais competem os afectos e ao Estado a educação.

A pedagogia oficial justifica este modelo proteccionista como sendo o único válido e, até, científico. Ora, digamos que a pedagogia é uma arte, um jeito ou um estilo e não uma ciência. Pode haver tantos modelos de educação quantas as cul-

turas, sub-culturas, estratos, regiões e momentos históricos. Todos os modelos são válidos desde que sejam os dos respectivos meios sociais; curiosamente, só não é válido o modelo imposto sob o pretexto de que é o único bom. Os pedagogos académicos parecem ignorar que as sociedades se desenvolveram graças às suas próprias regras autóctones e não impostas por academias. O modelo «moderno» infantiliza, e é uma expressão da possessividade dos pais.

Houve uma subida em flecha do estatuto social da criança. Instalaram-se baloiços e tabogãs nos adros das capelas e nos largos onde se reuniam os velhos. Grande parte do comércio está virado para o consumidor bebé; para confirmar isso basta percorrer as ruas das vilas e das cidades e contar os estabelecimentos especializados em vestuário infantil, brinquedos, apetrechos de berço e objectos miniaturizados de todos os feitios. Há muita imaginação para o investimento bebé. Simultaneamente assistimos a uma inflação de imagens de criança na publicidade e nas embalagens de produtos alimentares e de higiene, ao *voyeurismo* dos rostos e das formas infantis na televisão, nas revistas e nos *out-doors* (até a Expo-98 utilizou imagens de bebés nadadores como num meio amniótico). A psicanalista Françoise Dolto (uma mestre dos anos 70) classificou esta tendência - que na Europa é própria dos estratos baixos - de *pederastia*; os escândalos da pedofilia nos anos 90 dar-lhe-ão razão. Seja isso ou não, o certo é que este modelo educativo visa a interdependência psicológica pais-filhos; é fusionante porque não separa o corpo da criança do dos pais e infantilizante porque não engendra desejos de se tornar «pessoa grande»; até se ouvem mães de miúdos de 4-6 anos dizer «quem me dera que ele não crescesse e ficasse sempre assim», propósito que denuncia uma tendência a que os psicanalistas chamam castração, isto é, o desejo materno de não-emancipação do rapaz, a fusão do rapaz com a mãe. Sobretudo, vislumbramos no método o traço mais notável da personalidade de base da cultura, a saber, a criação de *reflexos condicionados de dependência pais-filhos e família-casa*. Vimos que, se o modelo educativo não inculturar, nos novos, mecanismos mentais que apelem à autonomia, esses novos uma vez adultos serão incriativos e determinados pelos «outros», pelo senso comum, e a dependência será um ideal. Há uma ruptura que parece de fundo mas é apenas metodológica. A família não mudou, somente se centra na criança.

Na origem deste puerocentrismo estão factores civilizacionais. De facto, as relações da vizinhança e da família reduziram-se, apertou-se o círculo da afectividade humana e perdeu-se a variedade das relações que mitigava a possessividade. Sendo a criança o único bem genuíno dos pais, um sujeito receptivo e potencialmente retribuidor, apela-se à criação de reflexos de interdependência que passam por *instintivos* (Elizabeth Badinter diz que «quando se percorre a história das atitudes maternas nasce a convicção de que o

instinto maternal é um mito»)⁴⁶. A civilização condiciona a concepção vulgar de instinto; quanto mais estreito é o círculo dos afectos mais estes são intensos e possessivos. A criança é o eixo dessa relação de posse e a família-casa torna-se puerocêntrica.

Os favores parentais, neste modelo educativo, apontam para o desejo de posse e a relação fusional. Os pais programam os filhos para as relações de interdependência. E temos este efeito perverso: na juventude e com a mudança fisiológica, os filhos reorientam a sua afectividade. O reflexo da dependência irá, por sua vez, para um sujeito «seu» (o próprio filho), e um novo círculo de interdependência começa. Os progenitores são relegados por substituição e desaparece o reflexo de dependência aos «velhos». É assim que os lares de idosos aumentam na medida em que esta pedagogia se instala. Junte-se a isso o atavismo da casa própria (dos pais) na cidade cobiçada pelo novo casal e onde os «velhos» passam a estar a mais. Vimos também a «mania das doenças» nas mulheres que vêm os seus filhos a afastarem-se, como um síndrome de solidão e de abandono. Efectivamente, uma cultura que, na actual civilização, aponta para o desejo de dependência é desajustada e até fracturante (*esquizoide*) porque prossegue dois objectivos incompatíveis entre si: por um lado, a educação encoraja a dependência e a fusão das pessoas na família, é-se programado para a família, por outro lado, a civilização moderna apela à liberdade individual e ao movimento. É natural que as mulheres-mães seja as mais afectadas por esta contradição.

O modelo «moderno» não é novo, era o dos estratos da vila e das profissões liberais; houve apenas mudança de estrato com desvios perversos. Os pais, criados no modelo emancipador (de que conheciam os resultados) adoptaram o exógeno, «moderno», sem conhecer os seus efeitos práticos, e desse desajuste estatutário resulta desorientação e anomia.

Mudaram as atitudes no que respeita a sexualidade dos jovens. A mãe e o pai incitam o miúdo, desde a pré-primária, a encontrar uma namorada (de todas as que viu «é esta, ou aquela...?»); esta pergunta que, sociologicamente, podia ser classificada de violação psíquica uma vez que o interesse sexual vem apenas com a puberdade, é banal. Com 15 anos, os adolescentes podem estar «comprometidos» com um namoro reconhecido e encorajado pelos pais que, por outro lado, parecem conceber a escola como um local para arranjar casamento. Com a adopção do conceito de juventude desapareceu o de adolescência. Os novos de 13 anos são «juventude» (há vinte anos eram «fedelhos»). Confunde-se a puberdade com a fertilidade adulta, e tanto assim é que, entre as

⁴⁶ Elisabeth Badinter, *O Amor Incerto*, p. 363.

sociedades europeias, a portuguesa é a que conta mais raparigas menores-mães. Há vinte anos dizia-se dum rapaz e rapariga de 14 anos que estavam «grandes» para o trabalho (fazendo coincidir a capacidade para o labor com o aparecimento dos sinais da sexualidade), e vigiavam-se os encontros para evitar «problemas» que acabariam num casamento apressado e mal-falado (uma desonra); hoje, passando a modernidade pelo prisma da ruralidade, entende-se que, pelo facto de os novos serem púberes, estão maduros para a sexualidade e encorajam-se os encontros para o casamento. É uma mudança importante? Vejamos: a outorga de liberdade aos novos não visa a realização individual apregoada pela modernidade mas, sim, a continuação da família tradicional. Só a conotação valorativa de «casamento apressado» (desonroso) mudou: quanto mais cedo o casamento vier, mais depressa se realiza o objectivo que é a família-casa. Houve mudança para a continuidade como no «efeito da arca congeladora». E isso também explica porque é que «ver os filhos casados é um alívio graças a Deus».

A toxicodependência neste meio também é vista por muitos como um dos produtos do desnorte educativo, sendo a difusão do vício atribuída aos maus colegas que são a própria classe etária. Enquanto o modelo anterior apelava ao brio e à honra, encorajava a poupança e enaltecia a imagem dum jovem auto-suficiente, o modelo «moderno» proscreeve a diferença e gregariza. Com este método educativo, com a escolaridade que separa os filhos dos pais e com as tecnologias do lazer, o adolescente cinde-se entre a fantasia e o real. As imagens mediáticas que entram em casa não correspondem à realidade e o seu meio social não é um ambiente *teen ager*; incita-se à evasão mas a experiência não segue; é neste cruzamento de objectivos incompatíveis que o adolescente heterodeterminado adopta a droga que é uma via alternativa, sendo as drogas produtoras também de esquizofrenia clínica.

Com as liberdades outorgadas desde a adolescência, os contactos pais-filhos também se reduziram; uns e outros nem sempre se encontram com regularidade em casa, sempre em movimento (todo o jovem tem o seu próprio meio de transporte). A televisão bloqueia a comunicação ao jantar que, aliás, deixou de juntar a família («cada um come quando chegar», uma ruptura razoável nos hábitos familiares). As relações com a parentela diminuíram (os novos menos prezam a parentela). O apadrinhamento deixou de ter funções integradoras. O controle da vizinhança e o interconhecimento reduziram-se pelo efeito da diversidade dos ritmos de vida.

Há conflito de gerações que até pode ser promovido pelos «velhos». Pais e avós cavam o fosso entre o presente e o passado sendo este sempre apresentado como negro. Comparam a «severidade» com que foram criados com os

favores que hoje fazem aos filhos e netos. Fantasmeiam e distorcem as circunstâncias que conheceram sob a férula dos progenitores. Fazem gosto em exemplificar como eram obrigados a trabalhar, sem escola e poupando nos sapatos; na alimentação era uma «sardinha para quatro», disputada por quatro irmãos. Quase não há avô que não tenha conhecido uma zaragata entre irmãos por causa da sardinha-para-quatro. Se déssemos crédito a essas e outras histórias do «tempo da miséria» (da agricultura familiar), suspeitaríamos que nenhuma aldeia sobreviveu até há vinte anos. É um decalque do discurso oficial contra o «antigamente» que pode vir dos que se sentiram bem nesse estado de coisas ou dele desfrutaram, mas também tem muito de estratégia para cativar os novos: diferentemente de como foi tratado, o pai ou avô é bom, e o filho ou neto só ganhará se lhe ficar afeiçoado. Entretanto, se as relações se azedam entre o filho e o «velho», este não hesita em enaltecer os métodos punitivos que diz ter conhecido e em erigir-se em autoridade exclusiva (há casos de assassinato de filhos toxicodependentes). Quando seria lógico que valorizassem o seu esforço, depreciam-no cedendo ao discurso alheio, corroborando assim as tendências parasitárias dos novos.

Há vinte anos não havia queixas da «miséria do presente» e o elogio do passado era a regra. Os velhos referiam-se aos tempos da sua juventude com apreço; até exageravam as suas aventuras, com o propósito de rivalizar com os novos e de relativizar as jactâncias destes («velhos tempos», «no meu tempo é que era bom»). Rivalizando e relativizando o outro, velhos e novos competiam na mesma luta. A diferença do estilo sobre o passado sugere a dimensão da ruptura a que se assiste ou que se deseja. Mas esse discurso também pode ser a estereotipia dum confronto entre a civilização agrária que passou a ser diabolizada («o tempo da miséria») e a civilização tecnológica assumida sem contestação. Enfim, a negrura do passado também é propagada pela escola que perfaz a ruptura entre as gerações, mas com uma função latente: desculpar a indisciplina («antigamente o professor era severo»).

Como efeito do modelo educativo e da família puerocêntrica, nota-se ainda uma atitude nova que consiste em alguns jovens responsabilizarem os pais pela sua vinda ao mundo e se descartarem. Dizem, genericamente, «não pedi para nascer» ou «já que me fizeram vir, aturem-me»; é uma atitude atribuída por regra aos toxicodependentes mas também é usual entre os que não o são. Assume-se, assim, o parasitismo como modo de vida. Até então, as pessoas consideravam-se produtos do destino ou de Deus; vinha-se ao mundo porque «as coisas são assim» sem que ninguém responsabilizasse ninguém. O «destino» que dava os filhos incitava à luta pela sobrevivência porque ele se apresenta como um campo a explorar por muitos caminhos. Participando da sociedade, os novos

tornavam-se responsáveis da sua existência e solidários dos «velhos»; até era regra dizerem-se reconhecidos aos pais por lhes terem dado a vida.

Os pais com filhos de 20-30 anos exteriorizam frequentemente um estado de alma que podíamos classificar de «traumatismo da mudança» associado ao não-controle da modernidade. Envelhecidos precocemente, eles próprios se declaram velhos e as fisionomias marcam-se com a tristeza. O traumatismo reproduz-se em máguia, sensação de impotência e algum complexo de inferioridade perante o mundo, como se eles se sentissem culpabilizados por «pertencerem a outros tempos». Confessam frequentemente a sensação de que estão ultrapassados e de que tudo lhes escapa no comportamento dos novos declarando-se incapazes de os compreender.

É corrente dizer-se que «esta educação moderna» (que é sobretudo ausência de educação) produz indisciplina juvenil, desorganização psíquica e, a rematar o rol das queixas, a propensão para a droga. Diz o ditado que o tiro saiu pela culatra. Mas já é frequentemente sugerida pelos jovens-pais a vontade de contrariar esta corrente para voltar ao modelo emancipador. Alguns levam os adolescentes nos períodos das férias escolares, pelo menos durante uma parte do dia, para a sua companhia na oficina a fim de não ficarem entregues à ociosidade, à alienação televisiva ou às «más-companhias». Temos assim um exemplo do retorno dos modelos, o «efeito de sótão» (o antigo é retomado com readaptações). Os casos de trabalho infantil (de algures, transmitidos pelos *mass-média*) também são interpretados como um retorno do modelo.

JOVENS

O conceito moderno de «juventude» irrompeu e, com ele, as liberdades inerentes. Passou a haver segregação espontânea entre novos e adultos, locais, cafés, etc. de novos e de adultos. Não se vêem filhos de 20 anos na companhia dos pais e ainda menos adultos ou idosos em espaços e bares de jovens. Apenas nas festas populares e nos clubes das aldeias encontramos alguma mixidade como uma pequena amostragem do antigo convívio intergeracional. À noite só os solteiros saem. Os novos notam-se pelo absentismo nas reuniões dos adultos e pelo seu desinteresse dos respectivos assuntos domésticos. Justificam a sua indisciplina, os gastos, etc. pelo facto de serem jovens e pressionam os pais com gastos ostentatórios. Uma mota aos 16 anos e um automóvel aos 18 (sem terem ainda «contribuído para a casa») são exigências a que os pais cedem vulgarmente tanto mais que os filhos invocam a necessidade desses meios para

«arranjar namorada» - argumento eficaz, justificação nobre - sendo o casamento visto como o único estado normal e que «faz ganhar juízo».

O casamento é o fito, o ideal último. Todos os projectos desde a adolescência são para aí orientados continuando o período de «namoro», reconhecido e declarado como tal, uma verdadeira instituição durável como a rocha. Quem não tiver vocação para o casamento tem de a inventar e não será o tempo que lhe falta porque as mães começam a perguntar ao miúdo, desde a pré-primária, pela namorada concebendo a escola como uma nova fórmula do «adro do derricho» (local público onde se reconheciam os namorados para o casamento). Não é difícil admitir que, com o namoro-casamento, se esvaíem todos os projectos generosos da juventude: formação profissional, vocação intelectual, científica, ideológica, artística ou religiosa. A casa do casal é o termo, o *nec plus ultra*. O estado de celibatário tornou-se mais negativo, suspeito de aberração ou de infelicidade («ninguém o quer»). Os poucos celibatários que se colocam fora da corrente casamenteira vão-se progressivamente degradando no álcool e na droga, como se não houvesse lugar para eles na escala da normalidade. É assim que os pais não se queixam de ver os filhos estudantes a perder tempo nos locais extra-escolares, em vez de se «agarrarem aos livros». Há vinte anos as raparigas eram vigiadas e, eventualmente, proibidas de sair à noite; hoje, um sinal de grande mudança - para a continuidade - consiste em certas mães queixarem-se às vizinhas do facto de as filhas não saírem à noite temendo que não tenham amigos ou namorado que as convidem. O telefone portátil - que os namorados oferecem mutuamente - serve para marcar encontros, dar contas do que se está a fazer e assinalar os paradeiros. A escolha do cônjuge continua a ser racional e calculada (testada pelo namoro) mas dentro dum espaço mais largo (duas freguesias contíguas, por exemplo), graças à mobilidade pendular.

A liberdade juvenil inscreve-se sob dois ângulos: ou se traduz na constituição livre de pares com vistas ao casamento ou é vista como uma fase de desregramento e de desvario com o objectivo de «se faltar de paródia» antes de entrar na super-regulada e constrangente vida de casado; quando o rapaz estiver «farto de paródia» casa-se. «Faltar-se de paródia» tem por objectivo a fidelidade ao casamento. As liberdades juvenis são para o emparceiramento. Por outras palavras, o objectivo da liberdade é o desejo de aguentar a inevitável prisão numa casa-casal.

Segundo esta racionalidade, a sociedade são casais. Na cidade, os novos frequentam os bares agrupados em 7, 10 ou mais pares de namorados, em torno duma mesa. Quem entra num local de lazer desaparecido é suspeito de aí ir procurar o complemento. Assim, quanto mais modernidade mais matrimonialidade. Diz um autor que, comparativamente aos países europeus,

«casamos mais, divorciamo-nos menos e há uma mais baixa taxa de uniões conjugais não oficializadas (...) Têm vindo a combinar-se traços de modernidade e de tradicionalismo»⁴⁷. Comparemos: em França, 1 em cada 6 casais não é formalmente casado; 17% dos casais franceses coabitam sem estarem casados. Nos E.U.A, 34% dos que têm entre 25 e 34 anos e que coabitam, não são casados; em todas as idades, 43% dos que coabitam não são formalmente casados; entre os negros americanos, 53% dos que coabitam não são casados⁴⁸. A insistência dos pais em perguntarem ao miúdo da pré-primária pela nomeada encontra o efeito desejado que é o de toda a camada jovem ser um mundo de casais como a sociedade dos «velhos».

Entrada a mudança, há continuidade no que é fundamental, a saber, a família legitimada pelo casamento tradicional. As mudanças nos comportamentos juvenis são notórias relativamente há vinte anos, mas essas mudanças são apenas civilizacionais ou metodológicas que reforçam a personalidade de base no que toca a concepção de família-casa.

A liberdade juvenil não implica coabitação ou outros modelos de vida privada; o casamento ainda é o tradicional e religioso apesar da prática católica ser nula nessa classe etária. Continua a haver a distinção entre «casado» e «junto» (alguns ex-emigrantes estão «juntos») e os próprios filhos fazem essa distinção («sou filho de Fulana que está junta com o meu pai»). Os termos «amigado», ou «amêgado», e «amancebado» tendem a desaparecer considerando-se que a sua substituição por «juntos» constitui uma grande mudança (a modernidade são palavras).

Como há vinte anos, não é a idade, a profissão ou o salário que promovem a emancipação mas o casamento. Por «emancipação» entende-se casamento. Todo o solteiro, seja qual fôr a idade ou condição, mora na casa dos pais ou é hóspede duma família na cidade. O solteiro é um menor. Em França, por exemplo, onde os lares de jovens são estruturas municipais tão difundidas como os campos da bola, um terço dos solteiros com mais 18 anos não vive com os pais; na região parisiense, cerca de 50% dos fogos são ocupados por uma pessoa só (solteiros, viúvos ou divorciados).

Alguns tentam adiar o casamento mas as pressões da família são persistentes, que os acusam, nomeadamente, de incapazes. Os filhos podem resistir dizendo que o casamento é «encasamento». A pressão do casamento é mais forte do que no passado porque o assalariado, a segurança e os créditos sociais favorecem o modelo tradicional da família-casa como no «efeito da arca

⁴⁷ Ana Nunes de Almeida, Maria das Dores Guerreiro, Cristina Lobo, Anália Torres e Karin Wall, *Relações familiares: mudança e diversidade... in Portugal, que Modernidade?*, o.p. p. 75.

⁴⁸ *O Público* de 8.1.99.

congeladora». Desaparecida a agricultura familiar, o solteiro ganha para os seus gastos (entregando cerca de 10% do salário à mãe) mas, chegado o momento de se casar, são os pais que dão a casa aos noivos (a meias). Vimos que a «casa própria» é um mecanismo fundamental para manter a sociedade legitimamente emparceirada.

Apesar da pressão do «encasamento», ou por causa dela, há alguns de 25-35 anos que parecem recusar o sistema; são os que enveredam pela toxicod dependência (fenómeno iminentemente masculino) ou pelo álcool sabendo eles que tais vias são sem-saída e incompatíveis com a fundação duma família. Na sociedade de transparência, quem persiste nessas vias está consciente de que se exclui do casamento porque vê os excluídos (deixar a droga é recuperar essa possibilidade). Assim, o «ambiente dos drogados» aparece como uma alternativa, um caminho de fuga, uma sub-cultura da negação e, por isso também, o recurso dos desejos duma impossível diferença. O encorajamento ao namoro dos adolescentes inclui a precaução contra essas vias alternativas, tanto mais que o casamento «faz os estroinas ganhar juízo»; é um antídoto contra a exclusão e a diferença. E vem pela mão da mulher.

A autonomia relativamente à mulher (mãe, esposa) regrediu apesar do que se diz sobre a indivisão das tarefas masculinas e femininas indispensáveis à sobrevivência (alimentação, alinhamento da roupa, etc.). O rapaz solteiro depende exclusivamente da mãe. Até o serviço militar, que era um meio de emancipação do rapaz, deixou de ser um processo para - diziam os instrutores das casernas (e o pai) - retirar o rapaz de «sob as saias da mãe». O Exército - outrora visto como um arquétipo do pai emancipador - que possibilitava ao rapaz a ocasião de viver entre parceiros, de descobrir as «coisas de homens», a sexualidade (que a família não ensina), de praticar uma disciplina e aprender a «desenrascar-se», já não é o que era. Até se abriu às raparigas. Já não promove a «honra de ser homem capaz, robusto e inteiro». Muitos ficam dispensados e alguns apresentam a objecção de consciência reclamando-se de ideologias objeccionistas a que nunca pertenceram, aconselhando-se até com o pároco quando a igreja católica não prevê essa objecção. Para os que cumprem o serviço, reduziu-se a duração e desapareceu a obrigação de pernoitar no quartel. A tropa já não é a «vida da tropa» (uma vida dentro da vida do homem) que se recordava com nostalgia e muita jactância, um tempo de liberdade e de aventuras sem controle familiar; tem ares dum estágio curto, ou dum período de desemprego, que não deixa recordações. Desaparecido este meio tradicional de emancipação masculina, o rapaz passa da protecção da mãe para a companhia tutelar da esposa, sem rupturas, apenas experimentando uns laivos de independência nos frenéticos caminhos noturnos da discoteca (ou da droga).

As suas fórmulas de evasão ou de lazer continuam a ser unanimistas (ou tribais), movidas pela mola do gregarismo aldeão (todos juntos no mesmo local) e tão indisciplinadas quanto incómodas para os residentes. Fixam-se nos locais «da moda» que roda com os meses formando, à entrada, grupos barulhentos. A desordem (eles pretendem que é desinibição e liberdade) marca esses ajuntamentos em que as raparigas pouco se distinguem dos rapazes na arruaça. Esta «desinibição» programada para o fim de semana sugere um processo de escape dos recalcamientos produzidos no espaço fusional casa-família onde a individualidade é inexistente e a expressão condicionada.

O local para o escape passou a ser uma verdadeira instituição: chama-se *A Discoteca*. As sobras do tempo são para a discoteca (sextas-feiras e sábados à noite, domingos à tarde). Pode haver num concelho rural dezenas de discotecas e outras «empresas da noite» cujos nomes, logotipos e decoração denotam alguma imaginação (será porque os negócios da noite se associam, entre o povo, à prostituição e proxenetismo?). Empresas rentáveis. Os industriais (cerâmica, mecânica, construção civil...) tendem a duplicar as suas iniciativas económicas com a instalação de discotecas, bares e outras casas de alterne. As despesas noturnas passaram a preencher o «cabaz de consumo» juvenil e as aspirações dos adolescentes ao trabalho podem ser justificadas pela esperança de poderem frequentar esses locais onde o «proibido aos menores de 16 anos» deixou de funcionar. A discoteca é o remédio com que os jovens condicionados à família, sem espaço individual, sem imaginação para a aventura nem ousadia para transgredir, resolvem as suas tensões etárias, um lugar-alto da descompressão. Os impulsos da juventude dependente dissolvem-se em barulhos de mota, consumo de álcool (ou de droga), movimentos esvaziantes, música ensurdecadora e jogos de luzes. Não vêem outra alternativa de lazer e só o dinheiro condiciona a abstenção. Este *efeito de discoteca* é benéfico para a continuidade. Mesmo que os abordos destes estabelecimentos sejam a referência mais perigosa da criminalidade actual, digamos que, quanto mais discoteca mais ordem moral e mais conjugalidade: o objectivo para os rapazes é o «fartar-se de paródia» porque o casamento espreita, para as raparigas é o próprio encontro. A instituição familiar não perde com o *efeito de discoteca* que, por sinal, fez desaparecer o verdadeiro inimigo da família que era o bordel libertino. A indisciplina cívica nas proximidades das empresas da noite são transgressões apenas simbólicas, no sentido da psicanálise, em que o desejo recalcado de liberdade é sublimado com barulhos. Entretanto, há paralelismo entre a discoteca e os novos cultos religiosos que praticam o transe gregário: na empresa da noite, a descompressão processa-se jesticulando em alcateia em volta dum CD; na igreja pentecostal, as angústias exorcizam-se gritando slogans religiosos à ordem dum pastor. A

sociedade gregária vai assim descobrindo os seus remédios: discoteca para os novos, cultos catárticos para os «velhos», porque quem foi programado por referência aos «outros» só se liberta em grupo.

Os novos assumem os preconceitos dos «velhos» sobre o que é sexualmente normal e anormal (a homossexualidade continua anormal) mas na ordem do normal entrou o exibicionismo sexual. É notória (contrariamente às sociedades europeias) alguma falta de pudor entre os pares de jovens enlaçados. Passa por liberdade sexual mas é um sintoma da não-realização sexual noutros espaços, isto é, da falta dum espaço de intimidade porque (para além do automóvel) só há a casa-família. Também o exibicionismo é uma expressão da não-individação: o exibicionista está dependente dos outros para se realizar, precisa que os outros vejam que ele «curte».

Não há associativismo juvenil (a concepção de família é-lhe contrária). Vejamos estes números relativamente à França onde se registam centenas de milhares de associações: excluindo o associativismo escolar ou académico, 46 % dos jovens na idade dos 20 anos participam numa estrutura associativa desportiva, 34% já participaram, 12% gostariam de participar e 9% não gostariam de participar; nas associações culturais, 15% participam, 19% já participaram, 43% gostariam de participar e 23% não gostariam; nos movimentos de juventude 17% participam, 35% já participaram, 21% gostariam de participar e 27% não gostariam. Quanto aos jovens agricultores, 43% participam «pelo menos numa associação profissional» e a tendência é para aumentar a participação em várias associações. A autonomia individual é a condição *sine qua non* do associativismo. Diz um autor que «o individualismo ou individuação é uma tendência maioritária da juventude europeia que atesta uma crença na autonomia do sujeito individual, na sua capacidade de actor e de autor do seu destino, responsável de si e da colectividade. Este individualismo caracteriza não um indivíduo anómico, isolado, egoísta, mas antes um indivíduo emancipado, comunicativo, solidário»⁴⁹. Os emigrantes não mudaram quanto a isso; vimos que as associações de portugueses em França que - contrariamente às dos autóctones - regroupam as famílias, constituem um «prolongamento simbólico da família (...) que pode ajudar a manter as normas culturais (de origem) que a família já não consegue transmitir»; a família dos emigrantes é «uma estrutura forte que não conhece desagregação», «as mulheres colocam-se doravante ao centro da família que não pára de se restringir»⁵⁰. As associações

⁴⁹ Lucy Baugnet, *Participation associative et rapport au politique: l'engagement social des jeunes*, in Bernard Roudet (Sous la direction de), *Debats Jeunesse: Des jeunes et des Associations*, pp. 37.

⁵⁰ Maria do Céu Cunha, *Famille et association chez les Portugais de France: des espaces d'acculturation intergénérationnels*, in Bernard Roudet, *Des Jeunes et des Associations*, o.p.19.

de emigrantes são associações de famílias. Nas aldeias do Litoral, de associativismo juvenil só se conhecem os escuteiros paroquiais continuadores da catequese; alguns falam de «grupos de jovens» católicos que não sabem localizar. Nos jornais nacionais há referências a praxes académicas (um anacronismo na Europa), a manifestações contra as propinas e às *jotas* dos partidos que demonstram uma notável capacidade de imitar os «velhos». Não é só o associativismo juvenil que é inexistente; todo o associativismo português declinou em vinte anos. Repetimos que uma associação é um espaço de autonomia individual que faz apelo à participação responsável enquanto os modelos educativos (familiar e escolar) engendram a passividade parasita e, num planeta movido pela competição, desvalorizam a iniciativa pessoal. A matrimonialidade crescente, na concepção tradicional de família, é incompatível com o associativismo.

Todos os adultos constataam que os jovens são «menos adultos» do que há vinte anos. Com a escolaridade prolongada, o adiamento da idade laboral e o abrandamento da «tropa», a diferença entre adolescência e juventude é pouco notada. Há uma forte pressão *teen ager* nos locais de jovens da casa dos 20 que, outrora, recusavam a companhia dos adolescentes como sendo «fedelhos» (foi o «fedelho» que cresceu ou foi a classe dos «grandes» que regrediu para a «mentalidade fedelha?»). Aparece-nos, enfim, uma juventude bem integrada na cultura, sem problemas económico-laborais, com poucos rasgos de inteligência (porque a educação familiar não a despoletou nem a escola a desenvolveu), sem saberes específicos, sem voos de contestação social e política, uma massa a-crítica infantilizada e incriativa interessada apenas em seguir os impulsos fisiológicos da idade.

A ESCOLA

A Escola é uma grande área de anomia. Há aqui muita mudança metodológica mas simultaneamente continuidade da cultura. Mudou a civilização, a escola transformou-se mas ficou desajustada à modernidade porque continua a visar as funções tradicionais.

No passado, a escola primária no meio rural foi um factor de erosão cultural ou de desculturação na medida em que introduzia uma visão do mundo diferente da identidade local e impunha uma cultura-outra. Essa erosão induzia uma reestruturação das mentes pois que os novos aprendiam e passavam a ficar integrados na comunidade-pátria. A Escola era libertadora (e foi racionalista) mas não separava as crianças da família nem da vida local; limitava-se ao ensino da trilogia

«ler, escrever e contar», isto é, das técnicas elementares que abrem o caminho à independência. A escola elementar já não é um factor de erosão mas passou a sê-lo a escolaridade prolongada obrigatória porque desestabiliza a camada jovem separando-a da família e do meio laboral sem lhe oferecer perspectivas; até passa por ser uma rede para escoar o desemprego dos licenciados (só este pressuposto a torna suspeita). Criou-se uma nova categoria social, a dos «estudantes»; frequentando a secundária, o adolescente é um «estudante» livre dos seus movimentos. Filomena Mónica classifica a escola de «recreio gigantesco» enquanto os pais, perguntando aos miúdos pelo namorado que aí arranjaram, a tomam por uma versão moderna do «adro do derriço», uma vez que o fito do casamento prevalece sobre um qualquer ideal de formação intelectual, tecnológica ou científica.

A desorientação é geral. Vimos que neste meio - saído do analafabetismo em que a escolaridade secundária era um luxo - passou a considerar-se que à família competem os afectos e ao Estado a educação, princípio também implícito no discurso do Ministério. A ideologia escolar dominante subverte ainda mais quando propõe que «a escola deve ter continuidade na família» - fazendo da família o anexo ou a sucursal da escola. As atribuições de que se arroga a escola sugerem que se pôs em prática aquilo de que era acusada a Rússia comunista, a saber, que o Estado subtraía as crianças às famílias e lhes ministrava certos ensinamentos, lavagens cerebrais, com vistas a criar um «homem novo».

A escola remete para a família as causas do insucesso escolar: é perversa. As crianças devem fazer «trabalhos de casa». Depois da escola *full time* o aluno tem de continuar em casa o trabalho, e exige-se que os pais os «acompanhem», sirvam de explicadores. Os pais devem saber o que o docente sabe, praticar o seu modelo pedagógico e, depois de 10 ou 12 horas de labutas oficial e doméstica, ter paciência para dar continuidade ao professor. Se a matéria dos compêndios não fôr assimilada com esses trabalhos extra, a culpa do insucesso é da família, a sucursal. É como se um vendedor responsabilizasse o consumidor pela má fabricação do produto, alijando as culpas.

Com a «continuidade na família» veio a metodologia da «participação dos pais» em reuniões na escola. É uma espécie de prospecção de mercado. Essas reuniões servem para os docentes descobrirem se os pais são participativos ou absentistas, ricos ou pobres, instruídos ou não, «modernos» ou «atrasados». Se são absentistas perguntam-se as razões à criança, espiam-se as suas vidas e descobre-se uma embriaguez aqui e um casal desavindo ali. O que se sabe do meio familiar escreve-se numa ficha. Os alunos acabarão por ser catalogados em conformidade. Nesta pesquisa vem obsessivamente a questão dos «afectos» na família - o que a pedagogia ministerial entende sê-lo (a distanciação anglo-saxónica entre pais e filhos é percebida como ausência de afectos). Partindo do

princípio de que a aprendizagem das coisas da vida está pré-determinada pelos «afectos» (o que esta pedagogia entende sê-lo), a escola ficha o aluno conforme os «afectos». Se a criança não aprende ao ritmo estipulado, a justificação pode ser a ausência de afectos lá em casa. Os traços caracteriológicos das crianças também são fichados: remexida, introvertida, distraída, rebelde, indiferente - um bric-à-brac de subjectivismos que acabará por reverter em causas de insucesso. As crianças têm de ser participativas nos grupos, entrar no jogo colectivo, ser dóceis e amorosas, como peças iguais dum sistema robótico; não há lugar para a *individualidade*. Esta pedagogia de Estado inscreve-se no unanimismo rural («somos todos iguais»). A Escola até se diz oficialmente anti-elitista, princípio praticado com o contínuo rebaixamento dos critérios de avaliação. Se, desde há vinte anos, entrou como uma moda o anti-elitismo, não é porque se ignore que a economia empresarial, a política, a arte, a ciência, a filosofia, a teologia e todos os saberes escolares sejam produtos das respectivas elites; o anti-elitismo serve para democratizar a ignorância.

As crianças deixaram se ser avaliadas a partir de matérias úteis para a inserção na vida cívica e social. A pedagogia oficial estabelece que a avaliação infantil deve ser sobre «três parâmetros: motor, afectivo e cognitivo». Vale a pena ver as fichas de avaliação do 2º ano do 1º Ciclo encabeçada pela sigla do Ministério contendo os ítemes que devem ser notados com *cruzinhas* a três níveis (insuficiente, suficiente, bom): «A - Actividades físico-motoras (conhecimento de regras elementares de jogo e de outras actividades desportivas, domínio das técnicas de movimentos e de utilização de aparelhos...). B - Musical (compreensão de gestos, sons, ritmos e escrita musical, conhecimento de canções e lengalengas...) C - Dramática (compreensão de instruções de jogos de comunicação verbal e não verbal, exercícios de comunicação, capacidade de produzir personagens, jogos de imaginação, expressividade do corpo e da voz...). D - Plástica (compreensão de formas, côr, técnicas simples de pintura, recorte, colagem, dobragem, etc). E - Estudo do Meio (compreensão elementar do meio social e do património histórico). Finalmente vêm os ítemes da Língua Portuguesa e da Matemática em que o número de *cruzinhas* somadas valem um terço do resto. Da soma total das *cruzinhas* depende o sucesso ou o insucesso.

Os manuais escolares mudaram, o que é de somenos importância; mas há quem julgue o abandono do «livre único» como um factor de transcendente relevância, tomando a nuvem por Juno e o acessório pelo essencial. Os manuais sucedem-se mas as mentalidades continuam. Os autores demonstram que eles são etnocêntricos: «as crianças do campo encontram nos manuais uma representação da sua sociedade que entra em conflito com a cultura local que conhecem e em que se reconhecem» emitindo frequentes juízos de valor nega-

tivos, por exemplo, sobre os «lugarejos» onde as «pessoas andam por lamaçais» e dos quais as crianças são incitadas a sair para estudarem «na cidade» e se tornarem «engenheiros», negativizando sistematicamente o trabalho agrícola ou industrial e incitando à «vida da cidade». Nesses manuais - datados da presente década mas que parecem dum passado recuado - as crianças do campo chegam a «odiar o pai» mas ficam-lhe mesmo assim reconhecidas por hoje serem «advogado» ou «engenheiro»⁵¹. Os manuais escolares continuam a acirrar o estigma da ruralidade.

O erro sociológico maior consiste em pressupôr que ao Ministério compete a função de educação (inculturação das normas e dos valores) atribuída à família. Pretende-se criar um «homem novo», etc., herança do socialismo utópico ou do marxismo. Pensa-se que a sociedade, a cultura e a democracia se fundamentam na Escola e que esta é um «instrumento da cidadania» (porque os jovens são os futuros clientes da classe política...). Por isso o discurso escolar se refere mais à «educação» do que à «instrução», descurando as aprendizagens em favor de certos efeitos «comunitários» (é mais difícil transmitir ensinamentos do que criar ambientes comunitários que não exigem mestres). A Escola navega nas utopias novecentistas. Nem a Escola é o motor das mentalidades nem ela está na origem da democracia. O meio escolar até entende que a disciplina social é fascismo, tal como alguns docentes, há uns dez anos, diziam que o era a obrigação de hastear a bandeira nacional nas escolas. O fascismo é que é um produto da cultura rural que associa a liberdade à desordem e o civismo à repressão.

Note-se que, nas pretensões da educação-função da escola e da continuidade da escola na família, há contradição com o modelo cultural da família fusionante; mas é também por causa dessa contradição que a escola está desajustada e até pode ser inútil. É um facto que muitos pais para quem a família é somente o lugar dos afectos se demitem da tarefa educadora e a remetem para a escola a quem atribuirão a eventual má-educação do miúdo, mas essa descarga é um dos aspectos da anomia que a ideologia escolar corrobora.

A tradição unanimista da ruralidade tem continuidade na Escola pensada em moldes «comunitários» e de homogeneidade. Filomena Mónica nota que «o programa escolar convida os alunos que demonstrem um pendor individualista a permutas socio-culturais, as únicas que permitem o permanente questionamento e a dialética entre o conhecimento e a experiência. O aluno é quem dita as regras e estas terão de valorizar o colectivo»⁵². Estas *permutas socio-*

⁵¹ Luis Guerra - *Representações da sociedade rural nos livros de leitura da escolaridade obrigatória*, in *Forum Sociológico*, nº 1, Julho-Dezembro de 1992; *Educação e Escolarização na Aprendizagem Rural do Trabalho*, tese de mestrado em Sociologia (UNL, 1994), pp. 106-110.

⁵² *Filhos de Rousseau*, p. 66.

culturais a que os alunos de *pendor individualista* (os diferentes) devem ser sujeitos com fins de *permanente questionamento* parecem, digamos, uma variante dos programas de reeducação a que certos regimes ditatoriais sujeitaram os heterodoxos ou herejes.

Sendo as concepções de escola produtos das culturas, numa sociedade de fortes tradições totalitárias até o slogan «escola democrática» se presta à repressão das diferenças e ao igualitarismo - demonstrado pelos critérios de avaliação cada vez mais baixos (mais democráticos...). A democracia vista pelo prisma da ruralidade reverte em igualitarismo pela base. Diz Filomena Mónica: «Não sei se era inevitável, mas sei que aconteceu: a democratização levou à degradação do ensino»⁵³. E, referindo à ausência de cultura-instrução: «Enquanto se pensou que todos deviam ter acesso à cultura superior, a escola desempenhava uma função. Se esse já não é o fim da educação, valerá a pena insistir em manter estes recreios gigantescos? O que aconteceu é dramático. Os adultos cederam perante os meninos cantando em coro (com os Pink Floyd) 'Não precisamos de educação / Não precisamos de controle cerebral' (...). O drama reside em que a maior parte dos portugueses não tem, nunca teve, acesso à cultura superior. Eu posso, se os meus filhos para aí estiverem virados, falar-lhes ao almoço de Flaubert e, ao jantar, de Freud. Há todavia muitos jovens que têm de se sentar, à mesa, diante de pais analfabetos. Se a escola recusa a transmitir-lhes a herança cultural, ninguém o fará. Ironicamente, são os filhos das classes médias, em especial os dos estratos mais privilegiados, quem beneficia com a pedagogia activa» (a dos efeitos «comunitários»). «Os seus rivais, vindos das classes trabalhadoras, são mortos no embrião, por via desta imbecil dieta pedagógica»⁵⁴. No contacto do terreno constatamos que os filhos de agricultores e de operários que frequentaram a escola até aos 16 anos nunca ouviram falar dos autores clássicos, dos filósofos da antiguidade, da história das religiões, dos factos que envolveram o mundo, etc. «Se alguma coisa ainda salva a escola, é o bom senso dos professores. Porque, pela sua parte, o Estado tudo tem feito para destruir a possibilidade de os jovens aprenderem o que quer que seja»⁵⁵.

A reforma do ensino imediata à mudança política do 25 de Abril trouxe uma novidade bem significativa da continuidade da cultura num outro estrato social, apesar das mudanças políticas: encerrou as escolas industriais e comerciais que existiam nas capitais de distrito e que eram os únicos estabelecimentos a que os estratos populares tinham acesso para o ensino gratuito do trabalho

⁵³ *Filhos de Rousseau* p. 86.

⁵⁴ *Filhos de Rousseau*, p. 70

⁵⁵ *Filhos de Rousseau*, p. 87.

técnico-profissional. Ainda não foram substituídos. O espírito que guiou esse encerramento (que é um notável recuo) foi a pretensão de «democratizar o ensino», igualitarizando-o pelo topo, com o encaminhamento de todos os jovens para a escola secundária que prepara para a Universidade. Essas escolas, com velhas tradições no mundo laboral, eram, segundo os autores do seu encerramento que se reclamavam do marxismo, a expressão da «sociedade de classes (sociais)», perpetuavam a «sociedade de classes» enquanto a Constituição da época se propunha «criar uma sociedade sem classes». A ideologia marxista passando pelo prisma da cultura local sofreu uma forte distorsão, foi interpretada ao contrário do paradigma original: enquanto este propunha libertar os trabalhadores da exploração patronal, o reformador escolar entendeu que democratizar o ensino corresponde a eliminar as referências ao trabalho que era a vocação dessas escolas propondo a todo o jovem um diploma de «doutor» (por sinal, burguês).

A escola rural europeia tem a opção profissional (agrícola, industrial) enquanto a que temos pretende fazer de cada adolescente um «doutor» ou um escriturário. O trabalho industrial ou agrícola, que não é ensinado na Escola, será para os insuucedidos. A democracia - vista pelo prisma vilão - proporciona a todos a escolaridade gratuita até aos dezoito anos... a fim de se libertarem do trabalho. A escola em meio rural é um investimento público contra o trabalho. Donde o insucesso escolar que deve ser entendido como «*insucesso da escola*. A escola não consegue corresponder às capacidades e às necessidades dos alunos do *campo* que não se sentem realizados com os seus valores e que não se sentem motivados pelos seus saberes. O insucesso é *organizacional e institucional*»⁵⁶.

Todos os pais das aldeias pensam «investir» em que o filho seja *doutor*, uma *pessoa formada* (ele e os vizinhos serão informes ou disformados?). O tratamento pelo título académico - anacronismo na Europa - encaixa-se na racionalidade tradicional em que o tratamento público conta mais do que o sucesso privado e significa não-trabalhador. O título de *doutor* sucede ao de *senhor* ou de *dona* por que se batia a gente da aldeia há vinte anos, um estatus alheio a efeitos económicos. Esta persistência atávica do *doutor* é um quisto da mentalidade pré-iluminista numa civilização pós-moderna. Também aqui há desfasamento quanto à Europa onde a escolaridade prolongada coroou alguns séculos de democracia.

No quererem os filhos «formados», há um propósito de os pais se restaurarem na sua prole e desfrutarem por procuração (no meio aldeão observam-se bem esses propósitos). Diz Merton que, por regra, há uma «projecção compen-

⁵⁶ Luis Guerra, *Educação e Escolarização na Aprendizagem Rural do Trabalho*, p. 155.

satória da ambição paterna nos filhos, e serão precisamente os pais menos capazes de proporcionar aos seus o acesso livre às oportunidades - os fracassados e os frustrados - que exercem maior pressão sobre os filhos para que cheguem a experimentar triunfos sociais importantes. É este síndrome de aspirações elevadas e de limitadas oportunidades reais que incita à conduta divergente dos filhos»⁵⁷. Esta posição também explica a ruptura entre os filhos e os progenitores desde o fim da adolescência e, ainda, o culto da toxicodependência enquanto parece uma recusa do sistema cultural. De facto, é frequente ouvir uma mãe de condição modesta a desenhar para a filha uma carreira de bailarina, actriz, modelo de moda, etc., e um pai a pressionar o filho para profissões que não estão facilmente ao seu alcance. Desta forma, a escola desemboca na frustração. Por analogia com o que diz Merton sobre a projecção compensatória dos pais sobre os filhos, também a obrigatoriedade da escolaridade prolongada será o ideal duma sociedade fracassada que exerce pressão sobre os jovens para que experimentem triunfos impedidos até hoje. Enquanto o Ministério pensa atribuir o título de «doutor» aos filhos dos camponeses, esses - frequentemente com apenas a escolaridade mínima - abrem oficinas e pequenas empresas contribuindo para o verdadeiro progresso económico tanto mais que, como vimos, a sua mobilidade ascendente intergeracional supera a dos estratos urbanos (ditos «trabalhos limpos»), tendo o estrato dos agricultores e assalariados agrícolas produzido mais empresários e dirigentes do que o estrato destes últimos.

A Escola está disfuncionalizada quanto à modernidade civilizacional mas bem integrada na tradicional cultura vilã do «doutor». Alheada do pragmatismo económico e científico, é como um rodízio que gira por sua conta desferrado da correia de transmissão, uma roda-doida desprendida da máquina. Entretanto concebe pedagogias extraídas do seu próprio movimento autista para continuar a rodar⁵⁸.

Também podíamos questionar a obrigatoriedade da escolaridade secundária. Obrigatória porquê? Quando se não é obrigado a nada do mundo, respeitado o código penal, porque é que a escola há-de ser obrigatória? As pessoas não têm o direito a ignorar os saberes escolares estereotipados? O trabalho é obrigatório? A integração social é obrigatória? A vida é obrigatória?

Em todo o caso, haja ou não uma escola secundária num concelho rural, tudo se passa e decorre como há vinte anos (exceptuando o dia-a-dia dos ado-

⁵⁷ Merton, *Teoria y Estructura Sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 239.

⁵⁸ Joaquim Fidalgo num artigo do *Público* diz que «Há muita gente que só está a estudar na universidade porque a sociedade não lhe 'dá' trabalho. Arranjassem-lhe um emprego e o curso acabava no momento seguinte...» (3.12.1998).

⁵⁹ Título do *Público* de 3.6.97 sobre um estudo do próprio Ministério da Educação.

lescentes). A agricultura não entra nos programas; as indústrias da região não necessitam da escola nem esta sabe o que aquelas fazem. Apenas o comércio absorve algumas raparigas com a escolaridade incompleta. Dez ou vinte anos depois da instalação duma escola secundária obrigatória, a leitura de jornais ou de livros regrediu; a escola não produz nem promove bens culturais. Os jovens - que apenas aspiram a trabalhar e a ter o seu dinheiro - encontram no terreno o trabalho que a escola não lhes ensinou, e as empresas funcionam em pleno, muitas delas criadas por alfabetizados primários.

Qual é o produto final desta Escola? A civilização avança e os indicadores de instrução recuam. Vejamos estes títulos de jornais: «Escola inútil»⁵⁹. «Conselho Nacional de Educação revela grau zero do conhecimento»⁶⁰. «Portugal iliterato - Estudo revela que a maior parte dos portugueses quase não sabe ler nem fazer contas elementares»⁶¹. «Portugal vale 0,2 % - Comunidade científica portuguesa tem uma baixa produtividade média»⁶². «Relatório da OCDE: Os menos escolarizados - Portugal em último lugar em 2015»⁶³. Citando V. Graça Moura: «Apesar do aumento do número de escolas e dos professores (...) apesar da Europa, apesar de tudo o mais que se quiser, a verdade é que as conclusões negativas são idênticas e reiteradas de há mais de vinte anos a esta parte. O que significa que a grandíssima maioria dos estudantes portugueses, gente que se situará grosso modo entre a faixa dos 6 e a dos 26 anos, mal sabe ler, escrever e contar, é incapaz de pensar articuladamente e incapaz de se exprimir em condições. Falamos em progresso, desenvolvimento qualidade de vida, pelotão da frente e mais coisas assim mas estamos a condenar-nos de raiz à mediocridade mais apagada, dependente e subserviente»⁶⁴.

CONCEITO DE DEMOCRACIA

Será inútil fazer aqui uma análise dos melhoramentos ocorridos desde a implantação da democracia e que, ao nível local em particular, são notáveis. Interessa no entanto perscrutar o conceito geral de democracia autorgada a um meio social que nunca a exigiu. Esta prospeção é tanto mais pertinente para a nossa análise

⁶⁰ *Diário de Notícias*, 18.10.95.

⁶¹ Título de *Público* 18.10.95.

⁶² Título do *Público* de 29.10.96, baseado em dados internacionais.

⁶³ Título do *Público* de 11 de Dezembro de 1997.

⁶⁴ «Portugal e o Futuro», *Diário de Notícias*, 15.4.1998.

quanto a democracia e o individualismo andam associados: a democracia é um produto histórico do individualismo e este é um pressuposto daquela.

Poucas palavras têm sido mais usadas no discurso oficial do que *democracia* mas, sobretudo, para referir manobras políticas. A democracia ao nível do Poder Local, porque está ao alcance da vista, é prestigiada e relativamente controlada; o mesmo não diremos do Poder nacional. O termo *democracia* não é entendido segundo a etimologia da palavra, «poder do povo», nem como um direito de participação dos cidadãos na *res pública* ou na *polis*, incluindo o do controle político dos eleitos mas, sim, como «direito de eleger os dirigentes, os chefes». Por *poder democrático* entende-se uma legitimidade de manobras que é aquela de que os eleitos gozam. Optar por um dirigente, cacique ou caudilho, eis toda a dimensão da democracia política. A vida política continua a ser seguidista. É como um espectáculo com os dirigentes-actores que ganham ou perdem, aplaudidos ou assobiados.

Também, este meio rural que sempre gozou da *sua* liberdade de expressão, de comunicação e de movimentos, nas referências que faz ao «25 d’Abril», valoriza pouco (ou nada) a outorga da liberdade política; entende que o «25 d’Abril» inaugurou uma época de melhoramentos (que são sobretudo visíveis ao nível local), mas como que pela força mágica duma data (25 de Abril) e não pela ousadia, os riscos e o esforço de alguns. Por outro lado, sabe-se que uma larga franja da «classe política» também condenou ou marginalizou os arrojadados autores do Movimento dos Capitães que lhe abriu as portas («mordeu a mão que lhe deu o pão», diz o aforismo). Não sabendo o povo o que fazer da liberdade, é a classe dirigente que se serve dela. A droga, a delinquência e a incivilidade dos jovens são vistas como efeitos perversos do «25 d’Abril».

Depois da efervescência dos anos 74-75 quando *política* significava intriga e ruptura do unanimismo para uns e muita ilusão para outros, veio o desprestígio da «classe política» que, hoje, é geral: «eles são todos iguais»; *eles* são os dirigentes eleitos, cooptados nos partidos maioritários, que não os projectos e os programas dos opositores que podem distinguir-se muito. Vota-se em pessoas ou chefes e não em políticas ou projectos de sociedade. Uma campanha eleitoral não proporciona o conhecimento de propostas de programas mas, antes, é vista como uma possibilidade de conhecer os candidatos a chefe, os *cabeças de lista* dos deputados, sendo indiferentes os restantes nomes da lista que, do ponto de vista dos eleitores, podem ser lançados às urtigas. Os critérios da adesão política passam estritamente pela pessoa do dirigente ou *cabeça de lista*: o falar, o estilo, o tipo de rosto («bonito», «simpático»...); gosta-se ou não se gosta dum candidato e vota-se naquele que «caíu no goto». A democracia confunde-se assim com a liberdade de gostos: «não sei porquê mas gosto de

Fulano», «não gosto de Cicrano, tem cara de poucos amigos»... O visual comanda o coração e este decide. Votados os *cabeças de lista*, os eleitores dão por cumprido o processo democrático podendo o eleito dar o dito por não-dito, dilapidar os dinheiros públicos para «deixar a sua marca», entrar na corrupção e desrespeitar a Lei (porque o líder tradicional está acima da Lei é ele quem a faz). O cidadão demite-se em favor do líder. Diga o eleito do coração o que disser, ele tem sempre razão sobre os adversários e se nada fizer durante o mandato, continuará a ganhar porque há «estabilidade» (ou estagnação). Esta afinidade eleitor-candidato é muito particular e a margem da democracia é estreita: o eleito será alguém com quem os eleitores se fusionam e sobre o qual projectam os afectos. A conexão tem mais duma relação libidinal ou duma religião degradada do que da racionalidade política; é por isso que os candidatos usam os banhos de multidão, exploram o frenesim extático dos comícios, falam de afecto e de carinho, frequentam as escolas primárias, procuram os mercados com mulheres e se expõem aos seus beijos fervorosos; a multidão estende-lhes a mão como na religião popular em que os fiéis tocam as imagens que exalam virtude e força anímica. Um dirigente político é o arquétipo dum deus de recurso ou dum pai de substituição. A distanciação do deus-ocioso dos antigos e do pai-tirano salazarista passou de moda; a multidão solitária aprecia um deus mais íntimo, um pai sociável e beijoqueiro. Quando pela inoperância do líder fusionante e beijoqueiro sobrevier a anarquia, os fiéis recorrerão de novo à figura do pai distante; tal será o sentido da alternância democrática vista do lado destes eleitores. Com esta promiscuidade entre a razão política e o coração estamos longe do génio da democracia das Luzes e do direito/dever de cidadania que implica a fria racionalidade da escolha subsequente ao efeito da informação individual.

Instalou-se o abstencionismo que só não é mais notório nas populações iliteratas porque o «dever de votar», para muitos, é uma *obrigação* pensando-se que esta é controlável pelas listas de votantes. Os idosos reformados e os funcionários modestos ainda pensam que podem perder a reforma se se absterem. Diga-se também que os velhos agricultores consideram a sua reforma (cerca de 40 contos) como um favor do «governo» (do Estado) e não como um direito social. O não-abstencionismo que o governo solicita será uma retribuição deste favor.

Um traço importante a assinalar na concepção de democracia (mas não só entre os iliteratos) é a relação que insistentemente se sugere existir entre a política e o dinheiro. Essa relação não existia no anterior regime onde a política era vista como uma missão ou sacerdócio. Todo o projecto político, do homem de Estado ao distribuidor de panfletos, passou a ser conotado com a

vontade de enriquecer «à custa», «ter um tacho». Abundam os ditotes: «o que eles querem é tacho», «encher o bolso», «abotoarem-se», «já não lhe chega o que tem», «ladrões», «chulos», etc. É a mesma linguagem do século passado e para temática idêntica. Uma sociedade que conheceu a servidão agrária e urbana até ao séc. XIX ou XX, sucessivas dinastias absolutas, uma inquisição de três séculos, um regime fascista de cinquenta anos (um record), em suma, que desde há 800 anos só conheceu a democracia durante um escasso meio-século, tem uma personalidade cultural moldada pelo fatalismo da fraude, da manha, da exploração dos servos pelos proprietários, dos aldeões pelos cidadãos, dos negros pelos brancos, dos iletrados pelos doutores e dos cidadãos pelos políticos. Não se crê que, em política, possa haver idealismo, prestígio desinteressado, generosidade ou honesta glorificação pessoal. Só se está na política pelo dinheiro. Tanto é suspeito o candidato abastado de «querer mais do que já tem» como o simples distribuidor de panfletos de «se fazer a um tacho»; o candidato abastado, mesmo da oposição, tem a vantagem de ser temido, admirado e eventualmente bajulado enquanto o pobre militante é vítima de ditotes e os seus papéis recusados ou lançados ao chão (sem serem lidos) sobretudo se se descobre a sigla duma qualquer oposição («quanto lhe pagam para fazer isso?»); enfim, é o que se *passava* com os distribuidores de panfletos do passado porque já se não encontram, porquanto os cartazes são colados pela calada da noite, anonimamente como procediam, exactamente, os ladrões de caminhos. Não se instalou a ideia de que alguém possa militar por um ideal, generosamente e sem alibis interesseiros. A ruralidade é absolutamente alheia às ideologias que, todas, têm origem na urbanidade, produtos da sociedade burguesa, assim como não entende a generosidade cívica e anónima. A democracia veio a confundir-se com a legitimação de fraudes, ganhos fáceis e favores ilícitos por parte dos «espertalhões» que se «metem na política». A corroborar a relação entre a democracia e o dinheiro, para os estratos médios-altos, empresários, etc., uma eleição também passou a ser uma aposta: aposta-se no candidato (geralmente um desafio bipolar como na «cara ou cunhas») susceptível de promover favores pessoais. Vimos que já não há militantes mas sócios, filiados e inscritos nos partidos (como nas seguradoras ou nas agências de emprego); os eleitores viraram apostadores como os das roletas.

A associação entre a política e o dinheiro também existe nos eleitos que são uma emanção dos respectivos eleitorados: as oposições partidárias, as expressões duma insatisfação individual e a crítica livre de compromissos partidários são ouvidas como manifestações de «inveja» de não estar no lugar, de não ter votado no ganhador, de ter perdido a aposta. «O que faz mover a oposição é a inveja», diz o porta-voz do governo tanto mais que, segundo o povo,

«a origem de todos os males», guerras, conflitos ou greves é a inveja. A democracia passando pelo prisma da tradição reabilitou o estado psíquico-arcaico da «inveja» que tinha um lugar de destaque na cultura tradicional, fruto do anti-individualismo, da recusa da diferença e da fusão no *nós*. Os melhoramentos (por exemplo, uma casa vistosa) são para fazer ou vencer a inveja. Ouve-se dizer que «há inveja por todo o lado», «é só inveja»; a emulação generosa provoca a inveja, e um projecto inovador é recusado por inveja. Os sociólogos descobrem que as origens do desenvolvimento social e da inovação encontram-se na necessidade de um indivíduo se realizar, no desejo de fazer melhor, não tanto para adquirir prestígio ou consideração social mas para atingir um sentimento interior de êxito (pelo menos nas culturas anglo-saxónicas e na ética protestante). Contrariamente a isso, a crítica democrática passou a associar-se à inveja. Nos jornais regionais, a contestação desinteressada e a crítica imaginativa decorrente do espírito de discernimento são esporádicas e veladas para não ferir a susceptibilidade dos detentores do Poder com os quais, no meio provinciano, se tem sempre uma relação de amizade, de modo que, como nem sempre há inveja dos políticos cujo prestígio desceu ao grau dos mais depreciados do leque estatutário, se instala o *laissez-faire*, aceitando-se que os ganhadores «se sirvam». Sobretudo suspeita-se que os eleitos se possam «vingar» dos que se lhes opuseram durante uma campanha fazendo tábua rasa do conceito de Estado e da igualdade perante a Lei. Tais são os resultados da «aposta» num ou noutro candidato. Pelo que ficou dito, parece haver contradição entre o desprestígio da *política* e a veneração do líder: ora, há recusa da *política* enquanto responsabilização e participação individual na *polis* - que releva da racionalidade cívico-urbana - porque há relação fusional/aversão com o líder e demissão do cidadão. O líder ocupa todo o espaço político. Neste enquadramento cultural, a democracia é em grande parte um desperdício porque os déspotas esclarecidos desempenhariam o mesmo papel, se não melhor, do que os eleitos.

O melhor indicador da concepção de Estado moderno, a qual interfere com a de democracia, é a Justiça. Ora ela está mais imperfeita do que há vinte anos: os processos atrasam-se, os crimes proscrevem e passaram a decretar-se amnistias que são «pura irresponsabilidade» segundo Vital Moreira⁶⁵ funcionando os tribunais apenas para os pequenos delinquentes que no passado se chamavam pilha-galinhas e salteadores-de-estrada. O descrédito dos tribunais

⁶⁵ Vital Moreira, *Público*, 9.6.99, referindo-se à decretada pelos 25 anos do 25 de Abril que ilibou dezenas de casos de grande corrupção. No ano anterior o chefe do Estado amnistiou dois presos que se encontravam em fuga o que dá uma ideia da desorganização do Ministério.

é geral. Não desapareceram os lichamentos populares que são a genuína expressão da recusa da justiça de Estado; na aldeia de Garruchas, da freguesia do Reguengo, há dez anos, o povo linchou à pedrada um assassino procurado pela polícia e impediu o seu enterramento no cemitério local, tendo o Governador Civil intervindo para que fosse sepultado na vizinha freguesia da Barreira; convocados os suspeitos ao tribunal, os vizinhos constituíram-se em testemunhas de defesa dos linchadores proferindo declarações imbecis e ridicularizando a Justiça («se os jornais escreveram isso, os jornalistas que venham cá testemunhar» «foi ele que se pôs debaixo da pedra», etc.); também, há poucos anos, a população de Aveiras, perto de Lisboa, enforcou um delinquente, para mais, deficiente mental. Noutras regiões, a coberto do slogan «o povo é quem mais ordena», as tentativas de cerco aos tribunais para linchar os réus assim como a constituição de milícias populares (nomeadamente contra os ciganos e as igrejas cristãs minoritárias) têm dado que falar. Citam-se estes casos dispersos de «justiça popular» mas, investigando nos jornais e no terreno, podíamos referir dezenas de crimes colectivos impunes, ao longo dum ano. O conceito popular de justiça que inclui o linchamento, a vindicta e a lei do talião é o tradicional, anterior ao Estado moderno. Na região em análise, sujeita a um desenvolvimento rápido, com forte circulação de capitais, todos conhecem casos em que a Justiça embate com a política e o dinheiro; ela não é cega nem corta a direito como sugere o seu emblema; continua selectiva, talvez mais selectiva do que no anterior regime, segundo se diz, sobretudo quando o processo atinge uma figura pública ou endinheirada; as injustiças da Justiça não constituem razão para se revoltar porque se concebe a democracia como um simples sistema eleitoralista, um novo método de governar, sem relação com outros direitos ou valores como o da igualdade perante a Lei. A *igualdade* em democracia refere-se apenas ao valor do voto, seja de rico ou de pobre. Tal como em democracia vence o mais eloquente ou bem-falante e o mais «esperto», assim em Justiça ganha o político instalado, o que tem mais «empenhos na política» ou «o que paga o melhor advogado». Pelo que se diz, a Justiça «não melhorou ou até piorou» e esta desorganização também é vista como um efeito perverso do «25 d’Abril», como a droga ou a delinquência. Não se suspeita que a democracia tenha relação com a Justiça de Estado e até se pressupõe que ela legitime a fuga à Justiça, a fraude e as injustiças, por reinterpretação ou corrupção cultural do conceito exógeno de *liberdade política* (reinterpretado por indisciplina, incivilidade, libertinagem). De facto, a Justiça entrou em anomia porque há desajustamento ou desadaptação dos conceitos de democracia e de Justiça, não se entendendo que o sistema democrático também abarque a Justiça; a democracia cumpre-se cabalmente nas opções político-eleitorais.

Os sistemas políticos são produtos das culturas; ora a Constituição portuguesa também exala uma concepção de democracia que não é a europeia. Segundo a Constituição, reformada várias vezes, os cidadãos são *individualmente* eleitores mas não são *individualmente* elegíveis; para isso têm de ser apresentados por um grupo reconhecido como «partido político», mesmo que este seja inventado para a campanha eleitoral (a constituição de partidos para a concorrência política também não é totalmente livre como a votação). O Estado reconhece os partidos, não os indivíduos. Só para a Junta de Freguesia (e a chefia do Estado) se autorizam as candidaturas individuais, ditas independentes, mas esta classificação coloca o candidato numa posição tão insustentável que a tendência é para que ninguém se apresente como tal. Contrariamente a isto, os Estados europeus para fins de eleição *só reconhecem o indivíduo* simultaneamente eleitor e elegível, esteja ele integrado ou não num partido, podendo encontrar-se na abertura das urnas tantos independentes como militantes partidários. A Constituição portuguesa está na linha de continuidade da cultura tradicional; o indivíduo enquanto ser singular e livre necessita duma tutoria colectivista, só tem direitos plenos em grupo ou em bando. O sistema faz lembrar o das antigas corporações onde só gozava da plenitude dos direitos quem estivesse inscrito numa confraria, proscrita que era a expressão individual. Este *déficit* de individualismo democrático (é mais feitiço do que falta ou defeito) contribuirá para o não-empenhamento dos cidadãos na acção política (de facto, essa cláusula pressupõe a irrelevância da singularidade individual) e, associado que anda o conceito actual de liderança ao ancestral caudilhismo ibérico (depois latino-americano) e ao caciquismo novecentista, esse *déficit* corrobora a ideia de a democracia se limitar a uma luta de concorrentes ao mesmo lugar, uns mais eloquentes («mais espertos») do que outros, que não a organização colectiva da liberdade, segurança e promoção dos indivíduos que são o supremo objectivo constitucional do Estado de tipo europeu.

Nota-se portanto pouca diferença entre as concepção popular de democracia (que se esgota na eleição dos dirigentes) e a da «classe política» (a da Constituição) para quem ela tem de passar pelos dirigentes dos partidos, os quais, faltando a ideologia, se aproximam dum tipo de *lobby*. Esta confluência de concepções é tanto mais compreensível quanto os eleitos são a imagem sublimada dos respectivos eleitorados e produtos destes. Portanto, quanto às relações com a *polis* e a *res publica*, há continuidade cultural mas com mudança de métodos, democráticos.

CONCLUSÃO

MUDANÇA PARA A CONTINUIDADE

Comparemos resumidamente a pequena região em estudo com as tendências da sociedade global. Desde há vinte anos, houve mudanças civilizacionais, rupturas metodológicas e tecnológicas radicais, mas constata-se a continuidade das mentalidades. A agricultura familiar morreu, o meio social reestruturou-se (os filhos dos camponeses tornaram-se operários, empregados e empresários); entretanto, a racionalidade tradicional continua sob as embalagens da modernidade (que não é a europeia). Há transferência dos modelos: os filhos dos agricultores adoptaram os comportamentos dos estratos vilões; a aldeia cedeu a uma forma de subúrbio, sem urbe, perdendo a sua qualidade de vida. Há *rurbanização* nas duas frentes.

Nota-se nos domínios público e particulares a ausência da racionalidade económica moderna que é um sistema de pensamento *pragmático* objectivado para a *reprodução de riqueza* que pode ser comum aos agricultores e aos industriais, ricos ou pobres. Há muitos sinais de riqueza mas a racionalidade é axiológica ou opinativa porque predomina a ostentação ou a simulação de riqueza construída frequentemente sobre a fraude.

Nas mentalidades não se notam modelos culturais novos, apenas houve descida de modelos dos estratos vilões para os campos enquanto os atavismos continuam porque também existiam nos estratos superiores. Lembremos que ainda há vinte anos a estratificação social era percebida como uma distinção entre aldeão e cidadão, relação de poder pré-burguês alheio a critérios económicos. As aldeias importam o «moderno» para apagar o estigma da ruralidade. Os paradigmas da cultura urbana, individualizante, não se impuseram porque a cultura não engendra a vontade de autonomia e a valorização da diferença; há indícios de confronto entre a vontade de *individuação* urbana e o unanimismo rural, nomeadamente na religião e nas fórmulas negativistas da juventude.

A cultura não sabe gerir a civilização moderna importada a que subjaz outra racionalidade. Com a reestruturação social, as áreas em que se notam maiores desfasamentos são a agricultura familiar (desaparecida), a paisagem aldeã (decadente ou corrompida), a habitação (anárquica) e a educação (anómica). À parte a agricultura cujo desaparecimento só os idosos lamentam, essas são tam-

bém as áreas que provocam mais queixas nos centros urbanos: o ambiente/paisagens, a habitação e a escola. Trata-se de áreas *indigestas* porque são movidas por motivações, funções sociais ou, como diz Weber, por *sentidos subjectivos* tradicionais incompatíveis com a civilização moderna. Um autor citado diz que «têm vindo a combinar-se traços de modernidade e de tradicionalismo»; diríamos melhor que há justaposição das coisas novas às coisas velhas, mistura e não simbiose como na *rurbanização*, elementos importados mas disfuncionalizados relativamente à origem pelo «efeito de prisma».

A personalidade cultural não se ajusta à urbanidade de tipo europeu. As cidades pouco mais têm em comum com a Europa do que a altura dos prédios: desconjuntadas, des-socializadas e sem animação (basta comparar com qualquer cidade espanhola). Para os autarcas, a «urbanidade mede-se pela construção em altura» e esse dito explica por si só a anomia das cidades e das vilas, quando a cidade europeia se projecta como espaço de vida, laboratório de virtualidades criativas, de trabalho e de convívio a que subjaz o «gosto de viver juntos». O Estado da sociedade rural é, por regra, fraco; ora o Estado português, a todos os níveis, faz-se notar pela sua incapacidade de planeamento rural e urbano, e são fortes as resistências da ruralidade anarquizante. Michel Crozier diz sobre a administração pública: «o paradoxo é que as formas de vida administrativa mudam muito mas a lógica do conjunto permanece a mesma, quando não endurece ou se reforça»¹. Também não se notam movimentos de cidadãos (sem filiação partidária) que promovam a qualidade de vida. Do unanimismo da ruralidade passou-se à «democracia do consenso». A cultura prevalece para além da mudança civilizacional.

A persistência da ruralidade também se mede em números: entre os 19 países da bacia mediterrânica, Portugal é o 4º país mais pequeno em território (depois de Malta, Chipre e Albânia), o 5º com maior densidade habitacional (número de habitantes por quilómetro quadrado) e o último em percentagem de população urbana (núcleos de habitações contíguas com mais de 10.000 habitantes). Por outras palavras: sendo um pequeno território com numerosa população, as habitações dispersam-se pelos solos como em meio camponês. É uma anomalia, pelo menos uma excepção à regra. Vejamos o quadro seguinte.

¹ *Etat modeste, Etat moderne*, p. 94.

Relação entre a densidade populacional (habitantes por quilómetro quadrado) e a percentagem de população urbana, nos países da bacia mediterrânica:

País	Densidade	Pop. urbana
Portugal:	111,6 hab/k2	33,6%
Espanha:	77,7 hab/k2	78,4%
França:	103,1 hab/k2	74,3%
Itália:	189,6 hab/k2	68,9%
Ex-Jugoslávia:	93,1 hab/k2?	56,%?
Albânia:	112,7 hab/k2	35,2%
Grécia:	76,2 hab/k2	62,5%
Chipre:	75,7 hab/k2	52,8%
Malta:	1130 hab/k2	87,3%
Turquia:	71,6 hab/k2	61,3%
Síria:	67,7 hab/k2	50,4%
Líbano:	259 hab/k2	83,7%
Jordânia:	41 hab/k2	68,0%
Israel:	226,3 hab/k2	91,6%
Egipto:	52,4 hab/k2	46,7%
Líbia:	2,6 hab/k2	70,2%
Tunísia:	50 hab/k2	54,3%
Argélia:	10,5 hab/k2	51,7%
Marrocos:	55,8 hab/k2	48,0% ² .

Esta anomalia é reveladora das diferenças quanto a: 1) ausência de cultura urbana (por falta dos pressupostos físicos), 2) inexistência da racionalidade económica científica no tocante aos solos (a produção de riqueza não prevalece nos critérios da ocupação do solo), 3) falta de qualidade de vida (destruição do meio ecológico e aperto vital-ambiental, 4) persistência da mentalidade rural (cada família na sua courela, com as raízes na terra) corroborada pelo programa oficial do «direito de todo o cidadão a ser proprietário da sua casa». Magalhães Godinho diz que «Portugal, quer à escala do nosso século quer à do século passado, é muito mais um país de vilas e grandes aldeias do que de verdadeiras cidades»³.

O paradigma de família fusionante que assume um arquétipo de casa-ninho maternal não mudou e “até se reforçou com o assalariado”⁴: será o «nú-

² Fonte: Paul Balta (sous la dir. de) *La Méditerranée reinventée - Réalités et espoirs de la coopération*, Paris, La Découverte/Fondation René Seydoux, 1992, pp. 354-373, dados de 1992. Portugal é considerado, pelos europeus e pelos mediterrânicos, como um país mediterrânico em virtude da sua condição ibérica e da sua cultura.

³ *Estruturas da Antiga Sociedade Portuguesa*, Lisboa, 1980 p. 30.

⁴ V. Nelson Lourenço, *Família Rural e Indústria - Mudança social na região de Leiria*, Lisboa, Fragmentos, 1991, p. 253.

cleo duro» da personalidade de base da cultura. A política da casa própria, contrária à lógica universal das cidades, é um indicador incontestável da continuidade rural: Portugal tem a maior percentagem de proprietários da Europa (e talvez do mundo), «um país de ‘ricos’ proprietários»⁵. Importado do mundo dos camponeses, o princípio da casa própria produz o oposto das modernas qualidades urbanas: construção clandestina, bairros de lata, fachadas leprosas, desordem urbanística, fixação dos assalariados ao solo de nascimento ou de casamento, desequilíbrios regionais, desvio das poupanças do casal, não-investimento na formação intelectual, abstenção dos lazeres citadinos e incriatividade artística, não-emancipação juvenil, frustração conjugal, etc. As cidades portuguesas têm outra originalidade: são as únicas da Europa em que os centros (antigos e que foram conviviais) são abandonados e desfenestrados à espera que caiam, para vender os espaços. Vinte anos de vigência do atávico *direito do cidadão à casa própria* - independentemente da miséria que a fachada encobre - foi quanto bastou para que a tradição rural, resistindo tanto mais quanto os objectivos eleitorais se impõem, deixasse as seculares cidades em estado lastimoso. Na Grande Lisboa e até cerca de 100 quilómetros em redor, o solo está ocupado de habitações de concepção rural (monofamiliares) e bairros de lata com ilhas de construções em altura barradas por construções espontaneístas. Como classificar esta paisagem? «Subúrbio»? mas de que urbe? «País de retaguarda»?

A personalização da casa, que é um dos raros processos de distinção social da aldeia, transposta para a cidade redundando em detrimento do colectivo fazendo com que a cidade sejam séries de construções diferenciadas. Os arquitectos vão acrescentando às ruas as suas peças pessoais sem atenderem ao conjunto. Quanto mais arquitectos entram na praça do urbanismo mais se desarmoniza o bairro. Cada projecto é uma operação autista, para «se notar» (mais não seja pela estranheza) e - também se diz frequentemente - uma «marca do autarca», porque a democracia vivida por uma cultura com velhas tradições de submissão aos tiranos (senhoriais, inquisitoriais, fascistas) visa o objectivo de patentear e realçar os chefes; a democracia existe para que os chefes se afirmem. O arquitecto acaba por ser o depredador da cidade. O urbanismo em vigor é irracional porque visa o «gosto» ou a «opinião» do urbanista e não a comodidade das populações.

Não se concêbe qualidade de vida urbana sem transportes públicos; ora, em sentido inverso dos países construtores de automóveis, os transportes públicos portugueses perderam 15% dos passageiros em 10 anos em favor do automóvel e em prejuízo do espaço público. Deixou de haver transportes co-

⁵ *Público*, 7.3.1998.

lectivos entre as aldeias provocando a solidão de muita gente, sobretudo idosa (o record europeu do suicídio encontra-se no Alentejo, onde a solidão das aldeias é total).

A *domesticidade* é uma tendência notável na moderna sociedade portuguesa. Isto, porque o modelo da casa-família - associado a um arquétipo de protecção maternal - é incompatível com a animação urbana, as movimentações pessoais e o associativismo. Esta tendência também contraria uma outra regra universal das cidades que é: «O enfraquecimento dos laços de parentesco, o declínio da significação social da família e o desaparecimento das relações de vizinhança, todos estes fenómenos podem ser solidamente verificados, através de índices objectivos, do modo de vida urbano»⁶; ora, tal não se verifica em Portugal, antes pelo contrário: a família apenas se restringiu (sem relação com o fenómeno urbano) enquanto a dependência à família é tão forte como no passado, se não mais forte: quanto mais *cidade* mais *domesticidade*. A percentagem dos utentes de lazers urbanos é insignificante; as cidades desertificam-se desde a hora do jantar servido pela mãe: toda a urbe à mesa, em família, ao sinal do programa televisivo como os agricultores deixavam os campos ao crepúsculo com o toque do *angelus* (a noite era o império dos medos). Depois do recolher geral só os novos saem, para a descompressão com o recurso do álcool. As tecnologias televisivas apoiam a tendência da família tradicional para a *domesticidade* como a arca congeladora favoreceu o desejo de autarcia dos camponeses.

As criações de arte e da inteligência (manipulação do saber mas também *intelligentzia*) são produtos da urbanidade; a ruralidade é estéril em arte e em inteligência. Quando as cidades são uma espécie de grandes-aldeias em altura, serão inócuas em arte e noutros tipos de criação intelectual. Se há alguns criadores, o público não segue. Não há sociabilidades urbanas (compare-se com as cidades estrangeiras); as ruas são tão-só sítios de passagem de solitários a caminho de casa ou do trabalho. Os estabelecimentos de tipo *café* que são o símbolo da urbanidade desde a Renascença quase não existem em Lisboa (e de fraca qualidade) enquanto em Madrid, Paris ou outras capitais se contam por dezenas de milhar e incomparáveis em qualidade. Desapareceram os convívios de bairro, as tertúlias de intelectuais, as conversas de *café* e os germes de liberdade intelectual burguesa que faziam da cidade a «grande-babilónia» ou a «grande-prostituta», como a temiam os aldeões e uma personagem dum romance de Ferreira de Castro.

Concluamos, enfim, esta análise da evolução cultural numa pequena região do Litoral comparada, a juzante, com a cidade, vinte anos depois de ser

⁶ Louis Wirth, *Le Phénomène Urbain*, in *Ecole de Chicago*, p.273.

observada na sua ruralidade assumida. O processo civilizacional diluiu as diferenças entre a aldeia e a cidade. A civilização dos cidadãos penetrou nas aldeias mas os paradigmas da cultura rural foram adoptados pela cidade onde os comportamentos urbano-burgueses de tipo europeu se não impõem. Há assim um compromisso ou percurso a-meias entre a racionalidade camponesa e a das classes médias produzindo a *rurbanização nas duas frentes*, nos campos e nas cidades, com declínio da qualidade de vida e das sociabilidades em ambos os espaços. Tal compromisso produz a ideia de *estabilidade cultural e política*. A cultura global tende para a homogeneidade (ausência de culturas estatutárias) e, obviamente, a indiferenciação dos costumes. A civilização moderna, nesta cultura que não desiste das suas funcionalidades tradicionais, produz - contrariamente à Europa - estes paradoxos: quanto mais *cidade* ou *modernidade* mais *domesticidade*, mais casamento formal, mais família e menos sociabilidades urbanas; defende-se a liberdade juvenil mas é nula a emancipação dos jovens solteiros; o parque automóvel é moderno, abastado, e a rede de estradas é vasta mas a mobilidade geográfica é mínima (o melhor indicador é a casa própria); passam-se muitas horas semanais diante da televisão (um recorde europeu) e há diversidade de canais mas é fraca a exposição à informação e forte a homogeneidade dos saberes; a sociedade reestrutura-se mas a tendência moderna de individuação ou desejo de ser um ente autónomo, singular e diferente produzido pela multiplicação dos estatus e dos saberes pouco se verifica (nota-se a individuação pela negação, no álcool e na droga); os efeitos visuais e os estilos citadinos são luxuosos mas as cidades são incómodas, sujas, e as fachadas são leprosas; quanto mais arquitectos mais desconforto urbano; a população camponesa activa é mínima (6%) mas há défice de população urbana (último lugar); a escolaridade é prolongada e obrigatória mas há grande taxa de insucesso escolar, a formação profissional é inexistente e a leitura regrediu; há sinais de riqueza mas é fraca a racionalidade económica científica porque os gastos são ostentatórios; há democracia política mas o unanimismo (ou «consenso») continua nas várias frentes e é caudilhista (a política é concebida para a afirmação do líder), e o associativismo (expressão do individualismo criador e da cidadania) morreu. Enfim, a civilização pós-industrial vai-se instalando mas as racionalidades tradicionais restauram-se e revigoram produzindo a ideia duma modernidade incoerente.

BIBLIOGRAFIA

Autores citados

- Almeida, Ana Nunes de, Maria das Dores, Cristina Lobo, Anália Torres e Karin Wall - *Relações familiares, mudança e diversidade*, in Leite Viegas - *Portugal, que modernidade?*
- Ascher, François - *Le Logement en questions*, Paris, l'Aube, 1995.
- Balta, Paul (Sous la direction de) - *La Méditerranée réinventée*, Paris, La Découverte/Fondation René Seydoux, 1992.
- Badinter, Elisabeth - *O Amor Incerto - História do amor maternal do séc. XVII ao séc. XX*, Lisboa, Relógio d'Água, s/d.
- Barreto, António - *Jornal O Público* (5.4.98).
- Benavente, Ana e outros - *A Iliteracia em Portugal - Resultados de uma pesquisa extensiva e monográfica*, Lisboa, Fund. Cal. Gulbenkian e Cons. Nacional da ducação, 1996.
- Benedict, Ruth - *Padrões de Cultura*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- Blanquart Paul - *Une Histoire de la Ville - Pour repenser la société*, Paris, La Découverte, 1977.
- Baugnet, Lucy - *Participation associative et rapport au politique*, in Bernard Roudet, *Des jeunes et des associations*.
- Cuche, Denys - *La Notion de Culture dans les Sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1996
- Cunha, Maria do Céu - *Famille et association chez les Portugais de France*, in Bernard Roudet - *Des Jeunes et des associations*.
- Crozier, Michel - *Etat modeste, Etat moderne (Stratégies pour un autre changement)*, Paris, Fayard, 1997.
- Desroche, Henri - *Le Project coopératif (Son utopie et sa pratique, Ses appareils et ses reseaux, Ses espérances et ses découvertes)*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1976.
- Dodson, Fitzhugh - *Tout se joue avant six ans*, Paris, Robert Lafont-Marabout, 1972.
- Dufrenne, Mikel - *La Personnalité de base*, Paris, 1972.
- Dumont, Louis - *Essai sur l'Individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983.
- Durkheim, Emile - *La Division du travail social*, Paris, PUF, 1973.
- Elias, Norbert - *O Processo Civilizacional*, 1º Volume, Lisboa Publicações Dom Quixote, 1989.
- Ehrenberg, Alain - *L'Individu incertain*, Paris, Calman-Levy, 1995.
- Espírito Santo, Moisés - *A Religião Popular Portuguesa*, Lisboa, Assírio e Alvin, 1990; *Origens do Cristianismo Português*, Instit. de Soc. e Etn. das Religiões da Univ. Nova de Lisboa, 2ª ed. 1997.
- Estrabão - *Geographia III*. trad. de Ant. Garcia Bellido, Madrid, Espasa-Calpe, 1980.
- Fidalgo, Joaquim - *Jornal O Público* (3.12.98).
- Flamand, Jean-Paul - *Loger le peuple*, Paris, La Découverte, 1989.
- Fonseca, Victor da - *Aprender a Aprender - A Educabilidade Cognitiva*, Lisboa, Editorial Notícias, 1996.
- Freund, Julien - *A Sociologia de Max Weber*, Rio de Janeiro, Forense, 1970.
- Graça Moura, Vasco - *Diário de Notícias* (15.4.98).
- Grafmayer, Yves et Isaac Joseph (textes traduits et présentés par) - *L'Ecole de Chicago*, Paris, Edition du Champ Urbain, 1979.

- Grignon, Claude et Passeron, Jean-Claude - *Le Savant et le Populaire*, Paris, Gallimard, 1989.
- Guerra, Luis - *Educação e Escolarização na Aprendizagem Rural do Trabalho*, Tese de mestrado (Dep. de Sociologia da UNL, 1994); *Representação da Sociedade Rural nos Livros de Leitura da Escolaridade Obrigatória*, Forum Sociológico (Dep. de Sociologia da UNL) n° i, 1992.
- Herskovits, M. - *Les Bases de l'Anthropologie culturelle*, Paris, 1948. Com Robert, Radfield e Ralph Linton - *Memorandum pour l'Etude de l'Acculturation*, Paris, 1936.
- Huntington, Samuel P. - *Le Choc des Civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- Istas, Michel - *Les Morales selon Max Weber*, Paris, Le Cerf, 1986.
- Kardiner, Abraam - *L'Individu dans sa Société, Essai d'Anthropologie psychanalytique*, Paris, Gallimard, 1969.
- Leite Viegas, José Manuel e Costa, António Firmino da (organizadores) - *Portugal que Modernidade?* Oeiras, Celta, 1998.
- Lourenço, Nelson - *Família Rural e Indústria*, Lisboa, Fragmentos, 1991.
- Magalhães Godinho, Vitorino - *Estruturas da Antiga Sociedade Portuguesa*, Lisboa, Arcádia, 1980.
- Malpique, Celeste - *Comunidade piscatória da Afurada* - Porto, Afrontamento, 1984.
- Malinowski, Bronislaw - *Les Dynamiques de l'Evolution culturelle (Recherches sur les relations raciales en Afrique)*, Paris, Payot, 1970.
- Mendras, Henri - *Sociedades Camponesas*, Rio de Janeiro, Zahar, 1980.
- Merton, Robert - *Teoria y Estructura Sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Monica, Maria Filomena - *Os Filhos de Rousseau - Ensaio sobre os exames*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997.
- Morin, Edgar - *Commune en France: La Métamorphose de Plodemet*, Paris, Fayard, 1967.
- Nazaré, João Ranita da - *Da Aculturação - A Hierarquia dos conceitos fundamentais*, in Forum Sociológico, n° 2 (1993), Univ. Nova de Lisboa.
- Park, Robert Hezra - *La Ville comme laboratoire social*, in Grafmayer, Yves et Isaac Joseph (textes traduits et présentés par), *L'Ecole de Chicago*, Paris, Edition du Champ Urbain, 1979.
- Peyrafitte, Alain - *La Société de Confiance*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1998.
- Pinto, Graça Alves - *O Trabalho das crianças - De pequenino se torce o pepino (e o destino)*, Oeiras, Celta, 1998.
- Ralph Lipton - *Le Fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dunod, 1977.
- Rambaud, Placide - *Société rurale et urbanisation*, Paris, le Seuil, 1973; *Sociologie du Village* in Placide Rambaud et Henri Desroche, *Villages en développement*, Paris-La Haye, Mouton, 1971; *Les Coopératives de travail agricole en France*, Paris, Centre de Sociologie Rurale, 1973
- Robert, Radfield e Ralph Linton - *Memorandum pour l'Etude de l'Acculturation*, Paris, 1936
- Roudet, Bernard - *Des Jeunes et des associations - Debats Jeunesse*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- Roussel, Louis et Bourguignon, Odile - *Generations nouvelles et mariage traditionnel (Enquête auprès des jeunes de 18-30 ans)*, Paris, PUF, 1978.
- Segaud, Marion (e outros, sob a dir. de) - *Logement et Habitat, L'Etat des Savoirs*, Paris, La Découverte, 1998.
- Silius Itálicus - *Punica III*, Paris, les Belles Lettres, 1984.
- Tap, Pierre - *Identités collectives et changements sociaux*, Paris, Privat, 1980; *Les Jeunes dans la dynamique associative*, in Bernard Roudet, *Des Jeunes et des associations*.
- Weber, Max - *Etica Protestante e Espírito do Capitalismo*, Lisboa, Presença, 1996. *Essai sur quelques catégories de la Sociologie Comprehensive* (1913), in *Essai sur la théorie de la Science*, Paris, Plon, 1992; *Histoire économique (Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la*

- société*), Paris, Gallimard, 1991; *Sociologie des religions* (Textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein), Paris, Gallimard, 1996; *La Ville*, Préface de Julien Freund, Paris, Aubier, 1982; *Economie et Société*, vol. I (*Les catégories de la Sociologie*) Paris, Plon, 1995.
- Villaverde Cabral, Manuel - *Diário de Notícias* (3.4.98).
- Vital Moreira - *Jornal O Público* (9.6.99).
- Willie, L. - *Chanzeaux, um village d'Anjou*, Paris, Gallimard, 1966. *Un Village de Vaucluse*, Paris, Gallimard, 1968.
- Wirth, Louis - *Le Phénomène urbain comme mode de vie*, in Grafmayer, Yves et Isaac Joseph, *L'Ecole de Chicago*, Paris, Edition du Champ Urbain, 1979.

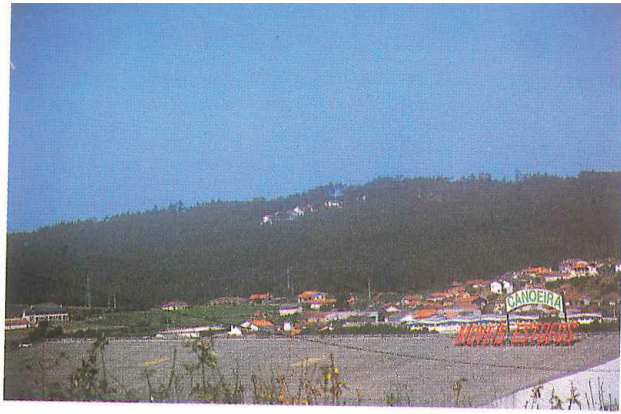


Fig. 1

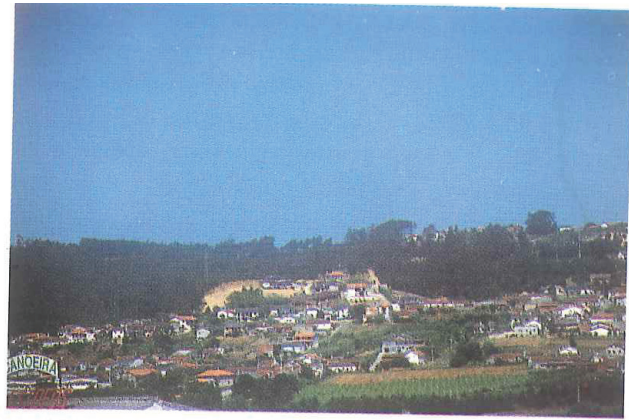


Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Figs. 1-5 - Paisagem rural na actualidade. A tendência é para o alastramento das aldeias, com a habitação monofamiliar disseminada pelos solos agrícolas, sem criação de raiz de novos núcleos urbanos nem habitação colectiva.

HABITAÇÃO - A natalidade diminui mas a volumetria das casas aumenta, consumindo os terrenos agrícolas e amortizadas durante vinte ou trinta anos. A regra absoluta da habitação rural é a da «casa própria», sugerindo uma raiz na terra, marca no solo, presença na paisagem, relações de parceria aldeã, estabilidade espacial. Na ruralidade tradicional, uma casa - fosse ela rica ou modesta - era rigorosamente demarcada da sua vizinha mesmo que lhe fosse contígua, e *personalizada* na fachada ou com elementos exteriores, o que fazia com que todas fossem diferentes e tendo a rua como único condomínio. A casa mostrava o status da família, era *transparente* ou como um espelho onde se reflectia a sua imagem (o seu status). Introduzido o assalariado na aldeia de camponeses, entrou a ideia de que «hoje são todos ricos», o que passou a reflectir-se na casa. Diz-se então que a casa «tem que ter *visibilidade*» (*visualidade*, ser notada, estar exposta) o que se consegue com a grandeza, as formas, as cores e, até, com a estranheza da fachada.



Fig. 6

Figs. 6-9 - Exemplos de casas para 3-4 pessoas (status dos proprietários: contabilista, operário fabril e empregado).



Fig. 7



Fig. 8

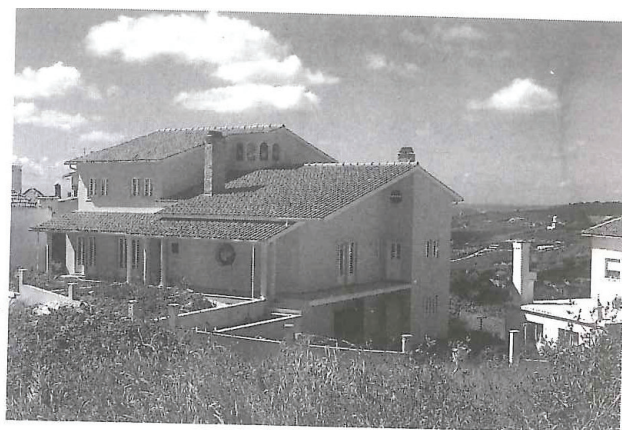


Fig. 9

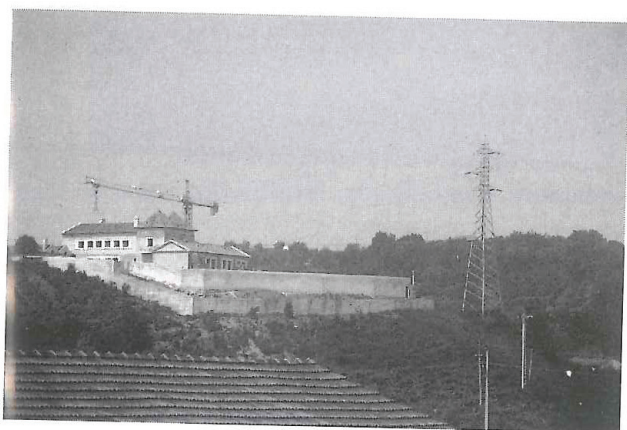


Fig. 10 - A *visibilidade* está nos ares apalaçados do edifício e é acentuada pela altura dos muros circundantes.



Figs. 11-12 - Casas em forma de castelo.

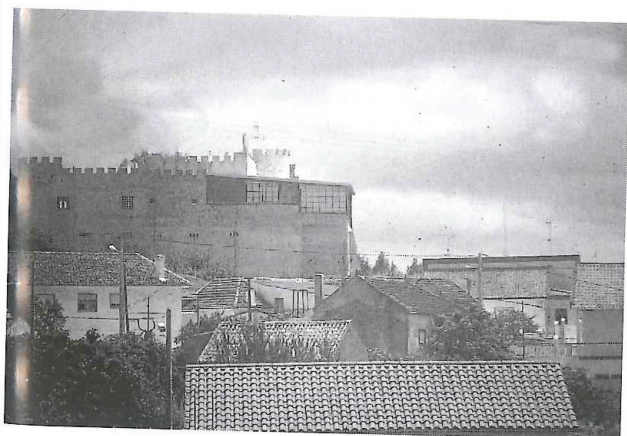


Fig. 12

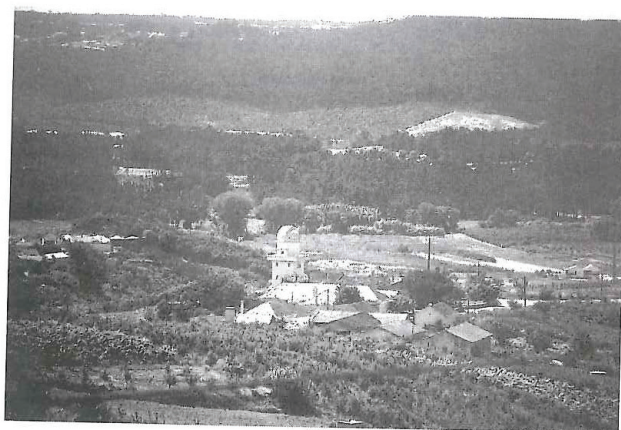


Fig. 13 - Casa em forma de observatório astronómico, num vale.



Fig. 14 - Dia internacional da árvore assinalado na vila com a plantação duma palmeira, numa região em que a vegetação dominante são a oliveira, o pinheiro e o carvalho (este, em vias de extinção). Um dos sinais de ruptura voluntariosa com a tradição é a introdução nos jardins familiares de árvores «cidadinas», «de sombra» (que não dão frutos comestíveis) ou conotadas com os rurais ricos, e sobretudo palmeiras.

ARTE MODERNA - Sob o pretexto de «modernidade» (frequentemente expressão da luta contra o estigma da ruralidade), as vilas vão-se atravancando com objectos que passam por arte.



Fig. 15 - Ao lado do mosteiro da Batalha, objecto erecto a que os maldizentes chamam «cesto dos papeis volantes».



Fig. 16 - «Obra d'arte» entre os contentores de lixo.



Fig. 17 - A «expressão infantil» passou a invadir (ou a poluir) os espaços públicos.



Fig. 18



Fig. 19



Figs. 18-20 - A História para a cultura rural é um enredo de acções guerreiras e de milagres. Todos os sábados do verão de 1999, três vezes por dia, os turistas e residentes foram inquietados, por uma peça de teatro consistindo em uns trinta actores baterem ruidosamente varapaus e rodar um simulacro de carroça para representar a batalha de Aljubarrota que está na origem da fundação do monumento. Um folheto em várias línguas distribuído aos turistas enaltecia o papel de Nuno Álvares na vitória contra os castelhanos. Simplesmente, na sua alienação cultural, os promotores da peça esqueceram-se de que os espanhóis constituem o maior contingente de turistas do Mosteiro os quais protestavam rasgando ostensivamente os folhetos e passando ao largo.

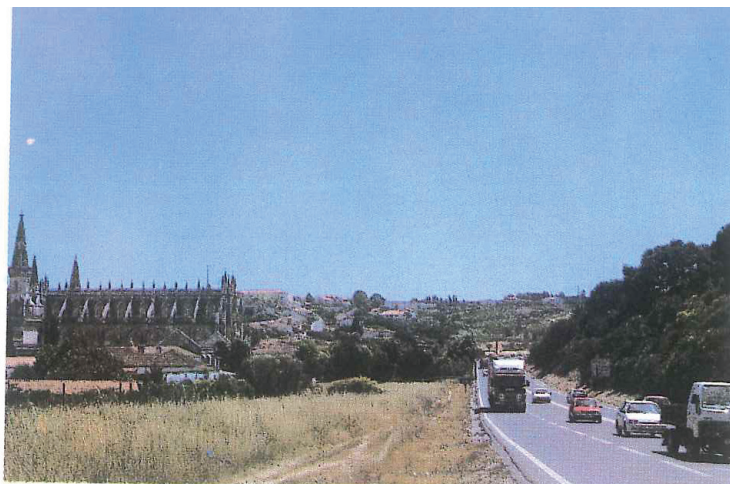


Fig. 21 - A ruralidade estigmatizada esforça-se por apagar os seus próprios sinais. Destruições de palacetes, capelas e casas senhoriais da Província são a cada passo. No fim dos anos 60, a vila da Batalha fundada no séc. XIV foi arrasada «por as casas estarem muito perto do Mosteiro». Uma estrada foi deslocada de cerca de um quilómetro para passar diante do monumento. Estando este classificado como património mundial, a Unesco exige desde há vinte anos, sem resultado, a retirada da estrada.

ARQUITECTURA MODERNA - A arquitectura «moderna» - que se pretende de ruptura - privilegia a fachada em detrimento dos factores económicos, do uso e do conforto interno. Desviada dos objectivos primeiros do habitat, da sua função científica (fornecida ciência empírica), a arquitectura passou a ser irracional. Uma sociedade saída da civilização aldeã passa a considerar que o belo se encontra na ruptura com a tradição, no diferente, e que a modernidade implica o caro. Apesar de se reclamar da modernidade, esta nova concepção de casa é pré-moderna arrastada para a actualidade pela cultura rural segundo a qual a casa tem que ter, como se diz neste meio, *visibilidade* (ser notada) e, pelo custo sugerido na fachada, deve traduzir o status do morador. A *visibilidade* e a «fachada» revertem em ostentação económica (que é independente da qualidade de vida e do conforto).



Figs. 22-24 - Fachadas separadas do corpo do edifício para dar *visibilidade* à casa retirando a luz ao interior e a visão às janelas.



Fig. 24



Figs. 25-27 - Casa sem janelas para privilegiar critérios de estética.

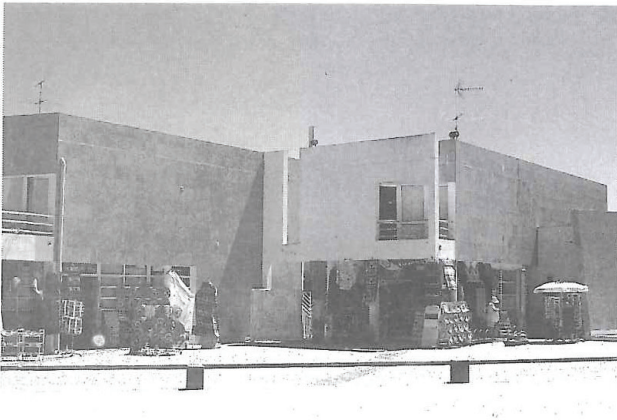


Fig. 26

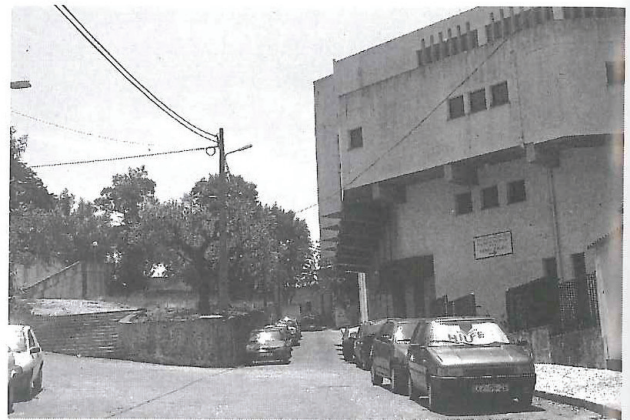
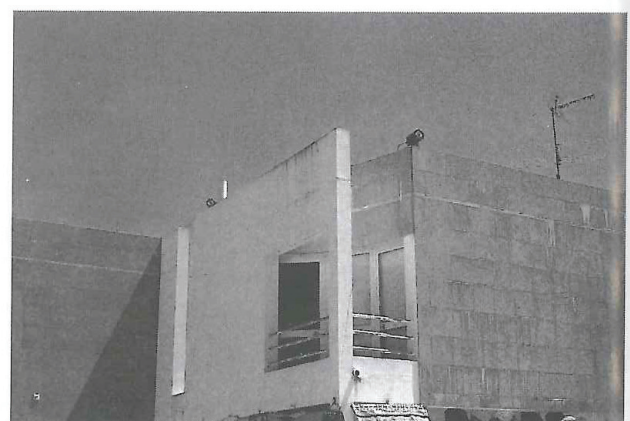
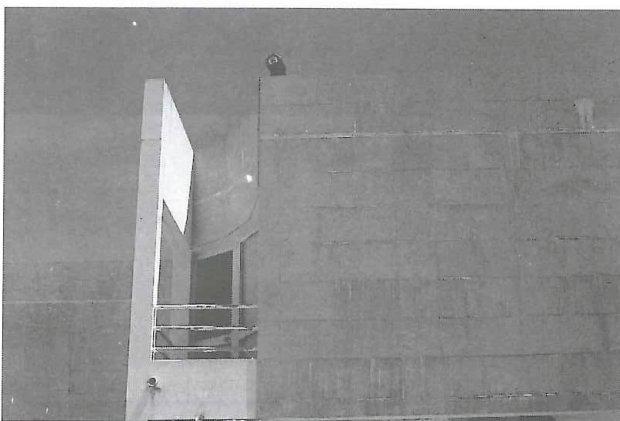


Fig. 27



Figs. 28-29 - Janelas escondidas a um canto, envergonhadas, por detrás das paredes.



Fig. 30 - Ausência de corrimão para realçar a colonata.

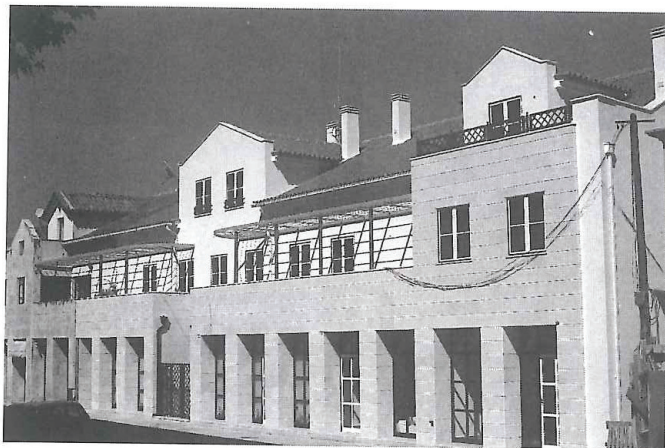


Fig. 31



Figs. 31-32 - A heterogeneidade das linhas e dos materiais tem a função de dar *visibilidade* ao edifício (ao longo do 1º andar uma estrutura de cabos de plástico para «encher», em detrimento das janelas).



Fig. 33



Fig. 34



Fig. 35

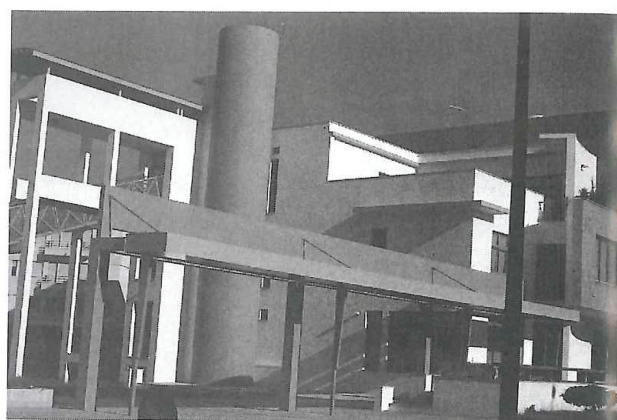


Fig. 36

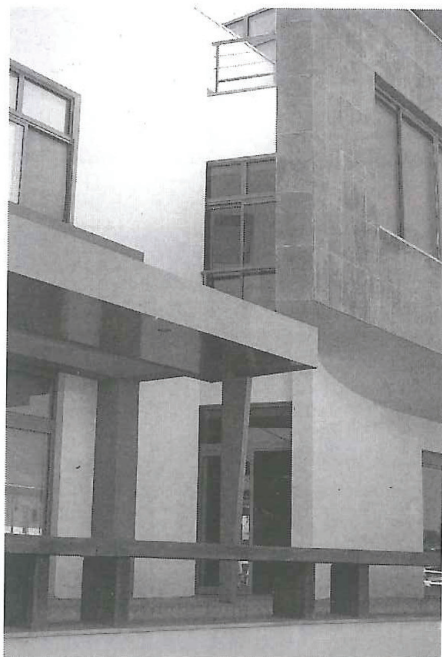


Fig. 37

Figs. 33-37 - Sede da Câmara: a garagem (sinal rural de modernidade) ao lado da entrada principal. Elementos destinados a dar *visibilidade* encarecendo a construção em prejuízo dos espaços e da luz.

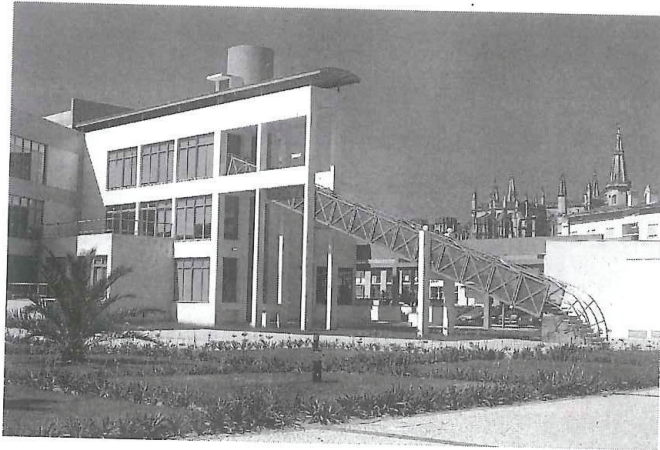


Fig. 38

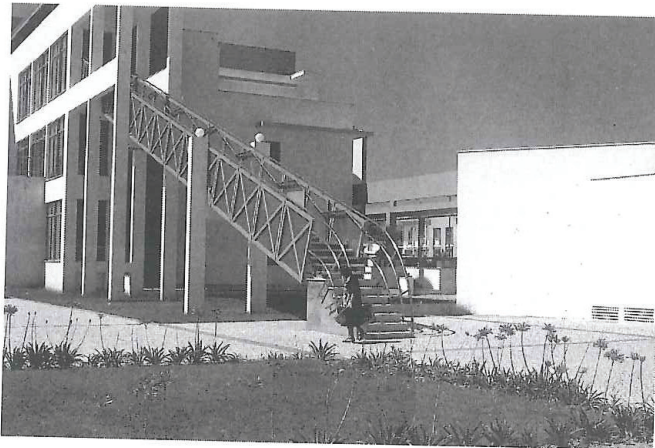


Fig. 39



Fig. 40

Figs. 38-40 - No edifício da Câmara, estrutura *visual* para a saída-de-emergência ocupando um espaço que devia ser público.



Fig. 41



Fig. 42



Fig. 43

Figs. 41-43 - Caixa de Crédito Agrícola à qual se acede por uma miniatura de ponte pensil sustida por dois esticadores para cujo efeito se construiu um minúsculo lago de jardim (porque uma ponte sugere água, cavou-se um lago...)



Fig. 44-45 - Casas novas da vila com hortas e jardins domésticos sobre a rua.

ESPAÇOS PÚBLICOS - Porque a ruralidade não apreende as sociabilidades urbanas, largos e praças não são concebidos para o encontro, o passeio e o «gosto de viver juntos»; prevalecendo certos critérios de estética, esses largos são concebidas para serem vistos das janelas. Espaços da solidão.



Fig. 46 - Espaço público concebido para a vista



Fig. 47 - Não é calçada nem jardim



Fig. 48 - Bancos públicos, separados das árvores, em que preconceitos de estética prevalecem sobre a função de repousar.



Fig. 49 - Numa praça da cidade, sem árvores nem bancos, estrutura-placa de cimento sobre um pequeno lago rectangular sem outra função que a da estética; a praça é um simples elemento de decoração.

CIDADE - Segundo os autarcas da Província «a urbanidade mede-se pela construção em altura» e, segundo a cultura aldeã, uma cidade é um amontoado de casas altas, inferno da desordem, do egoísmo e do cada um para si. Ora, o que, sociologicamente, marca a urbanidade é, por um lado, o uso dos espaços públicos enquanto lugares de todos diferentes/iguais proporcionando o «gosto de viver juntos» e, por outro, as sociabilidades daí decorrentes. Podemos, então, tomar por indicador mais simples e imediato da cultura urbana a estrutura e o uso dos passeios que ladeiam as ruas. As imagens que se seguem são da cidade de Leiria (bairros caros ou de luxo construídos desde há 25 anos); são apenas alguns exemplos para ilustrar a transição para a cidade da concepção rural de habitação, a *rurbanização* da cidade.

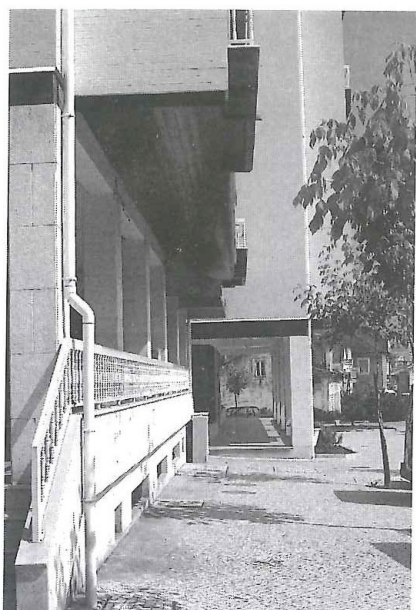


Fig. 50 - Passeio cercado pelo prédio.



Fig. 51 - O passeio termina num parque subterrâneo entre contentores de lixo.

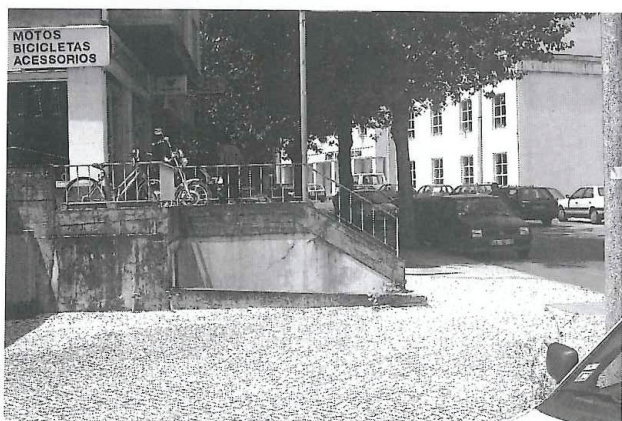


Fig. 52 - O passeio desemboca numa oficina.



Fig. 53 - O passeio é para os contentores.



Fig. 54 - Passeio cortado para dar lugar a um contentor - primazia ao contentor. A modernidade representada pelos contentores de lixo (na aldeia não os havia) inscreve-se em oposição ao «gosto de viver juntos».



Fig. 55 - Pilares, suportes de publicidade, blocos de cimento e ajardinamentos no passeio em prejuízo do andar.



Fig. 56



Fig. 57

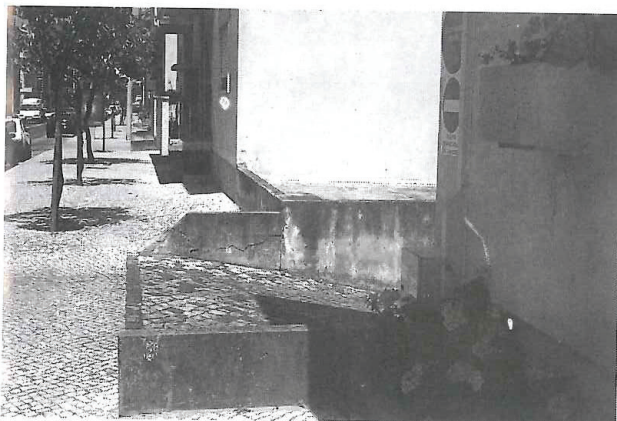


Fig. 58



Fig. 59

Figs. 56-59 - Passeios cortados por caminhos de garagem ou jardim nas traseiras.



Figs. 60-61 - Passeios cortados por rampas de garagem.

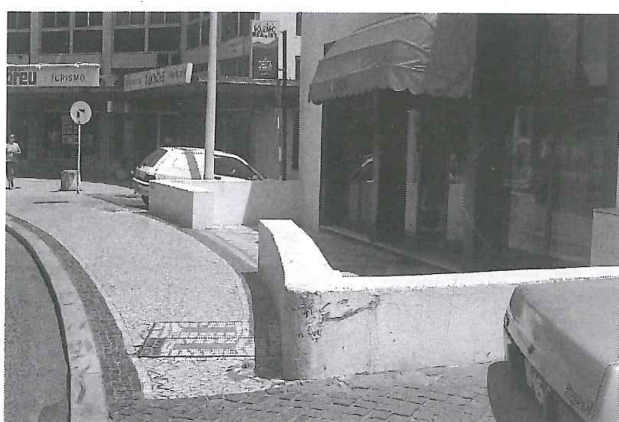


Fig. 62



Fig. 63



Fig. 64

Figs. 62-64 - Cercaduras construídas sobre os passeios com a função de isolar a casa do passeio.

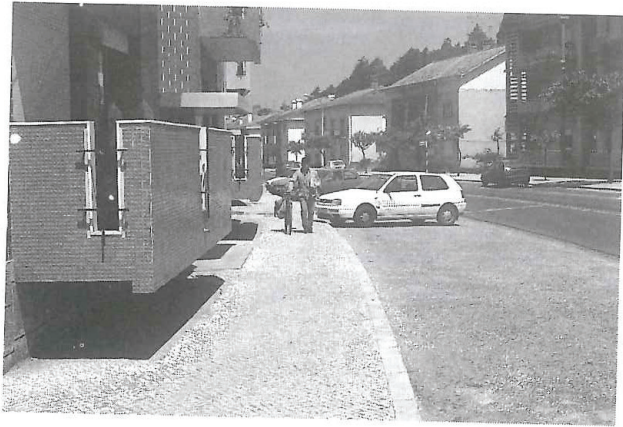


Fig. 65



Fig. 66



Fig. 67



Fig. 68



Fig. 69



Fig. 70



Fig. 71

Figs. 65-71 - A concepção rural de casa (com varanda e jardim privados) é transposta para cidade pela mão dos modernos arquitetos que constroem varandas-sacadas no rés-do-chão, impedindo a circulação desafogada com graves riscos para os distraídos e os invisuais (por debaixo da varanda refugia-se o lixo).



Fig. 72

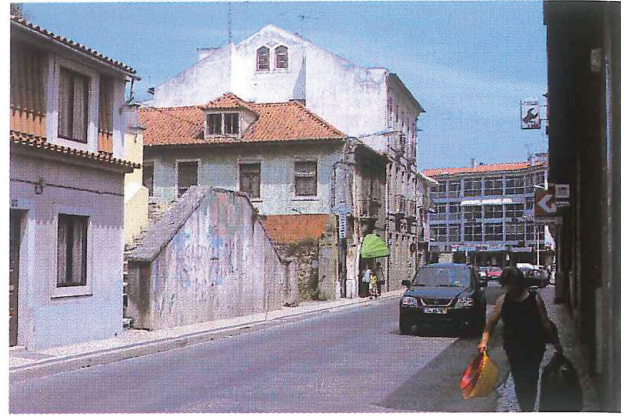


Fig. 73



Fig. 74



Fig. 75

Figs. 72-75 - Centro da cidade. Um dos efeitos da regra rural da «casa própria» (que passou a ser a política do Estado desde há vinte anos) é o abandono do centro das cidades, enquanto a política do arrendamento é a única que favorece a manutenção e a boa imagem dos prédios e dos condomínios. Cidade fantasmagórica: casas desertas, paredes leprosas, janelas rebentadas, cabos eléctricos cruzando as ruas e enlaçados ao longo das paredes...

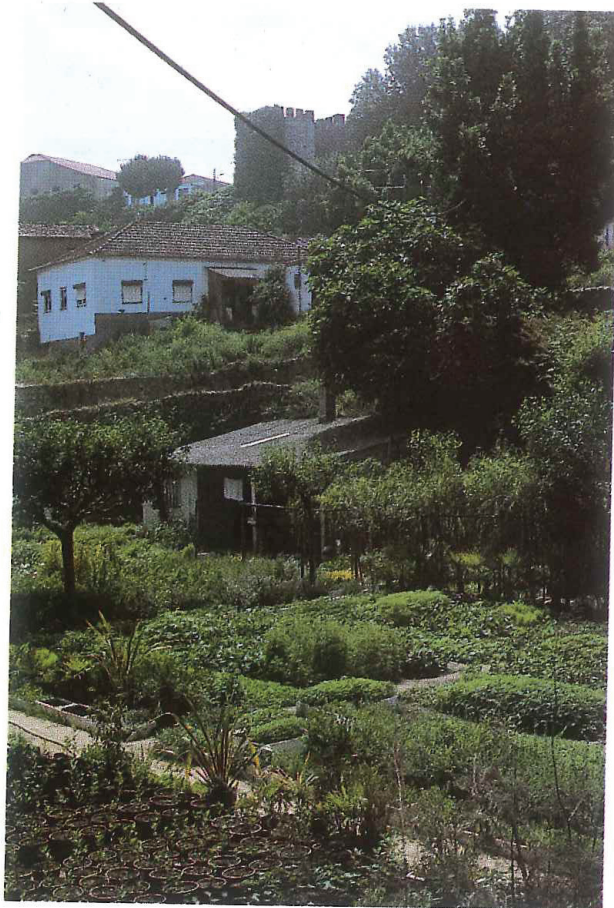


Fig. 76



Figs. 76-77 - Traseiras do castelo. Em plena urbe, os terrenos contíguos do castelo (de que só a fachada se anuncia aos turistas) são ocupados por hortas e casebres, símbolos da ruralidade na cidade.



Fig. 78 - Rancho folclórico em 1978. Em vinte anos apenas mudaram os actores.

RELIGIÃO POPULAR - Os rituais da religião popular mantêm-se na modernidade embora, pelo efeito da moderna civilização, venham perdendo alguns traços antigos. Porque são um sistema de identidade e porque promovem a convicção de continuidade cultural, mantêm-se artificialmente pelo recurso da memória colectiva, folclorizando-se. Um ritual festivo podia ter simultaneamente funções religiosas, mágicas, económicas, de solidariedade e de lazer; hoje ele pode justificar-se apenas porque «é um costume nosso» e porque «é bonito», isto é, disfuncionalizou-se em favor exclusivo da identidade colectiva e da continuidade.



Fig. 79



Fig. 80



Fig. 81



Fig. 82



Fig. 83



Fig. 84

Figs. 79-84 - Festas do pão (Batalha, Cortes, Reguengo) comuns a toda a Beira Litoral, chamadas também «bodos» (do Espírito Santo, etc.). Em Junho (depois das ceifas), os «mordomos» (benfeitores) ofereciam açafates de bolos e pão que eram distribuídos pelos pobres em sinal de solidariedade (um pão por pessoa). As famílias necessitadas percorriam os bodos sucessivos e assim tinham o pão certo durante várias semanas (numa região as festas são escalonadas para todos poderem ir à dos outros). A festa do bodo até servia de referência para a contagem do tempo no calendário: «Da Ascensão ao Pão dez dias vão» (entre a Ascensão e o domingo do Pentecostes ou Espírito Santo vão dez dias) enquanto a festa do Pentecostes «é quando seca a raiz ao pão» (quando o trigo seca). Os mordomos distinguiam-se pela riqueza ou abastança agrícola e a sua oferta expressava a sua generosidade clientelista; era um dom ostentatório. Hoje, quando «todos são ricos», pode ser difícil encontrar os mordomos que nunca serão os realmente ricos, enquanto a oferta continua a ter efeitos de ostentação; também é difícil hoje encontrar mulheres que levem os açafates à cabeça (gesto típico da mulher rural). Os bodos do pão mantêm-se com muito esforço dos organizadores mas só porque «são uma tradição bonita», nomeadamente encorajados pela Câmara. O pão passou a ser distribuído e comido por cada um depois do desfile, em sinal de boa vizinhança e de confraternização.



Fig. 1

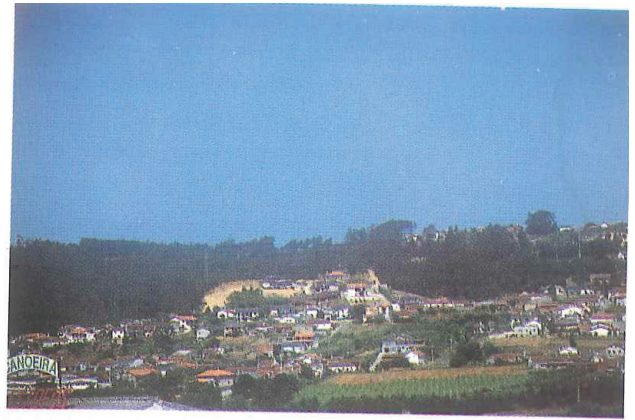


Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Figs. 1-5 - Paisagem rural na actualidade. A tendência é para o alastramento das aldeias, com a habitação monofamiliar disseminada pelos solos agrícolas, sem criação de raiz de novos núcleos urbanos nem habitação colectiva.

ANEXO

DOIS MODELOS DE EDUCAÇÃO FAMILIAR

Este estudo, elaborado em 1980, foi publicado na revista Contexto, nº 2, de Outubro de 1985, dedicado ao tema «Novas formas de família» (sob a direcção da antropóloga Manuela Fazenda cujo falecimento ocorrido pouco tempo depois lamentamos). Entendemos que ilustra a análise da Comunidade Rural. O discurso sobre o modelo tradicional vai formulado no presente porque o modelo ainda vigorava. Hoje tem ares de um arcaísmo, já se não encontra na região em estudo (podia entrar no campo da Etnologia Histórica!). A nova geração cresceu e doptou o modelo modernolcitadino que se impôs massivamente apesar de ser o oposto do modelo precedente. Uma pergunta pode ocorrer: Onde está o princípio da continuidade? E respondemos: sociologicamente, o modelo apresenta-se como uma ruptura ao nível dos métodos... para a continuidade da cultura num outro estrato vizinho e superior. Ele afigura-se como um método «moderno» para a continuidade da personalidade de base decorrente da concepção tradicional de família cujo objectivo fundamental é a interdependência pais-filhos e a não-autonomia individual.

Há modelos de educação familiar como há modelos económicos ou políticos. Há tantos modelos de educação quantas as culturas cada uma segregando o modelo que lhe convém para se reproduzir. Entre nós há também dois modelos de educação familiar: o “tradicional” e o “moderno”.

O modelo tradicional corresponde a um tipo de sociedade em que predomina a empresa familiar, o campesinato e o artesanato, enquanto o modelo moderno é próprio da sociedade em que predomina o assalariado. Estes dois modelos cobrem essencial e respectivamente o meio rural e o meio urbano, mas há variações a ter em conta; nas regiões de latifúndio, os modelos educativos são de preferência os do meio urbano, do assalariado.

A diferença entre os dois modelos é abismal; o modelo tradicional visa a autonomia e a emancipação enquanto o modelo moderno visa a interdependência pais/filhos e conduz a um estado de dependência generalizada e de complacência com situações de parasitismo.

A nossa *demarche* pode ser vista como sendo um tanto reducionista; de facto, não há modelos puros e não haverá somente dois mas também situações intermediárias, modelos minoritários, etc. Adoptamos esta tipologia clássica como mais apta para a análise dos problemas da mudança social, estabelecendo dois tipos-ideais onde se encontrem os atributos comuns à média desses conjuntos de situações.

O MODELO TRADICIONAL

Neste meio não se diz tanto “educar os filhos” mas “criar os filhos”, isto é, torná-los adultos, enquanto “educar” significa de preferência “ensinar as boas maneiras”, amestrar, condicionar.

Até aos cinco-seis anos, a criança vive sobretudo com a mãe; “as crianças pertencem à mãe” segundo se diz no meio rural¹. Será também a mãe a emancipadora dos filhos crescidos. A criança é introduzida desde muito cedo no contacto com a sociedade: contem-se as pessoas que num fim de semana ou num dia de festa pegam a criança ao colo; cinco ou seis dezenas de colos diferentes cada um com o seu sentido de comunicação, o seu tipo de carícias e os seus pontos de interesse. A criança enamora-se de uns, recusa outros, aprendendo a determinar os seus próprios critérios de escolha enquanto os pais lhe ensinam a partilhar o bolo ou brinquedo com os outros, fazendo nascer nela o sentido de solidariedade e interesse das trocas e das reciprocidades. Georges Devereux diz que “o estabelecimento de relações afectivas, positivas ou negativas, com uma proporção importante de indivíduos leva a criança a assumir precocemente as suas responsabilidades como membro do grupo”²

Desde a mais tenra idade a criança observa a gente grande nas suas tarefas habituais e interioriza o gosto pelo trabalho e pela propriedade familiar que é fruto do labor. Os jogos, criados por ela, são a simulação dos gestos dos adultos; inicia-se na aventura, aprende a descobrir e a dominar a natureza e os animais destruindo inclusivamente os seus ninhos (verberam-se muito os miúdos que apanham os ninhos mas não se criticam os caçadores que matam as espécies...).

O valor do trabalho é-lhes incutido desde muito cedo inclusivamente pelo costume de lhe dizer que tal árvore, canteiro, coelho ou frango “é seu”, que

¹ Paul Descamps, *Le Portugal, la vie social actuelle*, Paris. Firmin-Didot, 1935, refere frequentemente a existência de matriarcado em Portugal.

² Georges Devereux, *Essais d'Ethnopsychiatrie*, Paris, Flammarion, p. 223.

deve tratar deles; tem o seu mealheiro pessoal onde guarda as prendas recebidas e com as quais trafica com os pais e irmãos. A partir dos 5-6 anos as relações com as crianças caracterizam-se por uma certa distanciação, trata-se com ela como com um adulto pequeno, simulam-se relações de camaradagem assim como uma certa dureza no tratamento. Apesar das elucidações dos pedagogos de outros meios não há necessariamente punições corporais e se as há é a mãe quem as ministra³, não o pai; este, em caso de deslize dos filhos, acusará a mãe de não lhes ter dado a educação devida. Proíbe-se, sobretudo, que se “mimem as crianças” porque “os mimos estragam-nas”, tornam-nas egocêntricas, parasitas e indolentes. Comunica-se com elas numa linguagem de adulto, sem diminutivos ou deformações linguísticas. Confiam-se-lhes pequenas tarefas, pequenas voltas, que elas confundem com o jogo e donde podem resultar mais estragos do que proveitos mas que têm o mérito de lhes ensinar a noção das responsabilidades e o dever de ajudar os pais (sobretudo a mãe) assim como de combater as tendências infantis para a preguiça. Com o crescimento testa-se o seu desenvolvimento intelectual com tarefas mais arriscadas, é-lhes confiado dinheiro para as compras domésticas e a responsabilidade de certos negócios entre vizinhos. A aprendizagem da vida adulta vai de par com o direito à privacidade: o garoto constrói a sua arca e a miúda tem a sua gaveta, fechada a sete chaves, onde guardam a sua propriedade e, na adolescência, cartas, fotografias proibidas e outras coisas secretas.

Aos 13-14 “está um homem” e “uma mulher” aptos a iniciar uma profissão como aprendizes ao lado dos profissionais que se sentem na obrigação de os ensinar; o rapaz conhecerá dificuldades de integração no grupo dos trabalhadores que troçam da sua inocência e das sua fragilidade (é um elemento da aprendizagem um ritual iniciático) enquanto a rapariga se integra facilmente no grupo das mulheres e nas suas redes de confidências. Aos 17-18 anos já ganham para eles próprios entregando uma parte do salário à mãe pelo trabalho que lhe dão; fazem negociatas com os pais, abrem a sua conta bancária, procuram furar na vida. Se não é assalariada, a rapariga terá menos liberdade do que o rapaz. As mães trazem os seus rapazes muito bem estimados, deixam-nos dispor do dinheiro que ganham e eles emancipam-se cedo. As raparigas trabalham com a mãe até ao casamento⁴. As raparigas assalariadas gozam hoje do mesmo privilégio do que os rapazes no passado. O critério da boa ou má educação pauta-se pelo valor do *trabalho*: pode o rapaz ser um rebelde ou um

³ José Cutileiro, *Ricos e pobres no Alentejo*, Lisboa, Sá da Costa, p. 145. e Descamps o.c. p. 193.

⁴ Descamps, o.c. p. 192.

devasso e a rapariga uma leviana mas o “serem amigos de trabalhar” redime-os e garante o respeito dos outros.

A integração nos sucessivos grupos de idade processa-se através de festas, cerimónias, jogos, sagrados ou profanos e que são outros tantos ritos de passagem ou ritos iniciáticos de que há uma grande variedade segundo as aldeias e as regiões, desde o lançamento do dente de leite que sugere a separação da mãe e a libertação das doenças infantis até ao serviço militar que consagra, ou força, a separação definitiva dos rapazes do seio familiar. É nesses diversos grupos de idade, sexistas ou de “desenvolvimento separado”, que se transmitem os comportamentos próprios da idade e do sexo. Os grupos femininos, a partir dos 12 anos, são pouco definidos; as adolescentes integram-se facilmente no grupo das adultas, e até das velhas, comungando dos mesmo segredos.

O parentesco tem um papel importante neste modelo educativo. Na sociedade rural portuguesa é-se parente “até à quinta geração” ascendente e descendente, por consanguinidade e por aliança. A família (parentesco) constitui uma vasta rede de pessoas, dos tetravôs aos tetranetos e os “terceiros primos” e outros “parentes afastados”, podendo abarcar um conjunto de muitas centenas de indivíduos. A este parentesco natural vem juntar-se ainda, paralelo ou imbricado nele, o parentesco ritual, resultante de um rito de passagem: o apadrinhamento que cria laços idênticos aos que existem entre pai e filho, e o compadrio que cria laços fraternais. Padrinho e madrinha são pai e mãe de substituição; um indivíduo casado pode ter uns quinze padrinhos e madrinhas e cada vez que o *eu* é padrinho de um casamento ou de um baptizado ganha dezoito novos compadres e comadres, sendo a relação entre compadres “mais sólidas e sagradas” do que as relações entre irmãos⁵: ao contrário do que muitas vezes se diz e ressalvadas certas épocas de crise, os padrinhos dos filhos (compadres dos pais) são escolhidos entre pessoas do mesmo estrato social, o convite ao apadrinhamento institucionaliza uma relação amigável já existente entre os pais; o efeito é mais fazer um compadre para os pais do que um padrinho para o filho que, com a idade, tem tendência a esquecer os seus vários padrinhos e madrinhas.

A importância deste vasto parentesco ritual - uma instituição tipicamente ibérica - é considerável. O padrinho e a madrinha serão como que pólos equilibrados das pulsões edípicas ao mesmo tempo que poderão ajudar a criança a libertar-se da possessividade dos pais. Os parentes próximos ou afastados constituem outros tantos pólos equilibradores das relações afectivas familiares ao longo da vida do indivíduo: se a criança tem pela frente um pai autoritário ou ausente ou uma mãe possessiva ou pouco afectiva, ela encontra-

⁵ Descamps, o.c. p. 192.

rá num desses parentes um substituto parental equilibrador. Devereux também considera este tipo de parentesco alargado como um factor de maturidade⁶.

A regra da educação (como noutros domínios) é a divisão dos papéis sociais. Criar e educar as crianças é uma tarefa das mulheres (mãe, avós, tias...) que ameaçam as crianças desobedientes com figuras paternas: o “papão”, o “homem do saco que leva as crianças más”, o “polícia”, e, na adolescência, com o pai a quem a mãe recorre como uma espécie de “supremo tribunal de justiça”⁷. O pai pode não passar de um tigre de papel mas está sempre presente. A função disciplinar do pai pode também ser desempenhada pelo irmão mais velho a quem, desde a adolescência, se reconhece um certo poder sobre os mais novos que lhe obedecem como ao pai; a mesma função pode até ser desempenhada pela “verdasca” que a mãe diz ter escondido atrás da porta e constitui uma ameaça permanente contra a desobediência do filho. Os fantasmas infantis tais como o irmão mais velho e a “verdasca” da mãe, coisas inexistentes ou desprovidas de poder real, desempenham, consoante as idades o conceito laciano do *nom du père*, o instrumento de aprendizagem da disciplina. Deste modo, mesmo que não haja pai ou que este esteja ausente no estrangeiro, a mãe acaba por desempenhar a figura do pai: *a mãe faz de pai*. Daí que “quem dá o pão dá o pau” (é a mãe quem castiga) e que alguns interpretam como “educação repressiva”. Seria até mais correcto dizer-se: “quem dá o pão dá o pai”...

A aprendizagem das coisas de adultos é repartida entre a mãe e o pai, ou os seus substitutos tradicionais: o pai inicia o rapaz, e a mãe a filha. Nestes percursos separados e sexistas se insinuam, também, as desconfianças a ter com o outro sexo, refinadas depois pelos respectivos grupos de idades.

Em resumo, o modelo tradicional tem por objectivo, além da criação de relações afectivas com a família, o parentesco e vizinhança, a emancipação dos indivíduos, procurando *fazer coincidir a autonomia social com a autonomia biológica* de modo que, na puberdade, o indivíduo possa subsistir por si próprio. Será difícil encontrar um modelo educativo mais lógico e mais justo para os pequenos e para os grandes.

No nosso tempo este modelo tradicional encontra-se em declínio, tanto pelo facto dos pais como pela resistência das crianças postas como estão em confronto por um lado com os filhos dos operários que são educados “à maneira moderna” e por outro com a escola, desadaptada e desenraizante. Também neste meio se instaura a anomia: já muitos dizem não saber para que servem como educar as crianças.

⁶ Essais... p. 223.

⁷ J. Cutileiro, o.c. p. 135-153.

O MODELO MODERNO

No modelo de educação moderna os objectivos da educação respeitam mais aos próprios pais do que aos filhos: não existem assim objectivos a longo prazo. Sobretudo com a ideia do “filho desejado”: o filho desejado é este ser humano que os pais engendraram *para se sentirem realizados*: os filhos são chamados para realizar os pais. Por vezes a criança é um traço de união entre um casal que teme a ruptura: tendo um filho em comum, os dois toleram-se melhor. Pode até ser a única coisa que se tem em comum. Pode a criança ser uma pessoa que se ama para que ela nos ame e nos sentirmos amados. Pode também ser um pólo onde se fixam as pulsões eróticas. O filho (ou filha, entenda-se) é um objecto, não um sujeito. Vem sempre preencher um vazio.

A criança é adulada, idolatrada, impõe-se. Em casa, a criança domina, pode impedir a intimidade dos pais, ser incorrecta para com os hóspedes, fazer do domicílio conjugal um armazém de brinquedos. Na rua, ela é estritamente vigiada, sem liberdade alguma. Os pais carregam com ela até ao fim da primeira infância (5-6 anos), sempre presa à sua mão (ou eles presos à criança?) não lhes permitindo o menor movimento de autonomia nem sombra de aventura. É no meio urbano português que se pode observar a figura da mãe, e do pai, *galinha*, uma mãe possessiva e um pai castrador. Educar significa então criar reflexos de dependência.

Na sociedade tradicional os filhos vinham conforme “Deus os dava”. A gravidez era um constrangimento e o resultado do pecado, mas desde que o filho nascia “o pecado” transformava-se em “dom de Deus” a fim de que o recém-nascido não sofresse traumatismos na comunidade dos irmãos e encontrasse neles um bom acolhimento. Uma criança vinha juntar-se às outras e tinha de esforçar-se por se fazer amar, por se integrar na comunidade dos irmãos e conquistar a simpatia deles. Hoje o filho é *O desejado*; desde que ele põe o pé em terra encontra tudo preparado, tudo à sua espera, toda a organização doméstica girará à sua volta e cedo ele perceberá que é *O desejado*. “Atenção com o filho que foi desejado” adverte Françoise Dolto: é o filho objecto, e ele próprio tenderá a tornar-se num egoísta e num tiranete - “pois que sou *O desejado* eu exijo...” Nos contos populares aparece sempre o mais novo, isto é, o que menos foi desejado, como o mais desembaraçado, o herói da família, o mais apto porque mais teve de lutar.

Na família numerosa os irmãos organizavam entre eles conluios, grupos de pressão, jogos de cumplicidades, a fim de se defenderem de certas manobras dos pais e de obterem direitos e benesses, enquanto nas famílias de filho único chamado pejorativamente “morgado” (quer dizer tarado, egoísta, mau

colega) este não conhecia as vantagens desta organização infantil. Tal como o “morgado”, o filho único de hoje não pode pactuar: encontra-se sózinho em face dos pais como os seus parceiros forçados; a submissão é a única via, a solução mais confortável é a de dependência.

No modelo de educação que vamos perdendo a família era animada de força centrífuga que irradiava para o exterior, havendo à partida dois pólos de autoridade sobriamente partilhada entre o pai e a mãe. Quando o rapaz e a rapariga mais velhos atingiam a adolescência, os pais cediam-lhe uma parte da sua autoridade e das suas responsabilidades ajudando também eles a criar os irmãos mais novos. Com a idade, podiam conquistar a liderança da família. O núcleo familiar adquiria deste modo vários pólos de autoridade e de afectos constituindo também uma pequena sociedade estratificada à margem da sociedade envolvente. No modelo em que vamos entrando a criança constitui o único pólo e o único centro para onde convergem todas as atenções, intenções e projectos familiares. A família moderna é puerocêntrica.

O puerocentrismo representa no entanto uma tentativa de superação das frustrações dos adultos que vão tentar viver nos filhos os sonhos de liberdade que não puderam realizar na sua juventude. “O filho é a presa deste desejo de continuidade no plano da projecção espiritual do homem que descrê da sua acção e que por isso mesmo potencializa no filho a realização do que não fez. A tutela do pai não desapareceu neste tipo de comércio geracional. Refugiou-se na câmara secreta das maquinações que manipulam a vontade do filho. O pai faz da criança o seu cavalo de Tróia para invadir o futuro e sobre ele exercer os seus direitos. Escoa-se no filho e quanto mais se escoia mais se esvazia”⁸.

No modelo tradicional ensinava-se a criança a ser adulto; o melhor cumprimento que se podia então fazer-lhe aos sete anos era “já estás um homenzinho”, e a menina imitava desde muito cedo os gestos da mãe. No modelo moderno ensina-se sobretudo a ser criança “a tal ponto que ela terá dificuldade em deixar de o ser”⁹; trata-se pelo diminutivo até uma idade avançada, ou até à idade adulta, a mãe não prega olho enquanto o rapaz de vinte anos não entrar em casa como se ainda vivesse em estado de fusão com ele.

O filho é o único bem que a mãe possui de seu, o ideal seria que ele fosse sempre menino. Os traumatismos psíquicos das mães que vêem os seus filhos crescer ou que elas já não dominam, ou que se separam para constituir um novo núcleo, são o que há de mais frequente. Encontramo-las nos santuários ou então a braços com as crenças de possessão demoníaca, nos locais de reu-

⁸ Natália Correia, *Uma estátua para Herodes*, Lisboa, Atica, 1972, p. 44.

⁹ G. Devereux o.c. p. 227.

nião espírita, e nas múltiplas formas de beatice urbana; esses locais e essas práticas constituem por seu lado bons remédios, senão os únicos, contra esse tipo de obsessão.

O lar moderno é “um ninho de infantilismo, uma experiência em pantufas, um reduto de puerilidade estagnante”, diz G. Devereux¹⁰ e a educação puerocêntrica só poderá produzir jovens passivos, imaturos e desadaptados. O modelo tradicional procurava uma dosagem equilibrada de favores e de frustrações, de provas de afectividade e de sinais de austeridade, que desenvolvia na criança a necessidade da luta e o desejo da competição. O adolescente urbano, após a fase feérica dos brinquedos passa à idade da desadaptação e da frustração: droga, delinquência, insucesso escolar, misticismo sectário, fascínio de suicídio e consumo dos múltiplos produtos de alienação juvenil. A busca do produto “jovem” constitui então uma manifestação do seu desejo de afirmação e de independência, a busca de uma impossível individualidade que a família não lhe proporcionou, indo então mergulhar na massificação e na imitação. O consumo da droga é de certo um fenómeno mundial, mas os objectivos e a forma como a droga é utilizada varia segundo as culturas: ao contrário dos jovens da Europa que buscam nos estupefacientes o espírito de grupo e formas de solidariedade juvenil, os jovens urbanos portugueses utilizam-nos para gozos solitários; procuram com essas “viagens” à vivência individualizante, original e criativa que a família lhes recusou.

Já é quase um lugar comum dizer-se que “os pais projectam nos filhos os seus desejos irrealizados e que lhes proporcionam o que neles foi objecto de frustração”¹¹ e que a partir daí os pais “se escoam e se esvaziam” segundo a fórmula de Natália Correia; mas esse escoamento inclui também uma componente erótica e até sexual: os pais acabam por viver as suas pulsões reprimidas na infância e na juventude nos contactos com as suas crianças. Desnecessário ser-se muito versado em psicologia para deduzir que muitos tratamentos, toques e carícias que encontramos a cada passo derivam da mais vulgar patologia sexual. Compreendo que a minha afirmação choque mas, na realidade, que simbolizam essas carícias bocais aspirantes, lânguidas, com que os progenitores, sobretudo as mães dos meios operários, cobrem as crianças em público idênticas às que são praticadas entre os adultos, senão o desejo de reintegrar o fruto das suas entrenhas? Entre a boa-mãe e a má-mãe, que desejaria reintegrar o seu filho para que ele não se liberte dela, a fronteira é imperceptível. Françoise Dolto refere-o claramente:

¹⁰ Essais... p. 242.

¹¹ Ralph Linton, *Le Fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dunot, 1977, p. 124.

“O adulto deve estar pronto a abandonar os prazeres do corpo a corpo e deve ser castrado dos seus gozos arcaicos relativamente à criança (...). Quantas vezes, na idade em que a criança tem uma autonomia potencial para tratar do seu corpo, não se privam de a manipular, de a esfregar, de saber melhor do que ela o que deve comer e fazer. Essas mães abusivas na primeira idade se-lo-ão igualmente mais tarde e irão embaraçar o desenvolvimento sexual da criança. Essas mães (e às vezes os avós e o pai) são em sentido próprio *pederastas*, na realidade, “pegajosos”. De facto esses pais são adultos cuja relação pré-edipiana com os seus pais não foi ultrapassada e cujos impulsos arcaicos recalcados despertam nos contactos com a sua prole”¹². No modelo tradicional os filhos são ensinados a fazer os seus negócios pessoais e, no fim da adolescência, já contratam com os pais: é a aprendizagem da independência económica. Os pais que pretendem passar por “modernos” orgulham-se de adoptar o processo da “mesada”, quantia que se retrai ou alarga consoante o comportamento dos jovens: temos então sob a máscara da generosidade a aprendizagem da dependência e do conformismo.

A educação puerocêntrica descamba irremediavelmente na infantilização generalizada, numa sociedade adulta imatura e não criativa marcada pelo desejo de protecção, pelo assistencialismo e pelo medo do risco elevados ao grau de ideal. No modelo precedente, os pais comunicam com os filhos pequenos em linguagem de gente grande sugerindo às crianças que elas se devem comportar como gente responsável; no modelo em que vamos entrando as crianças e os jovens são tratados por uma linguagem pueril: os adultos rebaixam-se ao nível das crianças. A partir desta educação puerilizante, o emprego da linguagem no diminutivo é a característica mais saliente da cultura urbana. Podíamos até estabelecer como critério de fronteira entre o meio rural e o meio urbano o emprego do diminutivo *inho*¹³: os rurais têm a convicção de que os urbanos são crianças em ponto grande, ou adultos frágeis...

A puerilização da linguagem invade (polui) a vida quotidiana. Provam-no as quantidades industriais de objectos miniaturizados que ornamentam os domicílios e os locais de trabalho, os quadros, calendários e dísticos que ornaram as paredes dos mesmos, a utilização de imagens, de *slogans* e de vozes infantis nas mensagens publicitárias dirigidas aos adultos, o conteúdo das canções na moda, o frenezim estonteante com que se celebram certas festas como

¹² Prefácio a *Psicanálise e família*, de Pierre David, Lisboa, Morais, 1877, pp. 17 e 18.

¹³ Qualquer um pode confirmar: nas aldeias, um agricultor, um comerciante, uma cozinheira... utilizam a linguagem de adulto ou em diminutivo conforme o interlocutor é do campo ou da cidade: um pão, um café para os primeiros, um pãozinho, um cafézinho para os segundos.

o Natal que já não é português mas das crianças e durante o qual todos passam por ser meninos, a obsessão em celebrar, rotineiramente, como uma superstição e sem o maior laivo de originalidade, os aniversários dos familiares (e reactualização da sua condição de meninos), as crenças na magia e na bruxaria divulgados pelos periódicos populares. Um elemento liga todos estes comportamentos urbanos: o desejo de regressar à situação de criança, desejo de assistência e recusa de assumir a sua individualidade.

A partir deste tipo de educação, as formas de dependência reproduzem novas necessidades de dependência. Logo que uma aberta se apresenta, o jovem educado neste modelo vai tentar subtrair-se à dependência afectiva obsessiva em que se encontra no seio da família e procurar uma outra relação substitutiva: é o casamento precoce, uma tendência urbana não obstante as crises económica e habitacional. Entre nós não há jovens (nem adultos por assim dizer) que levem uma existência a sós, fora de um quadro familiar, e raros são os casais informais, construídos à margem dos registos civil ou eclesiástico. O registo, e sobretudo o casamento católico com grande cerimónia (uma das nossas originalidades...), constitui uma espécie de rito mágico contra os medos de instabilidade afectiva. O casamento é de hoje em dia o único ideal dos jovens portugueses: todo o seu percurso de adolescente e de estudante está condicionado pelo desejo de constituir uma família, o tal “ninho de infantilismo, experiência em pantufas” a que se refere Devereux. Prosseguir os ideais sonhados em criança, criar arte ou ciência, seguir uma carreira difícil mas promissora de realizações individuais, entregar-se a um ideal religioso, político, filosófico, correr mundo, novas experiências... tudo se esvai entre os 18 e os 20 anos, com o primeiro namoro. Esta impossibilidade de viver só é bem uma característica, um indicador, da especificidade da cultura portuguesa: além-Pirinéus, 50 a 80 por cento dos jovens dos 15 aos 30 anos (até ao casamento) vivem fora do lar familiar; sós ou em uniões informais.

É evidente que o casamento como escape à dependência familiar só pode resultar em casamento falhado, brevemente rompido ou “alegremente suportado”. Estes casamentos irreflectidos resultantes da dedução infantil de que “a nossa união não é como a do casal vizinho” e com o único objectivo de encontrar uma solução de dependência, contrastam com o casamento entre os agricultores e os operários tradicionais onde o divórcio é desconhecido. Ralph Linton constata que o casamento com o primeiro namorado/a que se conheceu e com quem teve relações íntimas é frequente nas famílias restritas (de filho único) resultante da educação que aí se pratica¹⁴.

¹⁴ *Le Fondement de la personnalité*, o.c. p. 126.

A ausência de liberdade sexual entre os jovens, tanto urbanos como rurais, o puritanismo, os tabús, o medo de gozar do seu corpo, fazem com que os jovens desta sociedade pareçam estranhos à juventude europeia. De facto essa ausência de liberdade sexual, ou melhor dito, a não-percepção da ausência de liberdade sexual, deriva, numa relação de causa a efeito, da superprotecção familiar, da possessividade da mãe e da educação criancista. Os jovens europeus desde sempre se queixam da repressão sexual praticada pelo Estado e pela família burguesa, contestação essa que faz parte da cultura jovem. O jovem português (sobretudo o urbano) de nada se queixa, nem tem de que se queixar: a regra é a auto-repressão sexual, consequência da educação maternal. A auto-repressão sexual exprime-se em comportamentos e em exhibições de machismo e conduz a um sentimento de frustração generalizada, característico da sociedade adulta portuguesa.

“Atenção com a escolaridade prolongada”, podíamos também dizer. Quanto mais prolongada for a escolaridade maior será o estado de dependência juvenil e maior a sua impreparação para a vida. Muitos autores apontam já a escolaridade prolongada, mesmo revestida de sinceros sentimentos democráticos, como uma causa importante da desadaptação dos jovens à sociedade de hoje.

Muitos pedagogos apontam as “deficiências afectivas”, as “faltas de carinho” como causa da desadaptação juvenil e nomeadamente do consumo de estupefacientes. A experiência demonstra o contrário: são os filhos mais mimados, os mais “desejados”, os que nunca foram frustrados e os mais protegidos que se drogam. Os “defeitos de educação” não são tanto as “faltas de carinho” mas a super-protecção e consequentemente a ausência de disciplina infantil. No meio rural, as carências de vária ordem são, permitam-nos a expressão, um factor de desenvolvimento e de progresso. Os orfãos, os filhos ilegítimos, os que na infância careceram de mimos vários, encontram-se entre os adultos mais bem sucedidos, verdadeiros milagres do desembaraço social e económico.

IDEAL-TIPO DE DOIS MODELOS EDUCATIVOS

Família tradicional

“Criar filhos”: torná-los adultos e auto-suficientes.

Parentesco alargado: grande círculo de afectos.

Filhos numerosos: comunidade infantil, esforço de integração no grupo.

Jogo personalizado, grande liberdade de movimentos, aventuras infantis.

Distinção; “não se deve mimar as crianças”.

Linguagem de adulto: a criança toma-se por um adulto pequeno.

“As crianças são da mãe”: a mãe emancipa.

Pai disciplinador ou pai ausente-presente: a mãe faz de pai.

Apadrinhamento: pais de substituição pólos equilibradores dos afectos.

O trabalho é um valor positivo: tarefas destinadas às crianças, aprendizagem das responsabilidades.

Autoridade descentralizada: os mais velhos lideram a família.

Divisão das tarefas parentais na iniciação dos adolescentes.

Escolaridade: apenas a indispensável em favor da autonomia profissional; a escola rural é um factor de erosão social.

Puberdade: início da autonomia social; grande liberdade de movimentos; numerosos grupos de amigos.

Rituais de passagem nos grupos etários: coesão dos grupos; desenvolvimento separado dos sexos.

Os filhos são garantia de trabalho e de riqueza familiar.

18 anos: autonomia económica afirmada; relação contratual com os “velhos”.

Casamento tardio e ponderado.

Lar estável.

Família moderna

“Educar”: criar reflexos de dependência, condicionar.

Família nuclear: “ninho de infantilismo” (Devereux)

“Filho desejado”: filho objecto. Puerocentrismo, egoísmo infantil.

Jogo standardizado e imposto: superprotecção, aventuras irrealizáveis (mass-média).

Estado de fusão com a mãe. O “mimo” é a essência do modelo.

Linguagem pueril, os adultos colocam-se ao nível das crianças.

Mãe possessiva.

Sem figura do pai; “pai maternal”, substituto da mãe; “pais pegajosos” (F. Dolto).

Os pais são os únicos parceiros.

O trabalho é desprestigiante. Dependência económica dos pais. Ser-se “jovem” é ser-se irresponsável.

“Puerocracia, puerolatria...” (Natália Correia);

Recusa do estado de adulto.

Demissão dos pais que se remetem para o Estado e a escola (desadaptada).

Escolarização prolongada: maior dependência dos pais e dos valores estabelecidos; escola desadaptada: insucesso, perda de tempo.

Dependência dos pais: fuga-refúgio nos estufefacientes; vigilância da mãe superprotectora; poucos amigos.

Rituais de passagem inexistentes ou não reconhecidos: menor coesão dos grupos; maior relacionamento entre os sexos.

Os filhos são um seguro contra a solidão e o medo da velhice.

Dependência económica; “conflitos de gerações”.

Casamento precoce: tentativa de escape à dependência familiar.

Instabilidade afectiva; elevada taxa de divórcios.

TENDÊNCIAS GERAIS DOS MODELOS	
Tradicional	Moderno
<p>Maturidade, emancipação. Espírito empreendedor, paixão do risco, criatividade económica, capacidade de adaptação individual e empresarial; Busca da individualidade, individualismo. Arte popular original e variada. Fórmulas religiosas estáveis e integradas nas comunidades locais. Objecção política.</p>	<p>Imaturidade, infantilização da sociedade. Fatalismo, passividade, complacência com situações de dependência política e económica (parasitismo económico). Gregarismo - dependência da opinião dos outros (infantilismo multitudinário). Consumo passivo de fórmulas artísticas criadas por outros. Religiões desintegradas; renascimento da magia. Seguidismo, caudilhismo, messianismo.</p>

O modelo moderno não é novo. Nas culturas como na física, não há nada de novo debaixo do sol. Os comportamentos e os modelos novos são o efeito da reestruturação dos modelos precedentes, sob a pressão de factores endógenos ou exógenos que, estes, podem ser novos e estrangeiros. O modelo moderno que se generaliza entre nós é o do estrato senhorial do passado, uma baixa aristocracia designado no meio rural tradicional por “os senhores da vila” (funcionários, profissões liberais e pequenos letrados) de onde deriva a “classe média” actual que é aliás a nossa classe dirigente. A classe operária portuguesa não tem modelos próprios, adopta os dessa mesma “classe média”. Não se trata, pois, de modelos da “burguesia”, no sentido europeu e marxiano do termo, pela razão que a nossa sociedade não segregou uma burguesia como a europeia¹⁵.

Este *contact* de ausência (ou de incapacidade) é indispensável para a compreensão do modo de ser ou de agir (ou não agir) das elites portuguesas confrontadas com as elites ou as classes de outros povos de além-Pirinéus. O modelo de educação que mais se assemelha ao da classe burguesa daqueles países é o nosso modelo tradicional: ausência de “mimos” e de sinais ostensivos de afectividade, distanciação, simulação de uma certa dureza de tratamento (a partir de certa idade), aprendizagem da disciplina, linguagem de adulto, encorajamento à autonomia, liberdade juvenil, liberdade sexual, maturidade precoce. Esta semelhança dos modelos compreende-se também pelo facto de a classe burguesa europeia ter origem nos pequenos empresários rurais e nos artesãos.

¹⁵ Ver: Vitorino Magalhães Godinho, *Estruturas da Antiga Sociedade Portuguesa*, Lisboa, Arcádia.

Entre o modelo tradicional e o moderno há um elemento comum, um traço persistente, que acompanha toda a estrutura da cultura portuguesa e em torno do qual se desenvolve cada um dos modelos: a predominância da mãe. O infantilismo e o puerocentrismo da educação moderna são os *efeitos perversos da matriarcalidade tradicional portuguesa*.

A matriarcalidade é perfeitamente viável numa empresa baseada na empresa familiar: a mãe controla a economia e a educação, cria neles o gosto pelo trabalho, emancipa-os: o pai pode ser um ausente, emigrante ou não, ela pode “fazer de pai”. Tudo o que se refere à casa são “coisas dela”, “é com a patroa”¹⁶. Ele próprio se coloca sob a protecção da mulher nas tarefas elementares da subsistência, torna-se de certo modo um parasita da mulher. A mulher tradicional controla a vida social e é a (única) transmissora dos valores religiosos e artísticos da sociedade tradicional portuguesa. Não tendo havido entre nós revolução industrial e burguesa, os valores tradicionais permanecem no seio da modernidade. Aliás, também podíamos dizer que foi a matriarcalidade que impediu a revolução burguesa de se realizar tanto mais que sem poder masculino não poderá haver revolução industrial, nos moldes europeus.

A propósito da matriarcalidade portuguesa, poder-se-á objectar com o facto de o papel económico do pai ser fundamental, sendo ele quem traz para a economia familiar uma parte importante do trabalho, ou o seu salário, por vezes o único salário de que vive a família. O problema (respondemos nós) é que a matriarcalidade não resulta de uma qualquer contabilidade económica mas do processo de socialização das crianças e de todo um contexto simbólico produzido pela cultura. Antes que a criança aprenda a “fazer cálculos económicos” já a sua personalidade está construída e no molde em que a mãe a modelou. Aliás na cultura portuguesa os cálculos de ordem económica estão subordinados a outros valores que passam assim por ser mais importantes como sejam a ostentação, a “conquista da mulher”, etc.

Entrando numa sociedade que deixou de ser predominantemente rural, a matriarcalidade tradicional terá forçosamente de sofrer uma distorção. No meio urbano, na sociedade baseada no assalariado, a mãe perde o controle da situação. Escapam-lhe os mecanismos económicos e toda a vida social: diluem-se os laços de vizinhança, não pode controlar os filhos desde que estes ponham a pé na rua, e até pode ficar reduzida à humilde condição de doméstica. Ela vai então investir toda a sua energia tradicional nos filhos que são o seu único bem. Daí que ela se oponha, consciente ou inconscientemente, à sua emancipação:

¹⁶ Pina Cabral, *As mulheres, a maternidade e a posse da terra no Alto Minho*, in *Análise Social*, 1º vol. 1984, pp. 97 e stes.

o seu desejo seria que eles ficassem sempre crianças: ensinar-lhes a serem autônomos seria apressar a sua própria solidão. Compreende-se então que, como na aldeia, ela não ensine os rapazes as tarefas domésticas elementares, reservas para si afim de ter um ascendente sobre os homens, de os manter na sua dependência. Tornar os filhos parasitas da mãe e mais tarde da esposa é a sua estratégia para perpetuar a matriarcalidade ancestral.

Outras obras do Autor (sem menção de artigos, comunicações e prefácios de livros):

- 1 - Obras de difusão cultural:
Le Geant Adamastor et Autres Contes du Portugal, em colaboração com Amélia Padez-Kotski (Paris, La Farandole, 1977), destinado aos estudantes das escolas secundárias francesas).
La Religion des Paysans Portugais (Paris, Fund. Gulbenkian, 1980).
O Actual Concelho da Batalha no Tempo da Construção do Mosteiro (Câmara M. da Batalha, 1987).
- 2 - Sociologia Rural:
Comunidade Rural ao Norte do Tejo, Prefácio de Placide Rambaud (1ª edição - Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1980).
- 3 - Sociologia das Religiões:
Religião Popular Portuguesa, Prefácio de Emile Poulat (Lisboa, A Regra do Jogo, 1984, Assírio e Alvim, 1990).
Introdução Sociológica ao Islão (V. Nova de Gaia, Estratégias Criativas, 1995).
Sexualidade e Religião, in *Sexologia em Portugal, 2º Vol.* Coord. de J. Allen Gomes, Afonso de Albuquerque e J. Silveira Nunes (Lisboa, Texto Editora, 1987).
Langages religieux et spatialités, in *Espaces et Cultures* Coord. de Pierre Pellegrino (Berne, 1983).
- 4 - Etnologia Histórica das Religiões:
Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa seguido de **Ensaio Sobre de Toponímia Antiga**, incidindo sobretudo sobre a religião popular das Beiras (Lisboa, Assírio e Alvim, 1988).
Origens do Cristianismo Português, precedido de **A Deusa Síria**, de Luciano da Samoçata (Lisboa, Inst. de Soc. e Etn. das Religiões da UNL, 1993).
Os Mouros Fatimidias e as Aparições de Fátima (Lisboa, Inst. de Soc. e Etn. das Religiões da UNL, 4ª ed. 1995).
- 5 - Etno-Linguística Histórica
Ensaio sobre Toponímia Antiga (anexo de **Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa**).
Fontes Remotas da Cultura Portuguesa (Lisboa, Assírio e Alvim, 1989).
A Chamada Escrita Ibérica - Decifração de uma dezena de inscrições monetárias pré-romanas (*In Mediterrâneo* 1, 2 e 8/9)
Dicionário Fenício-Português (Lisboa, Inst. de Soc. e Etn. das Religiões, 1993)
O Brasonário Português e a Cultura Hebraica (Lisboa, Inst. Soc. e Etn. das Religiões, 1997).



Comunidade Rural ao Norte do Tejo, editado pela primeira vez há 20 anos, figura entre os trabalhos pioneiros de Sociologia Rural em Portugal. Nele se descrevem, a partir da observação participante (1974-1977), os mecanismos sociológicos que, então, regiam a sociedade aldeã - predominantemente agrícola - e promoviam a sua coesão. Entretanto a civilização industrial e de consumo instalou-se, em prejuízo da agricultura familiar e, com a ela, as manifestações exteriores da modernidade.

Em que se manifesta a mudança? A civilização mudou, e as mentalidades? Como se processa a passagem da ruralidade à urbanidade? Uma cultura rural absorve linearmente a cultura urbana? E, para responder a isso, em que se distingue a cultura rural da urbana? Como é que o estereótipo do «*nós, todos iguais*» da ruralidade dá lugar ao «*indivíduo autónomo, diferente*» que é um pressuposto da modernidade? Por outras palavras, como é que o unanimismo tradicional absorve o individualismo moderno?