

Conflitos interfamiliares e «mal de inveja»**

INTRODUÇÃO: PROBLEMA E PERSPECTIVAS

Diversos são os autores¹ que perspectivam as colectividades rurais como unidades da «pequena tradição», corporativas e fechadas que, enquanto «sociedades parciais», entrariam, quando muito e em determinada fase, em contacto ou em confronto, através de guias, patronos ou mediadores, com a «grande tradição», o mercado, as classes urbanas ou o Estado. Se esta dimensão com o exterior é crucial para compreender e explicar o comportamento dos actores sociais em comunidade², de modo algum a ela se pode reduzir, tornando-se necessário conjugá-la com a sua própria dinâmica interna.

Nem todos, porém, abordam a teia das relações comunitárias do mesmo modo. Se a teoria funcional (cf. Linton, 1952, e Kroeber, 1963) tende a analisar e a representar as colectividades rurais como organismos auto-integrados e

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.

** Este artigo, como parte integrante de um capítulo (não publicado) da tese de doutoramento defendida em 1994, foi apresentado ao IV Congresso Português de Sociologia, em Abril de 2000, na Universidade de Coimbra. O texto, sem deixar de incorporar, em parte por sugestão do *referee* da *Análise Social* — a quem aproveito para agradecer —, algumas referências bibliográficas complementares, manteve-se basicamente idêntico ao redigido no original da tese.

¹ Assumindo esta relação entre a colectividade camponesa e o exterior como partes distintas ou polares na sociedade global, mas cooperantes, complementares e não necessariamente antagónicas, cf. Kroeber (1963), pp. 92 e segs., e Redfield (1961), pp. 36 e segs., ou assumindo-as como contrárias ou até antagónicas, cf. Wolf (1957, pp. 1-18, e 1974), Huizer (1970), pp. 306 e segs., Scott (1977), pp. 14 e segs., e, em Portugal, Pinto (1985), Almeida (1986), Silva (1998) e Sobral (1999).

² O termo «comunidade» é aqui utilizado em sentido lato, sem conotação e, muito menos, assentimento teórico ou empírico à tradicional tese do comunitarismo agro-pastoril defendida em Portugal por Dias (1964, pp. 90 e segs., e 1984, pp. 19 e segs.), para quem a comunidade seria sinónimo de colectividade local auto-suficiente, funcional, relativamente harmónica e integrada. Tal tese, inspirada nalguns autores de orientação funcionalista, foi recentemente reequacionada noutros termos por Brito (1989) e largamente rebatida por autores como

relativamente auto-suficientes, harmônicos e funcionalmente interdependentes, diversas são as posições e os argumentos dos que assumem como central a divergência ou oposição de interesses interfamiliares. Assim, se Simmel (1986, pp. 265 e segs.) e sobretudo Weber (1978, pp. 38-40), na sua teoria da acção, assumem a conflitualidade, respectivamente, como uma forma de socialização potencial e tendencialmente unificadora e como uma dimensão inerente à competitividade das relações intracomunitárias, o marxismo (cf. Lenine, 1977) analisa as colectividades rurais como universos portadores de uma dinâmica de interesses contraditórios por via da penetração do modo de produção capitalista. Já, porém, o enfoque cognitivo psico-moral (cf. Foster, 1965 e 1972) destaca determinadas síndromas da personalidade base camponesa, em especial a contenção ou a modéstia, como característica inerente ao «homem ideal» camponês. Até que ponto os modelos (neo)funcionais, por um lado, e/ou psico-cognitivos, por outro, sobre as colectividades rurais são adequados e, em caso negativo, de que modo se manifesta a conflitualidade interna e quais os factores endógenos e/ou exógenos que a explicam?

No âmbito das questões colocadas em termos antropo-sociológicos sobre desigualdade, conflitualidade e «mal de inveja» será não só útil como necessário descer ao terreno. À discussão teórica desta temática creio ser relevante aliar estudos de caso ilustrativos, nos quais se possam aferir e confrontar os diversos posicionamentos teóricos e testar a seguinte hipótese de trabalho: a inveja, ainda que seja amiúde representada como desejo de nivelamento social, constitui um fenómeno recorrente em sociedades com posse e distribuição desiguais de recursos e exprime formas de luta e reclassificação social em sociedades competitivas, com particular incidência e intensidade em colectividades com escassas oportunidades de mobilidade social interna e acentuada competitividade negativa entre famílias de grupos sociais não só díspares, mas também próximos ou (quase)iguais. Pela minha parte, e em relação a esta questão, acabei por fazê-lo no âmbito do estudo de duas aldeias minhotas — Lindoso, no concelho de Ponte da Barca, e Aguiar, no concelho de Barcelos³ — por altura da realização e defesa da tese de doutoramento, *Resistir y Adaptarse. Constreñimientos y Estrategias Campesinas en el Noroeste de Portugal* (Silva, 1994), cuja tradução para português e posterior publicação não incluiu o presente texto, que integrava um capítulo da referida tese sobre competitividade e conflitualidade interdomésticas.

O'Neill (1984), Polanah (1985 e 1990), Portela (1986), Geraldés (1987), Silva (1990 e 1998), Wall (1998) e Sobral (1999). Todos estes autores, em maior ou menor grau, demonstram a inconsistência da tese funcionalista sobre o comunitarismo agro-pastoril não só no tocante ao passado mais recente, mas, inclusive, no que diz respeito a tempos mais recuados.

³ Lindoso, sendo uma de três aldeias agro-pastoris de montanha pertencentes à freguesia do Lindoso, do concelho de Ponte da Barca, do distrito de Viana do Castelo, situa-se no alto Minho, a 2 quilómetros da fronteira luso-galaica, junto da serra Amarela, entre o complexo serrano do Parque Nacional da Peneda-Gerês e a zona ribeirinha do rio Lima, onde foi recentemente construída a barragem do Lindoso, o que, a par de processos de migração interna e externa, sobretudo a partir dos anos 70 e 80, comportou uma alteração considerável na configuração social da aldeia.

O grau e a intensidade da competitividade intra-aldeã com toda a série de conflitos interdomésticos e até intradomésticos, prendem-se, directa ou indirectamente, com as disputas das famílias e, até certo ponto, dos grupos sociais em torno de recursos, tal como sobejamente foi possível constatar em diversos tipos de conflitos e inúmeros casos documental e oralmente recolhidos e transcritos na referida tese (cf. Silva, 1994). Trazer a lume esta vertente da vida aldeã, a par das já conhecidas formas de entreaajuda e solidariedade, pode representar um contributo para delimitar o alcance da tese da forte sociedade-providência em meio rural (cf. Santos, 1993 e 1994, e Santos *et al.*, 1993) não só em relação aos tempos mais recentes, como sobretudo no concernente às antigas relações intra-aldeãs em plena sociedade rural.

Os dados expostos nas duas rubricas que se seguem foram obtidos através da combinação de vários métodos de pesquisa: observação participante, documentação histórica, inquéritos e entrevistas. Eles visam contribuir para evidenciar não só o considerável grau de conflitualidade interdoméstica e até intradoméstica (cf. Silva, 1994), como sobretudo para dar conta dos contornos do fenómeno do «mal de inveja», um traço social que, já destacado por autores como Gil (1988, pp. 325 e segs.), exigirá mais pesquisa não só em meio rural, mas também noutros sectores da sociedade portuguesa.

Em comunidades corporativas e predominantemente orientadas para o interior, como Aguiar e sobretudo Lindoso, mormente até cerca de 1970, a acção constante e progressiva do vizinho era, com efeito, sentida como uma ameaça que perturbava o *status quo* relativo acerca do (des)igual controle sobre o próprio território (mulher e/ou marido, filhos, casa e demais bens, nomeadamente fundiários). Do mesmo modo, uma eventual redução do volume de bens ou recuo nos limites de direitos, com a subsequente desclassificação social, era não raro aproveitada como ocasião de avanço ou manifestação de maior força pelos demais. Em suma, na medida em que os ganhos de uns eram, de facto, correlacionados e percebidos como efeitos das perdas de outros, estar-se-ia, assim, perante situações às quais se aplicaria o princípio de soma-zero avançado por Parsons (1966, pp. 255 e segs.) e reiterado por Foster (1965, p. 297, e 1972, pp. 169 e segs.) ou, posteriormente, por Bialor (1968, pp. 118 e segs.) e Tolosana (1973, pp. 829-830), os quais igualmente constatam, respectivamente na Grécia e na Galiza, um considerável potencial de conflitos interdomésticos a nível intra-aldeão.

Nem sempre, porém, o saldo positivo de uns é resultante do défice de outros, se atendermos à proveniência de recursos vindos do exterior da

Em relação a Aguiar, trata-se de uma aldeia-freguesia de vale situada no baixo Minho, a meio caminho entre Barcelos, sede do município, e Viana do Castelo, mas pertencente ao distrito de Braga, donde dista cerca de 34 quilómetros. Sendo tradicionalmente uma aldeia com actividades predominantemente agro-pecuárias e artesanais, tem conhecido desde os anos 60 e 70 profundas alterações económicas, sociais e políticas, vivendo a grande parte das famílias em pluriactividade e plurirrendimento, o que ocorre pela combinação da actividade agro-pecuária — cada vez mais secundarizada — com empregos assalariados, no país ou no estrangeiro, na indústria e nos serviços, sendo estes, não raro, a fonte principal de rendimento.

comunidade, tal como o próprio Foster reconhece (1965, p. 306). Por outro lado, a atitude de modéstia pode resultar não só do receio de inveja, como também de padrões económicos, éticos ou religiosos resultantes de disposições de classe incorporadas no *habitus*, como diria Bourdieu (1979). A mera constatação de factos reveladores ou coincidentes com o princípio da soma-zero não nos permite enveredar por explicações de tipo ontológico ou protótipos psico-culturais ou morais. Atribuir aos moradores, em função das respectivas premissas de cada autor — conservadoras, liberais ou marxistas —, arquétipos de tipo ontológico ou idiosincrasias psico-culturais ou morais, quer de natureza conflituosa, quer de carácter pacífico, conduzir-nos-ia plausivelmente a um raciocínio circular, uma vez que tanto a inveja como a solidariedade, tanto o conflito e a inimizade como a boa convivência e a amizade coexistem e são vivenciados pelos moradores — aliás, reservados ou afoitos, conforme a sua posição e demais circunstâncias. Por isso, tão-pouco basta, numa linha argumentativa da economia liberal, apelar à simples exiguidade de recursos e, menos ainda, ao que Foster (1965, p. 296) designa por «imagem do bem limitado», sem necessariamente recorrer à própria estrutura de desigualdade socialmente contraditória e potenciadora de conflitos no seio da colectividade. O que está em causa não é tanto a insuficiente quantidade de bens, mas quem possui e em que medida protagoniza a (re)distribuição de recursos, pressupostos estes que permitirão explicar a conduta esquiva, desconfiada, dos camponeses tradicionais, a qual, segundo Huizer (1970, pp. 305 e segs., e 1972, pp. 16-19), seria historicamente condicionada por relações de exploração e dominação⁴. Só assim, e partindo da premissa de que cada um dos grupos domésticos tende a todo o custo a conservar e, se possível, melhorar as condições da sua reprodução — terra, trabalho, tecnologia —, se tornam compreensíveis os permanentes constrangimentos exercidos mutuamente entre si a respeito do controle dos recursos disponíveis, relativamente limitados.

Sendo escassa e rara, sobretudo até 1970-1975, a incorporação de capital tecnológico (químico e mecânico), a terra, não aumentando a sua produtividade, constituía um bem inelástico. Por outro lado, perante a ausência de alternativas vindas do exterior e, em particular, atendendo à insuficiente ou inadequada exploração das águas, à rareza ou insuficiência de meios financeiros para adquirir mais terra e outros bens, tais como novas unidades de gado bovino, caprino ou outro, cada família partia e, embora em menor medida, parte do princípio de que, no âmbito da aldeia, só poderia prosperar

⁴ É nesta perspectiva que também em Portugal têm surgido trabalhos (cf. Silva, 1998, pp. 142 e 181 e segs., e Sobral, 1999, pp. 118 e 343 e segs.) que articulam os vários níveis de estruturação da acção e representação das diversas classes, quer em relação às actuais interacções, quer em relação aos diversos apelos à memória de classe, de grupo ou família e que se têm traduzido não só no reactivar de auto e hetero-representações das velhas relações entre ricos e pobres, mas também em novos reposicionamentos de recentes processos de reprodução e mobilidade social que implicam despique, (re)classificação e desclassificação entre os vários actores pertencentes a diversos patamares sociais.

a expensas do vizinho, princípio esse que assentaria, aliás, em experiências vividas pelos próprios moradores e resultantes de factores endógenos.

Nesta luta competitiva pelo controle de recursos não só são «recalcados» ou relegados para segundo plano os interesses comuns, como se sublinham as características distintivas de cada grupo doméstico, ainda que ínfimas, face ao vizinho ou parente mais próximo, desde que vulnerável, desclassificável ou situado no escalão imediatamente inferior. É pelo desafio e pela competitividade não só positiva, como sobretudo negativa, implicando a despromoção ou a sujeição do vizinho, que se firma a identidade e a «honra» do próprio lugar na pirâmide aldeã, tal como referem Peristiany (1988, pp. 3 e segs.), Schneider (1969, pp. 130 e segs.), J. Schneider (1971, p. 17), Gil (1988, p. 330) e sobretudo Bourdieu, que, aliás, na esteira de Weber (1978, p. 391), pertinentemente observa:

A luta pela diferença específica, a última diferença, mascara as propriedades genéricas, o género comum, as solidariedades «objectivas», a classe, as quais não existem senão para o olhar exterior do observador estranho [1980, p. 238].

Com esta competitividade interliga-se o fenómeno do «mal de inveja» que, por sua vez, tem sido largamente articulado com o «mau-olhado» e, directa ou indirectamente, com o próprio fenómeno da bruxaria. Cabe, neste campo, destacar o clássico contributo de Evans-Pritchard (1976, pp. 37 e segs.), que, no seu estudo sobre a bruxaria entre os Azande, mostra como os membros deste povo da África central, acreditando na acção maléfica de algumas pessoas praticantes de bruxaria (*mangu*), tinham de precaver-se contra elas através do recurso «terapêutico» a adivinhos e curandeiros, oráculos de veneno⁵ e magos como antídotos à bruxaria. No seu quotidiano, porém, os Azande, mais do que intrigados em saberem quem eram os bruxos/as oficiais, preocupavam-se em saber quem, de entre moradores ou vizinhos, estava a fazer-lhes mal, pois o bruxo/a era, na realidade, quem fosse responsável pelos seus próprios infortúnios, visão esta, aliás, denotativa de uma dinâmica processual da bruxaria que está certamente imbricada não só com dimensões psico-morais, mas também com as tensões e conflitos sociais concretos entre os moradores e, em especial, com as formas de poder excepcionais por parte de alguns deles⁶. Esta

⁵ «Oráculo de veneno» consistia num método de obter resposta para questões difíceis através da administração de veneno (espécie de estricnina) a galinhas, cuja reacção imprevisível — morte ou capacidade de resistência e sobrevivência — ditava o veredicto ao bruxo/a: absolvição ou condenação (desde a indemnização à própria sentença de morte, nomeadamente quando se «comprovava» ser o bruxo o responsável pela morte da vítima). No entanto, a maior parte dos contratempos não dava lugar à consulta do oráculo; só em casos excepcionais de grave doença, perda de vida ou outra desgraça semelhante se recorria ao oráculo (cf. Evans-Pritchard, 1976, pp. 74 e 165 e segs.).

⁶ Cf. Evans-Pritchard (1976, pp. 89-91), segundo o qual a bruxaria entre os Azande, sendo considerada um fenómeno herdado, era assumida, em termos psico-morais, como um acto

preocupação não andar, afinal, longe do fenómeno do «mau-olhado» e do «mal de inveja» entre moradores de Lindoso e de Aguiar, cuja recorrência histórica e actual nos força a questionar: como explicar esta iterativa conduta, que, como veremos, tem constituído, com maior ou menor intensidade, uma constante, quer em Lindoso, quer sobretudo em Aguiar?

Desde Durkheim (1977 e 1991), passando por Levi-Bruhl (1978) até Evans-Pritchard (1976), as crenças no «mau-olhado», no «mal de inveja» e na bruxaria explicariam contratempos e infortúnios da vida, na medida em que integram um sistema de valores e representações colectivas que moldam, regulam e condicionam o comportamento dos membros de determinada comunidade ou sociedade. Não basta, porém, numa óptica (estrutural)funcional, remeter tais crenças para parâmetros de ordem normativa e cultural, pois tal metodologia seria redundante, circular e tautológica e sobretudo não explica em que contextos e entre que protagonistas se desenrolam as acusações de bruxaria, o «mal de

de responsabilidade individual de que, se não a totalidade, pelo menos, a maioria dos vizinhos pode, ainda que em termos passageiros, ser acusada: «Um bruxo ataca um homem quando motivado pelo ódio, inveja, ciúme e cobiça. Em geral, se não sente inimizade por uma pessoa, não a atacará. Portanto, um zande que sofre um infortúnio imediatamente especula sobre quem tem probabilidades de o odiar. Ele sabe muito bem que outros sentem satisfação com os seus problemas e sofrimentos e que invejam a sua sorte. Ele sabe muito bem que, se for rico, os pobres irão odiá-lo, que, se subir de posição social, os seus inferiores terão inveja da sua autoridade, que, se é bonito, os menos favorecidos terão inveja da sua aparência, que, se é caçador, músico, lutador ou orador talentoso, ganhará a má vontade dos menos dotados e que, se tem as boas graças do seu príncipe e dos seus vizinhos, será detestado pelo seu prestígio e popularidade» (Evans-Pritchard, 1976, p. 85).

Quanto à sua distribuição, a bruxaria incidia em similar quota-parte entre ambos os sexos e, em regra, entre membros da classe plebeia, mas raramente os membros da aristocracia eram acusados de bruxaria, o que vai, aliás, de encontro à ideia, também já referida em relação a Lindoso e Aguiar, de os moradores se fixarem mais nos vizinhos de situação social similar do que nos membros de classes social e fisicamente distantes. Porém, ainda quanto a Lindoso e Aguiar, contrariamente ao que sustenta Evans-Pritchard (1976, p. 87), embora mais inibidos ou ocultos e sob formas e idiomas diferentes, também há ressentimentos, invejas e até ódios dos pobres em relação aos ricos, e vice-versa.

Outro aspecto relevado por Evans-Pritchard (1976, pp. 64 e segs.) consiste em sustentar que o facto de acontecimentos desfavoráveis serem atribuídos a bruxaria não pressupõe necessariamente a existência de seres espirituais sobrenaturais ou transcendentais; por outro lado, a recorrente imputação de bruxaria aos mais diversos acontecimentos desfavoráveis do quotidiano é o idioma corrente, que não exclui nem as causas ditas «naturais» nem a responsabilidade humana, antes conflui com elas e/ou remete implicitamente tais ocorrências nefastas para relações tensionais e de poder em colectividades de pequena escala. Mas, a este nível, Evans Pritchard, embora dê alguns exemplos de inveja entre vizinhos, mantém-se mais numa interpretação psico-moral e, como refere Gillies (1976, pp. 24-25), não avança muito ao não decifrar que tipo de tensões e conflitos entre os Azande, entre quem e em que circunstâncias, o que poderá entender-se pelo facto de à época ser ainda fortemente dominante a perspectiva funcionalista, que partia do pressuposto circular de que todas as crenças e práticas, nomeadamente as de bruxaria, se explicavam pelas normas e valores do sistema sócio-moral: «A moralidade zande está tão intimamente relacionada com as noções de bruxaria que podemos dizer que as determina [...] Os Azande dizem que ódio, ciúme, inveja, traição e calúnia vão à frente e que a bruxaria segue atrás» (Evans-Pritchard, 1976, p. 88).

inveja» e as correlativas tensões ou conflitos sociais. Nem tão-pouco é suficiente afirmar, numa variante funcional mais relativizada, à maneira de Merton (1970), que eventuais disfunções não são patológicas, mas contribuem para a manutenção e/ou reforço da estrutura, ou que certas rivalidades entre grupos familiares ou clivagens entre segmentos políticos são interdependentes, complementares e integrativas. Impõe-se, por isso, avaliar perspectivas de outros autores que, ora ainda próximos, ora distantes, ou até contrários à visão normativo-cultural de cariz funcionalista, se tenham especificamente debruçado sobre esta temática. Assim, Foster (1972, pp. 186 e 200) e, de certo modo, Tolosana (1987, pp. 317-319), considerando a inveja um fenómeno inerente à condição humana e, como tal, ubíquo e universal, assumem uma explicação de tipo cognitivo e/ou psicológico-cultural⁷. De modo análogo, Cabral (1989, pp. 202 e segs.), partindo de um modelo semelhante e bastante imbuído de elementos psico-sociais e simbólico-culturais, considera a inveja uma manifestação de uma sociedade «moralmente» deficiente e nela engloba diversas formas, como a «emulação» acerca da riqueza material possuída pelos demais, a «má-língua», o «feitiço», as «pragas», o «mau-olhado».

A uma conclusão similar, a partir de orientações algo diversas, chegam autores como Evans-Pritchard (1976, p. 95), Bailey (1971, pp. 19 e segs.) e Gil (1988, p. 338), para quem o fenómeno da inveja intracomunitária, motivada ora pela aquisição de reputação ora pelo desejo deste ou daquele objecto, permitiria neutralizar as diferenças e, assim, respectivamente, segundo os referidos autores, constituir um correctivo contra «impulsos anti-sociais», uma certa igualização ou alguma contenção social entre os protagonistas da arena local pública⁸. Por seu turno, Tolosana (1973, pp. 830 e segs.), se com justeza relaciona o «mal de inveja» com a competição vicinal, tende também a representá-lo, aliás em consonância com Simmel (1986, pp. 266 e segs.), como um factor positivo prévio e um mecanismo tendente a transferir e, deste modo, superar as oposições de vizinhança produzidas pelo mesmo, favorecendo assim um certo nivelamento e coesão, unidade e solidariedade na colectividade. Por fim, Friedl (1968, p. 94), considerando a emulação retardada como um motivo básico presente nos actores

⁷ V., por exemplo, como Tolosana (1990) assume uma visão culturalista de teor local e simultaneamente universal e, enquanto tal, fundamentalmente constitutiva de todas as relações sociais: «A inveja, o mau-olhado, a bruxaria e a teodiceia do mal aqui descritas giram em torno da síndrome valorativa aldeã. Em cada relação vicinal, em cada crise individual e em todo o ritual de transição assedia o mal, pode aparecer essa terrível força misteriosa e destrutiva que vem simbolizada pelo demónio [...] Demónio, vizinho, possessão, são categorias culturais interpretativas; formam parte de um conjunto simbólico-moral que ordena, define e interpreta experiências sensoriais e relações sociais anteriores ao comportamento actual. Transcendem, portanto, no seu significado as relações e representações sociais que o provocam. As definições culturais são prévias, anteriores aos sintomas, ou, melhor dito, as imagens e as representações mentais não vêm nem necessária nem directamente determinadas pela estrutura social ou económica ou de poder *tout court*» (1990, p. 257).

⁸ V., por exemplo, a expressiva posição de Evans-Pritchard (1976, pp. 95-96): «A crença na bruxaria é um valioso correctivo contra impulsos anti-sociais [...] Como os Azande não sabem

sociais, sobretudo entre os pós-camponeses, para com a *elite* rural, atribui-lhe a virtualidade de constituir um dos eficazes mecanismos de integração daqueles na sociedade envolvente.

Apesar dos relevantes contributos dos autores referidos, é porém, Cátedra-Tomás (1976) quem avança com uma explicação bastante mais plausível e fundamentada, ao sustentar que o mecanismo da inveja pressupõe a própria desigualdade social num quadro de relativa escassez de recursos, e, por isso, visa regular a estratificação social, seja contendo os de baixo, seja moderando os de cima ou que pretendam subir na comunidade. Com efeito, se é certo que o «mal de inveja» limita, até certo ponto, que a desigualdade assuma proporções desmedidas, de modo algum a elimina nem tão-pouco necessariamente propicia ou garante, como sugerem Foster (1972, p. 179) e Cabral (1989, p. 211), uma tendência para a igualização. Pelo contrário, é devido ao quadro prévio e pré-condicionante de situações de desigualdade ou injustiça que, como refere Scott (1985, pp. 282-283), expressões de inveja, como a «má-língua», constituem modos de avançar as próprias queixas ou formas veladas e subtis de reprovar actos que transgridam convencionadas regras de convivência menos desfavoráveis.

É justamente nesta perspectiva que se tornarão compreensivos os constantes ou periódicos desafios de (re)classificação social manifestos não só nas intimidades e nos tácitos sentimentos de inveja (inter)domésticos, como na contenção de conflitos, nas formas de tratamento, desde a reverencial para com os «senhores» e «doutores», passando pela troça, pelo gracejo ou pela alcunha pejorativa face aos inferiores, até à própria inveja e à porfia competitiva entre (quase)iguais ou desiguais, tanto mais visíveis quanto mais fisicamente próximos.

Estas comparações negativas entre os actores, bem como as demais manifestações empíricas de inclusão ou exclusão, tornar-se-ão opacas e inexplicáveis se não as enquadrarmos no processo de (re)produção e transformação social, a qual inclui processos de formação, reconstituição e diferenciação de classes e grupos sociais através da luta pela posse e controle de recursos materiais e simbólicos: terra, saúde, partidos matrimoniais, honra, prestígio ou poder local, designadamente nos acontecimentos festivos. Por isso, para compreender o «mal de inveja» torna-se necessário ter presentes as relações sociais entre casas e respectivos grupos de pertença, o que nos obriga a recorrer ao conceito marxista e weberiano de classe e das relações de classe, embora o recurso exclusivo a este conceito, nomeadamente na concepção tradicional marxista, seja insuficiente. Do mesmo modo, para compreender o tipo de relações interfamiliares e seus conflitos importa retomar, por um lado, como fio condutor a medida de poder de disposição de cada grupo doméstico sobre recursos na aldeia e fora dela e, por

quem é ou não bruxo, partem do princípio de que todos os vizinhos o podem ser e, assim, cuidam de não os ofenderem à toa. A noção funciona em duas direcções. Um homem invejoso, por exemplo, será suspeito de bruxaria aos olhos daqueles a quem inveja e procurará evitar as suspeitas controlando a sua inveja. Por outro lado, aqueles de quem tem inveja podem ser bruxos e podem tentar feri-lo em retaliação à sua inimidade, de forma que ele vai controlar a sua inveja para não ser embruxado.»

outro, ter presente a relação entre o volume de bens e a composição do grupo doméstico, nomeadamente o número de filhos, relação esta que se repercute no grau de coesão intra e interfamiliar. Acresce ainda que velhas diferenças em riqueza, mesmo que ténues, são ora empoladas ora desvalorizadas face à aquisição de novos tipos de recursos (escolares, comunicacionais) e pela emergência de elementos exteriores portadores de interesses e visões diferenciados, factores estes que têm dado lugar a um considerável caudal de conflitos interfamiliares observáveis quer em Lindoso, quer particularmente em Aguiar.

LINDOSO E AGUIAR: DENSIDADE E TIPOS DE CONFLITOS INTERFAMILIARES

Sobretudo até aos anos 70 aldeias relativamente autocentradas como Aguiar e, em especial, Lindoso — cuja forma de *habitat* concentrado obriga(va) as pessoas a cruzarem-se mais frequentemente nos mesmos locais — exigiam uma maior densidade de interacção social e, conseqüentemente, uma maior dose de compromisso vicinal. Por outro lado, o tempo, enquanto eixo inerente à sociabilidade humana, contribui para cicatrizar bastantes das feridas interfamiliares. Quer em Aguiar, quer sobretudo em Lindoso, uma parte considerável dos conflitos ia-se esmorecendo ao longo do tempo, restabelecendo-se paulatinamente as boas relações de vizinhança, dado que, no quadro das apertadas relações da aldeia, a sustentar-se todo o tipo de conflitos, tornar-se-ia a vida aldeã insuportável, se não mesmo impossível.

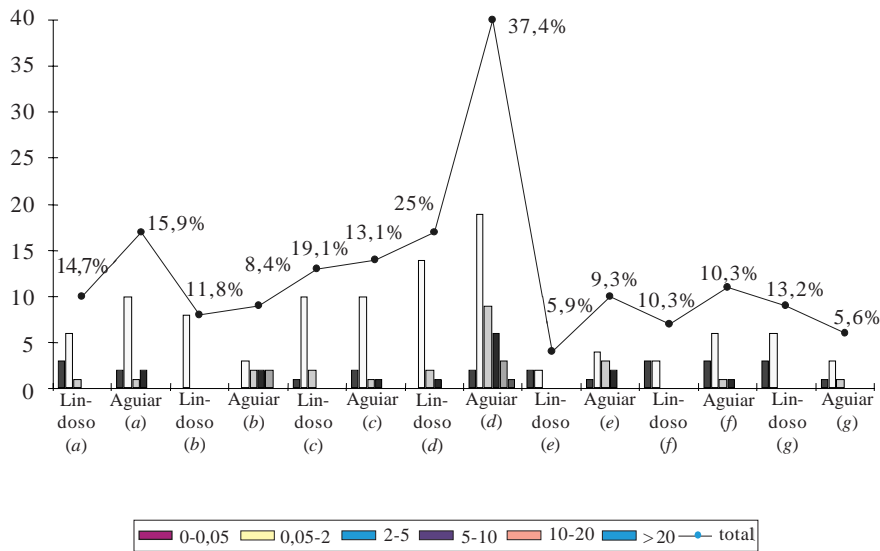
O destaque dado neste artigo à conflitualidade interdoméstica não significa nem pretende menosprezar e, muito menos, negar as igualmente frequentes transacções sociais pacíficas, amistosas e solidárias, sendo mesmo de salientar que as relações de vizinhança e proximidade geográfica, parental ou outra comportam ambas as facetas da vida aldeã, ainda que em graus diversos, consoante as conjunturas ou circunstâncias, o que, aliás, foi referido noutra local (cf. Silva, 1990 e 1998). A persistência de relações amistosas e solidárias não invalida, contudo, a relevância teórica e prática do considerável volume de conflitos, como o demonstra Fatela (1989, pp. 85 e segs.), e contrariamente ao suposto por Riegelhaupt (1979, pp. 512-513) em relação à vida rural portuguesa. Os conflitos, constituindo uma componente integrante das relações sociais em ambas as aldeias — 86,8% das casas de Lindoso e 94,4% das casas de Aguiar tiveram algum conflito relevante nas três últimas décadas —, são como tal percebidos pelos próprios actores locais e não reflectem, mesmo para eles próprios, uma espécie de «queda moral» de um mundo moralmente falho de um ideal prototípico de igualdade. As repercussões desta polaridade social só poderão ser entendidas a partir da fragmentação fundiária, da diferenciada posse de recursos patrimoniais e monetários, da mobilização das redes de parentesco e vizinhança, do grau de poder, prestígio ou reputação estatutária dos respectivos protagonistas, como o salientaram, respectivamente, Schneider (1969, pp. 131 e segs.), J. Schneider (1971, p. 2), Medick e Sabeau (1984, p. 16).

As querelas dirimidas em tribunal não constituem senão uma parte menor da trama conflitual, o que torna extremamente difícil contabilizar a totalidade dos conflitos ocorridos. O sentimento de vizinhança e pertença à comunidade, a falta de contactos no exterior, o desperdício de tempo e o dispêndio de energia com fortes cargas emocionais, os elevados custos das deslocações, dos honorários dos advogados e das custas da justiça têm desincentivado, sobretudo no passado, o recurso ao tribunal, para não referir a desistência das partes menos providas perante outras mais influentes e poderosas, bem como a sua descrença no próprio sistema de justiça.

Baseando-me, por um lado, nos processos judiciais e, por outro, tendo tomado o pulso a ambas as aldeias em trabalho de campo, foi possível, por observações próprias e sobretudo informações directas e indirectas, detectar, em relação às três últimas décadas, o principal ou mais notório conflito, judicial ou não, que teria afectado os grupos domésticos de Lindoso e Aguiar.

Principal conflito interfamiliar por categorias fundiárias

[GRÁFICO N.º 1]



(a) Casamento/ilegitimidade; (b) herança; (c) marcos, águas, baldios; (d) poder, prestígio, competitividade, inveja; (e) arrendamento, direito de opção; (f) obrigações, comércio, outro; (g) sem conflito de relevo; categorias em hectares.

Fonte: ILL e ILA, 1984-1985.

Ressalvando a elevada percentagem de casos sem informação a este respeito (45,2% e 29,6%), de entre os casos conhecidos, a nível familiar, os

mais frequentes conflitos eram, sobretudo para categorias mais possidentes, os relativos a questões de prestígio ou poder, envolvendo ou não interesses materiais imediatos (25% e 37,4%), seguindo-se a soma de diferendos concernentes à delimitação de marcos, distribuição de águas e apropriação (in)devida de baldios (19,4% e 13,1%).

A competitividade situa-se, porém, não só ao nível da posse da terra e suas sequelas, como no domínio dos circuitos comerciais e obrigacionais, designadamente as dívidas (10,3% e 10,3%). Se, tradicionalmente, os velhos merceiros disputa(va)m entre si a clientela das respectivas aldeias e eram obrigados a processar clientes devedores definitivos, hoje são ex-emigrantes, recém-regressados ou outros na iminência do regresso que entram em forte despique sobre quem possui a casa ou a loja mais sumptuosa e vistosa ou qual o primeiro que abre ou desafia os demais com a abertura de uma oficina, garagem, fabriqueta e sobretudo café, loja ou supermercado.

Salvo certos conflitos profundos e duradouros que se mantêm ao longo da vida e mesmo entre gerações de determinadas famílias, uma parte considerável dos conflitos menores deixa algumas marcas ou cicatrizes, mas circunscreve-se no tempo e pode alternar com relações de cooperação ou, pelo menos, com pactos táticos e até estratégicos de carácter diádico ou poliádico, conforme as circunstâncias, os protagonistas envolvidos e os objectivos de curto e médio prazo.

Outro aspecto a relevar dos resultados dos dados conhecidos e apurados é o de que, se, por um lado, se verifica uma incidência de densidade conflitual ligeiramente mais elevada em Aguiar do que em Lindoso (94,4% *versus* 86,8%), por outro, não há uma distribuição uniforme, linear e proporcional entre os diversos tipos de conflito e as categorias de moradores. Embora alguns dos tipos de conflito estejam mais presentes em certas categorias do que noutras, os conflitos interfamiliares atravessam indiscriminadamente a grande maioria dos grupos domésticos e as diversas categorias fundiárias de habitantes. Com efeito, com base nos cálculos estatísticos feitos entre categorias fundiárias e motivos de conflito ($\chi^2= 22,2$ para Lindoso e $\chi^2= 19,1$ para Aguiar, com 15 graus de liberdade), apurou-se que, ao nível de 10% ou menos, não há relação de dependência dos motivos de conflito face às categorias fundiárias.

Pertinente é igualmente a questão de saber em que medida a frequência e, sobretudo, o tipo de conflitos constatados desde os anos 60 são produto conjuntural e próprio de uma sociedade agrário-camponesa em transição ou se representam uma constante, eventualmente intensificada em determinados períodos, de processos endógenos a colectividades tradicionais minhotas, como Lindoso e Aguiar. Embora os dados disponíveis sejam, em grande parte, apenas referentes a Aguiar, é possível asseverar que, em simbiose com traços de solidariedade vicinal, a conflitualidade interfamiliar coexiste não só nas décadas recentes, como, inclusivamente, em plena sociedade camponesa tradicional. Tal poderá inferir-se a partir da soma e da análise dos casos

registados nos *Livros de conciliações e não conciliações*⁹ entre 1835 e 1857 concernentes aos Julgados de Paz de Quintiães, Cossourado e Fragoso, entre os quais se encontram os litígios relativos a Aguiar.

Litígios perante o juiz de paz: Aguiar (1835-1857)

[QUADRO N.º 1]

	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(a)	(b)	(c)	(d)	(e)	Resultados		
													(i)	(ii)	(iii)
1835 .															
1836 .															
1837 .															
1838 .															
1839 .															
1840 .															
1841* .															
1847 .															
1848 .															
1849 .															
1850 .															
1852 .															
1854 .															
1855 .															
1856 .															
1857 .															
Total .															
Porcentagem .															

* Sem dados entre 1842 e 1846.

(1) Sucessório (partilhas); (2) obrigacional (dívidas, penhoras, hipotecas); (3) dívidas por soldadas/jornas; (4) prazos, foros, arrendamentos, pensões; (5) propriedades (apropriação, compra/venda), marcos, serventias, águas, minas; (6) crime (injúria, adultério), ilegitimidade/outro; (7) primícias.

(a) Parental/intrafamiliar; (b) interfamiliar aldeã; (c) com famílias de aldeias circunvizinhas; (d) com a Igreja (pároco/confrarias); (e) com senhorios/comerciantes urbanos; (i) conciliação; (ii) não conciliação; (iii) à revelia.

Fonte: *Livros de conciliações e não conciliações* do Juízo de Paz de Quintiães e Anexos: n.ºs 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 26, 28, 32, 35, 39, 1835-1857; *Livro de conciliações* de Cossourado e Anexos, n.º 20, 1835-1837; *Livro de conciliações e não conciliações* de Fragoso: n.ºs 26 e 32, 1850.

A classificação da natureza dos conflitos, a categorização dos tipos de relação entre os litigantes e as sentenças dos resultados foram elaboradas com base nas próprias actas narrativas dos conflitos e subseqüentes avaliações dos juízes de

⁹ Os *Livros de conciliações e não conciliações* que me foi possível consultar dizem respeito apenas ao período de 1835 até 1857 e encontram-se no Arquivo Municipal de Barcelos, cujo acesso me foi franqueado pelo responsável do referido Arquivo e da Biblioteca

paz: a natureza do conflito a partir de critérios económico-jurídicos e respectivas áreas dos direitos sucessório, obrigacional, laboral, reais e penal; os litigantes com base no tipo de relação entre os mesmos (intrafamiliar, interfamiliar, com famílias de freguesias vizinhas) ou com outras pessoas internas e/ou externas à colectividade (pároco, senhorios e/ou comerciantes urbanos).

Aos juízes de paz, designados entre as personalidades locais mais providas e respeitadas, caberia, em primeira instância, conciliar as partes, de acordo com a repetitiva fórmula quase-ritual «sem empregar meio algum violento ou capcioso». Como se depreende do quadro n.º 1, os juízes de paz foram chamados a pronunciar-se mormente sobre conflitos obrigacionais (37,3%), seguindo-se, por ordem decrescente, os relativos a partilhas (19,6%), direitos reais (10,8%) e outros, como foros, arrendamentos, marcos divisórios e águas (10,8%), e, por fim, os de tipo político-religioso, nos quais sobressaíam as recusas de pagamento de primícias (6,5%), denotativas de certa resistência passiva ou até de confronto com a Igreja e a pessoa do pároco, em particular. Embora 16,1% dos litígios se processassem com entidades urbanas ou absentistas, 41,2% ocorriam no âmbito aldeão e 28,5% implicavam famílias de paróquias circunvizinhas. Nos conflitos tornavam-se patentes não só determinados jogos de competitividade e rivalidades interfamiliares e intrafamiliares, como, por vezes, estratégias denunciadoras de sentimentos de deslealdade para com moradores de outras freguesias circunvizinhas. Por exemplo, em 1837, um morador de paróquia vizinha queixa-se ao juiz de paz pelo facto de um habitante de Aguiar lhe ter mudado uma «égua aparelhada» por outra e, posteriormente, lhe ter «substituído um aparelho por outro» (LCNC, Li 10, 70, 12-5-1837).

Salvo quando se tratasse de diferendos ou despiques entre «maiorais» da aldeia adversos ou relutantes à arbitragem interna, a resolução dos diferendos pelos juízes de paz era indicador de que as relações sociais com o exterior, especialmente com as instâncias estatais, eram mantidas ou reduzidas ao mínimo, porque — dizia-se — «as causas são muito dispendiosas e o seu resultado incerto» (LCNC, 13-12-1855). Assim, a prática da justiça e a consequente redistribuição de valores e aceitação das hierarquias constituíram em Aguiar e Lindoso funções reguladas e exercidas no interior da freguesia. Mais, 48,1% dos conflitos resolveram-se pela via conciliatória na primeira ou segunda sessão, o que denota a considerável eficácia da função amortecedora dos juízes de paz quanto aos diferendos, sobretudo obrigacio-

Municipal, o Dr. Vítor Pinho. Como na altura estes *Livros de conciliações e não conciliações* ainda não estavam adequadamente catalogados, ignoro se existem dados relativos a anos anteriores ou posteriores aos analisados. Cabe ainda referir que os casos de litígios ocorridos em Aguiar foram apreciados pelos juízes de paz de Quintiães, Cossourado, Fragoso, freguesias circunvizinhas de Aguiar. Dos respectivos livros de cada um destes juízes de paz, enumerados na legenda relativa às fontes consultadas, foram apenas contabilizados os casos de litígios relativos a famílias de Aguiar ou nos quais havia, pelo menos, um contendor pertencente à freguesia de Aguiar.

nais, ocorridos entre grupos domésticos intracomunitários ou de freguesias circunvizinhas. Além disso, embora os diferendos não conciliados pudessem vir a ser objecto de superior tratamento ou recurso judicial, a prévia sentença do juiz de paz era exigida como um requisito necessário para accionar outros mecanismos judiciais a nível comarcal ou outros superiores.

O papel do juiz de paz não impedia, todavia, que certos conflitos, particularmente os imbuídos de elementos injuriosos ou de sentimentos de honra, se tornassem incontrolláveis, desembocando, inclusivamente, nalguns memoráveis casos marcados por graves ofensas corporais, acções de justiça directa e espectaculares actos de violência (sacholadas, facadas), com desenlaces, por vezes, mortais (cf. AJL, 20-12-1922). Se tais acções extremas são hoje mais raras do que outrora, cabe, entretanto, frisar que, desde 1960, se têm multiplicado as disputas interfamiliares e sobretudo os litígios judiciais, tomando, segundo informantes idosos, proporções e dimensões nunca antes verificadas. Esta tendência é confirmada pelo estudo documental dos processos judiciais, a nível comarcal, relativos a Aguiar entre 1871 e 1980 (anexo n.º 1). Com efeito, enquanto entre 1870 e 1950 tiveram lugar 35 processos, a uma média anual de 0,4%, entre 1950 e 1980 verificaram-se 28 processos, a uma média de 1 por ano. A menor frequência de conflitos abertos até aos anos 60 prende-se justamente com a estabilidade social e política do poder tradicional, denotativa das situações de desequilíbrio de forças, com a consequente inibição das partes mais débeis e vulneráveis. Não será casual que, desde os anos 60 e sobretudo 70, os diferendos interfamiliares sejam mais facilmente encaminhados para a esfera da competência das autoridades administrativas e judiciais da comarca.

Sem constituir um indicador exaustivo do volume e da dimensão dos conflitos locais, o registo de maior frequência de litígios nas últimas décadas não só é denotativo das possibilidades de maior acesso aos meios judiciais, como também sintomático da crescente desestruturação do velho corpo aldeão, bem como de um enfraquecimento da autoridade tradicional, aliás correlativa ao reforço da lei escrita, do direito município-estatal e da interferência das instâncias administrativo-judiciais nas respectivas aldeias.

Dos processos judiciais infere-se ainda que 41,2% da autoria dos casos foram protagonizados por merceeiros, comerciantes e bancos acerca de direitos obrigacionais, especialmente dívidas, 50,7 % por proprietários e lavradores, em regra, atinentes a direitos reais de propriedade, com as consequentes sequelas relativas a marcos, servidões ou águas.

A vertente da competitividade acerca dos recursos materiais, nomeadamente entre os mais ricos¹⁰, articula-se, sobretudo em certos conflitos associados ao binómio honra-vergonha, com a necessidade estratégica de preservar a imagem afectada, de reparar moralmente a honra perdida na sequência

¹⁰ A competitividade interfamiliar é particularmente notável entre proprietários e lavradores e manifesta-se na própria tensão entre famílias aliadas no casamento, nomeadamente

de injúrias e difamações¹¹, como salientam Schneider (1969, pp. 144 e segs.), Du Boulay (1974, pp. 169 e segs.) ou, numa perspectiva positiva, de reter e/ou conquistar o maior grau possível de dignidade, prestígio ou poder local, ingredientes estes que, segundo Bourdieu (1980, pp. 209 e segs.), podem, por sua vez, transmutar-se e repercutir-se em vantagens materiais.

A multiplicação e a intensificação dos litígios — periódica e, por vezes, geracionalmente reavivados — põem a nu o grau cada vez menor de solidariedade local, assim como despoletam conflitos recalcados, evidenciando assim o lado subterrâneo e contraditório da vida comunitária, o qual se contrapõe às concepções miríficas ou idílicas sobre a vida rural, mesmo em relação ao passado. Tal como desenvolvi noutros textos (cf. Silva, 1990 e 1999), estes dados podem igualmente servir para reequacionar a difundida tese da sociedade-providência, sustentada por Santos e outros (1993), e, deste modo, realçar não só as virtualidades, como também os limites, da dita sociedade-providência. Com efeito, para além das formas de reciprocidade negativa, paternalista, patrocinal e dominadora por parte dos grupos económica e politicamente mais providos face aos mais desprovidos, a multiplicidade e a densidade de conflitos mostram que, afinal, as formas de reciprocidade simétrica no quadro da sociedade-providência são bastante limitadas no quadro comunitário e circunscrevem-se mais à esfera de amigos e parentes e, mesmo nesta, constata-se clivagens internas e/ou formas de dependência.

Os grupos domésticos agem na expectativa de melhorarem a sua sorte, chegando, por vezes, a encobrir as suas «fraquezas», a fim de não perderem uma oportunidade de casamento ou obterem uma melhor posição na hierarquia social

entre a família do noivo face à da noiva, e vice-versa, em que cada uma procura ganhar da outra no negócio matrimonial ou em que a não satisfação de certas expectativas vantajosas é assumida como vexame ou afronta (por exemplo, em Aguiar, e a título excepcional, o facto de Fontes, família do noivo, receber de Fortuna, família da noiva, por altura do casamento, uma simples leira, em vez de um bom campo de milho).

¹¹ São de realçar, entre outras, as injúrias e difamações verbais que afectam, ora a virgindade e a reputação de fidelidade sexual da mulher ou da mãe [entre outros, o qualificativo de «puta» ou de «filho(a) da puta»], ora a honestidade e a honra do homem, acusando-o, por exemplo, de «ladrão», de «cabrão», «corno» ou «cuco» (cf. Blok, 1981, pp. 427 e segs.). Além de *cabrão* e *corno*, *cuco* é outro termo utilizado em Aguiar para designar o marido enganado, o qual, se intolerante para com os seus concorrentes, será *cuco bravo* e, se tolerante, *cuco manso*, cujo comportamento reforça a infidelidade da mulher, aliás expressa por Marcela, uma das informantes de Aguiar: «Quando é corno e consente, anda corno para frente» (cf. também Fatela 1989, pp. 96 e segs.). No tradicional quadro patriarcal, sendo a mulher vista como um bem individualmente apropriado e/ou a preservar, a relação sexual extramatrimonial é vista como ilegítima na medida em que constitui uma afronta à afirmação masculina, a qual se torna tanto mais vulnerável quanto detentora de uma mais elevada posição na hierarquia local. A atribuição dos referidos termos a alguém e ou a denúncia pública que implique quebra da ética comumente partilhada são assumidas como uma ofensa demasiado grave para ficar impune, dando assim lugar não só a novos impropérios e actos de retaliação, como, por vezes, a cenas dramáticas extremamente violentas e/ou gravosas condenações em tribunal.

local. Alguns chegam não só a desinteressar-se da situação dos vizinhos desmunidos, como secretamente revivem e, por vezes, até deixam transparecer um certo regozijo face à inferioridade ou à desclassificação dos vizinhos, como desabafa, em Aguiar, Óscar:

Se não todos, a maior parte dos agricultores somos falsos e invejosos uns para os outros e até ficamos satisfeitos com o mal dos outros. Todos queremos ser sempre mais do que os vizinhos, não contamos a vida uns aos outros e até ocultamos coisas para os outros não saberem os nossos próprios planos.

A própria proximidade geográfica e os correlativos tipos de vizinhança — de porta, de parcela ou de aldeia (cf. Evans-Pritchard, 1976, p. 88, Tolosana, 1973, pp. 826 e segs., e Polanah, 1990, pp. 604 e segs.) —, se proporcionam acções de entreajuda e solidariedade, possibilitam também o gerar de tensões e conflitos. Cada agregado doméstico acha-se permanentemente ora limitado pelo terreno contíguo ou pelo direito do vizinho, ora mesmo eventualmente ameaçado, no seu próprio território, por pretensões de hegemonia ou expansão material de co-residentes: alteração de marcos, invasão de terrenos adjacentes por animais, desvio de águas, entre outras. Mais, quando uma família não vê com bons olhos outra rival, serve-se, não raro, de todos os estratagemas possíveis para a debilitar ou mesmo aniquilar socialmente, fazendo uso de métodos «desonestos», como sonegar-lhe informação, denunciá-la «anonimamente» às instâncias oficiais por uma ou outra transgressão da lei (por exemplo, por inexistência de licença camarária para a construção) e, por vezes, não socorrer o opositor em caso de acidente, conjecturar intrigas, ou imiscuir-se no foro íntimo de determinada família, ou, inclusivamente, injuriá-la em público, ou infligir-lhe ofensas corporais.

Da exposição dos conflitos então elaborada (cf. Silva, 1994) foi possível concluir que se verifica uma constante luta pelo controle de recursos que as relações parentais ou a proximidade topográfica das casas, campos e águas fazem concorrer. Dos 33 processos litigiosos concernentes a esta rubrica, em 27 dos casos foram os protagonistas económica, política e simbolicamente mais dotados que tomaram a iniciativa de processar as contrapartes mais débeis, confirmando, assim, também uma desigual repartição de meios de acesso à lei.

Quanto aos resultados dos litígios dirimidos em tribunal, em 14 conflitos ocorridos em Lindoso entre 1977 e 1985 (cf. anexo n.º 2), salvo 1 perdido pelo autor, aliás jornaleiro-operário, e 3 transaccionados, 10 foram ganhos pelos autores, 7 dos quais com algum poder económico ou político. Do mesmo modo, em Aguiar, de entre 63 conflitos registados entre 1871 e 1980 (cf. anexo n.º 1), exceptuando 4 perdidos pelos autores — dois dos quais pequenos camponeses — e 9 transaccionados, em 50 (79,4%) as sentenças acabaram por ser favoráveis aos autores com mais recursos, 98% dos quais eram providos de alguns recursos e até, com frequência, proprietários e lavradores. As transacções tinham lugar por obra da lei e/ou do juiz, mas amiúde

resultavam de dependências recíprocas ou da posse de recursos relativamente equivalentes. Donde poder-se-á concluir que quem à partida detivesse mais recursos fundiários ou financeiros e estivesse investido de autoridade política ou simbólica teria condições não só de mobilizar testemunhas, umas influentes, outras dependentes, como também de pagar advogados e, eventualmente, subornar funcionários e, deste modo, ter mais probabilidades de ganhar os pleitos judiciais. Por seu turno, os actores sem apoios locais nem força económica e outros recursos para «moverem os cordelinhos» no labirinto do círculo administrativo-judicial raramente têm movido acções, além de, por vezes, desistirem ou, sendo arguidos, nem impugnarem as acusações por descrerem dos resultados e do próprio sistema de justiça. Ou, quando contestavam, faziam-no, não raro, fora do prazo ou em condições de tal modo desvantajosas que normalmente eram condenados nos pedidos formulados pelos autores e/ou obrigados a pagar indemnizações, além das custas judiciais (v. g., TB P16:8v Li6:17, 26-10-1935).

Se nalguns pleitos subjazem de modo latente ou se entrevêem ténues elementos denotativos de oposições entre ricos e pobres e desencadeadores de cadeias de alianças parentais e solidariedades vicinais, em regra, como foi assinalado, não é, todavia, possível visualizar linear e mecanicamente uma linha de oposição susceptível de ser traduzida em termos de luta aberta de classes. Tal dever-se-á não só ao carácter relativamente isolado e corporativo das aldeias sob estudo, ao baixo grau de divisão do trabalho a nível da aldeia e da família, mas também, em particular, ao sistema de patrocínio ainda fortemente operante até recente data¹².

O «MAL DE INVEJA»

Um dos traços marcantes das relações sociais intracomunitárias consiste no facto de ambas as aldeias se encontrarem perpassadas de inveja, um termo

¹² Sem pretender agora aprofundar esta temática, que tratei noutro lugar (cf. Silva, 1993, 1993a e 1998), convém, no entanto, referir alguns dos mais proeminentes teóricos, ainda que de diferentes orientações e interpretações, sobre o fenómeno do patrocínio: Pitt-Rivers (1961), Eisenstadt e Roniger (1984), numa perspectiva mais (neo)estruturo-funcionalista; Campbell (1964) e sobretudo Barth (1966) e Boissevain (1966 e 1978) numa orientação transaccionalista; Blok (1969), Wolf (1980) e Weingrod (1968 e 1977) numa visão configuracionista e/ou centrada nas relações de poder. Em Portugal, o primeiro a aplicar o conceito foi Cutileiro (1977), quando analisou as relações de dependência dos trabalhadores assalariados face aos latifundiários em Vila Velha, uma freguesia alentejana. Não só fenómenos de concorrência e despique interfamiliar, como também situações e relações de dependência, geram sentimentos e condutas de retracção, inibição e até de medo por parte de pessoas que sentem poderem ser objecto de «mau-olhado», «mal de inveja» e até de bruxaria por parte de vizinhos, certamente mais poderosos. É o próprio Baroja que vê a bruxaria como «problema de sociedades dominadas pelo medo e não de indivíduos conscientes do seu poder» (1972, p. 16).

a que se associam, em diversos idiomas, as noções de ódio e ressentimento, emulação e rivalidade entre actores sociais.

São frequentes as explicações de cariz psico-moral e até religioso, ainda que não necessariamente místico, para dar conta do fenómeno da inveja. Aparentemente, aliás, são os próprios actores locais que sugerem interpretações deste tipo quando, de facto, dizem ser vítimas de «mal de inveja» no sucesso ou quando atribuem determinados contratempos a bruxas em conciliábulo com forças satânicas na prática de certos cultos de origem pagã¹³ ou quando simplesmente suspeitam do vizinho, eventualmente confabulado com o diabo¹⁴. Verificam-se,

¹³ Baroja (1972, pp. 268 e segs.), Thomas (1980, p. 518) e Ginzburg (1991, pp. 8 e segs.), entre outros, contestaram e refutaram com contundência a vulgarizada tese desde Murray sobre a existência de tais cultos das bruxas, cuja sobrevivência seria reconduzível a crenças pagãs, pré-cristãs. Ginzburg (1991, pp. 8 e segs.) avança mais, afirmando tratar-se de simples, documentadas ou não, crenças populares, mas não de comportamentos ou acontecimentos rituais reais, organizados. Ainda segundo Ginzburg (1991, pp. 274 e segs.), a imagem do *sabath* e a perseguição às bruxas terão de ser articuladas, por um lado, com fenómenos político-religiosos de dissidência na época (v. g., lutas entre representantes oficiais da Igreja e seus concorrentes heréticos e outros a excluir tais como leprosos e judeus, os quais, organizados em seitas, seriam aliados de e liderados por Satã) e, por outro, com tradições de xamanismo popular, como a existência de um culto agrário praticado pelos *benandanti* com manifestações de êxtase. A fabricação do *sabath* das bruxas teria, todavia, como principal base real as próprias confissões das bruxas, extorquidas por juízes e inquisidores sob meios de pressão psicológica e até tortura física. Sobre factores sociais e mecanismos ideológicos em torno deste fenómeno, em especial sobre o modo como determinadas crenças populares não só têm sido incorporadas e canalizadas no quadro legitimador da imagem inquisitorial do *sabath* fabricado pelos inquisidores, mas também como, numa visão mais crítica e incisiva, elas têm exprimido, além de eventuais projecções oníricas, a mentalidade de grupos oprimidos populares, na altura predominantemente camponeses, com todo o potencial simbólico de contestação, sobretudo feminina, perante os parâmetros políticos, morais e religiosos do sistema eclesiástico dominante, cf. Lanternari (1963), Baroja (1972), pp. 34 e 281 segs., Silverblatt (1987), Huizer (1991), Ginzburg (1991), p. 276, e Bourdieu (1980), pp. 133 segs. Por exemplo, o diabo, imbricado nas relações de inveja interdomésticas, é referenciado como uma entidade com poderes e significados não só negativos, como positivos. Em relação às crenças demoníacas no mundo rural galego, refere Tolosana (1990, p. 126): «O demónio galego é um tabu atractivo, uma separação-conjunção, um singular-plural, um inimigo-amigo, algo sagrado-profano, um mau-bom [...]», ou como, em diversas versões populares, é referido: «Deus é bom, mas o demónio não é mau» (Tolosana, 1990, pp. 29 e 126). A utilização de expressões como «histeria feminina», «superstições» ou «credulidades» camponesas por parte de alguns analistas reflecte, para além da sua visão racionalista, o preconceito sexual ou de classe. Salvo a partir da emergência contemporânea da secularização laica, em que certas crenças mágicas e cultos populares são purificados e incorporados pela Igreja, a tradicional denominação de certas crenças (adivinhação, necromancia, sortilégios, magia, bruxaria) por responsáveis eclesiásticos como «pagãs» e «pré-cristãs», tratando-as como crenças impuras, inferiores, se não mesmo «diabólicas», espelha, por sua vez, o carácter eclesiasticocêntrico da doutrina cristã, vista como superior em relação às primeiras, posicionamento que teve réplicas noutras situações, desde processos de acusação idênticos em relação aos judeus e, em época mais recente, aos próprios comunistas, também acusados por forças política e eclesiasticamente obscurantistas de «comerem criancinhas»!

¹⁴ O pacto com o diabo pressupunha a consulta e a concertação com a bruxa. Esta crença recua no tempo, sobretudo desde a alta Idade Média e, em particular, no contexto da Contra-Reforma e da Inquisição, a qual, incorporando elementos culturais de origem popular e de

com efeito, em ambas as aldeias casos de diabolização da inveja, tal como constatou também na vida rural galega Tolosana (1990, pp. 201 e segs.):

Inveja é conceito e palavra-chave no sistema moral regional, mas do qual se apropriam no significado relevante ou que julgam como tal e aplicam a sua condição em conexão com sucessos, reais ou imaginários, da sua história pessoal. A inveja obedece a regras específicas e contextuais explícitas e, naturalmente, é manipulada em situações por agentes malévolos concretos.

É tendo em conta o processo de diabolização da inveja que as virtuais vítimas do «mau-olhado» ou do «mal de inveja» tomam certas iniciativas ou precauções e/ou aplicam certos remédios preventivos como antídotos face a potenciais agentes causadores do infortúnio sobre elas. Com efeito, os moradores, além de consultarem a bruxa, a mulher «entendida», ou, em termos de Tolosana (1987, pp. 83 e 249 e segs.), a «sábua» ou a «meiga», para, através de fumadeiros e bênçãos, expelirem o mal, evitam determinado local, levam consigo amuletos, como uma bolsinha com o *Agnus Dei*, sal e incenso, uma medalha, uma cruz ou um fio de estola do padre, uma figa ou um terço a enrolar uma faca de aço, objectos estes que, para a devida eficácia exorcizante, são acompanhados de ritualizadas orações¹⁵.

Apesar da presença de processos de culpabilização, não parece, todavia, pertinente, a partir de imaginários ou mesmo reais estados psico-sociais, inferir uma

origem doutrinária letrada, fabricou a imagem do *sabath* das bruxas (crenças e práticas rituais nocturnas entre bruxas e o diabo). As bruxas, além de serem consideradas agentes «anti-sociais» responsáveis por atribuírem ou transferirem o mal de uma para outra vítima — mais ou menos grave, conforme a época, o tipo de malefício e o destinatário —, eram acusadas de cometerem o maior dos pecados e a maior das heresias: invocarem os maus espíritos, aderirem e, mais grave ainda, terem encontros nocturnos (banquetes, danças, orgias) com o maior inimigo de Deus — o diabo. Não só teólogos e autoridades eclesiásticas, sobretudo entre os séculos xv e xvii — por exemplo, as bulas papais, sobretudo a *Summis desiderantes affectibus* de Inocêncio VIII, em 1484, e o código dos crimes de bruxaria intitulado *Malleus maleficarum*, produzido por dois inquisidores dominicanos em 1486, são duas referências —, como, inclusive, juristas e (proto)políticos, como Bodin e Boguet, alegavam que as bruxas renegavam Deus e adoravam o diabo, metamorfoseado sob forma animalesca, matavam por veneno pessoas e animais, praticavam, além das orgias sexuais, o incesto, o infanticídio com intuídos canibais, motivos pelos quais eram julgadas, excomungadas e perseguidas, não raro, até à morte (*in* Baroja, 1972, pp. 102 e 131 e segs., Thomas, 1980, pp. 521 e segs., e Huizer, 1991, pp. 26 e segs.). De resto, estes processos de acusações, perseguições e mortes infligidas a mulheres predominantemente pobres e sofridas ter-se-iam também, segundo Mies (1986), Silverblatt (1987) e Huizer (1991), transferido da Europa e replicado na América, nomeadamente no Peru, com estereótipos de diabolização semelhantes. As mulheres pobres eram declaradas pelos invasores europeus como «selvagens» e, sob o pretexto de extirparem os seus vícios animistas e idolátricos, classificadas como bruxas.

¹⁵ As orações funcionam como formas de superar as angústias, ansiedades e incertezas. Veja-se, por exemplo, a seguinte narrada por Ludovino, de Lindoso: «Deus te criou te fine esse mau olhado,/Quem te botou, se é do vivo, vai para o vivo,/Se é do morto, vai para o morto,/E, se é do excomungado, vai para o mar coalhado,/Onde não cante galinha nem galo,/Jesus, nome de Jesus, que é nome de virtude.» Salvo casos excepcionais, onde são feitas referências à eficaz acção do diabo, as orações ritualizadas utilizadas pelas bruxas são

psicologização ou moralização do problema, reduzindo os interesses subjacentes ou tensões co-presentes à inveja, a simples catalisadores emotivos ou forças «ocultas», diádica ou poliadicamente estabelecidos. Além disso, nem sempre os moradores atribuem as suas «desgraças» à acção do «mal de inveja». E, quando, sem concretizarem o alvo, o apontam como a causa de determinado contratempo, não mistificam nem operam qualquer transferência metafísica, mas comparam a sua situação com a dos vizinhos e exprimem, de modo aparentemente oculto ou vago, os seus reais sentimentos de suspeição, insatisfação ou emulação face aos lugares ou abusos dos demais. Mais, ainda que aparentemente, por receio de represália ou de «perda da imagem», afastem o que Foster denomina «local de responsabilidade» (1972, p. 185), projectando-o para a «bruxa», o «diabo» ou o «destino», nos seus comentários íntimos sobre a imputação do seu estado de vítima, fazem, contudo, referência tácita ou explícita a quem localmente deles se aproveita, como, por exemplo, o exprime Paula, uma camponesa pobre de Lindoso, a respeito do modo de expropriação das suas terras pela EDP:

Eu vendi porque me acanhei, pois há pessoas que me querem mal. Os da EDP não vieram falar comigo, mas foi Y que fez negócio das minhas terras com eles.

Inseridos na estrutura social, o fenómeno da inveja e o eventual clima de duplicidade comportamental, ainda que num prisma individual e sobretudo na esfera pública sejam aparentemente lamentados ou reprovados por bastantes moradores¹⁶, impregnam, contudo, o enredo das suas relações sociais. Aí todos se encontram envolvidos como actores e sujeitos passivos: uns ciosos de obterem

frequentemente conotadas com invocações divinas e já fortemente integradas no quadro dos princípios e tópicos instituídos pela Igreja católica. Tais invocações, embora desacreditadas pela Igreja e pela maior parte dos seus representantes — bispos e párocos —, distanciam-se, todavia, largamente das antigas e já referidas concepções e práticas de bruxaria e de magia que, desde a alta Idade Média e sobretudo por altura da Contra-Reforma e da Inquisição até ao século XVIII, eram condenadas pela Igreja católica com acentuada hostilidade e virulência pela sua imbricação com forças e espíritos satânicos.

Embora cada vez menos frequente, foi também narrado por um ou outro informante o recurso ao esconjuro praticado ora por algumas bruxas/os especiais, ora por padres exorcistas, estes os únicos capazes e legitimados pela Igreja para acederem aos «corpos abertos», expulsarem o demónio e libertarem as pessoas por ele possesadas. As manifestações de dor e sofrimento psíquico e físico por parte das pessoas endemoninhadas relaciona(va)m-se com problemas da sua trajectória biográfica: solidão, frustrações amorosas nos noivados ou casamentos, invejas, conflitos e rivalidades com vizinhos, ressentimentos e maldições de parentes próximos, mesmo que já defuntos (cf., a este respeito, os estudos e/ou referências de Baroja, 1972, pp. 151 e segs., Cátedra-Tomás, 1976, Cabral, 1989, Sobral, 1999, pp. 305-307, e, mais longa e pormenorizadamente na vizinha Galiza, Tolosana, 1990, pp. 197-209).

¹⁶ Tal como o exprimiu, por exemplo, Jaime sob forma interrogativa: «Porquê e para quê tanta inveja e maldade de uns para com outros? O mal dos outros não me traz nenhum bem.

Pelo contrário, se tiverem necessidade de mim, vejo-me na obrigação de os auxiliar. Se os outros estiverem bem, melhor para mim, pois assim podem ajudar-me e trazer-me algum benefício.»

bens que outros possuem e estes receosos e ansiosos de que os demais obtenham determinados bens por eles possuídos. Por isso, refinando um tanto Foster (1972, pp. 171 e 186), que tende a subavaliar certa inveja dos «superiores» para com os «inferiores» em determinados bens ou recursos, a inveja, ocorrendo histórica e socialmente mais entre iguais ou por parte dos «inferiores»-desprovidos perante os «superiores»-possuidores ou a mobilidade ascensional de alguns, manifesta-se, contudo, nos dois sentidos. Por exemplo, disputas de herança, transacções fundiárias, conflitos judiciais, opções de noivados ou cruzamentos matrimoniais são, não raro, diabolizados e dão lugar a toda uma série de murmurações e maledicências, tornadas possíveis através do «poder de malignar», de «desejar mal ou querer fazer mal», como exprimem Baroja (1972, p. 152) e Tolosana (1987, p. 325).

A inveja, embora se tenha ultimamente intensificado pela crescente interferência de factores externos, não é um fenómeno apenas de hoje, é-o também de ontem, tal como foi possível verificar nomeadamente num pleito entre dois grandes lavradores de Aguiar (Fontes *versus* Fortuna), em que este último atribui a acção de Fontes a «sentimentos de inveja» e acrescenta que «não há pior mal do que o mal de inveja» (TB M572:48, 1899).

Quer no Lindoso, quer sobretudo em Aguiar, o forte enraizamento dos sistemas de disposição hierárquicos, ou seja, a tendência para a distinção face aos «inferiores», aos mais pobres, e a correlativa identificação com os «superiores» não se verifica apenas entre os grupos possidentes, mas também entre os quase-iguais, incluindo os próprios desprovidos de bens de produção. Assim, por um lado, há famílias providas que, por uma espécie de «amnésia social», ora (quase) ingénua, ora consciente, ignoram ou afastam do tronco comum parentes desclassificados, mesmo que próximos, e incluem pública e representativamente outros com maior riqueza e estatuto, ainda que afastados. Por outro lado, verifica(va)m-se casos de criados e jornaleiros que se acusa(va)m ou denuncia(va)m reciprocamente ou de caseiros que, para desalojarem concorrentes, oferecem e sobretudo ofereciam uma renda mais elevada ao senhorio. Neste contexto, é ainda de relevar o despique entre vizinhos e parentes não só em termos geográficos, como sociais, de que o tipo de casa, a disposição ou mesmo a elevação topográfica se tornam os expoentes mais marcantes.

Para evitar sanções, em particular a perda da honra, dificilmente se manifestam à luz do dia formas de «dizer mal» ou «fazer mal», como «rogar pragas» ou urdir intrigas a um vizinho, desfazer-lhe marcos ou muros, obstruir-lhe caminhos ou desviar-lhe águas. Observações directas e narrativas dos próprios actores confirmam, com efeito, que, por norma, quanto mais dependentes são os moradores, mais se retraem a «dar a cara» na praça pública, limitando-se a desgastar ou a agredir o seu virtual opositor sob forma secreta, vaga e dissimulada do «mal de inveja», da «má-língua», de difusão de rumores e boatos, cujo emissor concreto, por razões de dependência ou receio de réplica

retaliativa, não surge ou se ignora. Porém, ao apostarem nos prementes ganhos imediatos sem questionarem as fontes de desigualdade e a própria autoridade tradicional, ao evitarem o confronto directo ou a denúncia pública, os moradores mais desprovidos e dependentes acabam por submeter-se, ainda que não no seu íntimo, pelo menos publicamente, pela deferência e aparente concordância, à ordem da sua dominação, como sublinham Goffman (1974, pp. 52 e segs.) e Scott (1985, pp. 283-284, e 1990, pp. 57 e segs.)¹⁷. Por isso, iniciativas e (inter)acções motivadas ou competitivamente expressas sob o «mal de inveja», se, por vezes, são susceptíveis de evitarem condutas arbitrárias ou demasiado exploradoras e/ou de contrariarem processos de mobilidade social ascendente, contribuem, em regra, em maior ou menor grau, para a consolidação e/ou reestruturação dos lugares dos diversos actores no xadrez local. Esta função, que por autores como Du Boulay (1974, pp. 210-211) é assumida como predominantemente coesiva e integradora nos «elevados» e «comuns» interesses e valores da colectividade, permite aos mais influentes regular os padrões de interacção pública e da ordem simbólica vigentes. Donde, não havendo alteração substancial na reprodução e na redistribuição de recursos a partir do interior ou do exterior da aldeia, uma relação de forças desfavorável aos desprovidos possibilita a manutenção da lei dos mais fortes e impede a explosão de forças disruptivas do *status quo*.

A mudança social ocorrida nas últimas décadas, sobretudo pela via emigratória ou escolar, tem trazido algumas alterações nas posições relativas de vários grupos domésticos. É justamente graças às mudanças na titularidade dos bens por compra e/ou sucessão, comportando uma dinâmica competitiva no fluxo de *inputs* e *outputs*, que surgem situações ambíguas em que os actores (re)definem as suas posições mútuas no quadro do xadrez aldeão.

Os sentimentos implícitos na manipulação ou imputação do «mal de inveja» são mais efeito do que causa e, como tal, embora exprimam, de modo encoberto ou manifesto, a animosidade ou conflitualidade interfamiliar, por si sós, não a explicam. Esta dominante síndrome psico-moral de «inveja-modéstia», ou *ethos* cultural, a que alude Tolosana (1973, p. 833), vai, em regra, acompanhada de determinada teia de interesses e, por isso, deverá ser interpretada no quadro da manifesta ou latente luta pelo controle de recursos que permitam, ora a sobrevivência ou a melhoria da situação de uns, ora a manutenção da posição hegemónica de outros, ora ainda o desafio a estes últimos por parte de velhos ou novos contendores. Para a família afectada, a função da bruxa será restabelecer a situação anterior, o que, uma vez conseguida, tenderá a solidificar as suas prévias crenças.

Se, por um lado, a tendência para a igualização não se concretiza e, por outro, fenómenos de exploração e dominação extremas raramente se verificam,

¹⁷ Embora num quadro interpretativo algo diferente, já o próprio Evans-Pritchard (1976, pp. 79-80) dava implicitamente conta da tática usada por qualquer morador afectado nalgum infortúnio por um vizinho de posição socialmente superior, proclamando em público estar a ser vítima de bruxaria por parte de vizinhos, mas sem denunciar o seu nome, solicitando-lhe indirectamente para desistir da acção de bruxaria.

tal deve-se a um determinado grau de desequilíbrio instável na posse desigual de recursos, resultante das acções e contra-acções (semi)controladas dos diferentes actores sociais. Ou seja, nem os detentores de mais recursos são livres de submeterem totalmente a si as famílias subalternas — e daí as limitações à concentração de poder económico e político nalguns actores — nem os restantes membros estão absolutamente desprovidos de recursos materiais (força de trabalho, contactos) ou de instrumentos simbólicos, como o «mau-olhado», a inveja, a maledicência ou a «má-língua». Acresce ainda que aos poderes tradicionais estabelecidos, especialmente eclesiásticos, importa(va) minimizarem os custos da eventual irrupção do potencial conflitual nas respectivas colectividades, sob pena de uma tal evolução favorecer um processo de desagregação. Da necessidade de moderação dos ricos e acomodação dos pobres dá conta, além das habituais homilias do pároco, a seguinte estrofe ouvida em Aguiar, legitimando o *status quo*: «É pobre o rico que inveja/possuir a terra e o céu também/é rico quem não deseja/ter nas mãos mais do que tem».

Situações de claudicação há certamente, em que os não possuidores, aceitando o seu «destino», nem sequer invejam os possuidores. Tal não parece, no entanto, constituir a regra, concretamente em Lindoso e sobretudo em Aguiar. Tanto o ambiente de despique, suspeita e desconfiança mútua como o desprazer pelo bem-estar, sucesso ou promoção do vizinho — enquanto tensões e estados emocionais que acompanham o fenómeno do «mal de inveja» — dever-se-iam articular justamente com a percepção de (in)conformidade com a desigualdade dos haveres, com a hierarquia dos poderes do *status quo* e suas sanções sócio-morais.

O carácter do «mal de inveja» difere de acordo com o agente que deseja o mal para com o presumível atingido. De um modo geral, quando as famílias do topo da hierarquia aldeã se sentem incomodadas com a melhoria de posição de famílias mais pobres, tal atitude reflecte uma nostalgia da sua supremacia no passado e uma forma encoberta de pretenderem perpetuar essa mesma posição, difundindo rumores de ruína, ridicularizando ou fazendo chacota das iniciativas dos menos providos ou outrora dependentes e, sobretudo, obstruindo a sua subida social, como relata Jorge:

Quando comprei este pedaço de terreno, os ricos ficaram-me com inveja; e, como pedi dinheiro emprestado, logo me deram por arruinado. Quando quis emigrar, disseram às autoridades que queria fugir para não pagar. E, quando comecei a construir esta casita, o presidente da junta fazia pouco de mim, dizendo que eu não ia fazer uma casa, mas uma plantação de videiras [...]

É igualmente nesta óptica que se pode entender como ainda recentemente alguns lavradores de Aguiar, sem serem directamente afectados, todavia, se indignaram «moralmente» por as rendas do passal não terem sofrido aumen-

to entre 1974 e 1986. Por exemplo, para o lavrador Horácio, esses caseiros «estão a enriquecer à custa da freguesia», ao que um dos caseiros, Tomás, replicaria: «Tens medo de que eu enriqueça? É assim que agradeces que a minha mãe tenha trabalhado tantas vezes de graça para ti?»

Por norma, os moradores economicamente mais dotados «compadem-se» quando o infortúnio, a doença ou outro contratempo batem à porta de conterrâneos, em especial dos mais pobres. Porém, logo que estes conseguem reanimar-se e melhorar a sua posição pela via migratória ou outra, em vez de se congratularem, por vezes, e contrariamente à evidência, recriminam-nos de «não contribuírem nos gastos comuns da aldeia», deixando transparecer um sentimento de despeito e inveja face ao sucesso obtido. Os pobres de ontem que por, de vez em quando, tomarem café, comerem queijo ou chocolate eram apelidados de «lambões» são hoje também criticados, quer pelo que poupam e possuem, quer pelo que consomem e «esbanjam» designadamente quando «vestem à francesa» ou constroem casas junto e, sobretudo, topograficamente situadas acima das dos ricos. Susceptibilizados pelo advento destes «novos-ricos», nomeadamente (ex)emigrantes, alguns velhos e instalados lavradores ou simples não emigrantes, além de eventualmente terem tentado limitar-lhes a ascensão social na escala hierárquica da aldeia, têm denotado, de diversas formas, uma incapacidade de «digerirem» a promoção daqueles, como o indiciam certos comentários de despeito, como «os emigrantes foram e vieram encaixotados» (Silvério, de Lindoso), ou «se os pobres vivessem como dantes, hoje poderiam ter pedras de ouro» (Ramos, de Aguiar), ou ainda «pôs os filhos a estudar, mas deram uns vagabundos e estão arruinados» (Vaz, de Aguiar).

A emigrantes originários de famílias pobres e que não possuam familiares disponíveis para cultivarem as suas terras torna-se difícil encontrar caseiros, atendendo a que certas famílias considerariam socialmente «degradante» tomar terras de arrendamento de moradores outrora criados(as) ou jornaleiros(as). Se e quando os recém-chegados apresentam atitudes de desafio ou superioridade face aos demais moradores, nomeadamente perante os seus velhos expatrões, tal é sentido como afronta e provoca nestes comentários de autodefesa, como o de Óscar, filho de ferreiro, mas hoje médio lavrador por casamento: «Alguns emigrantes vêm por aí todos inchados e pensam que já são mais do que os outros por terem umas coroas no banco.»

No círculo relativamente hermético das relações intra-aldeãs, se os mais desafogados tendem a exaltar, apesar de tudo, a sua sobriedade de costumes, os pobres utilizam como uma das mais incisivas armas simbólicas a crítica ressentida e virulenta à «ganância e ambição dos ricos». Estes — dizem os pobres — não só não repartem em caso de necessidade, como se habilitam a subsídios ou requerem, por exemplo, pensões da casa do povo que lhes deviam ser exclusivas, nomeadamente por ocasião da sua introdução em 1969 por Caetano. Para os grupos domésticos situados nos escalões inferiores da pirâmide social da aldeia, o processo de (re)ajustamento contém, todavia, paradoxalmente, ao lado de

invectivas abertas ou veladas à «avareza» dos ricos¹⁸, uma não desprezível componente de referência e identificação com o seu estatuto e que serve de *leitmotiv* a todo o esforço quotidiano dirigido para a poupança.

Com a promoção dos novos protagonistas, os antigos médios e abastados lavradores vêem igualmente diminuir, correlativamente, a sua autonomia, prestígio e estima social, uma vez que estes já não se concentram apenas neles próprios, mas diluem-se e, por vezes, transferem-se parcialmente para actores outrora desmunidos. Por exemplo, o rico proprietário-lavrador Fortuna não só rejeitou ceder, mesmo com indemnização razoável, terreno para o campo de futebol da freguesia, como, inclusivamente, embargou repetidamente os acessos aos caminhos públicos de novas casas de emigrantes confinantes com as suas propriedades.

Do mesmo modo, na esfera simbólica, as mesmas casas económica e politicamente outrora mais reputadas manifestam oposição perante certos rituais ou processos de nivelamento litúrgico, como o uso do vernáculo, a bênção baptismal em simultâneo para vários recém-nascidos ou a celebração de uma missa por intenção de várias almas.

Com efeito, é igualmente sob o véu da inveja que se travam diversos tipos de disputas pela posse de determinados bens e lugares na aldeia. Se os sentimentos de inveja por parte dos grupos domésticos económica e politicamente dominantes são expressão das suas estratégias defensivas de não serem ultrapassados, os objectivos dos moradores pobres em ascensão, invejando a posição dos ricos, cifram-se em melhorarem a sua posição. Sem excluir, por parte de alguns actores, posicionamentos no sentido da necessidade de mudança da natureza classista da sociedade, predomina, contudo, por parte da maioria dos actores, o fito de se reclassificarem na escala hierárquica existente, de modo a neutralizarem ou diminuírem as velhas diferenças sociais, «darem nas vistas», alardearem os seus sucessos, chegando mesmo a manifestar, não raro, o desejo implícito de se igualarem aos moradores com mais riqueza e prestígio, como resume Joaquina, de Aguiar: «Os grandes não querem que os pequenos subam e os pequenos querem imitar os grandes e ser tanto ou mais do que eles.» Ou então, assumindo o seu salário extra-agrícola como um contrapeso tanto ou mais seguro do que o rendimento agrícola, certos membros de famílias pluriactivas consideram-se em posição equivalente ou até superior face a antigos lavradores, como desabafa Avelãs: «A minha mulher, quando era criada na casa do Martins, foi pretendida pelo filho dele, que dizem que é doutor, mas eu, com o meu salário e rendimento das terras, sou tanto ou mais do que qualquer médio lavrador». Numa palavra, no quadro da polarização social entre grupos sociais, se os moradores mais providos utilizavam a arma do «mal de inveja» ou da acusação

¹⁸ Entre outros exemplos, a mulher do rico proprietário lavrador Ilídio Fortuna é ridicularizada como avarenta pelo facto de no próprio dia do velório do marido falecido evitar gastos com luz eléctrica, ou o rico proprietário-lavrador Filipe Fortuna, que, para aforrar, preferia caminhar grandes distâncias a pé a andar de automóvel.

de bruxaria como forma de conterem e regularem as relações sociais, os mais pobres direccionavam a acusação de bruxaria sobre indivíduos mais providos como forma de queixa ou resistência.

A ascensão de moradores outrora pobres e hoje possuidores de alguns recursos, como terra, gado ou salários fixos, ostentando-se em bens ou objectos nem sempre economicamente rentáveis, mas vistosos e com conotação simbólica de subida social (a casa, o automóvel), suscita reacções de inveja não só entre os moradores mais providos, como atinge os próprios conterrâneos mais modestos. Não raro se invejam entre si indivíduos ou famílias que, provindos de um tronco genealógico comum ou da mesma categoria social, percorrem trajectórias diferenciadas, ora de sucesso, ora de insucesso, e obtêm resultados diferentes. Neste contexto, a mínima razão ou pretexto serve para catalisar atitudes de despeito e de «raiva», aparentemente bizarras, em resposta a outras de presunção e jactância. Por exemplo, em Lindoso, quer Mário, perante o vizinho Silvério, quer Teotónio, perante o primo por afinidade Vítor, ambos fizeram questão de não retirarem do solo uma pedra incrustada junto da sua própria casa que impedia a livre circulação do respectivo tractor dos segundos, não tanto pelo prejuízo que lhes causasse, mas pelo sentimento de despeito perante a subida social e/ou a correspondente presunção por parte dos possuidores do referido bem de produção, também visto como símbolo de riqueza e sucesso.

Não obstante a relativa, mas generalizada, melhoria social, contrariamente à ideia formulada por Goldey de que a emigração bem sucedida «diminui o risco de inveja ou de conflitos no interior da aldeia» (1981, p. 117), além de o exprimir, com ela se reforça este *crescendo* de invejas e de conflitos interfamiliares e, como também constata Brettel (1991, pp. 98 e segs.), um despique, por parte de emigrantes regressados, pelos primeiros lugares na aldeia. Por vezes, (e)migrantes, como, aliás, outros residentes na aldeia, têm de acautelar-se perante ameaças ou até eventuais denúncias por parte de conterrâneos pela mínima infracção da lei.

CONCLUSÃO

A competitividade intra-aldeã inscreve-se nas relações de poder desigual no seio das famílias e pressupõe, simultaneamente, ora o respeito, ora a tentativa de reordenação das regras de jogo estabelecidas pela tradição e pelo direito consuetudinário.

As disputas interdomésticas ocorrem e envolvem as famílias no seio da aldeia. No entanto, projectam-se, por vezes, no exterior da aldeia: outrora, por exemplo, na falta de entreajuda nas fugas clandestinas e nas relações de vizinhança entre emigrantes originários da mesma aldeia e residentes no estrangeiro.

Se há parentes e vizinhos que se prestam e até têm brio em ajudar familiares e conterrâneos, outros evitam ou até se negam a tal pelo receio de os seus «protegidos» prosperarem mais do que eles próprios! A transferência dos

mecanismos de inveja originários das relações aldeãs para as relações de trabalho dentro e fora da aldeia verifica-se não só entre desiguais, mas também entre (quase)iguais e por motivo de sobrevivência e emulação na hierarquia interfamiliar. Tal permite compreender condutas como a maledicência, a intriga ou mesmo a denúncia de companheiros de trabalho conterrâneos na mira de assegurarem o posto de trabalho ou de atraírem as boas graças do patrão ou chefe de trabalho.

Semelhantes comportamentos, que representam a sombra ou o contraponto de uma amiúde idealizada sociedade-providência, não podem ser compreendidos sem ter presente o prévio relacionamento parental ou vicinal entre famílias, as respectivas posições e alterações no xadrez económico e político local. É para este pano de fundo que deve ser remetido o fenómeno generalizado do «mal de inveja», que, por seu turno, se enquadra no predomínio e na força operatória do «ter» hierarquizante sobre o «ser» apenas igualitário em termos ontológicos ou jurídicos: cada um vale tanto mais quanto mais recursos detenha ou controle.

Se certos instrumentos, como a «má-língua» ou o «mal de inveja», indiciam emulações entre os ricos e formas veladas de dissidência e resistência dos pobres face aos ricos, os conflitos e as rivalidades interfamiliares raramente assumem um carácter de confronto de classes. Para além dos alinhamentos clientelares, tal dever-se-á não só à pluralidade fragmentada de posições sociais detidas por membros do mesmo grupo doméstico, ao entrecruzar circulante de alguns casamentos entre indivíduos oriundos de diferentes categorias sociais, como sobretudo à assimilação de determinados valores, quer pelos «velhos», quer pelos «novos» ricos, e às suas respectivas estratégias de competição e (re)ocupação dos primeiros lugares sociais na aldeia.

Siglas:

AJL = Actas da Junta de Lindoso

AMB = Arquivo Municipal de Barcelos

EDP = Electricidade de Portugal

ILA = Inquérito local a Aguiar, 1984-1985

ILL = Inquérito local a Lindoso, 1984-1985

Li = livro

LCNC = *Livro de conciliações e não conciliações*, Aguiar, 1835-1957, Arquivo Municipal de Barcelos

M = maço

P = processo

TB = Tribunal de Barcelos

TPB = Tribunal de Ponte da Barca

v. = verso

v. g. = *verbi gratia* = por exemplo

ANEXOS

Conflitos judiciais: Aguiar (1871-1980)

[ANEXO N.º 1]

Ano	Natureza do litígio						Posição do autor					Posição do réu				
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	Total	A	B	C	D	E	(a)	(b)	(c)	(d)	(e)
1871-1880	1	2	...	3	...	6	1+	2+	...	2+	...	1-	2-	2-
	1-	1+
1883-1890	1	1	2	1-	1+
	1=	1=
1891-1900	...	3	3	...	1+	...	2+	3-
1901-1910	1	1	2	1+	1-
	1=	1=
1911-1920	...	2	...	1	...	3	2+	1+	1-	2-
1921-1930	...	1	1	2	...	4	2+	1=	...	1+	1-	2-
	1=
1931-1940	1	9	1	11	5+	1+	...	5+	8-	3-
1941-1950	...	2	...	2	...	4	2+	2+	3-	1-
1951-1960	...	7	3	...	1	11	3+	...	1-	4+	3-	3-	...	2-
	3=	3=
1961-1970	...	6	1	4	...	11	2+	1+	1+	2+	1+	...	1-	4-	...	3+
	1-	3=	3=
1971-1980	2	1	3	6	1+	2+	...	2+	1+	...	2-	4-
+	2	32	8	15	6	63	19+	8+	1+	20+	2+	...	2+	3+
-	2-	...	2-	21-	23-	1-	2-
=	2=	1=	...	6=	1=	8=
<i>Total . .</i>	2	32	8	15	6	63	23	9	3	26	2	3	31+	23	1	5

+ ganhou; - perdeu; = fez transacção.

(1) Sucessório (partilhas); (2) obrigacional (dívidas, penhoras, hipotecas); (3) foros, arrendamentos, pensões, direitos de opção; (4) direitos reais (propriedade, servidões, marcos, águas, minas); (5) crime (adultério, ilegitimidade, roubo, injúrias, ofensas corporais, emigração clandestina), outro.

A = Proprietário; B = lavrador; C = pequeno camponês/caseiro; D = comerciante/merceeiro/industrial/prestamista/banco; E = jornaleiro/operário/empregado; F = Estado.

(a) = Proprietário; (b) = lavrador; (c) = pequeno camponês/caseiro; (d) = merceeiro/industrial/prestamista/banco; (e) = jornaleiro/operário/empregado.

Fonte: Tribunal de Barcelos, *Processos judiciais*, 1871-1980; anos sem conflitos registados ou recolhidos = 1939, 1945, 1949, 1955, 1956, 1960, 1961, 1963, 1964, 1968, 1969, 1971, 1973.

Conflitos judiciais: Lindoso (1977-1985)

[ANEXO N.º 2]

Ano	Natureza do litígio															
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	Total	A	B	C	D	E	(a)	(b)	(c)	(d)	(e)
1977	2	2	1+	...	1+	1-
1978	1	1	1+	1-	...
1979	1	...	1	2	1+	...	1+
1980	1	2	3	...	1+	1=	...	1+	1=	2-	...
1982	1	3	1+	1-	...
1983	1	1	...	1+
1984	2	2	...	1+	1=	1=
1985	2	1	...	1=	1-	1+	...
	1-	...
+	1	1	12	15	1+	3+	2+	1+	1+	2+	1+	...
-	1-	1-	5-	...
=	1=	2=	2=
<i>Total</i>	1	1	12	15	1	4	4	1	2	2	...	3	6	...

+ ganhou; - perdeu; = fez transacção.

(1) Sucessório (partilhas); (2) obrigacional (dívidas, penhoras, hipotecas); (3) foros, arrendamentos, pensões, direitos de opção; (4) direitos reais (propriedade, servidões, marcos, águas, minas); (5) crime (adultério, ilegitimidade, roubo, injúrias, ofensas corporais, emigração clandestina), outro.

A = Proprietário; B = lavrador; C = pequeno camponês/caseiro; D = comerciante/merceiro/industrial/prestamista/banco; E = jornaleiro/operário/empregado; F = Estado.

(a) = Proprietário; (b) = lavrador; (c) = pequeno camponês/caseiro; (d) = merceiro/industrial/prestamista/banco; (e) = jornaleiro/operário/empregado.

Fonte: Tribunal de Ponte da Barca, *Processos judiciais*, 5-56, 1977-1985.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, João Ferreira de (1986), *Classes Sociais nos Campos. Camponeses Parciais Numa Região do Noroeste*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- BAILEY, F. G. (1971), «Gifts and poison», in F. G. Bailey (org.), *Gifts and Poison: The Politics of Reputation*, 1-25, Oxford, Basil Blackwell.
- BAROJA, Julio Caro (1972 [1961]), *Les sorcières et leur monde*, Paris, Éditions Gallimard.
- BARTH, Frederic (1966), *Models of Social Organisation*, Londres, Royal Anthropological Institute.
- BIALOR, Pierre (1968), «Tensions leading to conflict and the resolution and avoidance of conflict in a Greek farming community», in J. G. Peristiany (org.), *Contributions to Mediterranean Sociology*, 107-126, Paris, Haia, Mouton & Co.
- BLOK, Anton (1969), «Peasants, patrons and brokers in Western Sicily», in *Anthropological Quarterly*, 42, 1, 155-170.
- BLOK, Anton (1981), «Rams and Billy-Goats: a key to the Mediterranean code of honour», in *Man*, vol. 16, 3, 427-440.
- BOISSEVAIN, Jeremy (1966), «Patronage in Sicily» in *Man*, vol. 1, 1, 18-33.
- BOISSEVAIN, Jeremy (1978 [1974]), *Friends of Friends, Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, Basil Blackwell.
- BOURDIEU, Pierre (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1980), *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- BRETTEL, Caroline (1991), *Homens Que Partem, Mulheres Que Esperam. Consequências da Emigração Numa Freguesia Minhota*, Lisboa, Dom Quixote.
- BRITO, Joaquim Pais de (1989), *A Aldeia, as Casas: Organização Comunitária e Reprodução Social Numa Aldeia Transmontana (Rio de Onor)*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (policopiado).
- CABRAL, João de Pina (1989), *Filhos de Adão, Filhas de Eva. A Visão do Mundo Camponesa no Alto Minho*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- CAMPBELL, John K. (1964), *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, Clarendon Press.
- CÁTEDRA-Tomás, María (1976), «Notas sobre la 'envidia': los 'ojos malos' entre los vaqueiros de Alzada», in C. L. Tolosana (org.), *Temas de la Antropología Española*, 9-48, Madrid, Ediciones Akal.
- CUTILEIRO, José (1977), *Ricos e Pobres no Alentejo (Uma Sociedade Rural Portuguesa)*, Lisboa, Sá da Costa.
- DIAS, Jorge (1964), «O que se entende por antropologia cultural», in *Ensaios Etnológicos*, 52, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.
- DIAS, Jorge (1984 [1953]), *Rio de Onor: Comunitarismo Agro-Pastoril*, Lisboa, Presença.
- DU BOULAY, Juliet (1974), *Portrait of a Greek Mountain Village*, Oxford, Clarendon Press.
- DURKHEIM, Emile (1977 [1893]), *A Divisão do Trabalho Social*, Lisboa, Presença.
- DURKHEIM, Émile (1991 [1915]), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Librairie Générale Française.
- EISENSTADT, Samuel, e RONIGER, Luís (1984), *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and The Structure of Thrust in Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1976 [1937]), *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- FATELA, João (1989), *O Sangue e a Rua*, Lisboa, Dom Quixote.
- FOSTER, George (1965), «Peasant society and the image of limited good», in *American Anthropologist*, vol. 67, 2, 293-315.
- FOSTER, George (1972), «The anatomy of envy: a study in symbolic behavior», in *Current Anthropology*, vol 13, 2, 165-186.

- FRIEDL, Ernestine (1968 [1964]), «Lagging emulation in post peasant society: a Greek case», in J. G. Peristiany (org.), *Contributions to Mediterranean Sociology*, 93-106, Paris, Haia, Mouton & Co.
- GERALDES, Alice (1987), *Gente de Minifúndio. Produção e Reprodução Social em Mudança na Freguesia da Correlhã*, Braga, Universidade do Minho, tese de doutoramento (policopiada).
- GIL, José (1988), *Corpo, espaço e poder*, Lisboa, Litoral Edições.
- GILLIES, Eva (1976), «Introdução» à obra de Evans-Pritchard *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- GINZBURG, Carlo (1991 [1989]), *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*, Londres, Nova Iorque, Penguin Books.
- GOFFMAN, Erving (1974), *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.
- GOLDEY, Patricia (1981), «Emigração e estrutura familiar — estudo de um caso no Minho», in *Estudos Contemporâneos*, 2/3, 111-127.
- HUIZER, Gerrit (1970), «Resistance to change' and radical peasant mobilization: Foster and Erasmus reconsidered», in *Human Organization*, vol. 29, 4, 303-313.
- HUIZER, Gerrit (1972), *The Revolutionary Potential of Peasants in Latin America*, Toronto, Londres, Lexington Books.
- HUIZER, Gerrit (1991), *Religious Penetration and Power Struggle in Latin America. Some Historical and Comparative Observations*, Nijmegen, Katholieke Universiteit.
- KROEBER, A. L. (1963 [1948]), *Anthropology: Culture, Patterns and Processes*, Nova Iorque & Burlingame, Harcourt, Brace & World, Inc.
- LANTERNARI, Vittorio (1963), *The Religion of the Opressed. A Study of Modern Messianic Cults*, Londres, McGibbon & Kee.
- LENINE, Vladimir (1977 [1899]), *The Development of Capitalism in Russia, Collected Works III*, Moscovo, Progress Publishers.
- LÉVY-BRHUL, Lucien (1978), *La Mitología Primitiva: el Mundo Mítico de los Australianos y de los Papúes*, Barcelona, Península.
- LINTON, Ralph (1952 [1947]), *The Cultural Background of Personality*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- MEDICK, Hans, e SABEAN, David Warren (1984), «Introduction» e «Interest and emotion in family and kinship studies: a critique of social history and anthropology», in H. Medick e D. W. Sabean (orgs.), *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, 1-27, Cambridge/Paris, Cambridge University Press e Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- MERTON, Robert (1970), *Sociologia: Teoria e Estrutura*, São Paulo, Editora Mestre Jou.
- MIES, M. (1986), *Patriarchy and Accumulation of Capital on a World Scale. Women in the International Division of Labour*, Londres.
- O'NEILL, Brian Juan (1984), *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras. Desigualdade Social Numa Aldeia Transmontana, 1870-1978*, Lisboa, Dom Quixote.
- PARSONS, Talcott [1966 (1953)], «On the concept of political power», in R. Bendix e S. Lipset (orgs.), *Class, Status and Power*, 240-265, Nova Iorque, The Free Press.
- PERISTIANY, J. G. [1988 (1965)], «Introdução», in J. G. Peristiany (org.), *Honra e Vergonha, Valores das Sociedades Mediterrâneas*, 3-10, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- PINTO, José Madureira (1985), *Estruturas Sociais e Práticas Simbólico-Ideológicas nos Campos. Elementos de Teoria e Pesquisa Empíricas*, Porto, Afrontamento.
- PITT-RIVERS, Julián (1961 [1954]), *The People of the Sierra*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press.
- POLANAH, Luís (1985), «O coletivismo agrário no Norte de Portugal», in *Antropologia Portuguesa*, vol. 3, 61-68, Coimbra, Instituto de Antropologia.
- POLANAH, Luís (1990), «As relações de vizinhança em Almeida de Sayago», in *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*, 597-617, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica.

- PORTELA, José (1986), *Trabalho Cooperativo em Duas Aldeias de Trás-os-Montes*, Porto, Afrontamento.
- REDFIELD, Robert (1961 [1956]), *Peasant Society and Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
- RIEGELHAUPT, Joyce (1979), «Os camponeses e a política no Portugal de Salazar — o Estado corporativo e o ‘apoliticismo’ nas aldeias», in *Análise Social*, vol. xv, 59, 505-523.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1993), «O Estado, as relações salariais e o bem-estar na semi-periferia: o caso português», in B. S. Santos et al. (org.), *Portugal, Um Retrato Singular*, Porto, Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa Santos, et al. (org.) (1993), *Portugal, Um Retrato Singular*, Porto, Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1994), *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Porto, Afrontamento.
- SCHNEIDER, Jane (1971), «Of vigilance and virgins: honor, shame and access to resources in Mediterranean societies», in *Ethnology*, vol. x, 1, 1-24.
- SCHNEIDER, Peter (1969), «Honor and conflict in a Sicilian town», in *Anthropological Quarterly*, vol. 42, 1, 130-154.
- SCOTT, James C. (1977) «Protest and profanation. Agrarian revolt and the little tradition, I e II, in *Theory and Society*, 4, 1, 1-38, e 4, 2, 211-246.
- SCOTT, James C. (1985), *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Londres, Yale University Press.
- SCOTT, James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Nova Iorque e Londres, Yale University Press.
- SILVA, Manuel Carlos (1990), «Comunitarismo: identidade e diferenciação. O caso de uma aldeia do alto Minho», in *Cadernos do Noroeste*, vol. 3, 1-2, 205-234.
- SILVA, Manuel Carlos (1993), «Camponeses, mediadores e Estado», in *Análise Social*, vol. xxvii, 122, 489-521.
- SILVA, Manuel Carlos (1993a), «Peasants, patrons and the state», in L. Roniger & Gunes-Ayata (orgs.), *Democracy, Clientelism and Civil Society*, Londres e Boulder, Lynnie Rienner Publishers.
- SILVA, Manuel Carlos (1994), *Resistir y Adaptarse. Constrangimentos y Estrategias Campesinas en el Noroeste de Portugal*, Amsterdão, Universidade de Amsterdão (policopiado).
- SILVA, Manuel Carlos (1999 [1995]), «Sociedade-providência em meio rural: virtualidades e limites», in *Socius*, 3, e A. L. Marin e P. G. Ruiz (orgs.), *La Participación en Un Mundo en Crisis*, 155-179, *Actas do Congresso Mundial de Sociologia*, Madrid, Subcomité Iberoamericano del Comité de Investigación 10 de la Asociación Internacional de Sociología.
- SILVA, Manuel Carlos (1998), *Resistir e Adaptar-se. Constrangimentos e Estratégias Campesinas no Noroeste de Portugal*, Porto, Afrontamento.
- SILVERBLATT, S. (1987), *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton.
- SIMMEL, Georg (1986 [1908]), *Sociología I. Estudios sobre las Formas de Socialización*. Madrid, Alianza Editorial.
- SOBRAL, José Manuel (1999), *Trajectos: o Presente e o Passado na Vida de Uma Freguesia da Beira*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- THOMAS, Keith (1980 [1971]), *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books.
- TOLOSANA, Carmelo Lisón (1973), «Some aspects of moral structure in Galician hamlets», in *American Anthropologist*, 75, 3, pp. 823-834.
- TOLOSANA, Carmelo Lisón (1987 [1979]), *Brujería, Estructura Social y Simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal.
- TOLOSANA, Carmelo Lisón (1990), *Endemoniados en Galicia Hoy. La España Mental*, vol. II, Madrid, Akal.

- WALL, KARIN (1998), *Famílias no Campo: Passado e Presente em Duas Freguesias do Baixo Minho*, Lisboa, Dom Quixote.
- WEBER, Max (1978), *Economy and Society*, ed. G. Roth e C. Wittich, Berkeley e Los Angeles e Londres, University of California Press.
- WEINGROD, Alex (1968), «patrons, patronage and political parties» in *Comparative Studies in Society and History*, 10, 377-400.
- WEINGROD, Alex (1977), «Patronage and power», in E. Gellner e J. Waterbury (orgs.), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, pp. 41-51, Londres, Duckworth.
- WOLF, Eric (1957), «Closed corporate peasant communities in MesoAmerica and Central Java», in *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 13, 1, pp. 1-18.
- WOLF, Eric (1974 [1969]), *Les guerres paysannes du vingtième siècle*, Paris, Maspero.
- WOLF, Eric (1980 [1966]), «Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas», in M. Banton (org.), *Antropología Social de las Sociedades Complejas*, 19-39, Madrid, Alianza Editorial.