

Párocos, agricultores e a cidade — dimensões da religiosidade rural*

1. PORTUGAL, PAÍS CATÓLICO

«Portugal é um país católico.» Esta antiga afirmação, insistentemente repetida antes do derrube, em 1974, do regime autoritário, numa altura em que estruturas do Estado e da Igreja recíproca e publicamente se apoiavam, não deixava de designar uma realidade observável. Apesar de diferenças regionais importantes, hoje, como antes dos anos 70, Portugal é um país católico pelo menos em dois sentidos essenciais: há elevadíssimas percentagens de autoclassificação religiosa católica (cerca de 85% dos residentes urbanos em 1971; 76,5% dos jovens entre os 15 e 24 anos em 1983; 75% da população do Patriarcado de Lisboa com mais de 14 anos em 1984); as outras confissões não ultrapassam dimensões residuais.

Claro que também aqui, como noutros países, se verificam fortes desníveis entre o resultado dos indicadores como os de autoclassificação, baptismos ou casamentos religiosos, por um lado, e o dos indicadores de prática regular, como a frequência semanal da missa e a comunhão, por outro. Enquanto baptismos e matrimónios católicos ainda em 1977 — data de um inquérito nacional da responsabilidade do Episcopado — abrangiam a enorme maioria dos Portugueses, as médias de missalizantes e as de comunhões em percentagem das presenças à missa ficavam aquém dos 30%.

Do forte compromisso de uniconfessionalidade e da participação generalizada em certos ritos de passagem consagrados pela Igreja não pode deduzir-se, em todo o caso, consonância nos padrões de comportamento no plano estritamente religioso nem nas referências ético-normativas gerais.

Um estudo a partir de questionário aplicado em 1971 (IPOPE, 1973) ilustra tais descoincidências, ao mostrar que só 23% dos inquiridos que se consideram católicos aceitam a autoridade dos sacerdotes em matéria de revelação e de definição dos princípios da fé, ao mostrar que ultrapassam 60% os que consideram permissível o divórcio de católicos e ao mostrar, finalmente, uma muito forte incidência de anticlericalismo entre eles. Uma certa «protestantização» do catolicismo parece indiciada, assim, quer pela preferência dada a algumas formas de autogestão religiosa em detrimento do monopólio sacerdotal, quer pela dessacralização do matrimónio em oposição à doutrina expressa da Igreja.

Embora se disponha de uma razoável informação global sobre as situações mais recentes, escasseiam gravemente as fontes para tentar reconstruir

* O texto que se apresenta retoma, com modificações ligeiras, o artigo «Religiosité Paysanne au Portugal», publicado em *Sociologia Ruralis*, vol. xxvi, n.º 1, 1986, e que serviu de base a uma comunicação apresentada ao XI Congresso Mundial de Sociologia, em Nova Deli.

o processo que a ela conduziu. Como tem evoluído a religiosidade dos portugueses? Até que ponto vem o catolicismo sofrendo uma erosão? Haverá lugar para falar de «descristianização» ou de «secularização», no sentido de um processo de desvalorização social das formas e símbolos religiosos tradicionais (Yinger, 1957, p. 119)? Esparsas observações regionais de diversos períodos, bem como múltiplas constatações e lamentos de sacerdotes e outros responsáveis da Igreja, que induziriam resposta positiva à última questão, não dão, no entanto, suficientes garantias de representatividade ou de rigor. Vão, porém, no mesmo sentido elementos quantificados referentes à evolução do clero e sobretudo dos seminaristas em Portugal continental. Se o conjunto do clero regride numericamente entre finais dos anos 50 e finais dos anos 70, particularmente significativa é a quebra, entre 1957 e 1977, dos seminaristas maiores: 1263 no início do período, para apenas 348 no seu termo (Silva, 1979, pp. 39 e 40):

Conhecida a habitual correlação positiva entre disponibilidade de pessoal eclesiástico e intensidade das práticas culturais, as evoluções referidas e a «crise de vocações» implicada, a supor que se inscrevem numa tendência de longo prazo não contrariada por indícios recentes de alguma recuperação dessas «vocações», conferem fundamento à previsão de um certo declínio global de prática religiosa.

Seja como for, os valores globais tendem a esconder diferenças inter-regionais mais ou menos importantes; em Portugal, os contrastes de comportamento religioso são simultaneamente muito acentuados e de grande persistência temporal. Diversos estudos têm revelado, aliás, a particular importância das «regiões culturais» nos níveis diferenciados de vitalidade religiosa (Boulard e Rémy, 1968; Michelat e Simon, 1977; Hoyos, 1968; Sereno, 1976).

A freguesia (e paróquia) de que a seguir mais detidamente se falará integra-se, justamente, numa «área homogénea» caracterizada, através da combinação de indicadores de comportamento e de indicadores institucionais, por «prática religiosa muito alta, muito estável e muito boa estrutura eclesiástica» (França, 1980, pp. 53 e segs.).

Trata-se de uma região do Noroeste português de povoamento denso e disperso desde fases anteriores à implantação romana na Península, com uma agricultura familiar de policultura intensiva em pequenas superfícies retalhadas e de forte incidência de arrendamento. Região tradicionalmente fornecedora de emigrantes transoceânicos — em particular para o Brasil —, passou, a partir dos anos 60, a enviar os mais significativos contingentes para a França e para a Alemanha. Quanto à freguesia, embora participe plenamente dos traços caracterizadores da região, ela viu em contrapartida crescer, também a partir dos anos 60, as migrações pendulares para a cidade do Porto. Tais deslocações quotidianas para o centro industrial constituíram e constituem um «equivalente funcional» quer da emigração, quer do crescimento económico-produtivo de implantação local.

Num vinténio, de basicamente camponesa, a paróquia passou a ter 166 grupos domésticos de campesinato parcial (num total de 320), ou seja, de famílias que, mantendo sobretudo as mulheres e os mais velhos a trabalhar na terra, destacam para a cidade força de trabalho masculina que «contamina» com o salário e os seus acessórios culturais a antiga «pureza» dos grupos domésticos camponeses.

Já se vê que tão significativa transformação na estrutura classista local não podia deixar de envolver mudanças em múltiplos níveis da vida colec-

tiva, desde as formas de socialização e de sociabilidade às manifestações simbólicas dominantes, desde as estratégias face à terra, ao trabalho, ao ensino, ao casamento, à organização familiar, a todos os modos de gerir a vida quotidiana.

No que respeita à religiosidade, por seu turno, continua na paróquia a verificar-se a frequência maciça da missa, o recurso sistemático à igreja para baptismos, casamentos e funerais, a comparência praticamente unânime das crianças à catequese e à cerimónia da comunhão solene. Para além desses inequívocos sintomas de vitalidade religiosa, alguma coisa estará a mudar no plano religioso?

2. UMA RELIGIOSIDADE CAMPONESA?

2.1 DIFICULDADES QUOTIDIANAS E SALVAÇÃO DA ALMA

Práticas cuja uniformidade resulta, em parte, de serem reguladas por uma «grande tradição» religiosa definidora do dogma, da doutrina e das formas litúrgicas e culturais podem, na realidade, revestir distintos significados nas suas modulações locais e grupais. Verificar essas diversidades exige ir além da recolha sociográfica de informações quantitativas. Exige também, por outro lado, o recurso a noções como a de religião popular, denotando formas de relação ao sagrado vividas por grupos sociais dominados, independentemente das formas legítimas dessa relação, tal como aparecem definidas pelo poder eclesiástico¹.

Ao longo do tempo, desde a primitiva organização da igreja cristã, houve que gerir, ora condenando-as ora com elas transigindo, formas de religiosidade popular. Até hoje, as «pequenas tradições» rurais católicas constituem repositório privilegiado de antigos ritos, alguns referenciáveis ao paganismo pré-romano, os quais, muito embora genericamente condenados pela Igreja, se conservam por vezes integrados nos ritos oficiais com a cumplicidade de párocos mais predispostos à transigência, por força das suas próprias origens camponesas e de prolongada inserção no meio (cf. Meslin, 1970, pp. 11 e segs.). Essas mesmas pequenas tradições são provavelmente das últimas, por outro lado, a fazer emergir crenças e ritos como expressão comunitária.

Se a religião oficial remete a religiosidade camponesa para um plano inferior, a confirma no seu lugar de manifestação simbólica dominada, isso não impede, contudo certas ambivalências: ao rol de virtudes do agricultor acrescenta-se de boa vontade, por exemplo, a sua piedade exemplar.

Claro que a essa reabilitação não são alheias determinações de ordem social e política, como Weber já pôde mostrar para casos específicos (Weber, 1971, pp. 493 e segs.).

O que importa não perder de vista, em todo o caso, é que a persistência de antigas heranças, como, de um modo mais geral, o conjunto de características que permitem falar em religião camponesa, estão estreitamente ligados ao respectivo lugar de reprodução: as colectividades rurais e os seus grupos sociais constituintes.

¹ Uma recensão dos usos da noção e dos seus campos de aplicabilidade encontra-se em Pace, 1977, pp. 95 e segs.

«A religião nas zonas rurais de tradição cristã é, em grande parte, resultante de dois elementos igualmente fortes: *uma aceitação sincera* da religião em que nasceram e foram criados e *uma superstição cega e inconsciente* [...]»² Esta afirmação de um responsável da Acção Católica Portuguesa é complementada com a história de um camponês que, de visita à vila, e após ter feito as suas orações na igreja, resolveu depositar esmolas, primeiro no cofre de S. Miguel e depois nas goelas do demónio que o santo apunhalava. E avançava a justificação de tal atitude: «como ainda se não sabe bem quem ganha, será melhor que fiquem os dois um tanto consolados.»

Quer os ritmos de trabalho, quer os de toda a vida quotidiana rural, estão subordinados aos desígnios das forças naturais — ao sol e à chuva, ao dia e à noite, ao calor e ao frio, à sucessão cíclica, mas sempre diversa, das estações —, desígnios tanto mais insondáveis e incontroláveis quanto menores forem os recursos tecnológicos disponíveis. Radicadas nessa experiência vivida, as ideologias práticas camponesas tendem a encontrar uma harmonização, ou mesmo uma homologia estrutural, com todas as propostas susceptíveis de identificar e devolver preeminência a poderes sobrenaturais, à capacidade organizadora duma providência divina. Por outro lado, a própria imprevisibilidade de resultados conduzirá à «idolatria da natureza» (Marx, 1968, p. 260) e à necessidade de técnicas propiciatórias para lidar com ela, como responsável directa e imanente de êxitos e insucessos. E são talvez esses os elementos que estão na origem, para usar as expressões do autor citado, da «aceitação sincera» e da «superstição cega» como dupla e aparentemente contraditória característica da religiosidade camponesa.

A urgência das dificuldades quotidianas é necessariamente bem menos remota do que a salvação das almas. Mesmo as religiões «escatológicas», como a católica, em que castigos e gratificações são diferidos para a outra vida, não podem, por vezes, deixar de justificar dificuldades e injustiças terrenas através da interferência de bruxedos, feitiçarias, poderes demoníacos (Lewis, 1976, p. 148). Salvação e quotidiano tendem, em todo o caso, se não a exigir meios diferentes, pelo menos a corresponder a necessidades diversas e diversamente sentidas.

É assim um dia-a-dia permanentemente incerto que contribui para conferir à religiosidade camponesa o carácter instrumental que Wolf salienta (Wolf, 1966, pp. 99 e segs.). Questões essenciais como a da protecção das culturas e das colheitas, para além da saúde e da doença, do nascimento e da morte, têm de ser enfrentadas quer a partir de orações e sacrifícios no âmbito da religião oficial, quer por recurso a formas de manipulação directa do sobrenatural. Esconjurar, ao menos parcialmente, a ameaça do mal exige a mobilização efectiva de todos os poderes, mesmo eventualmente contraditórios: era isso que o camponês da história de há pouco bem entendia. No espaço rural, e a freguesia que nos ocupa não constitui excepção, articulam-se com frequência, simultânea ou alternadamente, as formas legitimadas de mediação ao sobrenatural com o apelo a bruxas e curandeiros, tal como o apelo a estes, de resto, muitas vezes se concilia com a procura da medicina oficial.

² P.º J. Mendes Serrazina, s. d., p. 186. Entre as inúmeras denúncias da componente «supersticiosa» na religiosidade rural minhota leia-se, por exemplo, Descamps, 1935, pp. 86 e segs.

Mesmo quando se trata de manter relações com o sagrado dentro dos limites autorizados pela doutrina, elas tendem a assumir carácter mais imediato e concreto. Um processo geral de corporização, de «representação material» de entidades metafísicas, é indispensável para que elas se tornem tangíveis e eficazes (Leach, 1976, p. 37).

Em termos de religiosidade camponesa costumam ser os santos, mais que Cristo ou a Virgem, e apesar da importância do culto mariano, os eleitos como interlocutores privilegiados, como intermediários ou directos dispensadores de graças pretendidas. Constituem-se então relações de «patrocinato divino», já que se trata de trocas, se bem que desiguais: o favor concedido será pago nos termos precisos da prévia promessa (Cutileiro, 1977, p. 360). Livremente escolhidos como objecto religioso acessível e familiar, os santos — a sua imagem sacralizada — são portanto responsabilizados pela resposta positiva ou negativa às súplicas. Funciona assim uma lógica rigorosa do *do ut des*, que Weber considera característica própria da «religiosidade quotidiana das massas em todas as épocas, em todos os povos e em todas as religiões» (Weber, 1971, p. 449). Essa personalização das relações com o sagrado supõe, naturalmente, não só a corporização antropomórfica do interlocutor, como sobretudo o princípio da livre iniciativa do crente, de tal modo que lhe seja sempre possível falar no «santo da minha devoção».

Em termos de colectividade local, a livre iniciativa pode, por seu turno, para além do costumado desdobramento dos santos — invocados em função das respectivas especializações taumatúrgicas —, levar à dispersão mais ou menos ampla de devoções individuais. Mas pode também conduzir a um certo consenso do conjunto dos vizinhos, quer no sentido de preferencialmente se polarizarem em termos do santo emblemático da colectividade — o orago da paróquia —, quer preterindo-o a favor de um outro. Na freguesia que estudamos, embora o padroeiro Sant'Iago sirva de referência no calendário religioso às cerimónias festivas locais, as dimensões religiosas concentram-se em torno do S. Domingos, com muito maior peso na devoção dos vizinhos.

As promessas como meio de obter favores inadiáveis e as diversas formas de culto personalizado dos santos parecem, de resto, não só conservar uma grande vitalidade local, como sobrepor-se a todos os outros modos tradicionalmente utilizados de interceder junto dos poderes sobrenaturais em favor da resolução dos problemas quotidianos. Cerimónias como a das chamadas ladainhas menores, as rogações que visavam invocar o Céu no sentido de propiciar a fertilidade da terra e a abundância das colheitas, já por finais do século passado se lamentava constituírem uma «antiga prática»³. A desvitalização dos rituais é, porém, extremamente lenta, tal como diversificada é a sua incidência regional. A participação em orações públicas e na bênção dos campos, gados e casas parece, aliás, constituir um dos aspectos em que as opções da Igreja estão longe da homogeneidade. A atitude de colaboração do pároco de uma outra freguesia minhota, dando origem a «solenidade grandiosa e muita participação de lavradores»⁴, contrasta, por exemplo, com a frontal recusa, por parte do sacerdote de uma freguesia rural próxima de Lisboa, em proceder a tais cerimónias (Riege-

³ Cf. *O Domingo Catholico*, publicação mensal da obra de santificação do domingo, 3.º ano, n.º 4, de Maio de 1887, pp. 61-62, e 4.º ano, n.º 4, de Maio de 1888, pp. 62-63.

⁴ *Notícias de Penafiel*, n.º 15, de 1 de Julho de 1966.

lhaupt, 1979). Seja como for, não é das bênçãos de gados e campos que depende a prosperidade dos camponeses de Fonte Arcada, uma vez que também aqui elas caíram em desuso há longo tempo.

Não se pode dizer o mesmo de bruxas e curandeiros. Ao nível do conselho, a preocupação com a sua existência e popularidade revela-se na própria insistência com que constituem assunto de jornal. É assim que o *Notícias de Penafiel*, quinze dias depois de ter publicado um artigo condenando a bruxaria, teve consternadamente de relatar a recepção apoteótica da bruxa pelos mesmos paroquianos que frequentavam a igreja de freguesia vizinha⁵. Embora também funcionem, funcionam de modo mais discreto consulentes e consultados na paróquia que nos ocupa. Não parece, em todo o caso, que essa concorrência ao culto de santos aí deixe de ser, em todos os sentidos, marginal.

Toda esta vertente da religiosidade parte da necessidade de achar saídas para dificuldades quotidianas e procura encontrá-las no recurso à combinação de técnicas alheias ao domínio do sagrado com modos legítimos e ilegítimos de manipular o sobrenatural. Dela se distingue, embora nem sempre ao nível da prática, uma outra vertente, desta vez definida pela necessidade puramente religiosa de busca de salvação.

Na igreja católica, a resposta a essa procura passa pelo monopólio sacerdotal da administração da graça e a tentação de prescindir, total ou parcialmente, do corpo de especialistas legítimos, de que têm ocorrido manifestações em diferentes épocas e em diferentes classes e fracções sociais, tende a suscitar reacções de autodefesa por parte da hierarquia.

A possibilidade de acesso dos crentes à graça tem por condição necessária o recurso a esses mediadores institucionais. Na prática, contudo, a condição é igualmente suficiente, já que se pede menos aos fiéis o cumprimento de normas da ética cristã, ou a adesão crítica ao dogma, à doutrina e à liturgia em si próprias, do que uma *fides implícita*, uma confiança directa e genérica na instituição como definidora do dogma, da doutrina e da liturgia. Daí resulta o encorajamento à aceitação da autoridade como valor essencial do catolicismo (Lenski, 1961, pp. 270 e segs.).

Já se vê a importância da inculcação de tal valor, sempre que possa ser eficaz, no surgimento de um *habitus* de resignação, não apenas no plano religioso, mas igualmente em todos os níveis da actividade social. E a inculcação produzir-se-á com tanta maior facilidade, quanto se dirija a classes dominadas cujas condições de existência predisponham mais acentuadamente à submissão.

Se os aspectos mais significativos e mais intensos da religiosidade camponesa parecem centrar-se no recurso instrumental e personalizado aos intermediários sagrados para obter controlo e solução das dificuldades do dia-a-dia, a preocupação com a salvação da alma, embora em todos os sentidos mais remota, não deixa por isso de igualmente determinar procuras religiosas. Elas tendem, no entanto, a cantonar-se à valorização de comportamentos exteriores. Esse formalismo, Leite de Vasconcelos encontra-nos Portugueses, por contraposição a uma verdadeira religiosidade: «O católico [...] confessa-se na quaresma para se *desobrigar* [...] assiste à missa fora da igreja, na galité ou no adro [...]» (Vasconcelos, 1958, p. 508).

⁵ Cf. *Notícias de Penafiel*, n.º 19, de 1 de Agosto de 1969, e n.º 21, de 15 de Agosto de 1969.

E, ao nível concelhio, o *Notícias de Penafiel* continuamente denuncia o mesmo formalismo, responsabilizando por vezes os padres pela ausência de empenho ou pela incapacidade em «mentalizar» os seus paroquianos.

Mesmo que da necessidade de salvação nem sempre se faça virtude, ela pelo menos vai no sentido do apego camponês ao ritualismo. A participação no ritual revela a sua eficácia não apenas na celebração do grupo e na transmissão das heranças tradicionais, como no cumprimento participado das obrigações e no acatamento da norma que fixa e regula as hierarquias. Os diversos ritos contribuem, de modo significativo, para a reprodução dos *habitus* dessa pequena tradição tenaz, tal como a pedagogia intencional e expressa da Igreja, traduzida e reinterpretada a partir das condições de existência local, a vai assegurando. Em boa medida, a inculcação dos sistemas de disposições relativos ao sagrado faz-se igualmente, porém, numa socialização intragrupal, resulta do próprio processo global de integração na colectividade. A família, e em especial a mãe, continuam a desempenhar a este respeito papel privilegiado.

Na paróquia, os membros dos grupos domésticos de campesinato parcial que trabalham na cidade têm inequívoca e crescente influência, não só nas respectivas famílias, como em todo o espaço local. Mas é evidente que a direcção de socialização tem dois sentidos. O sentido mais fraco, aquele que vai do grupo predominantemente idoso, de maior incidência feminina e sobretudo ligado ao trabalho agrícola para aquele que, no interior das famílias, reveste características antitéticas, terá precisamente por conteúdo fundamental os instrumentos tradicionais da educação, em que a componente religiosa constitui importante factor. Não serão raras as situações semelhantes à de um jovem assalariado da cidade que, para evitar desgostos à mãe, ia ocasionalmente frequentando a missa dominical. As transigências implicam em geral, contudo, contrapartidas. Com algum esquematismo poderia mesmo falar-se num sistema intrafamiliar de transacções simbólicas, em que a moeda de socialização assume, naturalmente, valores diversos.

Através de diferentes e acumuláveis meios, o certo é que, na freguesia, ninguém ainda ficará imune à educação religiosa. De resto, a consciência de que ela desempenha funções complexas de «domesticar», de moralizar, de conservar a tradição, resulta nitidamente duma reflexão feita por um caseiro local: «a religião é uma educação como a da escola; ensina a respeitar. Ir à missa é um dever que vai de pais a filhos.» E as afirmações do caseiro mostram também até que ponto são para ele perceptíveis mais dois elementos essenciais: por um lado, o reforço que à socialização produzida no interior da família pode trazer tanto o sistema de ensino como a Igreja; por outro, a própria homologia entre essas duas últimas instituições (cf. Bourdieu e Passeron, 1970, pp. 70 e segs.).

2.2 PÁROCOS E MERCADO DE BENS RELIGIOSOS

Um dos elementos observáveis que permitem avaliar modificações por que vai passando a Igreja nas suas modulações locais é o comportamento dos párcos. Mais importantes ainda serão as atitudes dos paroquianos a respeito dos sacerdotes, e não apenas em matéria de fé: elas são susceptíveis de revelar dimensões não só das ideologias e dos comportamentos dos seus portadores, como das respectivas condições sociais de existência.

Na religiosidade popular, tal como a relação com entidades metafísicas fica facilitada pela presença real da imagem do santo, assim a estrutura abstracta ou longínqua da Igreja tende a resumir-se e a concentrar-se na figura do padre. Estar de bem ou de mal com a religião, demonstrar conformismo, indiferença ou revolta, depende para os vizinhos, com frequência, do modo como avaliam o procedimento do pároco que de momento lhes cabe.

A memória dos mais velhos paroquianos permite-lhes recuar a episódios do princípio do século e relembrar dois sacerdotes que se sucederam na freguesia: um, que chegou a ser preso em 1913, na fase agudamente anticlerical que se seguiu à implantação da República, e o outro que aí se manteve até perto do termo da segunda guerra mundial. Deste ficou a imagem de um homem de grande popularidade, aberto a novas iniciativas, como reuniões de juventude e da Acção Católica, conciliador entre a «purificação» da fé e o «panteísmo» camponês. Vale a pena, porém, pormenorizar um pouco mais as referências aos dois últimos padres da freguesia: o que ainda hoje exerce o ministério e o seu antecessor, que se manteve de 1943 até ao falecimento, com avançada idade, em 1978⁶. Este último, numa entrevista realizada em Setembro de 1977, procurou definir o que considerava serem traços fundamentais das suas atitudes e da sua acção.

Numa confraternização de padres da região, ocorrida em 1941, teria já publicamente declarado inequívocas convicções democráticas: quando o interrogaram sobre as suas posições políticas, nessa reunião em que o pró-nazismo era de regra, não teve dúvidas em responder que era lusófilo e que pensava estarem inevitavelmente condenadas todas as ditaduras. A respeito do pós-25 de Abril deixava transparecer certa inquietação sobre a desunião e o desassossego que, no seu entender, iam alastrando, mas não deixava de afirmar tolerância política para com os comunistas, que dizia não pressionar nem marginalizar.

Em matéria de culto e liturgia considerava-se «progressista». Entre os melhoramentos e reconstruções nas capelas de S. Bartolomeu e de S. Domingos, a que diversas vezes procedeu, quer por sua iniciativa, quer em cumprimento de promessas, optou uma vez por fazer construir numa delas um altar de pedra permitindo celebrar a «missa nova» de frente para o povo. Tal prática era ainda pouco corrente naquela área, e por isso ele se orgulha de a ter conseguido introduzir mercê do expediente que consistiu em, aproveitando uma das raras visitas do bispo auxiliar, convidá-lo a visitar a capela para lhe sugerir depois, quando a recusa seria difícil, que benesse o altar.

Não escondia o pároco, no entanto, a sua má vontade em relação a reuniões alargadas. Evitava-as convocando encontros com pessoas de confiança, a fim de discutir decisões que tivessem reflexos importantes na vida religiosa local. Por outro lado, e embora alijasse responsabilidades na extinção de duas organizações religiosas outrora funcionando na paróquia — a Juventude Católica e a Liga Eucarística —, não se eximia a afirmar que os participantes da primeira estavam interessados em tudo menos na própria organização. O «tudo» era uma alusão velada aos inconfessados

⁶ Uma análise da sucessão de padres numa região do Norte de Espanha pode ver-se em Christian, Jr., 1972.

objectivos eróticos dos jovens católicos. Segundo os concordantes testemunhos locais, teria sido, na realidade, a misoginia do velho padre, cuja desconfiança em relação às mulheres — consideradas a encarnação do Diabo — era proverbial, que esteve na origem do termo de actividade, por ele imposta, da Juventude Católica. A mesma desconfiança estaria na base da recusa a ceder o salão paroquial para outros destinos que não fossem casamentos ou baptizados, da hostilidade às componentes de folguedo nas festas e em particular aos bailes — cujos prolongamentos de pecado, nos montes, tinha por certos —, da oposição de princípio à televisão e ao cinema.

Fácil concordância na freguesia se faz também em atribuir-lhe tendências autocráticas: gostava de decidir sozinho problemas de importante repercussão e, quando alguma oposição se revelava, eram certas as zangas, os ralhos, as ameaças de se ir embora.

Há quem ironicamente refira, por outro lado, certas contradições entre palavras e actos do antigo pároco. Um exemplo invocado é o modo como ele fazia coexistir reiteradas homilias em que aos ricos profetizava a quase impossibilidade de salvação e o tratamento de favor que na própria igreja lhes ia concedendo, mandando imediatamente vir cadeira e almofada assim que se podia adivinhar a aproximação de um representante das «forças vivas» locais. E era dessas «forças vivas» — das grandes famílias — que ele basicamente recrutava os membros da comissão fabriqueira, encarregada de certas deliberações de implicação religiosa.

Em termos de funcionamento político, chegou-se a apontar-lhe um comportamento explícito e intencional de caciquismo. Seja como for, mais uma vez se faz acordo no reconhecimento de que ele tomava abertamente partido em certas intervenções na igreja, o que deu inclusivamente lugar a diversas deserções da prática dominical e à indignação de numerosos paroquianos.

O mal-estar entre o padre e um significativo conjunto de residentes era, em todo o caso, notório. Para além de surgirem de um e de outro lado críticas e queixas não dissimuladas, revelava-se ele ainda em diversos conflitos de maior ou menor gravidade, como os que ocorreram a propósito de uma questão de águas para o passal, ou os que se verificaram entre o pároco e notáveis locais por causa dos altares de uma capela. De acordo com uma opinião muito generalizada, dever-se-ia mesmo a um relatório de avaliação da paróquia fortemente desfavorável, por ele redigido e entregue à hierarquia, a não designação de substituto residente após o seu falecimento.

Não faltaram, por isso, mágoas e melindres. A verdade, porém, é que, a par de todos esses elementos negativos, os camponeses mais idosos deixam igualmente transparecer certa nostalgia pela figura do sacerdote desaparecido. Das suas descrições fica a imagem de um padre-pai, que ralha e que perdoa, que impõe e que transige, que assegura uma sempre disponível mediação para as coisas divinas e humanas. E, independentemente do orgulho ferido pela perda do pároco residente, não há dúvida de que certas formas de devoção tradicionalmente importantes na freguesia, como o culto da alma dos mortos e as missas de intenções, ficam directamente prejudicadas por tal perda.

Não se torna difícil imaginar o ressentimento de paroquianos, orgulhosos da sua terra e da sua religiosidade, ao verem prolongar-se sem indícios de saída uma situação em que apenas podem contar com as visitas espaça-

das do novo sacerdote, obrigado a distribuir o seu ministério por três freguesias. «Os padres novos não querem trabalhar: querem cumprir a obrigação da missa e depois estar livres para passear de carro.» Comentários deste género, frequentes na boca de camponeses mais velhos, reflectem claramente esse genérico ressentimento. O carro, outrora inútil e impensável, funciona como o símbolo da indesejável mobilidade de alguém que deixou de viver quotidianamente a vida dos seus paroquianos. Exprime-se aí portanto também, por parte de alguns, a apreciação específica e negativa a um tipo de sacerdote menos sensível e menos disposto à transigência com as necessidades religiosas tradicionais.

Em relação às práticas festivas na freguesia, elas não gozavam, nas suas várias componentes, dos favores e do apoio do antigo pároco. A situação piorou ainda com o novo. Transformações reveladoras da intenção de «purificar» actos de culto e sacramentos vão igualmente ocorrendo. Foi assim, por exemplo, que se eliminaram as componentes dramáticas e espectaculares nas cerimónias da comunhão solene local, aumentando-se significativamente, em contrapartida, a exigência de preparação aos jovens que a ela se candidatam. E, se ainda não houve conflitos com os paroquianos, neste curto espaço de tempo, a propósito do cumprimento das regras de baptizados, casamentos e funerais, torna-se provável que tal venha a acontecer, justamente em função do maior rigor actualmente imposto.

Todas essas características não poderiam deixar de suscitar reserva e descontentamento em relação ao novo padre. Um dos sintomas da resistência em considerar definitiva a sua responsabilidade à frente da paróquia encontra-se até na difundida recusa de o identificar pelo nome próprio, como é uso fazer-se, designando-o apenas pelo nome da paróquia a que primeiro ficou ligado.

Ainda aqui, no entanto, as novas heterogeneidades se manifestam: o que para uns constitui motivo de afastamento suscita noutros movimentos de aproximação e estima.

Embora parte dos assalariados e alguns camponeses menos tradicionalistas e menos idosos estejam afastados da prática religiosa regular, um sector importante dessas fracções continua ligado ao catolicismo e vê com bons olhos inovações recentes, incluindo a intransigência com antigas formas mais «supersticiosas» de fé e de culto. Apreciam no novo padre a maior flexibilidade na cedência do salão paroquial, que hoje já vai ficando disponível, por exemplo, para reuniões da direcção do clube de futebol. Os jovens católicos locais mais modernizantes, a quem não falta mobilidade para com ele se reunirem fora de Fonte Arcada, elogiam, por outro lado, os cursos de preparação para o matrimónio, iniciados em 1979, cuja frequência, segundo consta, se tornará obrigatória para aqueles que queiram receber o sacramento. Elogiam também o impulso dado à catequese, agora funcionando regularmente com a participação de cerca de duas dezenas de jovens catequistas. Finalmente, os que criticavam ao velho pároco a interferência nas coisas políticas aplaudiam no novo a abstenção, a esse respeito, no templo: «só utiliza o Evangelho.» Aqui, porém, a fase pré-eleitoral das legislativas de 1979 veio brusca e inesperadamente desmentir a anterior isenção, o que não deixou de provocar mal-estar entre os católicos situados à esquerda do quadrante partidário.

Não se pretende, como é evidente, inferir a evolução modal da igreja católica portuguesa, na sua configuração rural, a partir das características — a traços largos esboçadas — dos sucessivos sacerdotes que têm passado

por Fonte Arcada⁷. Parece pouco arriscado admitir, em contrapartida, que alguns traços evolutivos — até por serem influenciados por processos de alcance global como a «crise de vocações» ou a progressiva desruralização de párocos e de paroquianos — não só tendam a redefinir, na aldeia, os termos da oferta e da procura de religião, como sejam consistentes com os que noutros lugares se verificam.

Sectores dos mais jovens camponeses parciais, dos membros da pequena burguesia moderna e, de um modo geral, dos que trabalham na cidade mostram já, como se disse, desafeecção pelas coisas da Igreja. Mantêm, quando muito, certas práticas a que o conformismo social ou afectivo os obriga.

Camadas sociais de idêntico recrutamento, a que se juntam camponeses mais modernizantes, parecem revelar, por seu turno, uma evolução nas respectivas necessidades e procuras religiosas em sincronia, ao menos parcial, com as transformações da oferta. Para eles, o pároco deixou, em qualquer caso, de constituir o «elemento estruturante central da comunidade aldeã»⁸. Por isso lhe dispensam constância de presença, dispensando-lhe também a transigência com as velhas formas de culto e o funcionamento paternalista, quando não os criticam mesmo abertamente. Querem, por outro lado, ver bem definidos os domínios de competência da Igreja. Ela deve confinar-se às dimensões da mediação com o sobrenatural e da salvação, excluindo, assim, as formas tradicionais de interferência nos planos social e político.

Gente desinteressada da religião e católicos «modernos» não parecem no entanto constituir, em Fonte Arcada, grupos de referência reciprocamente negativos (Campbell, 1971, pp. 142 e segs.) A própria proximidade das respectivas origens, trajectos e situações sociais contribuirá para reduzir entre eles o efeito de distância e de contradição que a divergência religiosa poderia, noutras condições, originar.

Se há um sector, porém, cujas necessidades e procuras estão irremediavelmente condenadas a não mais encontrar satisfatória oferta, é o de todos aqueles a quem o sistema de disposições, rigidificado por um longo trajecto sem alternativa às condições de existência rural, não deixa margem de adaptação aos novos processos sociais. Trata-se aqui, sobretudo, dos velhos camponeses, cuja insatisfação religiosa constitui apenas um dos aspectos da global e crescente marginalidade que os afecta.

Nenhuma penúria de clérigos lhes poderá justificar a afronta, feita à freguesia e a eles próprios, de se verem privados de acompanhamento regular por quem possa ser convocado a qualquer momento a fim de solucionar problemas religiosos ou profanos. Mas, ainda que se viesse a resolver a questão de recolocar em Fonte Arcada um sacerdote residente, com toda a probabilidade ele revestiria a imagem do inaceitável padre funcionário, simultaneamente rígido quanto às formas do culto e da fé e relativamente indisponível, fora do seu estrito ministério, para as solicitações tradicionais.

«Os novos padres são iguais aos protestantes: querem arrumar com os santos.» Neste comentário se vê como são já fundas as dissonâncias com

⁷ A proposta de uma tipologia dos padres, divididos em «modernos», «antiquados» e «curandeiros», encontra-se em João de Pina Cabral, *Sons of Adam, Daughters of Eve — The Peasant Worldview of the Alto Minho*, Oxford, 1986, Clarendon Press, pp. 197-213.

⁸ Segundo a expressão de Charles Suaud, 1978, p. 131. Ele foi-o, ao longo de séculos, nas povoações nortenhas (cf. Alberto Sampaio, s. d., p. 141).

o novo curso litúrgico e teológico, cujas hipóteses de inflexão se podem ter, de resto, por nulas.

Resta pois a esta envelhecida camada um anticlericalismo de feição personalizada e regionalista, mais feito de nostalgia e de amargura por algumas boas coisas de um mundo perdido do que de ardor combativo contra a instituição Igreja: «Os padres derrotaram um bocado a nossa freguesia.»

REFERÊNCIAS

- BOULARD, F., e REMY, J. (1968), *Pratique et Régions Culturelles*, Paris: Les Éditions Ouvrières.
- BOURDIEU, P., e PASSERON, J.-C. (1970), *La Reproduction*, Paris, Minuit.
- CAMPBELL, C. (1971), *Toward a Sociology of Irreligion*, London & Basingstoke, The Macmillan Press.
- CHRISTIAN, JR., W. A. (1972), *Person and God in a Spanish Valley*, Nova Iorque e Londres, Seminar Press.
- CUTILEIRO, J. (1977), *Ricos e Pobres no Alentejo*, Lisboa, Sá da Costa.
- DESCAMPS, P. (1935), *Le Portugal, La Vie Sociale Actuelle*, Paris, Firmin-Didot.
- FRANÇA, L. (1980), *Comportamento Religioso da População Portuguesa*, Lisboa, Moraes/IED.
- HOYOS, G. (1968), *Sociologie Rurale*, Paris, Éditions Universitaires.
- IPOPE (1973), *Estudo sobre Liberdade e Religião em Portugal*, Lisboa, Moraes.
- LEACH, E. (1976), *Culture and Communication*, Cambridge University Press.
- LENSKI, G. E. (1961), *The Religious Factor*, Garden City, Doubleday.
- LEWIS, I. M. (1976), *Social Anthropology in Perspective*, Harmondsworth, Penguin Books.
- MARX, K. (1968), *Principes d'une Critique de l'Économie Politique-OEuvres II*, Paris, Pléiade-Gallimard.
- MESLIN, M. (1972), «Le phénomène religieux populaire», in B. Lacroix e P. Boglioni (eds.), *Les Religions Populaires*, Quebeque, Les Presses de l'Université Laval.
- MICHELAT, G., e SIMON, M. (1977), *Classe, Religion et Comportement Politique*, Paris, Presses de la FNSP e Éditions Sociales.
- PACE, E. (1977), «Il dibattito sulla religiosità popolare», in *Sociologia*, xi, 1.
- PINA CABRAL, J. (1986), *Sons of Adam, Daughters of Eve—The Peasant Worldview of the Alto Minho*, Oxford, Clarendon Press.
- RIEGELHAUPT, J. (1979), comunicação apresentada em Amsterdão.
- SAMPAIO, A. (s. d.), *As Vilas do Norte de Portugal*, Lisboa, Vega.
- SERENO, P. (1976), *L'Etno-geografia*, Florença, La Nuova Italia Editrice.
- SERRAZINA, J. N. (s. d.), «Aspectos da pastoral no meio agrário», in *Problemas Rurais do Minho*.
- SILVA, A. (1979), «Prática religiosa dos católicos portugueses», in *Economia e Sociologia*, 25/26.
- SUAUD, C. (1978), *La Vocation*, Paris, Minuit.
- VASCONCELOS, J. L. (1958), *Etnografia Portuguesa*, vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional.
- WEBER, M. (1971), *Économie et Société*, v. 1, Paris, Plon.
- WOLF, E. R. (1966), *Peasants*, Nova Jérσία, Prentice-Hall.
- YINGER, J. M. (1957), *Religion, Society and the Individual*, Nova Iorque, The Macmillan Co.