

O significado religioso do anticlericalismo popular **

INTRODUÇÃO

Nos trabalhos etnográficos de Leite de Vasconcelos, que foram organizados para publicação após a sua morte, figura uma pequena secção dedicada à «Religiosidade dos Portugueses», da qual fazem parte uma série de anedotas soltas, partes de comentários mordazes, recortes de jornais da época e uma série de provérbios. Na sua nota de introdução, em pé de página, escreve Orlando Ribeiro:

Era intenção de Leite de Vasconcelos tratar o assunto de modo resumido, para o desenvolver, depois, na parte III do livro III, destinada à «Vida psíquica».

Publicam-se apenas aqui, tais como ele as deixou, notas e citações em que encontrámos a rubrica de «Caracteres», dada a delicadeza do assunto e o autor não ter formulado de maneira definitiva as suas reflexões acerca dele. Parte do material ressentia-se claramente da época em que foi recolhido; se chegasse a elaborá-lo, certamente teria alterado ou suprimido alguma coisa. [1958: p. 508, nota.]

As notas a que Orlando Ribeiro se refere foram recolhidas de 1870 até às duas primeiras décadas deste século. O seu assunto, a religiosidade, era por certo matéria delicada nesses tempos, que viram surgir o anticlericalismo republicano e o fim da Monarquia Portuguesa. Quando, em 1958, a colecção das obras foi publicada pelo Governo claramente pró-clerical e autoritário de Salazar, o assunto ainda constituía matéria delicada.

As notas de Leite de Vasconcelos começam por uma série de observações sobre as quais ele a si próprio adverte:

(Para meditar no seguinte):

O Português parece não ser fundamentalmente religioso. Sem dúvida, a religião católica teve nele grande influência, desde todos os tempos [...] Mas entre nós não se desenvolveu o misticismo, como em Espanha, e sempre cá existiu algum *espírito forte* [sublinhado do autor], como Gil Vicente e António José, que chasqueia do clero, o que também acontecia na literatura medieval francesa, onde os *clerics* são a cada passo fustigados.

* Sarah Lawrence College, EUA.

** Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no Social Science Historical Association, em Outubro de 1977. Agradeço aos membros do painel de comentadores os seus instrutivos comentários e a Tom Bruneau, Muriel Dimen-Schein, Shirley Lindenbaum, M. Filomena Mónica e Jaime Reis as suas úteis críticas a esse primeiro trabalho.

O católico entre nós é formalista, como o Romano antigo:

a) Vai às romarias principalmente para se divertir, para cantar e dançar, para comer e beber — elas têm carácter pagão e de folgado.

b) Confessa-se na Quaresma para se *desobrigar*, e a confissão chama-se mesmo *desobriga*, donde se vê que não se pratica por sentimento, e só por dever e imposição.

c) Frequentemente, nas aldeias, assiste à missa fora da igreja, na galilé ou no adro, apesar de o padre lhe dizer que assim «não ouve missa», mas ele entende que sim, que basta estar ali.

d) Há muitas cantigas sobre os padres e anedotas e contos satíricos a respeito de frades.

A cada passo, e por toda a parte — não só numa ou noutra província —, o grau de manifestação religiosa no exterior da vida de um povo depende da influência clerical, e é difícil avaliar o sentimento [...]

Em geral, a religião vai diminuindo. Mas há mais no Norte e Centro que no Sul. [1958: pp. 508-509.]

Embora a questão da «religiosidade» possa, actualmente, ter deixado de ser «delicada», continuam extremamente pertinentes, para os estudiosos daquela sociedade, as observações feitas por Leite de Vasconcelos acerca do comportamento religioso dos Portugueses. Seguirei neste ensaio o conselho de Leite de Vasconcelos e irei «meditar sobre» uma das questões subjacentes a que ele se refere — isto é, a da relação entre religiosidade e «anticlericalismo popular». A relação entre catolicismo (quer se trate de questões de crença, fé ou ritual) e atitudes e actuações anticlericais é um tema que não só percorre os comentários acima transcritos, mas que também está claramente patente nas anotações que recolhi durante o trabalho de campo que efectuei, nos inícios de 1960, na freguesia rural de São Miguel, no Centro de Portugal¹.

Nessa freguesia, o catolicismo, tanto como ideologia como enquanto prática, era transmitido directamente pela presença da igreja e do padre na aldeia, bem como através dos ensinamentos e crenças disseminados pelo programa da escola local².

SÃO MIGUEL: «SOCIEDADE» *VERSUS* «SALÃO»

Na região da Estremadura, as pequenas aldeias encontram-se distantes umas das outras cerca de 3 a 4 quilómetros. Muros de pedra e terras sem árvores,

¹ O trabalho de campo foi efectuado em Portugal, em 1960-62, graças a um subsídio do National Institute of Mental Health (MF 12, 360). Novas visitas de estudo foram efectuadas em 1964, 1968, 1971 e 1976, mas o conjunto do material etnográfico sobre religião provém da primeira estada, a mais prolongada. Por conseguinte, este artigo trata do catolicismo português anterior ao Concílio Vaticano II e bastante anterior à queda do Estado Novo. Segundo o testemunho de um jesuíta português, o impacto, durante o Estado Novo, das acções do Concílio em relação à igreja portuguesa foi mínimo (Dominguez, citado por Bruneau, 1976: p. 473). Nos dois anos seguintes à queda do regime conservou um perfil bastante baixo e até os mais radicais governos provisórios «evitaram escrupulosamente atacar a Igreja» (Bruneau, 1976: p. 483). A partir do Verão de 1976, especialmente ao nível de paróquia e de diocese, a Igreja desempenhou um papel cada vez mais controverso e visível. Para um relatório subjectivo sobre o papel da igreja e o de um padre numa pequena aldeia do Centro de Portugal, em Janeiro de 1976, ver o artigo publicado por Jean Tavares em *Les Temps Modernes*. Também se pode encontrar em Grohs (1976) um breve relatório acerca do estatuto da Igreja em Portugal.

² Mais de metade das leituras da 2.^a e da 3.^a classe (a 4.^a classe apenas se tornou obrigatória em 1962) eram constituídas por histórias bíblicas, histórias exemplares ou instruções explícitas sobre doutrina cristã. Não se pode dizer que os habitantes da aldeia não fossem bem tutelados; deve antes dizer-se que tinham fortes desacordos com o padre em relação ao que significava ser-se católico.

trabalhadas por pequenos proprietários camponeses, separam as aldeias dos lugares. De quando em quando encontramos uma aldeia com uma vistosa igreja católica, que a distingue como sede de freguesia. Normalmente, a aldeia que possui uma igreja é apenas um pouco maior do que as aldeias e lugares à sua volta, em nada mais se distinguindo destas. Contudo, na freguesia de São Miguel, que dista de Lisboa cerca de 40 quilómetros para noroeste, a sede de freguesia (a aldeia de São Miguel) não só possui o edifício distintivo da igreja, como também dois enormes edifícios, ficando cada um no lado oposto do rossio, em torno do qual a aldeia está construída. Numa região onde os edifícios públicos, além de poucos, são distantes, a presença logo de dois numa aldeia com menos de 500 habitantes é deveras surpreendente. Quando começamos a investigar, apercebemo-nos de que o edifício próximo da igreja, no lado norte da aldeia, é o «salão» e o que fica no lado sul é a «sociedade».

Cada um destes edifícios possui um auditório, um palco, um televisor, um balcão e pequenas salas para diversas actividades. A sociedade foi custeada pelos donativos de todos e construída pelos habitantes da aldeia, a fim de aí poderem realizar bailes semanais, ver televisão e jogar cartas. O salão foi construído pelo padre, com fundos recolhidos dos habitantes da aldeia, a fim de os desviar do ambiente imoral da sociedade, fornecendo-lhes um local para ver televisão e peças de teatro, assistir a concertos musicais previamente aprovados e participar noutras actividades sociais organizadas pela igreja. Além do mais, o salão alberga oito membros de uma ordem religiosa feminina que fornecem uma série de serviços sociais à freguesia.

A sociedade, o salão e o rossio, com o seu fontanário principal, constituem os espaços públicos da aldeia. Neles e em torno deles se realizam as festas da aldeia, tanto religiosas como seculares (Riegelhaupt, 1973), bem como os actos públicos da vida, desde o baptismo à comunhão e aos cortejos de casamentos ou de funerais. Apenas o «rio» — lavandaria pública onde se reúnem as mulheres —, o campo de futebol e o cemitério ficam fora desta praça. O rossio era utilizado principalmente para acontecimentos sociais, mas durante algum tempo serviu também de centro às actividades agrícolas comunais.

Na década de 60, esta divisão espacial, igreja e o salão de um lado e a sociedade de outro, constituía virtualmente a expressão «simbólica» de uma permanente tensão na vida de São Miguel: o antagonismo entre pároco e paroquianos, entre igreja e sociedade. Este antagonismo manifesto no anticlericalismo é a própria base das crenças locais. Dada a estrutura e a organização do catolicismo, isso criou para os São-Miguelitos problemas de acesso em relação aos rituais religiosos, bem como de valoração. Para a etnóloga põe-se a questão de saber se o catolicismo forneceria aos habitantes da aldeia o «conjunto de formas simbólicas e de actos que dizem respeito [...] às condições últimas da [...] existência» (Bellah, 1970).

DIMENSÕES DO ANTICLERICALISMO

Antes de iniciar a discussão da relação entre anticlericalismo e religiosidade em São Miguel pode ser útil distinguir algumas das diferentes questões que têm sido subsumidas sob o conceito de anticlericalismo. Uma tal tentativa poderia, sem grande esforço, redundar numa virtual recapitulação da história da Igreja, se não mesmo da própria cristandade; porque a controvérsia em torno do verdadeiro papel do clero, das verdadeiras relações entre a Igreja e o Estado, bem como da questão de as pessoas «necessitarem ou não de religião», tem sido sempre relacionada com o aparecimento do anticlericalismo.

Passarei agora a examinar alguns dos conceitos subjacentes aos diferentes significados de anticlericalismo. Em primeiro lugar, é preciso distinguir as atitudes e actuações negativas dirigidas contra a Igreja institucional e, por extensão,

contra os seus agentes (o clero regular e secular) das atitudes negativas que incidem directamente sobre a posição do padre. Historicamente, foi a hostilidade dirigida contra o privilegiado papel institucional desempenhado pela igreja católica em certos Estados que mais contribuiu para a mobilização do anticlericalismo. A influência da Igreja, isto é, o seu poder nas esferas económica e política, era contestada e o clero, a maior parte das vezes o clero regular, e a hierarquia transformaram-se no alvo do anticlericalismo.

Frequentemente, a oposição ao poder temporal da Igreja incluiu a hostilidade ao catolicismo como religião. Também aqui, o clero era atacado como agente de uma instituição extremamente perniciosa, devido não só aos abusos do seu poder económico e político, mas também, e de modo não menos importante, ao seu papel de propagadora de uma ideologia inaceitável. Nem sempre é possível distinguir aqueles que se opuseram ao poder da Igreja nos assuntos «seculares» daqueles que se opuseram à própria instituição da religião, uma vez que são, muitas vezes, coincidentes. Contudo, do ponto de vista analítico, é preciso reconhecer a diferença entre um anticlericalismo que é fundamentalmente «anti-Igreja», baseado na posição institucional que esta ocupa num determinado estado, e um anticlericalismo mais lato que é equivalente à «anti-religião». No entanto, em qualquer destas dimensões, os ataques ao clero fazem parte de um ataque mais amplo à Igreja como instituição.

Um outro conjunto de preocupações tem a ver directamente com o comportamento do padre da freguesia. Elas não parecem pôr em causa a estrutura institucional sociopolítica mais ampla dentro da qual se move o clero secular, como emissário local, mesmo que as consequências resultantes das actividades políticas e económicas do padre possam ser relacionadas com aquela estrutura mais ampla. Por último, e, uma vez mais, nem sempre claramente distintas das que referimos, existe uma gama de críticas anticlericais que são explicitamente dirigidas contra a maneira como o padre local desempenha os seus deveres religiosos e que muitas vezes parecem pôr em causa a estrutura sacerdotal do catolicismo. O alvo, nestas duas atitudes «anticlericais», é o padre propriamente dito, e não a instituição da Igreja ou a religião. É sobre este âmbito geral do anticlericalismo — o antagonismo dos paroquianos em relação ao seu pároco local — que irá incidir esta discussão.

Trabalhando na região latifundiária do Sul de Portugal, também José Cutileiro (1970: pp. 265-269) se deu conta de um anticlericalismo local muito espalhado. No seu excelente trabalho, ele distingue o «anticlericalismo dos devotos» (críticas que visam a maneira como o padre conduz a vida religiosa da paróquia) do «anticlericalismo secular» (críticas que visam as actividades «temporais» do padre). Tal como em Vila Velha, a diferença entre anticlericalismo dos «devotos» e anticlericalismo «secular» é igualmente visível em São Miguel. Também aqui, as mulheres são mais propícias a expressar críticas «devotas», enquanto as dos homens são, normalmente, «seculares», não obstante esta distinção entre homens e mulheres ser menos aguda do que a referida no Alentejo. Esta diferença de preocupações entre homens e mulheres adquire significado quando se reconhece, tal como Cutileiro o fez em relação a Vila Velha, que na sociedade rural portuguesa a religião é considerada domínio das mulheres.

ANTICLERICALISMO POPULAR

Cutileiro caracteriza o anticlericalismo de Vila Velha como «morno» e «não ideológico e não intelectual». Ele sugere que tais qualificações permitem distinguir o anticlericalismo popular do anticlericalismo das *élites*. Este último, argumenta Cutileiro, estava preocupado com questões estruturais mais amplas, como as da relação Igreja/Estado, e era explicitamente contra o poder econó-

mico e político da Igreja. Cutileiro salienta que, embora as manifestações do anticlericalismo «secular» local não fossem virtualmente distinguíveis das do anticlericalismo da *élite* republicana, elas eram de ordem diferente³. Os republicanos portugueses e as *élites* anticlericais combateram o poder da Igreja e reestruturaram as relações Igreja/Estado; nos anos 60, os habitantes das aldeias do Alentejo (e Estremadura) opuseram-se ao padre. As suas críticas eram baseadas na vida quotidiana e não pareciam ser «questões de princípio» (Cutileiro, 1971: p. 267) que pusessem em causa o papel institucional e hegemónico da igreja católica no Estado Novo.

Contudo, sob o governo pró-clerical de Salazar, atacar publicamente a Igreja era proibido. Dada a posição privilegiada desta, tal atitude equivaleria a estar-se contra as crenças do Estado e, como tal, ficar-se sujeito a medidas repressivas. Assim, aquilo que Cutileiro descreve e aquilo que eu própria observei, nomeadamente o carácter «não ideológico» ou «apolítico» do anticlericalismo, podem muito bem ter constituído a única atitude possível, uma vez que, nesses anos, o anticlericalismo popular não podia organizar-se numa outra «doutrina» religiosa ou política. No entanto, a simetria dos conflitos entre os habitantes da aldeia e o seu padre com os problemas que incitaram o anticlericalismo da velha *élite* não deve levar-nos a concluir que foram as mesmas atitudes políticas que animaram o anticlericalismo popular no campo.

Embora fosse politicamente impossível exprimir sentimentos anti-Igreja que excedessem as meras afirmações contra os padres, isso não implica, necessariamente, que o anticlericalismo popular fosse não ideológico. Sugeriria antes que, se seguirmos Cutileiro no reconhecimento de que o anticlericalismo popular engloba tanto aspectos devotos como seculares, tomados então em conjunto os problemas e atitudes, estes nos fornecem, ao nível da aldeia, uma série de dados pormenorizados acerca do que a religião deveria ser e, por extensão, alguns dados deveras «ideológicos» acerca da estrutura da sociedade.

Em cada um dos acontecimentos que vamos analisar, os problemas que desencadearam o antagonismo e o conflito entre pároco e paroquianos foram vistos pelos habitantes de São Miguel como tendo sido originados localmente. O Estado e o dogma da Igreja podem ter fornecido a posição estrutural de que o padre se aproveitou, mas a resposta dos habitantes da aldeia, tanto quanto pude avaliar, não estava a ser manipulada de fora nem alimentada pela maciça literatura anticlerical. As atitudes anticlericais em São Miguel, tanto as devotas como as seculares, baseavam-se numa avaliação daquilo que deviam ser as funções do padre. Nestes dois tipos de crítica estava implícita a ideia de que existia uma maneira correcta segundo a qual essa função devia ser desempenhada e uma concepção daquilo que a religião devia ser em São Miguel.

A origem destes dois tipos de crítica radica nos múltiplos papéis desempenhados pelo padre nos assuntos da freguesia. Em virtude da natureza sacerdotal e sacramental da igreja católica, o padre era o medianeiro de todos os rituais, tanto pessoais como colectivos. Em virtude de concessão do Estado e da ideologia da Igreja, ele era a fonte da autoridade moral na aldeia. Combinando a sua autoridade moral com o sistema político autoritário e a estrutura social local, ele era também o principal agente de controlo social no campo. Além disso, a sua

³ Não obstante os termos «*élite*» e «popular» não serem os melhores, é importante a distinção entre um anticlericalismo nascido de uma posição ideológica acerca da Igreja e do Estado e um anticlericalismo que tem por base acontecimentos da vida do dia-a-dia e o significado da religião. Assim, na sua análise do anticlericalismo, José Sanchez afirma que «o moderno anticlericalismo é uma consequência das práticas e atitudes dos anticlericais cismontanos e filosóficos [...] moldada por [...] três ideologias dominantes, liberalismo, nacionalismo e socialismo» (1972: p. 79). Diz ainda na sua análise que «o completo sucesso da revolução secular no século xx pôs fim às tensões e conflitos anticlericais». Enquanto isto pode ser verdade em termos de políticas nacionais e de um «anticlericalismo de *élite*», não se vê como possa explicar a persistência de um «anticlericalismo popular».

filiação institucional permitia-lhe agir como um «patrono» político (Riegelhaupt, 1979). Assim, o poder particular do padre de São Miguel resultava de uma intercepção da autoridade religiosa (geral, no catolicismo), de uma específica estrutura social agrária local (a ausência de uma *élite* local ou fundiária) e de um sistema político particular (um estado pró-clerical e autoritário) ⁴.

ANTICLERICALISMO POPULAR E RELIGIOSIDADE EM SÃO MIGUEL

Em nítido contraste com a aquiescência e a submissão que caracterizava as atitudes e acções dos São-Miguelitos em relação a outras poderosas instituições e personalidades do Estado Novo, as actividades do padre (conhecido por Sr. Prior) eram constantemente alvo de apreciações e críticas. Anedotas e comentários altamente críticos permeavam as conversas locais, pelo menos as havidas com a antropóloga. Uma aberta hostilidade era também evidente, embora ela assumisse, as mais das vezes, a forma de uma resistência passiva ou de retirada em vez de um confronto. As questões que provocaram os conflitos eram de ordem vária e, embora seja possível ver as questões da controvérsia como seculares ou devotas, elas alimentavam-se mutuamente.

O padre de São Miguel era um padre activista, preocupado em «modernizar» a freguesia, ao mesmo tempo que zelava pelo sistema de crenças e práticas tanto dos indivíduos, como da aldeia. Não tinha quaisquer laços com a comunidade local e a estrutura social desta região de Portugal não facilitara aí a fixação de classes superiores com quem o padre se pudesse aliar e identificar, ao contrário do que sucedia em Vila Velha. Em São Miguel, o padre era um «forasteiro», um agente do Estado. Raramente visto nas ruas da aldeia, o padre de São Miguel era, na perspectiva dos habitantes da aldeia, simultaneamente um ministro, um homem de negócios, um protector, um polícia e um homem institucionalmente forçado a negar a sua virilidade. Constituía assunto favorito para mexericos e anedotas e era, ao mesmo tempo, uma fonte de receios.

Os próprios laços institucionais da Igreja com o Estado Novo criaram potencialidades para o padre desempenhar tanto o papel de agente de controlo social, como o de protector. Na maior parte das aldeias da Estremadura não havia nenhum posto da Polícia ou da Guarda-Republicana. Ao mesmo tempo que a maior parte das leis e regulamentos desta sociedade fortemente controlada eram interiorizados pelas pessoas, mantendo, por esta via, um elevado nível de ordem, a presença do padre na aldeia era igualmente tida como a de um agente da Polícia. O padre de São Miguel denunciava voluntariamente os habitantes da aldeia sempre que as actividades destes colidiam com as suas normas (e com as do Estado). Opunha-se repetidamente a actividades sociais ligadas a festividades e a celebrações quase-religiosas. E, na sequência dessas objecções, denunciava os habitantes da aldeia à Polícia, com base na falta de pedido das autorizações e licenças necessárias para a realização das celebrações e reuniões.

⁴ Para se perceber a gama de «religiosidade» existente em Portugal, a diferença entre o «religioso» Norte e o «des cristianizado» Sul, deve ter-se em conta uma série de acontecimentos históricos, a estrutura do Estado e a estrutura social local. No mínimo, para se perceberem os problemas locais que provocaram o anticlericalismo, torna-se necessário reconhecer a diversidade da estrutura da sociedade agrária em Portugal, bem como as fontes de recrutamento para o sacerdócio. Quer o padre seja tido como aliado dos proprietários fundiários (Cutileiro, 1971), quer como um «forasteiro» e um agente do Estado (Riegelhaupt, neste artigo), quer como um filho do sítio, isto é, como um dos seus (Brettell, comunicação pessoal, Tavares, 1976), a maneira como é visto tem sempre importantes implicações para o modo como um determinado padre exerce, ou é encarado como exercendo, simultaneamente a sua autoridade política e religiosa. Não se pode, contudo, deixar de ficar impressionado quando se examina a literatura etnográfica e se verifica a presença do anticlericalismo mesmo em zonas de Portugal tidas como «religiosas».

Apesar das suas acções de carácter punitivo, a maioria dos habitantes da aldeia achavam que, em certas ocasiões, necessitavam da ajuda do padre como patrono. O Estado Novo era uma sociedade altamente centralizada, espartilhada e virtualmente estrangulada por normas e regulamentos burocráticos (Riegelhaupt, 1979). Para receber os pagamentos da previdência social a que tinha direito, para obter autorização para construir uma casa, para conseguir uma vantagem mínima, para obter autorização para emigrar — para tudo isto, o habitante da aldeia necessitava da intervenção de uma pessoa poderosa. Em São Miguel apenas o padre podia desempenhar tal função. Historicamente, nas freguesias rurais em Portugal, o clero deteve sempre importantes funções administrativas e políticas. Por isso, o papel do padre como agente do Estado não constituía novidade para os camponeses, só que era considerado como uma combinação imprópria. Em São Miguel, o padre evitava estritamente qualquer conotação «política», mas, para os habitantes da aldeia, as suas ligações com o regime eram evidentes. A natureza repressiva do Estado Novo preparou os habitantes da aldeia para aceitarem, embora contra vontade, que um «forasteiro» (um dos «deles») tivesse poder sobre eles. Assim, o padre de São Miguel, enquanto único residente não nascido na aldeia, tornou-se o alvo dos antagonismos dirigidos contra a *élite* portuguesa. A contradição existente no facto de o padre ser, por um lado, um dos «deles» e, por outro, a fonte de todos os sacramentos criou uma das mais fortes áreas de conflito.

Contudo, mais intoleráveis que o papel político do pároco eram as suas actividades como «homem de negócios». Para os São-Miguelitos, o padre (e todos os clérigos) enriqueciam à sua custa. «Olhem», diziam eles, «quem mais é que tem um carro na aldeia e quem é que tem um aspirador? Quando para cá veio, apenas tinha uma bicicleta.» «Como é que sabemos se o dinheiro que lhe damos é de facto para construir casas para os pobres ou para o centro médico, ou se foi utilizado para aquelas coisas?» «Porque é que havemos de dar dinheiro para enviar os filhos dos pobres para o seminário? Nunca ninguém da freguesia foi padre — nem sequer foi para a universidade.» «O padre é apenas um homem de negócios: os padres não trabalham, a língua é a enxada dele.»

Para os habitantes da aldeia, a Igreja não era uma abstracção qualquer, mas uma realidade viva na pessoa do padre. Para eles, o dinheiro dado à Igreja era dinheiro caído no bolso do padre. Poder e dinheiro, com a sexualidade a cobrir estes problemas mais fundamentais, tornaram-se, assim, a chave central da fúria secular anticlerical. O padre de São Miguel negava auferir quaisquer lucros financeiros pessoais. De facto, ele fora o principal responsável por muitos melhoramentos sociais na freguesia, desde um centro médico, um infantiário, um certo número de casas para os «pobres que o merecessem», uma oficina de sapataria, até à ampliação da escola elementar. Em todos estes casos, os habitantes da aldeia zombavam dos seus esforços por os acharem inadequados a um padre e obviamente efectuados em seu próprio proveito, com o dinheiro deles e sem serem para tal consultados. Tal como aconteceu com a sua decisão de construir o salão, o padre encarregara-se daqueles «melhoramentos» sem perguntar aos habitantes da aldeia se os desejavam.

Era especialmente preocupante para os habitantes da aldeia que, não obstante terem contribuído com o dinheiro e com o seu trabalho para os melhoramentos, o padre pudesse limitar o seu acesso aos mesmos. Isto é, o padre, no seu papel de autoridade religiosa, decidia quem era «merecedor» — e para o ser era necessário aceitar a autoridade do padre sobre a vida religiosa pessoal e a da colectividade.

Os camponeses de São Miguel, homens e mulheres, compartilhavam a ideia de que havia um sector próprio dentro do qual o padre tinha o direito de exercer a sua autoridade — dentro da Igreja. Apesar de necessitarem dele como patrono e de terem, em larga medida, beneficiado com os seus melhoramentos, era bem claro que tais incursões exteriores à Igreja eram consideradas impróprias.

O sector ao qual os habitantes da aldeia queriam confinar o padre, definindo o domínio do religioso, ficou demonstrado pela série de factos que se relacionam directamente com o ritual e a crença no catolicismo e na autoridade exercida por um homem votado ao celibato. Entre eles se incluem conflitos sobre: a) o conteúdo e a organização de festas da colectividade; b) as formas e as horas adequadas para o culto; c) o acesso e o direito aos sacramentos; d) «de quem é» a igreja.

Ao examinar, ainda que brevemente, cada um destes pontos, espero esclarecer a maneira como as crenças anticlericais nos fornecem testemunhos pormenorizados sobre a religião e a sociedade. O anticlericalismo popular, afirmo, não é um conflito com a religião, mas sim uma parte intrínseca da religião popular. Numa perspectiva antropológica, a nossa preocupação é a de compreender as crenças e os rituais dos habitantes da aldeia, e não a de debater a correcção teológica ou a consistência das suas crenças e acções.

a) *Conflitos em torno das festas da comunidade* — Não obstante um dogma que defende ser o catolicismo uma religião de salvação pessoal, as práticas dos São-Miguelitos sugerem um continuado interesse pelas actividades rituais que atestam uma base de existência comunal e que procuram uma valoração da identidade e coesão comunais através dos rituais religiosos (ver Riegelhaupt, 1973, para uma discussão mais ampla). Decorridos quatrocentos anos sobre o Concílio de Trento, que visou, através de reformas dos regulamentos da Igreja, transformar os cristãos colectivos em cristãos individuais (Bossy, 1970), os rituais colectivos ainda constituíam a base da vida religiosa em São Miguel. As reformas de Trento podem ter quebrado os maiores grupos de parentesco e estruturado a paróquia como unidade de identidade social (cf. Montailou e o problema da «comunidade», Ladurie, 1977), mas, mesmo deste modo, elas não desembocaram, necessariamente, na substituição por uma religião de salvação pessoal. Pode, de facto, argumentar-se que a Igreja, através da unidade paróquia, a designou ostensivamente como um local central de culto, ao qual os indivíduos tinham de ir na qualidade de indivíduos, desse modo criando na Europa a «comunidade» que os antropólogos vieram a encontrar e a estudar como uma unidade «natural». As contendas de grupos rivais aparentados parecem apenas ter terminado, para serem substituídas por rivalidades endémicas, que têm agora como seu foco central uma igreja contra outra igreja, o que é manifesto nos campos da Estremadura pela proliferação de capelas e festas locais que coincidem quase sempre com unidades rivais dentro e entre paróquias.

Os conflitos entre pároco e paroquianos em torno dos acontecimentos da comunidade centram-se em três questões, difíceis de serem claramente definidas como devotas ou seculares: 1) a recusa do padre em participar abertamente na comunidade, fazendo preces públicas que incluíam a bênção dos campos, preces para que chova e a bênção das casas e acabando com numerosas procissões; 2) o papel do padre na selecção dos mordomos das festas e o seu controlo sobre os livros de contas da confraria; 3) a condenação feita a partir do púlpito e a fiscalização das actividades sociais ligadas às festas. Tanto os homens como as mulheres se queixavam ferozmente, sendo estas as que mais abertamente se pronunciavam contra a recusa do padre em fazer preces públicas na comunidade; os homens opunham-se ao papel do padre na selecção dos mordomos; homens e mulheres discordavam que o padre se apresentasse como autoridade «moral».

Estes problemas obrigam-nos a observar com mais profundidade a estrutura da organização das festas e a diferente participação que nelas têm homens e mulheres. Pode dizer-se que era apenas na organização e preparação das festas que os habitantes das aldeias tinham a possibilidade de desempenhar papéis importantes nos assuntos religiosos da comunidade. Os homens recolhiam o

dinheiro, contratavam padres e bandas, encarregavam-se dos divertimentos e dirigiam o leilão. As mulheres tomavam parte com as promessas nas procissões, contribuíam com *carga* para o leilão, participavam activamente neste e eram responsáveis pela limpeza e ornamentação da aldeia. Assim, os homens dirigiam o negócio da festa e as mulheres executavam a parte das actividades rituais. Uma boa festa dependia da mobilização e actuação de ambos os sexos. Tal como não havia festa sem organização, também se tornava fraca uma festa que restringia a participação das mulheres. Esta participação diferenciada do elemento masculino e feminino nos rituais religiosos liga-se certamente à observação, frequente na vida católica mediterrânica, de que as mulheres são mais «religiosas».

Um exame da configuração espacial da maioria das celebrações da festa revela que nenhuma das actividades (organização, colecta de fundos, procissões, leilão) exigia que os participantes entrassem na igreja; as imagens dos santos deixavam a igreja e eram confiadas a mordomos. Mas cada vez menos o padre lhes confiava o santo; ele escolhia antes os homens que transportavam o santo. Assim, o problema tornou-se não apenas numa questão de contabilidade — o conflito sobre o direito de os mordomos pedirem para uma festa da igreja e não entregar as receitas ao pároco —, mas, literalmente, no problema de saber «de quem é a festa». Os homens de São Miguel afirmavam que a sua recusa em transportar os santos partia do conflito fundamental que tinham com o padre, que considerava os santos mais como «seus», e não deles. Era, como diziam, «a nossa igreja e os nossos santos», e não a dele. Reconheciam ao padre alguma autoridade dentro da igreja, mas, uma vez passada a porta de entrada desta, consideravam-no sujeito à sua autoridade.

Esta questão do espaço físico real no qual o padre exerce a sua autoridade é bastante consistente nas observações de Leite de Vasconcelos quando diz que os camponeses assistem à missa, de pé, no átrio da igreja. Os homens de São Miguel demonstravam o seu antagonismo à autoridade do padre através da própria distância a que se colocavam relativamente ao altar. Nas ocasiões em que os homens entravam de facto na igreja, dificilmente passavam além da pia de água benta. Na maioria das vezes ficavam no átrio da igreja ou mais afastados, precisamente fora das paredes daquela. Os homens, de facto, iam à igreja; mas não entravam nela. Uma vez lá dentro, o padre era superior; fora dela, no rossio, estava sujeito às suas exigências. Para a maioria dos habitantes da aldeia estava fora de questão que uma boa festa precisasse de padres, só que o seu papel aí era bastante limitado.

Isto remete-nos para a natureza do «divertimento» nas festas. O padre de São Miguel, tal como todo o clero através dos séculos (cf. Zeldin, 1970; Lison-Tolsano, 1966), criticava abertamente as actividades «ímorais» que se desenrolavam a seguir às procissões. Primeiro, a sua hostilidade centrava-se nos bailes e no dispêndio de fundos da confraria para os músicos e o fogo de artifício. Devemos, contudo, ultrapassar a visão das actividades sociais decorrentes da festa como sendo apenas «divertimento» ou «ímorais». Na verdade, elas continham um importante objectivo social, nomeadamente a oportunidade de os jovens se conhecerem, namorarem e, finalmente, acertarem acordos para casamentos. Em São Miguel, os casamentos eram esmagadoramente endogâmicos na freguesia; no máximo, os consortes provinham de freguesias contíguas. Por isso, não é de surpreender que as mulheres e as raparigas participassem abertamente em todas as fases públicas das festas, pois era nelas que os casais se conheciam. Se analisarmos as actividades que acompanhavam as festas, desde os bailes até às brincadeiras adivinhando o namoro e as possibilidades de casamento, apercebemo-nos claramente de que, por detrás do «divertimento», o «negócio» das festas consistia, de facto, no arranjo de casamentos.

A questão da religião para a colectividade *versus* religião como meio de salvação pessoal encontrava-se igualmente patente nos conflitos entre pároco e

paroquianos, envolvendo os sacramentos, a assistência à missa e a importância das actividades da Semana Santa. O padre era constantemente criticado pelo modo como controlava as cerimónias (e sacramentos) necessárias à salvação individual — eventos que traduzem, de modo essencial, a ocorrência de «crises na vida». Também aqui o antropólogo se interroga sobre aquilo que transpirou para o catolicismo português desde há quatrocentos anos, pois uma vez mais os problemas do Concílio de Trento (Bossy, 1970) ressurgem entre as controvérsias do século XX: a imposição do baptismo como cerimónia que deve seguir imediatamente o nascimento; o direito de o sacerdote estabelecer quem é, ou não é, qualificado para ser padrinho; a reestruturação das celebrações da Semana Santa, com especial relevo para a comunhão pascal, em vez das celebrações da comunidade que incidiam na Quinta-Feira Santa e na Sexta-Feira Santa; e a reivindicação do principal papel do sacerdote, não apenas como medianeiro nos rituais, mas também como autoridade moral da comunidade.

Como nos artigos relativos aos conflitos entre o pároco e os paroquianos em torno da organização da festa, acho que cada uma destas questões mereceria, por si só, um artigo. Em vez disso, irei analisar, ainda que brevemente, as questões tal como se apresentam, focando o contributo que cada caso fornece na relação entre anticlericalismo e religiosidade.

b) As formas e as horas adequadas para o culto — Tal como outros sacerdotes da sua geração, o de São Miguel tinha recebido instruções para modificar uma série de práticas que já não se encontravam de acordo com as normas da Igreja. Era em torno destas alterações que se centrava a maioria das críticas dos devotos. Nessa série de questões incluía-se o fim do anúncio público dos banhos de casamento três semanas antes deste, limitações ao toque do sino da igreja, o fim das 24 horas de jejum antes da comunhão e o facto de a missa do Dia de Finados já não começar com o padre a dizer: «Esta missa é por alma de todos [...]», pelo que o padre era olhado como estando precisamente a subverter os valores da religião dos habitantes da aldeia.

Estas críticas partiam, na maioria dos casos, das mulheres, que se sentiam, com razão, impossibilitadas de fazer outra coisa que não fosse queixarem-se contra estas alterações. Contudo, tanto homens como mulheres, frequentadores ou não da igreja, criticavam igualmente a mais recente das inovações do padre: a transmissão da missa aos domingos e feriados, a partir de Fátima, através de um altifalante que ocupava agora um lugar proeminente na torre da igreja. De facto, segundo os habitantes da aldeia, o padre recusara-se a mandar consertar o sino da igreja (chave da comunicação dos assuntos da freguesia — desde o mero anúncio das horas até ao anúncio das colheitas, mortes e festas), que substituíra pelo altifalante. As tensões em torno do altifalante irromperam de modo muito claro durante as celebrações da Semana Santa. Nas linhas que se seguem iremos examinar o modelo particular que assumiam as celebrações da Semana Santa em São Miguel — modelo bastante contrário ao desejado pelo pároco, mas mais em sintonia com as perspectivas dos habitantes da aldeia, que atribuíam maior importância ao ritual comunitário do que à salvação pessoal.

Os dois dias mais importantes da Semana Santa, na óptica dos habitantes da aldeia, eram a Quinta e a Sexta-Feira Santas. Como pouca gente ia à igreja no Domingo de Ramos (bem como no Domingo de Páscoa), o padre resolveu corrigir esta falta, difundindo a missa através do altifalante, à tarde. Durante o ano era, no entanto, a Quinta-Feira Santa que levava à igreja o maior número de pessoas (o Dia de Finados levava muita gente ao cemitério, mas não à igreja).

Na Quinta-Feira Santa, a comemoração da Última Ceia era tida para os São-Miguelitos como o dia da comunidade; antigamente, as celebrações, que incluíam um banquete, duravam toda a noite, para só acabarem na manhã de Sexta-Feira Santa. Agora, as celebrações da igreja terminam à meia-noite e o padre necessita de dois padres para o ajudarem, devido à superfluência de

pessoas (principalmente de mulheres) que se vão confessar e comungar. Em Portugal, a Quinta-Feira Santa era ainda conhecida como quinta-feira de Endoenças, porque era nesse dia, antes da introdução das reformas, que se verificava a concessão maciça de perdões. Embora esta cerimónia tenha sido há muito abolida, os aspectos comunitários a que o Concílio de Trento quis presumivelmente pôr fim persistiram.

Na Sexta-Feira Santa, poucas pessoas iam à igreja para a cerimónia da Via Sacra. De facto, muitos dos habitantes da aldeia alegavam que a igreja estava «fechada» nesse dia (referindo-se aparentemente à ausência da missa diária). O que era mais característico e diferente era que, na Sexta-Feira Santa, os homens e os rapazes da aldeia se deslocavam às praias das proximidades para pescar. Pescar, para estes homens que levavam a vida de costas voltadas para o mar e trabalhavam a terra numa luta interminável contra ele, constituía uma actividade fora do habitual. Cabia tradicionalmente aos maridos arranjar o peixe necessário para o jantar da família na Sexta-Feira Santa e os homens mais jovens que iam à pesca ficavam muitas vezes na praia e preparavam um jantar comunitário. De facto, pescaria bem sucedida (apanhar polvos e lulas nas poças de água das rochas) não era muito comum e o peixe com que regressavam a casa era, muitas vezes, comprado aos peixeiros ambulantes que vinham às aldeias para vender peixe para as refeições da Sexta-Feira Santa. Os habitantes da aldeia diziam que, em Lisboa, a Sexta-Feira Santa era um dia de luto. Em São Miguel era o dia em que os homens providenciavam as refeições para toda a família.

O sábado de Aleluia trazia novas hostilidades entre o pároco e os paroquianos. A tradição mandava que se celebrasse este dia com fogo de artifício lançado de diferentes pontos da aldeia e da freguesia. A partir do momento em que o padre proibiu tais celebrações, apenas se ouviam uns quantos sub-reptícios foguetes.

Em contrapartida, o silêncio da noite era quebrado pela transmissão da missa da meia-noite através do altifalante. Brados e imprecações ouviam-se em muitos lares, pois tanto os homens como as mulheres se queixavam da imposição religiosa do padre. Ir à igreja, participar nos sacramentos e ouvir missa deveria ser um acto de livre vontade, uma questão de decisão pessoal; ninguém tinha o direito de impor a frequência da igreja ou a religião a quem não o desejasse.

E, mais uma vez, o que ressaltava das críticas, tanto devotas como seculares, era uma muito forte convicção de que a participação era um acto voluntário, não tendo o padre o direito nem de forçar a adesão nem de se arvorar em árbitro do que era correcto. Por conseguinte, nas gestões de calendário de festividades, de participação na missa, de confissão e comunhão, o padre de São Miguel era alvo de severas críticas, na medida em que impunha e compelia. Os habitantes da aldeia falavam com ardor dos outros padres, «que se limitavam a fechar as suas janelas, deixando o povo fazer as suas celebrações».

c) *O acesso e o direito aos sacramentos*— O acesso à salvação pessoal na igreja ganha-se através do recebimento dos sacramentos e a estrutura do catolicismo erigiu o sacerdote em única autoridade ministradora dos mesmos. A maioria dos habitantes da aldeia pareciam estar de acordo em receber os sacramentos. Mas os ecos do Concílio de Trento ainda persistem no campo, nos conflitos continuados entre o padre e os habitantes da aldeia, sobre o direito do padre de decidir a qualificação e o tempo do baptismo, do casamento, bem como a concessão dos últimos sacramentos.

A rapidez em proceder às cerimónias do baptismo, bem como a escolha de padrinhos aceitáveis, constituíam um problema permanente. O pároco instituíra uma série impressionante de multas para os pais que demorassem a baptizar os seus filhos. Contudo, para os pais, o baptismo significava, não apenas a admissão da criança no seio da Igreja, mas também, e de modo importante, uma

celebração familiar. É curioso notar que, em casamentos e batizados, os homens que nunca iam à igreja acompanhavam, nestas ocasiões, os seus filhos, enquanto as suas mulheres permaneciam em casa. O mesmo sucedia nos funerais: as mulheres e os parentes mais próximos do defunto ficavam em casa. Além do mais, nos funerais da freguesia era hábito cada família enviar um representante seu do sexo masculino; só quando o defunto pertencia à aldeia é que as mulheres iam ao funeral. Somos, assim, postos perante uma situação de contraste, em que, por um lado, as mulheres, indo à missa, acendendo velas, são as «responsáveis» pela segurança da família nesta vida (tanto na saúde como na doença) e, por outro lado, os homens representam a família em todos os momentos de carácter público.

Os rituais exigidos, desde o baptismo a funerais, não obstante a participação do povo, eram cumpridos com ressentimento. Apesar das multas, os pais atravavam o baptismo até terem concluído os preparativos sociais adequados. Embora o padre declarasse inelegíveis certos compadres para baptismos e casamentos, os habitantes da aldeia persistiam em escolher eles próprios os seus compadres, sem atender às atitudes do padre. Não raras vezes o padre se viu forçado a ter de escolher entre não dar o sacramento a um bebé ou a um novo casal — o que colocava estes indivíduos fora da Igreja — e aceitar um padrinho ou uma madrinha que ritualmente eram inaceitáveis. Normalmente aquiescia e ministrava o sacramento, mas o preço que cobrava aos pais (uma taxa como paga da dispensa) apenas conduzia ao aumento das hostilidades contra ele.

Talvez a mais impressionante resistência da comunidade contra o controlo do padre relativamente ao direito dos sacramentos tenha sido a que se desencadeou por ocasião do funeral de um jovem que se suicidara. Não obstante as estatísticas oficiais, não é invulgar o suicídio nesta parte do Portugal rural. Muitos suicidas são homens com menos de 30 anos e o método mais adoptado é o afogamento num poço (reverso do baptismo?). Os suicidas não são admitidos aos últimos sacramentos nem têm funeral religioso. Contudo, na sequência de inúmeras, complexas e controversas medidas tomadas desde o século XIX e na República, os cemitérios, em Portugal, tornaram-se simultaneamente terreno do Estado e da Igreja. A partir daí, toda a gente é enterrada em terreno sagrado, mas o padre não é obrigado a officiar todos os funerais. Era muitas vezes possível a um suicida, e novamente aqui mediante pagamento adequado, ser tratado como uma pessoa falecida de morte natural. Os habitantes da aldeia presumiam que, através de pagamento e da sua aquiescência «moral», o padre faria o que lhe fosse pedido. Contudo, num caso notável, o padre recusou-se a fazer o funeral católico a um suicida. Os sinos não tocaram nem para anunciar a morte nem para assinalar a entrada do caixão e do cortejo fúnebre que o acompanhava no cemitério. Apesar do silêncio oficial, e tanto quanto se lembram na aldeia, este foi o funeral mais concorrido de sempre. O cortejo que acompanhava o corpo incluía não só os homens da aldeia, mas também homens e mulheres das aldeias de toda a freguesia. E, como último desafio ao padre, o cortejo transportou o caixão até à porta da igreja, seguindo depois para o cemitério.

Os habitantes da aldeia, conquanto aceitassem os sacramentos como necessários tanto nesta vida como para além dela, negavam sistematicamente, através de acções e de conversas, o direito do padre de controlar o acesso a estes rituais. É certo que, na estrutura católica, é dever e direito do padre não só administrar os sacramentos, mas também controlar o acesso aos mesmos, pois que, pela sua própria natureza, a Igreja é episcopal, sacerdotal e sacramental. Os habitantes da aldeia exprimiram ainda, de diversas maneiras, a opinião de que a sua igreja e o seu pároco deveriam ter um carácter congregacional e sacramental. Não estavam de acordo em equacionar um modelo celeste de hierarquia e mediação (os santos, Maria, Jesus/Deus) com uma aceitação dos poderes do padre sobre eles em matéria secular ou ritual.

d) «*De quem é a igreja*» — O controlo da propriedade da igreja deu azo a controvérsias intermináveis. Quer se tratasse da instalação do altifalante, quer do concerto do sino, da pintura do edifício da igreja ou da remoção de sepulturas do antigo cemitério situado no adro daquela, os habitantes da aldeia achavam, sem rodeios, que o padre actuava «como se fosse ele o dono da igreja», quando, como diziam, é «nossa a igreja». Basta apenas examinar atentamente a literatura francesa do século XIX (cf. especialmente Magraw, 1970) para reconhecer a quantidade de questões em torno da propriedade da igreja, colocando o padre contra os habitantes da aldeia e estimulando o anticlericalismo. Em São Miguel, nenhum dos problemas surgidos se resolveu a favor dos aldeões, na medida em que o padre exercia um absoluto controlo sobre a propriedade da igreja.

Uma das questões mais repetidamente referidas nas conversas e que evidenciavam de forma singular a hipocrisia e a independência do padre reportava-se à indiferença com que este removera os ossos das sepulturas existentes no adro da igreja para aí construir o salão. Para construir o salão dentro da propriedade da igreja, o padre teve de usar o adro, que fora outrora o local dos enterramentos na aldeia. Nesta zona de Portugal, as exumações ocorrem regularmente, uma vez que os talhões do cemitério local, salvo raras excepções, são comprados por períodos que vão de 5 a 25 anos. Como acontece em muitos cemitérios mediterrânicos, os seus portões, com o desenho da caveira e dos ossos cruzados, abrem-se para algumas sepulturas relativamente recentes, para alguns mausoléus novos, uma pequena capela e uma casa dos ossos, na qual se depositam as ossadas desenterradas. A exumação não possui aspectos rituais; mas as ossadas retiradas para darem lugar à construção do salão, não foram colocadas na casa dos ossos; em vez disso, foram reenterradas ao acaso no campo de futebol local, perante o choque e a consternação de devotos e cépticos.

A remoção das ossadas veio, por consequência, levantar a perene questão da continuidade da responsabilidade da igreja perante os mortos. Tal como diziam os críticos devotos relativamente à missa do Dia de Finados, a qual deveria ser para «todos», e não apenas para aqueles que tivessem pago um ou dois escudos para que os seus antepassados fossem recordados, também os que tinham sido enterrados há muito tempo deveriam manter os seus direitos de membros da comunidade — direito, neste caso, de continuarem enterrados em local sagrado. O padre tinha subestimado a definição de «comunidade» dos aldeões. Ele sabia que ninguém aí era identificado como descendente directo desses mortos e presumiu, por isso, que ninguém se importaria com o que acontecesse às ossadas. Contudo, na perspectiva dos habitantes da aldeia, estas ossadas pertenciam a pessoas que tinham assegurado o seu direito ao enterro, independentemente de serem ou não seus «antepassados»; o padre não tinha o direito de os mudar. Suspeito também que a questão da «morte» e da religião era igualmente um factor de reacções emotivas e que ainda persistiam na comunidade depois deste acontecimento. Os rituais que celebravam a vida, se bem que tivessem a participação da maioria, podiam ser considerados como optativos; mas, como disse antes, negar o direito ao funeral acarretou a mais unânime demonstração de hostilidade contra o padre. Homens e mulheres esperavam poder ser enterrados de forma correcta, isto é, com ritual católico. A acção do padre ao perturbar os mortos foi piorada com a sua escolha para o reenterramento — sob o campo de futebol —, assim como com a substituição do cemitério do adro pelo salão. Para muitos habitantes da aldeia, homens ou mulheres, este acto simbolizou a inconsistência moral do padre e de todos os padres. Isso era a prova, juntamente com outros casos a referir, de que o padre era «um homem como qualquer outro».

CONCLUSÃO

Foi minha intenção, neste artigo, dedicar uma secção separada ao significado do celibato sacerdotal e ao modo como este atributo do estado sacerdotal era constantemente criticado e objecto de cepticismo. Achei, contudo, mais adequado encarar o debate sobre o significado do celibato como intrínseco da conclusão de que era precisamente a estrutura básica sacerdotal e sacramental o que estava a ser questionado pela série de conflitos e tensões em São Miguel. Parece-me que, no contexto do catolicismo português, a questão fundamental é que os habitantes de São Miguel não estavam dispostos a conceder a qualquer homem, celibatário ou não, a função sacerdotal de ser um «ministro de Deus com o poder de condenar ou perdoar» (Cutileiro: 1971, p. 265). Como dizia um são-miguelito: «Porque havemos de acreditar nos padres e respeitá-los? São exactamente iguais a nós; não são santos.» Os valores morais de uma comunidade terrena essencialmente igualitária não eram susceptíveis de ser expressos através de uma comunidade religiosa hierarquicamente definida.

Se examinarmos as queixas dos habitantes da aldeia relativas ao padre, as suas anedotas e histórias satíricas de sedução de mulheres pelos padres (e vice-versa), começamos a aperceber-nos de que em questão estava a posição privilegiada do padre como mediano entre os homens e Deus, a sua responsabilidade exclusiva no desempenho dos rituais, o controlo exclusivo das graças sacramentais e ainda o facto de ser responsável perante uma hierarquia superior, em vez de o ser perante a congregação local. Em todo o caso, um padre que cumpre os seus votos de castidade e vive uma vida de celibato torna-se uma figura local bem mais controversa do que aquele que é «casado» — ou do que o que tem por governanta a «sobrinha», que todos na terra sabem ser a sua amante. A questão, especialmente para o elemento masculino da paróquia, girava em torno do direito do padre de se apresentar como «especial», qualidade essa baseada num carácter moral superior (demonstrado através do celibato) e que servia, por isso, de justificação ao direito de ser a «autoridade moral». O padre, através do seu voto de celibato e castidade, apresentava-se aos homens e mulheres da paróquia idêntico a um homem que não era igual a nenhum outro. Penso que isto constituía, superficialmente, um ataque à sexualidade, semelhante ao que Ortner (1978) conta em relação a Sherpas; o celibato do padre é de facto um ataque à instituição do casamento, e especialmente aos homens que são menos «especiais» porque se encontram envolvidos no casamento.

Os conflitos de São Miguel em torno dos sacramentos, das festas ou da moralidade baseiam-se em concepções fundamentalmente opostas do significado da religião e da hierarquia na visão do padre e na dos paroquianos tanto masculinos como femininos. A excepção dos rituais funerários, a importância da igreja na vida quotidiana resume-se quase exclusivamente a um lugar destinado às actividades públicas comunitárias. Até os indivíduos que mais assiduamente frequentam a igreja — nomeadamente as mulheres — o fazem não apenas para a sua salvação pessoal, mas também para assegurar a saúde e o sucesso dos outros membros da família. Para os habitantes da aldeia, a religião e os seus rituais definem a comunidade e fazem dos indivíduos seus membros. Todos os membros da comunidade tinham direito aos sacramentos e o padre não era um árbitro que lhes retirasse.

O problema da moralidade, que mereceu por parte do padre a sua mais forte posição, tinha a ver com os «bailes» — dançar, na sua perspectiva, levava à libertação de desenfreadas paixões sexuais. Em São Miguel, a questão do controlo da natalidade raramente era mencionada na igreja. Os habitantes da aldeia estavam pouco familiarizados com quaisquer métodos anticoncepcionais, sendo a dimensão da família limitada através da abstinência, do *coitus interruptus* e do aborto (Riegelhaupt, 1964). A imoralidade dos bailes era uma das razões

principais invocadas pelo padre para a construção do salão. Além do mais, mobilizou as autoridades civis no sentido de não concederem as autorizações para os mesmos e recusava-se a participar nas festas que tinham dança, antagonizando-se, assim, com a maior parte dos habitantes da aldeia. Sempre que se pronunciavam contra a legitimidade de o padre lhes ditar normas morais, os habitantes da aldeia invocavam como argumento de peso justificativo do seu repúdio por essas normas a inverosimilhança existente no facto de, hoje em dia, qualquer homem permanecer em estado de celibato.

Não distingui, na maioria dos pontos anteriormente discutidos, a hostilidade feminina da masculina contra o padre. Ao contrário de outros relatórios etnográficos, não achei que o anticlericalismo fosse uma atitude exclusivamente masculina. Em vez disso, em São Miguel observei e anotei veementes censuras contra o padre feitas tanto por mulheres como por homens. E, mais ainda, à semelhança de muitas outras comunidades mediterrânicas, a frequência da igreja era esmagadoramente feminina. Os homens que tinham tomado atitudes e praticado acções anticlericais usavam as suas mulheres como representantes religiosas, numa atitude bastante semelhante à que Christian (1972) nos relata sobre Espanha. As mulheres que eram anticlericais eram muito mais agueridas, uma vez que o seu papel no agregado familiar as responsabilizava pelos rituais relacionados com a prosperidade da sua casa. Esta responsabilidade exigia-lhes que frequentassem a igreja e contactassem o padre.

Durante o regime de Salazar, os visitantes que se deslocavam a Portugal comentavam repetidamente que aquilo que parecia caracterizar a vida portuguesa era um sentimento de «fatalismo» e de «tristeza». A vida na aldeia — com as mulheres vestidas de preto movimentando-se rapidamente entre brancas casas caiadas, enquanto os homens se isolavam no trabalho das suas terras — parecia confirmar as mesmas atitudes. Se, por um lado, a partir do século XIX, as listas das confissões constituíam um registo do acto de «desobrigar», eram também, por outro lado, a expressão constante do sentimento de que a vida era para ser sofrida e estava sob o controlo de Deus. As expressões do catolicismo romano impregnavam toda a linguagem. «Se Deus quiser» era uma expressão tão espalhada que mais parecia uma litania permanente nas conversas do dia-a-dia. Eram poucos os acontecimentos não atribuídos expressamente à vontade de Deus. Também era visível a suposição, ainda que não mencionada, de que raramente a vontade de Deus ia ao encontro dos desejos de cada um. Concomitante ao fatalismo evidente neste aspecto, existia a negatividade que caracterizava o diálogo entre os indivíduos. Não só se tornava necessário dizer, em relação a qualquer acontecimento que surgisse, «Deus queira», como, a um nível paralelo, nas relações interpessoais se presumia uma recusa a cada pedido. Ouvia-se repetidamente a frase «pois não», especialmente na dupla negativa (como, por exemplo, «não vais à loja, pois não?»). Os São-Miguelitos não vislumbravam maneira de alterar as condições da sua existência, quer individual quer colectiva. Tanto local como nacionalmente — que traduzem a recordação de um passado glorioso —, a portuguesa «saudades» e o melancólico «fado» transformaram-se em símbolos nacionais, num país explicitamente regido por uma ideologia católica. Até que ponto esta tristeza se relaciona com a incapacidade dos habitantes das aldeias portuguesas de encontrarem alívio e significado nos símbolos do catolicismo, confesso que não sei. Não acho que isto seja de todo inconcebível, mas, a avaliar pelas mulheres da aldeia, suspeito que os conflitos e tensões que separavam os paroquianos do padre exacerbaram ainda mais a situação.

Ao nível da aldeia, o anticlericalismo pode, pois, ser visto como contribuindo para uma ambiguidade estrutural, emocional e psicológica: tanto uma necessidade e um desejo de participar, como uma necessidade e um desejo de não estar subordinado, um equilibrado afastamento na aceitação e rejeição do catolicismo, único sistema de crenças disponível no Estado Novo. Os analistas

podem apresentar infindáveis argumentos quanto ao significado simbólico do celibato e ao papel da mulher (Maria e Eva) na ideologia católica; ainda assim, o conjunto dessas análises, para ser culturalmente significativo, pressupõe, por parte da população, uma certa aceitação dessas mesmas questões.

O padre de São Miguel via-se a si próprio como um missionário de pagãos. As suas actuações, seculares ou religiosas, contribuíram para um aberto e activo anticlericalismo no seio da população. Como já tinha dito, os rituais, desde o baptismo até aos funerais e festividades, se bem que tivessem a participação do povo, eram realizados com ressentimento. Os pais eram multados se se atrasassem em baptizar os filhos e os compadres dos baptizados e casamentos podiam ser declarados inelegíveis. Poucos homens colaboravam voluntariamente na organização das festividades; muitos eram coagidos a desempenhar certos papéis devido à sua dependência do padre como seu patrono. As promessas e o transporte de cargas tornaram-se cada vez menos frequentes e raramente se ouvia falar de pessoas que fizessem novenas. Tirando um quadro alusivo à Última Ceia ou a uma fotografia do Santuário do Bom Jesus de Braga e uma cruz, poucas casas possuíam imagens de santos, de Nossa Senhora ou quaisquer outros objectos de arte sacra. Aquelas imagens estavam muitas vezes penduradas ao lado do retrato do último rei português e eram tão significativas da religiosidade como o retrato do rei era sinal de sentimentos monárquicos.

Para a Igreja, São Miguel era uma das muitas áreas «descristianizadas» do Centro e Sul de Portugal. Mas os São-Miguelitos não eram anticristãos nem se consideravam menos cristãos que outros. Apenas se recusavam a praticar o catolicismo nos moldes exigidos pelo padre. A partir do momento em que o Estado Novo limitou o direito de associação, a única manifestação possível do anticlericalismo em São Miguel traduzia-se na recusa em participar nos ritos e rituais da igreja: recusar-se à prática e desligar-se da Fé. O anticlericalismo era, em si mesmo, uma crença; ele existia, contudo, entre os habitantes da aldeia, independentemente de qualquer questionamento racionalista da Fé. E mais: dada a organização do catolicismo, o acesso à Fé e aos necessários ritos e rituais apenas era possível através do padre. Por conseguinte, para muitos são-miguelitos, a participação inerente a um católico tornou-se inatingível e não existia à sua disposição qualquer sistema de crenças alternativo. O seu anticlericalismo estava intrinsecamente ligado à recusa de se submeterem ao poder hierárquico do padre, tanto secular como religioso. Os santos podem ser os medianeiros adequados em relação a Deus e protectores das comunidades, mas, na Terra, «os padres não são santos».

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bellah, Robert N.
1970 *Beyond Belief*, Nova Iorque, Harper & Row.
- Bossy, John
1970 «The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe», in *Past and Present*, vol. 47, pp. 51-70.
- Bretell, Caroline
1978 Comunicação pessoal.
- Bruneau, Thomas C.
1976 «Church and State in Portugal: Crises of Cross and Sword», in *Journal of Church and State*, vol. 18, n.º 3, pp. 463-490.
- Christian, Wm.
1972 *Person and God in a Spanish Valley*, New York Seminar Press.
- Cutileiro, José
1971 *A Portuguese Rural Society*, Oxford.
- Grohs, Gerhard
1976 «The Church in Portugal After the Coup of 1974», in *Iberian Studies* (Universidade de Keele), vol. v, n.º 1, pp. 34-40.

- Ladurie, Le Roy
1978 *Montaillou*, Nova Iorque, George Brazillier.
- Leite de Vasconcelos, José
1958 *Etnografia Portuguesa*, vol. iv, Lisboa, Imprensa Nacional, pp. 508-546.
- Lison-Tolsano, C.
1966 *Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town*, Oxford, Clarendon Press.
- Magraw, Roger
1970 «The Conflict in the Villages: Popular Anticlericalism in the Isère (1852-1870)», in T. Zeldin, *Conflicts in French Society*, Londres, Allen and Unwin, pp. 169-227.
- Ortner, Sherry
1978 *Sherpas Through Their Rituals*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Riegelhaupt, Joyce Firstenberg
1964 *In the Shadow of the City*, dissertação Ph. D., não publicada, Columbia University.
1973 «Festas and Padres: The Organization of Religious Action in a Portuguese Parish», in *American Anthropologist*, vol. 75, n.º 3, pp. 835-852.
1979 «Camponeses e política no Portugal de Salazar», in *Análise Social*, n.º 59, vol. xv, 1979-3.º, pp. 505-524.
- Sanchez, José
1972 *Anticlericalism*, South Bend, Notre Dame University Press.
- Serrão, J. (ed.)
1971 *Dicionário de História de Portugal*, vol. iv, p. 294.
- Tavares, Jean
1976 «Les Paysans, l'Église et la Politique dans un Village Portugais», in *Les Temps Modernes*, vol. 31, n.º 360, pp. 2234-2274.
- Zeldin, Theodore
1970 «The Conflict of Moralities: Confession, Sin and Pleasure in the Nineteenth Century», in T. Zeldin, *Conflicts in French Society*, Londres, Allen and Unwin, pp. 13-50.