

ANTROPOLOGIA PORTUGUESA

•
Neste número

*Informação Bibliográfica
Trabalhos publicados
em 1992-93*

Vol.12
1994

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Nascer, casar e morrer em Outeiro: os ritos do ciclo de vida de uma aldeia rural da Beira Alta

Donizete Rodrigues

Universidade da Beira Interior (Covilhã)

Resumo. Neste trabalho, conjugando métodos de pesquisa da Antropologia e da História Social, o autor analisa os três principais ritos do ciclo de vida (nascimento, casamento e morte) de uma aldeia rural do Concelho de Tábua (Distrito de Coimbra). O período compreendido pela pesquisa vai de 1700 a 1990 e o trabalho de campo foi realizado entre Abril de 1988 a Março de 1990.

Palavras-chave: Outeiro; Ritos; Ciclo de vida; Nascimento; Baptismo.; Casamento; Morte.

Abstract. In this work, which combines anthropological and social historical research methods, the author analyses the three main life-cycle rituals (baptism, wedding and death) of a rural village of the municipality of Tábua (District of Coimbra). The period covered by the research is from 1700 to 1990 and the field-work was carried out between April 1988 and March 1990.

Key Words: Outeiro; Rite; Life-cycle rituals; Birth. Baptism; Wedding; Death.

Introdução

Outeiro é o pseudónimo de uma comunidade rural da Beira Alta, situada a três quilómetros da Vila de Tábua e a 69 Km de Coimbra.

Esta aldeia, que me acolheu e adoptou para que pudesse desenvolver o meu projecto de doutoramento, possuía, no início do trabalho de campo (Abril de 1988), 179 habitantes e 49 fogos.

Portanto, «Nascer, Casar e Morrer em Outeiro» é uma versão resumida e modificada de um capítulo da tese que apresentei no Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra em 1991. Aqui preocupar-me-ei apenas com o estudo dos ritos de passagem, ou melhor, dos ritos do ciclo de vida (life cycle rituals).

Para Jorge Dias, e baseando-se no trabalho de Van Gennep⁽¹⁾, os ritos de passagem «são aqueles que acompanham as mudanças de lugar, de estado, de situação social e de idade... É o período breve que vai do berço à tumba» (1981:117).

No estudo dos ritos do ciclo de vida torna-se necessário conjugar os métodos específicos de pesquisa da Antropologia e da História Social, pois é muito importante a perspectiva histórica num trabalho etnológico. Assim, os registos paroquiais e civis são excepcionalmente úteis para este tipo de pesquisa e têm sido utilizados em Portugal por diversos autores (Amorim, 1981/1982, 1987; Mendes, 1987). Estes documentos têm como função registar as etapas que marcam nas sociedades o princípio (nascimento e baptismo), o meio (casamento) e o fim da vida (morte).

Os registos paroquiais da Freguesia de Arcozelo encontram-se distribuídos em três lugares diferentes. No Arquivo da Universidade de Coimbra estão os do período de 1592 a 1885 e na Conservatória da Vila os de 1886 a 1910. A partir de 1911, com a implantação da República, a Conservatória passou a fazer os assentos de nascimento, casamento e óbito e a igreja, além dos dois últimos, o do baptismo.

Entre 1592-1699, os registos paroquiais apresentam diversas lacunas temporais e a degradação dos livros torna muitos assentos ilegíveis. A partir do século XVIII, os párocos fazem assentos bastante pormenorizados, com mais rigor e precisão: não há lacunas temporais, os assentos são mais legíveis e permitem uma exploração com mais credibilidade. Por isso, o período compreendido pela pesquisa vai de 1700 a 1990.

Baptismo

A partir de 1700, os assentos paroquiais de baptismos apresentam os apelidos, a situação matrimonial, a naturalidade, a residência actual dos pais, padrinhos e dos avós paternos e maternos. A ocupação destes passa a ser referida a partir de 1850. No século XIX, passa a ser registada a data do nascimento da criança e os apelidos somente em 1911.

Entre Janeiro de 1700 e Março de 1990 a aldeia produziu 1.268 bebés (sendo 635 do sexo feminino e 633 do sexo masculino), dando uma média de 4.3 baptizados por ano (Quadro 1).

Quadro 1: Número e percentagem de filhos (i)legítimos (1700-1990)

Ano	Legítimo		Ilegítimo		Número de Baptismos
	Nº	%	Nº	%	
1700-1749	176	96.1	7	3.8	183
1750-1799	195	89.8	22	10.1	217
1800-1849	211	87.5	30	12.4	241
1850-1899	227	87	34	13	261
1900-1949	211	93	16	7	227
1950-1990	128	92	11	8	139
TOTAL	1.148	90.9	120	9.1	1.268

Os filhos ilegítimos, ou seja, os reproduzidos fora do casamento, totalizam 120 (9.1%), assim especificados: 113 de mãe solteira (13 também filhas de mães solteiras), seis de viúva e um espúrio de uma mulher casada, cujo marido encontrava-se preso no Porto há mais de um ano.

Estes 120 ilegítimos foram reproduzidos por 72 mulheres: somente onze casas, com duas irmãs em cada uma, reproduziram juntas 41 naturais; de duas casas, com três irmãs em cada uma, nasceram 13 e numa outra casa moravam quatro irmãs que tiveram juntas cinco filhos bastardos.

Assim, somente 14 casas pobres da aldeia, de jornaleiras e criadas de servir, reproduziram juntas 59 bastardos, dando uma média considerável de 4.2 naturais por casa — o período de 1800 a 1849 teve uma média altíssima de 6.3 bastardos/casa. Dos 16 ilegítimos nascidos entre 1900-1949, a Maria Piedade reproduziu sozinha oito. Esta jornaleira faleceu em 1987 e deixou na aldeia quatro filhos pobres: o divorciado Gonçalo, a desquitada Lourdes e as casadas Sofia e Amélia.

Com base no estudo dos registos paroquiais, é possível tecer algumas considerações sobre o sistema nominativo, o grau de ilegitimidade e a relação de compadrio, num longo período de 290 anos.

Desde 1700, as crianças ao serem baptizadas recebem os nomes dos pais e, em menor quantidade, os nomes dos avós, padrinhos e, no caso dos ilegítimos, do padroeiro da freguesia (São Mamede).

Entre 1800 e 1950, a criança é baptizada, predominantemente, duas semanas após o nascimento. A partir de 1950, o intervalo de tempo entre os dois acontecimentos começa a alargar. Para padrinhos são convidadas pessoas jovens, solteiras e casadas, não necessariamente parentes, mas de um grupo social acima do grupo dos pais da criança e residentes na aldeia; o laço de compadrio estabelece-se fora do grupo social dos pais, mas dentro da aldeia.

De acordo com os informadores mais idosos, eram convidados os jovens para os filhos não ficarem «*órfãos*» de padrinhos muito cedo e os mais ricos, ou menos pobres do que os pais da criança a baptizar, para que na relação de compadrio pudessem ter algum privilégio como amanhar a terra de graça, emprestar implementos agrícolas, socorrer em caso de doença, livrar o filho da Tropa, servir de mediador nos assuntos burocráticos, entre outras vantagens. Como me disse um aldeão, «*quem não tem padrinho morre mouro*». Por outro lado, ter bastantes afilhados dá prestígio ao padrinho.

A título de exemplo, entre 1895 e 1908 (13 anos), um filho de proprietário e residente na aldeia, baptizou oito crianças. No primeiro baptismo tinha apenas 16 anos de idade. Descontando os seis em que esteve ausente para estudar medicina (1900-1906), dá uma média de 1.1 afilhados/ano. Na época, ser compadre ou afilhado do Francisco Nunes Morgado era motivo de orgulho em Outeiro.

Considerando a categoria profissional (ou social) da mãe, a partir de 1850, detectei as seguintes categorias com as suas respectivas percentagens: jornaleira, incluindo aí as criadas de servir (53.1%) e agricultora (46.9%); não foi registado neste período nenhum baptismo de filho bastardo de proprietária.

Mas quem apadrinhavam estes ilegítimos? Analisando os 61 casos, de 1860 até o hoje etnológico, temos o seguinte: os irmãos e irmãs da mãe da criança representam 46.8%, os não parentes directos 43.7% e o restante são os tios da mãe. Assim, os bastardos têm como padrinhos os seus tios maternos e quando não são membros da família a escolha recai sobre pessoas de um grupo social mais elevado do que o da mãe da criança, principalmente os proprietários que em muitos casos são os próprios pais dos seus afilhados. Como Raúl Iturra, creio que «*por detrás do sistema de apadrinhamento... possa estar escondida a figura do pai biológico*» (1987b:102).

No caso das criadas de servir, os pa(i)drinhos dos seus filhos são, na sua maioria, os seus patrões. Analisando os documentos notariais de Tábua, encontrei um testamento que corrobora esta ideia. O testamento foi feito por um proprietário abastado que não tinha filhos de sua esposa, portanto sem herdeiro directo, e deixou um terço dos bens aos (seus) seis filhos (e) da sua criada. Como o documento é longo reproduzirei apenas o trecho que nos interessa:

«Saibão os que este virem que no anno do nascimento de Nosso Senhor Jezus Christo de mil oito centos setenta e quatro ... Sebastião Francisco Mendes ... cazado a face da Igreja com a referida sua mulher, de cujo matrimonio não tem filhos, e que por isso legará e deixará a Jose, Antonio, Maria, Albano, João e Sebastião, filhos de sua criada Rita d'Oliveira, o terço inteiro de todos os bens mobiliários e immobiliários».

Vimos no Quadro 1 que a percentagem média de baptizados de ilegítimos, no período de 1700-1990, foi de 9.1%; o índice mais elevado foi de 13%, entre 1850-1899. Mas estes dados, considerados isoladamente, reflectem apenas a situação de uma aldeia beirã; é necessário compará-los com os de outras aldeias rurais portuguesas.

A ilegitimidade na aldeia de Fontelas (O'Neill, 1984) é extraordinariamente alta. A percentagem média, no período de 1870-1950, foi de 50.6%. Na década de 1910-19, o índice de ilegitimidade atingiu o ponto mais alto: 73.6%; com certeza um dos mais elevados da Europa. Entre 1960-1978, deu-se uma queda significativa: 15.4%.

Nas freguesias de Paço e Couto (Pina-Cabral, 1984a), a percentagem média para o período de 1860-1950 é de 10.7%. Entre 1960-1970, a média diminuiu para apenas 3%.

Como em Fontelas, a queda no número total de ilegítimos em Paço e em Couto corresponde exactamente aos movimentos migratórios, que principiaram por volta de 1960. A emigração, na qual os camponeses sem terra desempenham um papel de relevo, pode em parte explicar o declínio da ilegitimidade nos últimos anos.

Na aldeia de Pinheiros (Iturra, 1985), próxima de Outeiro, a percentagem média entre 1862-1896 é de 15.1%.

Finalmente, na aldeia de Granja (Albino, 1986), próxima de Fontelas, a percentagem média para o curto período estudado (1911-1939) é de 24.8%.

Comparando estes dados é possível tecer algumas considerações: as aldeias transmontanas de Fontelas e Granja apresentam índices de ilegitimidade bastante elevados, enquanto que no Alto Minho (Paço e Couto) e na Beira Alta (Outeiro e Pinheiros) os índices são relativamente baixos; tanto em Outeiro como em todas as aldeias consideradas, a ilegitimidade está directamente associada à privação da terra e aos fogos mais pobres, que possuem minúsculas explorações agrícolas — os camponeses sem terra formam, nestes casos, uma «sub-sociedade propensa à bastardia» (Laslett et al, 1980:217).

Os rituais do baptismo

Para a Igreja Católica, o baptismo tem como finalidade a remissão do pecado original; por isso é considerado como um ritual de purificação (Pina-Cabral, 1989). É o primeiro sacramento da iniciação cristã e integra a criança na vida da Igreja. Neste ritual, a criança torna-se filho de Deus; a fonte baptismal simboliza o novo seio materno de onde nascem os filhos de Deus.

No acto do baptismo, três elementos têm um significado muito importante: a *água* é o símbolo de purificação; o *óleo* (azeite) simboliza a força e a capacidade de resistência ao mal (Diabo) e o *sinal da cruz* é o símbolo da salvação com que a Igreja acolhe o seu mais novo membro.

Após o baptismo, a criança está revestida da dignidade cristã para toda a vida; é filho adoptivo de Deus, irmão de Cristo e membro de Igreja una, santa, católica e apostólica romana.

Do ponto de vista antropológico, o baptismo é um rito de agregação (ou incorporação) do indivíduo na sociedade e onde há o controlo religioso e social do reconhecimento da filiação (Guerreau-Jalabert, 1981). Este ritual «*publicita e regista, desde o começo da existência de quem quer que seja na aldeia, todo um conjunto de relações sociais*» (Iturra, 1985:69) e o direito sobre a herança (Iturra, 1987a).

Ao contrário do casamento, onde quase todos da aldeia são convidados, e do funeral, onde todas as casas têm que estar representadas, o baptismo caracteriza-se pela presença de um pequeno número de pessoas (pais, padrinhos e parentes próximos). O almoço, embora com poucos convidados, não fica muito atrás da festa de casamento; a ementa é rica e variada. O almoço normalmente é oferecido pelos pais da criança. Os padrinhos vestem o afilhado e dão-lhe uma peça de ourivesaria.

No período do meu trabalho de campo (Abril de 1988 a Março de 1990) nasceram cinco crianças e realizaram-se seis baptizados na aldeia. Analisando o grau de parentesco entre os pais e os padrinhos, temos uma situação diferente do período anterior a 1950.

Em três baptismos, o padrinho era irmão do pai (convidar o tio paterno da criança parece ser a tendência geral na freguesia); a escolha dos padrinhos dentro do grupo de consanguíneo reforça ritualmente o vínculo do parentesco real preexistente (Polanah, 1984). Destes, dois devem ser destacados: num os pais e padrinhos moram na Alemanha, mas vieram baptizar a criança na sua aldeia de origem (prática muito comum entre os emigrantes) e noutro o irmão do pai era solteiro e a mãe deles não aceitava o facto porque, segundo ela, «*ser padrinhos de baptismo antes de se casar dá má sorte para os noivos*» (Casimira).

Num outro baptismo, o padrinho foi o irmão da mãe, que mora na Aldeia de Cima; repare que o pai da criança só tem uma irmã e esta é deficiente mental, razão pela qual o padrinho foi o tio materno da criança e de fora da aldeia.

No quinto baptizado, o agricultor Manuel, que é filho único, convidou para padrinho do seu filho o proprietário Manuel. Estas duas casas já estavam bastante unidas entre si (pertencem ao mesmo grupo de entreaajuda) e agora os laços estão reforçados, pois os vínculos estabelecidos pelo compadrio são classificados como uma forma de parentesco.

No último baptizado, finalmente, a mãe convidou para padrinhos os primos em 2º grau; este também merece ser destacado. Em função de ser mãe solteira e bastante pobre, o baptismo do seu filho foi muito incomum na aldeia. A Alzira convidou para padrinhos os seus primos Miguel e Cristina, com 19 e 15 anos de idade, respectivamente. No dia 10 de Julho de 1988, às 12 horas, foi eles à igreja paroquial de Tábua e baptizou o filho. A mãe e os padrinhos foram para as suas casas, pois não teve almoço. Poucas pessoas da aldeia sabiam da data do baptizado e muitas ficaram a saber do acontecimento alguns dias depois.

Actualmente, os baptismos são realizados duas vezes por ano; em Julho-Agosto e no Natal. Esta alteração poderá ser explicada por dois factores: diminuição da mortalidade infantil, o que tranquiliza mais os pais contra a possível morte da criança pagã e coincide com o período de forte emigração. A partir de 1950, todas as cerimónias importantes da aldeia (baptismo, casamento, festas) passaram a ser realizadas no verão e no Natal, períodos de férias dos emigrantes. Estes principais rituais da comunidade envolvem muitos emigrantes, que voltam à aldeia nestas ocasiões (Goldey, 1981).

Casamento

Antes de abordar o segundo rito de passagem, apresentarei a composição de todos os grupos domésticos de Outeiro, conforme se apresentava em Abril de 1988. O Quadro 2 oferece uma visão geral dos tipos de agregados familiares, pelos quais estavam distribuídos os 49 fogos da aldeia.

Ressalta-se que esta classificação foi originalmente desenvolvida pelo «grupo de Cambridge» (Laslett, 1972) e tem sido utilizada em Portugal, com as devidas adaptações, por diversos autores (Nazareth & Sousa, 1981; Rowland, 1981, 1984).

A categoria de *Agregado Familiar Simples* ou «*simple family house-hold/ ménage simple*» (casal com ou sem filhos) predomina com um total de 34 fogos. Dentro desta categoria, 18 (classe 2a) têm uma forma estritamente nuclear (casal com um ou mais filhos) e 15 (classe 2b) de casal sem filhos; este índice está de acordo com o número também elevado de casais já idosos, com filhos casados residindo dentro e fora de Outeiro. Em toda a aldeia só existe uma união consensual (classe 2c); trata-se da divorciada Lourdes que reside irregularmente com o viúvo Abel.

Quadro 2: Estrutura dos fogos em Outeiro (1988)

Categorias	Classes	Nº de Fogos	Sub-Total
1. Isolado	1a. viúvo/viúva	3	4
	1b. solteira	1	
2. Agregado Familiar Simples	2a. casal com filhos	18	34
	2b. casal sem filhos	15	
	2c. união consensual	1	
3. Agregado Familiar Alargado	3a. alargamento ascendente	3	6
	3b. alargamento descendente	2	
	3c. alargamento lateral	—	
	3d. combinação 3a/3c	1	
4. Agregado Familiar Múltiplo	4a. unidade secundária descendente na linha masculina	3	4
	4b. unidade secundária descendente na linha feminina	1	
5. Agregado Familiar Múltiplo/Alargado	5a. unidade secundária ascendente e alargamento ascendente	1	1
Total			49

O *Agregado Familiar Alargado* ou «*extended family household/famille élargie*» (presença de, pelo menos, uma pessoa da casa exterior ao grupo conjugal nuclear)⁽²⁾ vem em seguida com um total de seis fogos: três alargamento ascendente (incluindo, além do casal, pai ou mãe viúvo); dois alargamento descendente (netos co-residentes); e uma combinação entre alargamento ascendente e lateral.

O *Agregado Familiar Múltiplo* ou «*multiple family household/ménage multiple*» (presença de dois casais - «*famille souche*»)⁽³⁾, englobando quatro fogos, divide-se em três unidades secundárias descendentes na linha masculina e uma na linha feminina.

Existem apenas quatro fogos compostos de pessoas idosas vivendo sozinhas (solitárias): duas viúvas, um viúvo e uma mãe solteira.

A categoria *Agregado Familiar Múltiplo/Alargado* foi criada em função de um fogo que apresenta unidade secundária ascendente na linha masculina e um alargamento ascendente na linha feminina — moram na casa, além do casal e filhos, os pais do João e a mãe da Casimira.

Assim, em Abril de 1988, a aldeia de Outeiro apresentava uma estrutura predominantemente nuclear, englobando 36.7% do total de fogos. Somando-se os 30.6% de casal sem filhos, a categoria *Agregado Familiar Simples* representa 67.3%, distanciando enormemente das categorias *Alargado* e *Múltiplo* com 22.4% (Rodrigues, 1988).

Mas vamos comparar estes dados da aldeia de Outeiro com os do Distrito de Coimbra (Censo de 1960) e de outras povoações.

No Distrito de Coimbra o *Agregado Familiar Simples* representa, igualmente como em Outeiro, 67%; as categorias *Alargado* e *Múltiplo* da aldeia (22%) são mais elevadas do que as do Distrito: 14% (Rowland, 1984).

Como o *Agregado Simples* predomina em todo o Portugal rural (embora mais nuclear para o Sul do que para o Norte), a importância recai na comparação das outras categorias.

Como vimos, os *Agregados Alargado* e *Múltiplo* em Outeiro representam 22% do total de fogos. Em Fontelas (O'Neill, 1984) é de 31%; em Paço e Couto (Pina-Cabral, 1989) é de 22%; em Pinheiros (Iturra, 1985) é de 11%. Portanto, neste aspecto, Outeiro aproxima-se mais de Paço e Couto do que da sua vizinha Pinheiros, enquanto que em Fontelas o índice é o mais elevado de todos. Este índice elevado na Região Norte está associado à propriedade da terra e a forte preocupação com os problemas de herança.

Considerando que a dimensão dos fogos pode variar de acordo com a situação económica (Nazareth & Souza, 1981), as proporções de *Agregado Familiar Alargado* e *Múltiplo*, distribuídas pelos grupos sociais de Outeiro, são as seguintes: 44.5% dos fogos de rendeiros; 22.2% dos fogos de proprietários e 17.2% dos fogos de agricultores. Portanto, os rendeiros possuem mais fogos compostos por *Agregados Alargado* e *Múltiplo* do que os outros dois grupos juntos. Em Outeiro, ao contrário das aldeias do Norte, os camponeses sem terra (e, portanto, sem o problema da sua transmissão) é que constituem famílias extensas, pois necessitam de bastantes braços na casa para manter um nível satisfatório de produção agrícola.

Outro aspecto importante sobressai da análise do levantamento actual dos fogos e dos assentos de óbitos de 1700 até hoje: baixa proporção de adultos solteiros, o que coloca Outeiro, neste aspecto, fora do «*padrão de casamento europeu*» — alta proporção de camponeses que não se casam (Hajnal, 1965); a aldeia de Fontelas (O'Neill, 1984), ao contrário, é a expressão máxima deste padrão em Portugal.

Dentre as actuais 132 pessoas adultas (com mais de 15 anos) de ambos os sexos, é notória a predominância de adultos casados (74.2%). Em segundo lugar, os solteiros com 25 (18.9%), assim especificados: entre os 15-29 anos, 17 homens e 5 mulheres (destas, uma é mãe solteira e outra é deficiente mental); os três indivíduos solteiros com mais de 30 anos são mulheres (a única do grupo etário 30-39 anos é deficiente mental) e com mais de 40 anos, uma é mãe solteira e a outra é deficiente mental. Finalmente, os viúvos totalizam apenas nove (6.9%), sendo seis viúvas e três viúvos, todos com mais de 40 anos.

A estrutura dos grupos domésticos apresentada reflecte apenas um dado momento (início do trabalho de campo). Mas, isto assim não basta; «*sem um relacionamento com o ciclo de desenvolvimento familiar ... estas percentagens têm pouco significado*» (Pina-Cabral, 1984b:270). Como a disposição dos agregados familiares muda constantemente, temos que considerar a «*estrutura cronológica do ciclo familiar*» (Le Roy Ladurie, 1975:81), pois o mesmo grupo doméstico poderá passar por diversas etapas. Como o trabalho de campo durou dois anos, foi possível acompanhar o «*ciclo de desenvolvimento familiar*» de todos os fogos da aldeia. Mas retomarei este assunto posteriormente.

Feito este parêntese, para apresentar a estrutura actual dos fogos e o estado civil dos adultos, vamos tratar do casamento. Em primeiro lugar, abordarei os que presenciei durante o período do trabalho de campo; em segundo, os casamentos com um ou ambos os cônjuges vivendo actualmente na aldeia e, finalmente, estabeleci um elo de ligação entre o passado (a partir de 1700) e o hoje etnológico.

Os rituais do casamento

O namoro na aldeia de Outeiro começa cedo: as raparigas por volta de 14-15 anos de idade e os rapazes com 16-17 anos; segundo os aldeões, «*o fogo novo quando começa é difícil de se apagar*». A mulher inicia o namoro após a menarca (primeira menstruação) e o homem antes de ir para a Tropa. A menarca representa, neste contexto, um rito de passagem em direcção à adolescência e à iniciação sexual (Le Roy Ladurie, 1975).

As feiras, os bailes e as festas de Outeiro e das aldeias vizinhas são as ocasiões em que os jovens fazem a corte e muitos casamentos resultam do contacto estabelecido e fomentado nos dias de festa (Riegelhaupt, 1973). O uso generalizado de motorizadas permite aos jovens fugirem do controlo familiar e da aldeia e torna mais frequentes, longínquos e livres os encontros dos namorados.

Antigamente, explica-me a idosa Cristina, os pais exerciam mais controlo sobre a filha; namorava-se nas sessões familiares, na descamisada, nas festas, mas, quando podia, o casal escapava aos olhos vigilantes para fornicar num sítio mais sossegado.

As raparigas normalmente andam separadas dos rapazes e quando começam a namorar, o rapaz acompanha a família da rapariga nas festas e nas missas. Na Feira de São Simão de 1988, por exemplo, o Luis (filho do agricultor José) foi com a Cristina (prima em 2º grau) ajudar o pai (o agricultor João) a vender a junta de bois. Alguns aldeões disseram na ocasião que o Luis «já está comendo a broa e bebendo o vinho do João»; ao indagar sobre o significado disto, um aldeão explicou-me que o Luis «já está fornicando com a Cristina e bastante amigo do pai dela». Neste contexto, a broa representa simbolicamente o sexo da rapariga e convidar uma pessoa para «beber um copo» é para os camponeses uma forte demonstração de amizade, pois «o vinho é parte central dos ritos de hospitalidade» (Pina-Cabral, 1989:147).

Em Maio de 1989 a Cristina confidenciou-me que andava grávida de dois meses e foi ter com a agricultora Antónia e pediu-lhe umas ervas para abortar. Esta deu-lhe arruda, a Cristina tomou o chá e abortou em casa. Além deste, fiquei a saber de mais dois abortos na aldeia: o da agricultora Lourdes e o da rendeira Catarina.

Quando cheguei à aldeia quase todos os jovens com mais de 15 anos já namoravam. O primeiro namoro nem sempre conduz ao casamento e as relações sexuais pré-conjugais não são admitidas, não pelo valor atribuído à virgindade, ou «himenolatria» (Willems, 1955), mas pelo receio de uma gravidez indesejada. Segundo os valores da comunidade, a rapariga deflorada não é condenada (raramente a noiva casa virgem), mas a mãe solteira é rejeitada como pretendente a outro casamento que não seja com o pai da criança ou então casa abaixo da sua condição social⁽⁴⁾. Os pais temem que aconteça com as filhas o que aconteceu com a Alzira e as mães constantemente advertem as filhas: «tu queres ser igual àquela perdida». Vamos conhecer a história da Alzira pois é bastante elucidativa.

A mãe da Alzira, que já andava nas «maluqueiras» há muito tempo, abandonou o marido e foi viver com outro homem de fora da aldeia. Somente a Alzira, que era a mais velha dos quatro irmãos, ficou a morar com o pai, o agricultor Gonçalo; como já vimos, o Gonçalo é um dos oito filhos bastardos reproduzidos pela jornaleira Piedade Cardoso.

Entre os 12 e os 15 anos de idade, serviu na casa do proprietário Silvino. O patrão tentou várias vezes fornicar com ela, mas era escusado. Um dia o Silvino tentou agarrá-la, ela deu-lhe um empurrão, ele caiu e magoou-se. A partir daí deixou de trabalhar como criada de servir e arranjou emprego numa fábrica têxtil na Vila.

Em Janeiro de 1987, a Alzira com 15 anos de idade começou a namorar o Luis, com 18 anos e filho do rendeiro/operário Joaquim. Segundo ela, o Luis «foi o meu primeiro homem, antes dele eu não tinha namorado nem dormido com ninguém». Porém, as intimidades deram resultados imediatos; ao fim de três meses estava grávida. Com as provas, comunicou o facto ao namorado, o qual teve uma

reação inesperada, dizendo que não era o pai e que não iria assumir a responsabilidade.

Após terminar a relação com o Luis, começou a namorar o Manuel (filho do proprietário João), mas sem lhe contar que estava grávida de quatro meses e sem fornicar com ele. A família do Manuel, mesmo sendo rica, não se opunha ao namoro dele com a filha de um divorciado pobre, pelo contrário, gostava dela.

A Alzira conseguiu esconder a gravidez durante toda a gestação. Numa manhã de Janeiro de 1988, começou a sentir as dores e foi levada ao Hospital de Tábua. Depois do parto é que as pessoas ficaram a saber que a Alzira estava grávida. Este facto gerou perplexidade na aldeia.

O João, pensando que o bebé fosse neto dele, foi ter com o Gonçalo para marcar o casamento, mas a Alzira contou-lhes que era filho do Luis e não do Manuel; pronto! piorou ainda mais o escândalo. Com isso, a família do Manuel sentiu-se humilhada e ficou revoltada contra a Alzira. O namorado, embora ofendido, queria assumir a paternidade, mas foi desencorajado pelos pais.

Dois meses depois, o Luis foi ter com a Alzira para se certificar se o bebé era parecido com ele, pois duvidava da palavra dela. Com essa afronta, a rapariga pegou um pedaço de pau e começou a agredir o Luis, mas logo o pessoal do «*deixa disso*» acabou com a briga.

Em Abril, quando eu já estava na aldeia, o Manuel e a Alzira reataram o «*namoro*», mesmo contra a vontade da família dele — a comunidade não considera este tipo de relação como sendo de namoro, pois «*daí não sai casamento*». O João andava a dizer pela aldeia que se encontrasse os dois juntos ia acontecer uma desgraça. No mês seguinte, a Cristina viu os dois chegarem de motorizada e tentou agredi-los com um pedaço de pau, mas, desarmada pelo filho, começou a ofendê-los com palavrões e aos gritos num tom que dava para toda a aldeia escutar. Mesmo depois desta briga, continuaram a encontrar-se fora da aldeia.

Em Setembro, voltou à aldeia a desquitada Fátima, que casou fora da aldeia e esteve apenas um ano com o marido. Em Janeiro de 1989, o Manuel deixou a Alzira e começou a sair com a Fátima; o «*namoro*» durou até Abril, pois ela foi trabalhar temporariamente para a França na colheita do morango. Segundo a Alzira, a mãe do Manuel e a mãe da Fátima foram a uma bruxa para separá-los: «*logo no outro dia ele me abandonou; foi obra de bruxaria*».

Mas agora vamos tratar dos casamentos realizados em Outeiro no período do trabalho de campo.

Entre Abril de 1988 e Março de 1990, realizaram-se cinco casamentos na aldeia: um emigrante casou-se com uma rapariga da aldeia de São Simão e foram morar na Alemanha; o agricultor Manuel com uma mãe solteira de outra freguesia do concelho e foram morar na casa dos pais do noivo; o agricultor João com uma rapariga da Vila e foram morar na casa dos pais dela; o agricultor Jorge

com uma da aldeia de Arcozelo e foram morar na casa dos pais do noivo: e, finalmente, casou-se o Luis (pai do filho da solteira Alzira), com a sua prima direita (cross-cousin marriage) e foram morar ao lado da casa dos pais do noivo (virivincinalidade) — a noiva já estava grávida de cinco meses. Portanto, destes cinco casamentos, quatro são exogâmicos (as noivas são de fora da aldeia) e apenas um endogâmico.

Em Outeiro, ao contrário das aldeias de Rio de Onor (Dias, 1981), Pitões das Júnias (Guerreiro, 1981) e de Touro (Lages, 1983), os rapazes não se opõem ao casamento das raparigas da aldeia com pretendentes de fora e não os obrigam a pagar o vinho como multa; portanto, não há resistência ao casamento exogâmico.

Para evitar repetições, farei a descrição de um casamento que, de um modo geral, representa a estrutura dominante das bodas em Outeiro. Trata-se do matrimónio do Belarmino com a Aurora, residente na aldeia de Arcozelo.

Após a fase de namoro, pois o noivado não existe em Outeiro, as respectivas famílias dos cônjuges reúnem-se para discutir os preparativos da boda e convidar os padrinhos. Para padrinhos de casamento, como é costume, a noiva convidou os do baptismo; a madrinha é sua prima. O noivo convidou também os de baptismo, mas eles não aceitaram porque tinha morrido a irmã da madrinha e a família estava de luto. Convidou, então, seus primos. Os padrinhos de ambos residem em Lisboa.

Como as duas famílias anteriormente só mantinham contactos esporádicos, o casamento dos filhos estabeleceu uma rede de parentesco por afinidade, laços de amizade e alianças entre elas (Bourdieu, 1962); afinal, o matrimónio é, entre outras coisas, um «ritual criador de relações sociais» (Iturra, 1985:62). Por outro lado, convidar para padrinhos de casamento os mesmos do baptismo significa a renovação cíclica do vínculo do parentesco por afinidade, por duas ou mais gerações (Polanah, 1984).

Na noite anterior ao casamento é realizada a *despedida de solteiro* ou «a paga do vinho». Este «ritual de separação» simboliza a despedida do noivo dos amigos solteiros, pois, no dia seguinte, deixará de pertencer a esta categoria. A paga do vinho «é uma espécie de resgate por sair da sociedade dos moços e entrar na dos casados» (Dias, 1981:180). Depois de casado o noivo não deverá sair com os solteiros e terá que se comportar de acordo com a nova situação.

Nesta festa só comparecem os homens solteiros. A despedida começa com um grande jantar na casa do noivo; a mesa é posta especialmente para este grupo. Depois da meia-noite, saem fazendo uma grande algazarra e vão percorrendo os Cafés que ainda estão abertos. Andam sem destino pré-estabelecido, porém dentro do concelho. Em cada Café o noivo tem que pagar uma rodada de bebida; os convidados tentam, de qualquer maneira, embebedar o noivo — porém, no final ficam todos. A conversa é variada e as anedotas picantes predominam, mas o

ponto alto é quando o noivo tem de contar como foi a sua primeira relação sexual com a noiva.

No dia do matrimónio, os noivos vestem-se nas suas respectivas casas. Dois cortejos de carros acompanham, separadamente, o noivo e a noiva; saem das respectivas casas e encontram-se na porta da igreja. Dizem os mais idosos que antigamente o cortejo era igual ao de hoje, só que iam a pé. A cerimónia durou uma hora; foi celebrada uma missa. Na saída do casamento formou-se um único cortejo e, como a boda (copo d'água) foi na Vila, este percorreu as suas principais ruas.

Após a cerimónia, os noivos e convidados (aproximadamente 180 pessoas) foram tirar fotografias no jardim da igreja. Nenhum dos cinco casamentos foi realizado na igreja da freguesia e quando perguntei à noiva porque escolheu casar na Vila e não em Arcozelo, respondeu-me que *«além de estar na moda, defronte à igreja tem um jardim muito giro onde podemos tirar lindas fotografias»*.

O jantar foi servido num restaurante e a ementa era rica e bem variada. Habitualmente o banquete é oferecido pelo pai da noiva, mas, como a família da Aurora não tinha recursos para isso, o pai do noivo pagou metade da despesa. Ao terminar o jantar, às 19 horas, os noivos foram passar a noite de núpcias num hotel em Coimbra.

No domingo, os noivos regressaram para o almoço. Todas as pessoas do dia anterior foram convidadas, mas poucas apareceram. O almoço foi feito na casa da noiva e servido na sede da Liga dos Amigos da Freguesia de Arcozelo (LAFa).

As prendas estavam expostas na casa da noiva. Não fiz um inventário completo, mas eram todas de uso doméstico. Além das prendas receberam, principalmente dos parentes próximos (padrinhos e tios), a quantia de 200 contos.

Os outros três casamentos foram bastante semelhantes a este, mas, o do Manuel com a mãe solteira foi extremamente diferente: não teve convidados (também não estive presente à cerimónia) e só foi servido um almoço na casa da noiva para os padrinhos. Depois do casamento foram para a casa dos pais do noivo, onde passaram a residir — a noiva levou a filha com três anos de idade e já perfilhada pelo pai biológico.

De acordo com Raúl Iturra, o casamento é o ritual que marca o início da produção biológica e social dos seres humanos e *«a finalidade do ritual consiste em publicitar que um novo estado foi atingido»* (1985:69). Creio que a ênfase na publicidade do casamento mereça algumas considerações.

O matrimónio religioso tem uma função jurídico-sacramental (Burguière, 1978): o padre certifica se ambas as partes reúnem todas as condições para que o casamento seja realizado (grau de parentesco proibido, por exemplo) e sacramenta e legitima a união conjugal, perante Deus e a sociedade. Para a Igreja Católica, a união deve ser entre um homem e uma mulher, indissolúvel e tendo como fim principal a procriação (Guerreau-Jalabert, 1981).

No ritual popular (laico) o casamento tem uma função essencialmente económico-social. Várias acções reforçam a publicidade deste rito: a presença de um grande número de testemunhas (os convidados); o gesto simbólico do beijo público no final da cerimónia, marcando o início de uma sexualidade legitimada; o cortejo com a sua enorme algazarra, a fim de mostrar à comunidade local que um novo casal foi constituído e as redefinições que a nova situação social e económica implica. Segundo Nicole Belmont (1978), e baseando-se em Van Genep (1960), o cortejo é marcado por três etapas principais: 1. saída da casa (ritual de separação); 2. a cerimónia religiosa (liminaridade); 3. chegada à casa do pai ou do cônjuge (ritual de agregação).

Como vimos, dos cinco casamentos realizados recentemente, quatro são exogâmicos e a residência é na sua maioria virilocal. Será o tipo predominante nesta aldeia? Para responder a esta pergunta, vou-me deter agora nos casamentos com um ou ambos os cônjuges vivendo actualmente em Outeiro.

Para O'Neill (1984), existem quatro tipos principais de casamento, de acordo com as origens dos cônjuges:

1. aldeia-aldeia (ambos os cônjuges da aldeia);
2. aldeia-freguesia (um cônjuge de outra aldeia da freguesia);
3. aldeia-exterior (um cônjuge exterior à freguesia);
4. exterior-exterior (ambos os cônjuges do exterior).

Quanto ao critério adoptado para definir as origens dos cônjuges, considerou «*como um indivíduo «de fora» qualquer pessoa que tenha nascido ou sido criada noutra povoação*» (p. 294).

Numa primeira análise considerei, separadamente, as origens segundo a naturalidade e a residência dos cônjuges. Mas, como os resultados não foram significativamente diferentes, preocupar-me-ei apenas com a origem segundo a residência⁽⁵⁾. Vamos aos dados:

Aldeia-Aldeia	25
Aldeia-freguesia	2
Aldeia-exterior	15
Exterior-exterior.....	5
Total de Casamentos	47

Dos 47 casamentos, 44 tinham ainda os dois cônjuges vivos. Dentre os 44, um envolvia separação (O Gonçalo está divorciado da mulher há oito anos). Dos três restantes, sobrevivem duas viúvas e um viúvo.

Do total de 47 casamentos, mais da metade (25) foram realizados entre dois cônjuges morando em Outeiro, dando um índice de endogamia de 53.1%.

Os casamentos exogâmicos totalizam 17 (36.1%) — vieram de fora treze noivos e quatro noivas: uma noiva morava na aldeia de Arcozelo e uma na Aldeia de Cima; dos casamentos em que um cônjuge é exterior à freguesia, moravam fora do concelho sete noivos e uma noiva e dentro do concelho seis noivos e uma noiva. Finalmente, cinco enlances envolveram ambos os cônjuges morando fora da povoação, mas destes, quando não são naturais, os pais residem na aldeia.

De acordo com esses dados, e incluindo os cinco realizados recentemente, o casamento actual em Outeiro é na sua maioria *endogâmico*; a norma é contrair casamento com cônjuge residente na mesma aldeia.

Quanto à residência após o casamento, 32 (68%) são do tipo neolocal, 11 (23.4%) virilocal e os quatro restantes uxorilocal. Este tipo de residência está de acordo com o padrão de neolocalidade da família nuclear rural portuguesa (Borges Pereira, 1982). Os jovens casados preferem morar sozinhos — «*quem casa, quer casa*» — como diz o rifão; esta preferência só se concretiza se as condições económicas permitirem, pois é necessária a aquisição dos bens indispensáveis para constituir uma nova unidade familiar. Em segundo lugar, a aldeia é mais virilocal do que uxorilocal.

Como vimos, os casamentos actuais em Outeiro são *endogâmicos*. Será que o passado reflecte o hoje etnológico?

Para responder a esta pergunta, analisei todos os registos dos casamentos realizados na povoação entre 1700-1990 (Quadro 3).

A partir do século XVIII aparecem os apelidos e as origens segundo a naturalidade e a residência dos nubentes, dos pais e dos avós. A idade e a profissão dos cônjuges são citadas pelos padres somente a partir de 1850.

Entre Janeiro de 1700 e Março de 1990 realizaram-se 399 matrimónios na aldeia, dando uma média de 1.3 por ano. O casamento é na sua maioria *endogâmico* a nível de aldeia (44.3%) e de freguesia (24.3%); dentro da endogamia freguesial, a aldeia de Arcozelo (sede da freguesia) é a que faz mais troca matrimonial com Outeiro (48.4%). Considerando os casamentos com um ou ambos os cônjuges vivendo actualmente na aldeia, e incluindo os cinco realizados durante o trabalho de campo, continua sendo *endogâmico*.

O casamento endogâmico a nível de aldeia ou de freguesia é predominante em Portugal. Nas aldeias rurais, com fraca densidade demográfica e relativamente isoladas, as possibilidades de escolha são bastante restritas e forma-se um «*magro mercado matrimonial*» (Le Roy Ladurie, 1975:236).

A endogamia é intencional pois visa conservar o património das famílias residentes, através da circulação de pessoas e terras somente dentro da aldeia e da freguesia (Iturra, 1983). O casamento entre primos, por sua vez, é a melhor estratégia para reunir as parcelas de terras divididas pela herança cognática; enquanto a morte divide, o casamento junta.

Quadro 3: Casamentos segundo a residência dos cônjuges (1700-1990)

Anos	Ald-Ald	Ald-Freg	Ald-Ext	Número de Casamentos
1700-1749	24	8	14	46
1750-1799	24	13	14	51
1800-1849	23	22	15	60
1850-1899	41	14	22	77
1900-1949	47	22	21	90
1950-1990	18	18	39	75
Total	177	97	125	399

Outro aspecto considerado foi o intervalo protogenésico (distância entre o casamento e o primeiro nascimento). Analisando os dois registos, verifiquei que, desde 1700 até hoje, raramente a noiva casava grávida, embora, como já foi frisado, a relação sexual pré-nupcial seja comum na aldeia.

Analisado o casamento segundo a residência dos cônjuges, desde 1700 até o presente etnológico, abordar-se-à agora outro aspecto importante: a idade média à data do primeiro casamento (Quadro 4 e Gráfico 1).

Dos 237 casamentos referidos no Registo Paroquial desde 1860, quando passa a ser citada a idade dos cônjuges, a idade média à data do casamento é de 26 anos para o noivo e 24 para a noiva. Na década de 1870-79, foi a mais elevada: 29 para os homens e 27.5 anos para as mulheres. A partir daí a média começa a abaixar gradualmente, com diminuição mais acentuada a partir de 1970.

No Concelho de Tábua, e considerando-se somente o período de 1881-1910, a idade média do primeiro casamento é de 28 para os noivos e 25.3 anos para as noivas (Areia *et al*, 1986/1987). A idade média da aldeia de Outeiro é, para o mesmo período, 27.9 e 25.7 anos, respectivamente. Portanto, a média da aldeia está de acordo com a tendência geral do concelho.

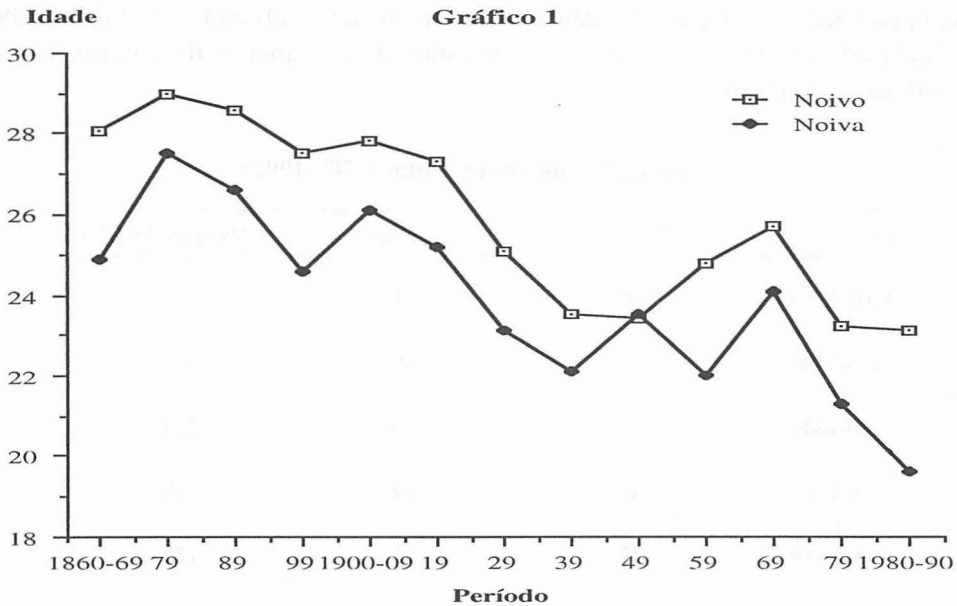
Dos cinco casamentos realizados na aldeia nos últimos dois anos, a idade média do noivo e da noiva é de 22 e 19 anos, respectivamente; isto vem corroborar esta recente tendência para o casamento menos tardio.

Quadro 4: Idade média à data do primeiro casamento (1860-1990)

Ano	Idade média do Noivo	Idade média da Noiva
1860-1869	28.1	24.9
1870-1879	29	27.5
1880-1889	28.6	26.6
1890-1899	27.5	24.6
1900-1909	27.8	26.1
1910-1919	27.3	25.2
1920-1929	25.1	23.1
1930-1939	23.5	22.1
1940-1949	23.4	23.5
1950-1959	24.8	22
1960-1969	25.7	24.1
1970-1979	23.2	21.3
1980-1990	23.1	19.6
Total	25.9	23.8

Considerando todo o período analisado (1860-1990), a idade média ao primeiro casamento é ligeiramente elevada, tanto para os homens como para as mulheres, estando, porém, inserida dentro do «*padrão de casamento europeu*» (casamento tardio).

Comparando as médias obtidas, para o sexo masculino e feminino, com as das povoações de Fontelas (33-31), Paço e Couto (27-26), Pinheiros (26-24) e baseando-se nos trabalhos de Jorge Dias (1948, 1981) e de Rowland (1984), verifica-se que nas aldeias do Norte a idade média é mais elevada do que no Centro-Sul. Por outro lado, a tendência actual nas áreas rurais portuguesas é para um abaixamento generalizado da idade média à data do primeiro casamento.



Outra preocupação que tive ao analisar os assentos de casamento foi a de saber se a hierarquia social condiciona quem casa com quem em Outeiro.

Entre 1860-1970 (período em que são registadas as categorias sociais dos cônjuges), dos 157 casamentos analisados, 83.4% são *isogâmicos*, isto é, os noivos pertencem ao mesmo grupo social (Barnard & Good, 1987) e o restante são *anisogâmicos* (os noivos são de grupos sociais diferentes); destes, nove jornaleiros casaram com proprietárias (*hipogamia*) e seis jornaleiras com proprietários (*hipergamia*). Portanto, como em Vila Velha (Cutileiro, 1977) e Fontelas (O'Neill, 1984), na aldeia de Outeiro os casamentos entre diferentes grupos sociais são extremamente raros; os cônjuges casam-se dentro do respectivo grupo social. Além disso, os jornaleiros e agricultores casam preferencialmente dentro da aldeia e da freguesia, enquanto que o mercado matrimonial dos proprietários abrange outras freguesias e concelhos vizinhos.

Morte

Após o baptismo e o casamento chega a morte — é dela que vou falar agora: primeiro apresentarei os dados coligidos nos assentos paroquiais e, por fim, as reacções dos habitantes de Outeiro face à morte — a única certeza da vida.

A partir do século XVIII aparecem as origens do falecido e dos pais (segundo a residência), o estado civil, nome do cônjuge e se deixou testamento.

A partir de 1850, aparecem a idade, a profissão do falecido e dos pais, as origens segundo a naturalidade e a residência e se deixou filhos. Os dados de 1700 a 1988 e incluindo as quatro mortes ocorridas durante o trabalho de campo, foram reunidos no Quadro 5.

Quadro 5: Número de óbitos (1700-1990)

Ano	Homem	Mulher	Número de Óbitos
1700-1749	40	47	87
1750-1799	47	45	92
1800-1849	74	70	144
1850-1899	80	89	169
1900-1949	79	91	170
1950-1990	36	48	84
Total	356	390	746

Entre 1700-1990 morreram 746 pessoas na aldeia (sendo 390 mulheres e 356 homens), dando uma média de 2.5 mortes por ano.

O período de maior mortalidade foi entre 1900-1949, não só na aldeia, mas também na freguesia e no concelho. Entre 1917 e 1919 morreram 19 pessoas de gripe pneumónica (doença pulmonar), dando uma média de 9.5 mortes/ano. Logo após o surto da pneumónica, começaram os de interite e sarampo: entre 1919 e 1921 morreram seis adultos de interite e duas crianças de sarampo (doença infecto-contagiosa).

Os informadores mais idosos ainda lembram a fase dolorosa dos tempos da Grande Guerra (1914-1918), quando, segundo eles, os gases venenosos provocaram a pneumónica em Portugal, peste que vitimou milhares de pessoas. Os gases também atingiram as culturas: hortas, batatais e videiras de um momento para outro morriam; parecia até que foram devastadas por incêndios, o que provocou uma escassez de alimentos e, conseqüentemente, a fome.

«A pneumónica foi uma febre muito forte que veio pr'aí. Havia casa que morriam todos. Eu, graças a Deus, fui o único que sobrevivi na minha casa, mas em um mês morreram o meu pai e a minha mãe.

Havia dias que se fazia três funerais. A desgraça era tanta que pediram para o padre benzer a aldeia pra expulsar esta peste daqui» (Abel).

Segundo Sournia e Ruffie (1986), a guerra não provoca a peste, mas, com as deslocações de tropas, as destruições e a fome, contribui para a sua propagação.

A mortalidade na Freguesia de Arcozelo foi tão elevada que já não havia mais lugar no cemitério para enterrar os mortos e foi preciso ampliá-lo. O cemitério foi construído em 1883 e antes da sua construção os mortos eram enterrados num espaço anexo à igreja paroquial.

«Em virtude da epidemia pneumonica estar grassando nesta freguesia com bastante intencidade, fazendo com que no cemitério paroquial no acto do enterramento dos últimos cadáveres tenham aparecido corpos ainda não de todo desfeitos, viu-se o presidente d'esta comissão administrativa, na imperiosa necessidade de alargar o cemitério» (Acta da Junta de 20 de Novembro de 1918).

Dizem que a desgraça nunca vem só; além de perder os entes queridos, ficou mais caro sepultá-los. Neste mesmo ano, o preço de cada sepultura aumentou assustadoramente passou de 20 para 50 escudos; actualmente custa dez mil escudos.

Os rituais da morte

«Que não tarde que a paz do cemitério venha até nós em todo o mistério».

A morte é um rito de separação do mundo dos vivos e incorporação no mundo dos mortos (Van Gennep, 1960)⁽⁶⁾. Para os aldeões a morte representa apenas o fim do corpo físico, pois a parte espiritual não morre. A alma vai para o Purgatório onde será julgada pelos seus actos terrenos e lá ficará até ser redimida dos pecados (período de liminaridade entre a vida e a morte) para, finalmente, ir ficar ao lado do Senhor.

No período do trabalho de campo faleceram quatro pessoas. Dois meses após a minha chegada em Outeiro faleceu a solteira Teresa, com 68 anos de idade; era natural de outra freguesia do concelho e morava com o filho Pedro. A Teresa enquanto viva pediu ao filho para ser sepultada na aldeia onde nasceu e o pedido

foi cumprido; por isso, além da família da nora, poucas pessoas de Outeiro foram ao funeral. Em Setembro do mesmo ano faleceu a viúva Custódia, com 82 anos; era natural de Outeiro e morava com a filha Elisa.

Em Janeiro de 1989 faleceram duas pessoas: a Emília, com 86 anos de idade — ela e o marido moravam com o filho João — e o Silvino, com 80 anos, que faleceu no hospital em Lisboa mas foi velado em Outeiro como era do seu desejo.

Na aldeia de Outeiro, logo após um falecimento, toca-se a finados o sino da capela para avisar a comunidade e em poucos minutos os aldeões ficam a saber quem morreu — se a pessoa estava doente a morte já era esperada.

Os parentes próximos vão à casa do defunto para ajudar na preparação do caixão e da sala onde o morto será velado. Depois que o caixão está na sala, com o corpo à vista, as visitas começam a aparecer; aspergem o morto com água-benta e dão os pêsames aos membros da família e ficam por um curto espaço de tempo.

Ao anoitecer começa a «noite da vela», ou seja, o velório. A morte é um acontecimento que envolve a totalidade da aldeia e todas as casas têm que estar representadas — a morte não é uma dor individual ou familiar, mas colectiva; nesta ocasião, vigora uma forte reciprocidade de visitas (O'Neill, 1984).

Se a casa do defunto for pobre, todos os visitantes fazem donativos em dinheiro para ajudar nas despesas do funeral. Além disso, e ao contrário de Vilarinho da Furna (Dias, 1948), em Paço e em Couto (Pina-Cabral, 1989), onde os doridos é que dão de comer aos visitantes, algumas pessoas trazem comida de casa para a família enlutada — esta não deve comer carne; desde a morte até ao dia seguinte do funeral, não se pode acender o lume na casa do falecido pois o fogo prende a sua alma. Ninguém pode dormir na casa onde está o morto e as crianças são levadas para outras casas porque não podem participar no velório e no funeral. Além das crianças, as pessoas com feridas também não podem ir ao velório porque a ferida não cicatriza e a mulher grávida se for ao funeral pode abortar.

No velório os visitantes e os parentes do morto reunidos choram, rezam, comem e bebem e conversam sobre a vida do morto e outros assuntos do quotidiano. Fora da sala onde está o defunto e da cozinha (onde está a família enlutada), as conversas são em tom elevado e, às vezes, ouvem-se grandes gargalhadas quando alguém acaba de contar uma anedota. Na hora da «*novena funerária*», que se realiza duas vezes na noite, volta a reinar o silêncio e o choro. Na novena é rezada uma série de orações pela alma do falecido.

No dia seguinte de manhã toca-se o sino para anunciar o cortejo que levará o caixão à capela, onde se realiza a missa de corpo presente. Depois da missa o caixão é fechado e forma-se novamente o cortejo; à frente vai a Irmandade de Nossa Senhora da Graça (cobra cinco mil escudos para participar do funeral),

a seguir a urna, o padre, e a família do morto e os visitantes. O padre tem de acompanhar o cortejo para não extraviar a alma do defunto. Se uma pessoa estiver deitada, mesmo que doente, deve levantar pelo menos a cabeça para que a alma do morto não atraia a sua.

Quando o cortejo chega ao cemitério, a urna é novamente aberta e o padre encomenda a alma. Depois do caixão estar na cova a maior parte das pessoas atira um bocadinho de terra em cima do caixão pois «*sem este rito de separação, a alma seguiu-los-ia, ficando penada*» (Pina-Cabral, 1985:70).

No final do enterro as pessoas voltam para a aldeia, os parentes próximos ficam junto da família enlutada e os outros aldeões vão cuidar da vida já que a morte é certa.

No período que medeia o falecimento e a missa do sétimo dia não se deve pronunciar o nome do morto, porque a alma dele poderá responder ao chamamento. Além desta missa, são celebradas a do primeiro mês e a do primeiro ano.

Após a missa do primeiro ano, os dias de Todos-os-Santos e de Finados são a única ocasião em que são exigidas obrigações religiosas formais para com os parentes falecidos. No dia de Todos-os-Santos, após a missa, as mulheres vão ao cemitério para limpar e enfeitar as campas com flores e colocar velas.

*«Sepulturas floridas neste dia
são lágrimas de vivos a sorrir.
Silêncio é voz de mortos a pedir
um calor de presença à campa fria».*

No dia de Todos-os-Santos estava eu no cemitério e algumas camponesas alertaram-me para um facto muito importante: depois da meia-noite, ninguém deverá sair de casa porque os espíritos vagueiam no dia de Finados e se uma alma penada encontrar uma pessoa aprisionará a sua alma.

A mãe solteira Alzira estava particularmente assustada. Diante do túmulo do Silvino, dizia que lhe perdoava e rezava pela sua alma. Porquê? É que depois da briga com o Silvino, quando este tentou agarrá-la em casa, nunca mais se falaram, ele não lhe pediu perdão em vida e agora ela temia que a sua alma viesse procurá-la nesta noite para lhe pedir perdão. Como o Silvino morreu com culpas, pois deixou assuntos pendentes, não teve uma boa morte e a sua alma estava penada; enquanto não resolvesse este problema a sua alma ficaria presa ao mundo dos vivos (Pina-Cabral, 1985; Goldey, 1985).

No dia de Finados é celebrada uma missa em louvor de todas as almas. Depois da missa forma-se um cortejo: à frente vão as Irmandades e atrás o padre e as outras pessoas. O sino da igreja fica a tocar até o cortejo chegar ao cemitério. Aí todos rezam reunidos pelas almas, o cortejo dissolve-se e cada um vai rezar pelos seus mortos.

Quanto ao luto, o grau de parentesco influencia directamente no período de tempo durante o qual se guardará o «*respeito*», porém as regras de luto formal não são idênticas nos dois sexos. As mulheres usam vestes totalmente pretas e os homens colocam apenas um fumo na manga da camisa ou do casaco e por apenas alguns meses; como me disse o Pedro, «*o luto está no coração e no comportamento e não na roupa*». Por outro lado,

«presas a uma apertada teia de relações de parentesco, todas elas vinculativas em questão de luto, não é de admirar que as mulheres que fazem parte deste pequeno mundo vivam permanentemente envolvidas em vestes negras e estejam obrigadas a um comportamento que lhes reprime impulsos naturais de vida» (Geraldès, 1979:52).

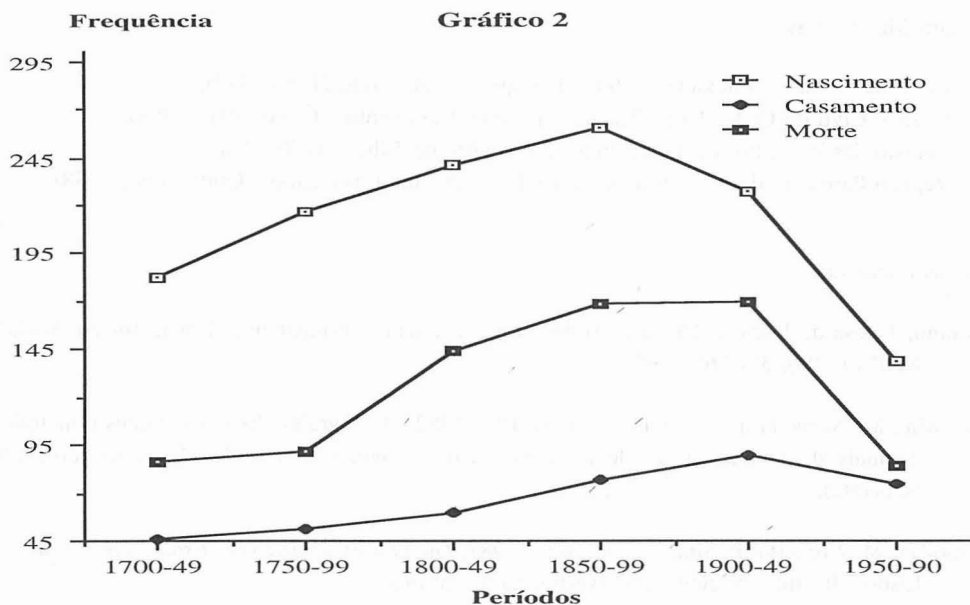
Conclusão

Foi dito que o nascimento, o casamento e a morte mudam constantemente a estrutura dos grupos domésticos. Assim, à laia de conclusão, apresentarei as alterações ocorridas, durante o período do trabalho de campo, no ciclo de desenvolvimento familiar de cinco fogos da aldeia de Outeiro.

Entre Abril de 1988 e Março de 1990, nasceram cinco bebês, realizaram-se cinco casamentos e morreram quatro pessoas. Portanto, e corroborando a evolução de 1700 até hoje (vide gráfico 2), Outeiro seguindo este ritmo jamais será uma aldeia extinta ou uma «terra que já foi terra» (Monteiro, 1985).

Os casamentos e as mortes alteraram da seguinte maneira a estrutura dos grupos domésticos: em dois agregados simples, os filhos casaram e ficaram a morar na casa paterna; passaram, portanto, para a categoria de agregado múltiplo (unidade secundária descendente na linha masculina). Em outro agregado simples, com a morte do marido a viúva ficou só e a casa passou para a categoria de isolado. Num agregado alargado (ascendente), com a morte da mãe do marido voltou a ser um agregado simples. Finalmente, o único agregado múltiplo/alargado (unidade secundária ascendente na linha masculina e alargamento ascendente na linha feminina), com a morte da mãe do marido passou para a categoria de agregado alargado.

Neste trabalho tentei analisar, conjugando dados etnográficos e históricos, os três principais ritos do ciclo de vida (baptismo, casamento e morte) de uma aldeia rural da Beira Alta, num longo período de 290 anos. O ciclo de desenvolvimento familiar está ainda a ser acompanhado, pois, na aldeia de Outeiro as pessoas continuam a nascer, casar e morrer ...



Notas

- (1) *Manuel de Folklore Français Contemporaine* (1943). Vide também sua outra obra clássica, *The Rites of Passage* (1960) e Victor Turner, *O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura* (1974).
- (2) Não encontrei em Outeiro nenhuma unidade doméstica com indivíduos não-parentes (criados, hóspedes, inquilinos) morando juntos com os elementos da família.
- (3) Frédéric Le Play utiliza o termo correspondente de «*família-estirpe*». Michael Anderson (1984).
- (4) Os cultores do estudo dos valores nas sociedades camponesas, principalmente mediterrâneas, que me desculpem mas este aspecto, embora importante, não será abordado neste trabalho. Vide J. G. Peristiany. *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrâneas* (1971); Jeremy Boissevain. «*Towards a Social Anthropology of the Mediterranean*» (1979); Michael Herzfeld. «*Honour and Shame: problems in the comparative analysis of moral systems*» (1980).
- (5) Para outros critérios, vide Salzano e Freire-Maia. *Populações Brasileiras: aspectos demográficos, genéticos e antropológicos* (1967).
- (6) Para uma abordagem mais ampla da morte, vide a obra *Anthropologie de la Mort* (1980), ou «*Anthropothanatologie*», de Louis-Vincent Thomas.

Bibliografia

Fontes Manuscritas

- Livro das Actas das Sessões da Junta Paroquial de Arcozelo (1880-1990).
- Registo Civil do Concelho de Tábua: Baptismo, Casamento e Óbito (1911-1988).
- Registo das Escripturas e Testamentos do Notário de Tábua (1850-1950).
- Registo Paroquial da Freguesia de Arcozelo: Baptismo, Casamento e Óbito (1592-1988).

Obras Publicadas

- Albino, Teresa de Jesus. 1986. Mães solteiras numa aldeia transmontana. Lisboa, *Análise Social*, XXII (92-93), 3º-4º:683-695.
- Amorim, M. Norberta de Simas Bettencourt. 1981/1982. Demografia Histórica: fontes e métodos manuais de reconstituição de famílias. Lisboa, *Centro de Estudos Demográficos*, 25. (separata).
- Amorim, M. Norberta de Simas Bettencourt. 1987. *Guimarães 1580-1819: Estudo Demográfico*. Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica.
- Anderson, Michael. 1984. *Elementos Para a História da Família Ocidental 1500-1914*. Lisboa, Editorial Quercus.
- Areia, Manuel Laranjeira Rodrigues. et al. 1986/1987. Inbreeding and age at first marriage in rural communities of center of Portugal. Coimbra, *Antropologia Portuguesa*, 4-5: 255-262.
- Barnard, Alan & Good, Anthony. 1987. *Research Practices in the Study of Kinship*. Academic Press.
- Belmont, Nicole. 1978. La fonction symbolique du cortège dans les rituels populaires du mariage. Paris, *Annales E.S.C.*, 3:650-655.
- Boissevain, Jeremy. 1979. Towards a Social Anthropology of the Mediterranean. *Current Anthropology*, 20 (1):81-93.
- Borges Pereira, João Baptista. 1982. Emigração e Vida Rural em Portugal. São Paulo (USP). *Revista de Antropologia*, 25:105-146.
- Bourdieu, Pierre. 1962. Célibat et condition paysanne. *Études Rurales*, 5-6:32-135.
- Burguière, André. 1978. Le rituel du mariage en France: pratiques ecclésiastiques et pratiques populaires (XVI^e - XVIII^e siècle). Paris, *Annales E.S.C.*, n° 3.
- Cutileiro, José. 1977. *Ricos e Pobres no Alentejo (uma comunidade rural portuguesa)*. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora.

- Dias, António Jorge. 1948. *Vilarinho da Furna Uma Aldeia Comunitária*. Porto, Instituto Para Alta Cultura (CEEP).
- Dias, António Jorge. 1981. *Rio de Onor: Comunitarismo Agro-Pastoril*. Lisboa, Editora Presença (1ª edição, 1953).
- Geraldes, Alice. 1979. *Castro Laboreiro e Soajo: habitação, vestuário e trabalho da mulher*. Lisboa, Serviço Nacional de Parques, Reservas e Património Paisagístico.
- Goldey, Patricia. 1981. Emigração e estrutura familiar - estudo de um caso no Minho. Porto, *Estudos Contemporâneos*, 2-3:111-128
- Goldey, Patricia. 1985. A Boa Morte: salvação pessoal e identidade comunitária. In: Feijó, Rui; Martins, Hermínio; Pina-Cabral, João de (orgs.). *A Morte no Portugal Contemporâneo*. Lisboa, Editorial Querco.
- Guerreau-Jalabert, A. 1981. Sur les structures de parenté dans l'Europe Médiévale. Paris, *Annales E.S.C.* n° 6.
- Guerreiro, Manuel Viegas. 1981. *Pitões das Júnias - Esboço de Monografia Etnográfica*. Lisboa, Serviço Nacional de Parques, Reservas e Património Paisagístico.
- Hajnal, John. 1965. European Marriage Patterns in Perspective. In: Glass, D.V. & Eversley, D.E.C. (orgs). *Population in History: Essays in Historical Demography*. London, Edward Arnold.
- Herzfeld, Michael. 1980. Honour and Shame: problems in the comparative analysis of moral systems. *Man*, 15 (2):339-351.
- Iturra, Raúl. 1983. Estratégias na organização doméstica da produção na Galiza rural. Lisboa, *Ler História*, 1:81-109.
- Iturra, Raúl. 1985. Casamento, ritual e lucro: a produção dos produtores numa aldeia portuguesa (1862-1983). Lisboa, *Ler História*, 5:59-83.
- Iturra, Raúl. 1987a. Stratégies de reproduction le droit canon et le mariage dans un village portugais (1862-1983). Paris, *Droit et Société (Revue Internationale de Théorie du Droit et de la Sociologie Juridique)*, 5:7-22.
- Iturra, Raúl. 1987b. A Reprodução no Celibato. Lisboa, *Ler História*, 11:95-105.
- Lages, Mário. 1983. O casamento exolocal numa aldeia da Beira Alta. Lisboa, *Análise Social*, XIX (77-78-79), 3º-4º-5º: 645-665.
- Laslett, Peter. 1972. La famille et le ménage: approches historiques. Paris, *Annales E.S.C.*, 4-5:847-873.

- Laslett, Peter; Oosterveen, Karla; Smith, Richard (orgs.). 1980. *Bastardy and its Comparative History*. London, Edward Arnold.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. 1975. *Montaillou: Cátaros e Católicos Numa Aldeia Francesa 1294-1324*. Lisboa, Edições 70.
- Mendes, José M. Amado. 1987. *A História Como Ciência: Fontes, Metodologia e Teorização*. Coimbra Editora.
- Monteiro, Paulo. 1985. *Terra Que Já Foi Terra: análise sociológica de nove lugares agro-pastoris da Serra da Lousã*. Lisboa, Edições Salamandra.
- Nazareth, J. Manuel ; Souza, Fernando de. 1981. Aspectos sociodemográficos de Salvaterra de Magos nos finais do século XVIII. Lisboa, *Análise Social*, XVII (66), 2º, 315-373.
- O'Neill, Brian Juan. 1984. *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras: desigualdade social numa aldeia transmontana (1870-1978)*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- Peristiany, J.G. 1971. *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrâneas*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Pina-Cabral, João de. 1984a. As mulheres, a maternidade e a posse da terra no Alto Minho. Lisboa, *Análise Social*, XX (80), 1º, 97-112.
- Pina-Cabral, João de. 1984b. Comentários críticos sobre a casa e a família no Alto Minho rural. Lisboa, *Análise Social*, XX (81-82), 2º-3º:263-284.
- Pina-Cabral, João de. 1985. Os Cultos da Morte no Nordeste de Portugal. In: Feijó, R.G. ; Martins, H. ; Pina-Cabral, J. (orgs.). *A Morte no Portugal Contemporâneo*. Lisboa, Editorial Quercus.
- Pina-Cabral, João de. 1989. *Filhos de Adão, Filhas de Eva: a visão do mundo camponesa no Alto Minho*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- Polanah, Luís António Domingues. 1984. *Camponeses de Sayago: Estrutura Social e Representações Simbólicas de Uma Comunidade Rural*. Tese de Doutoramento, Universidade do Minho, Braga.
- Riegelhaupt, Joyce F. 1973. Festas and Padres: the organization of religious action in a portuguese parish. *American Anthropologist*, 75:835-852.
- Rodrigues, Donizete. 1988. A Estrutura Familiar e o Casamento em Outeiro. *Anais da I Jornadas de Antropologia e Etnologia Regional*, Escola Superior de Educação de Leiria, pp. 75-80.

- Rodrigues, Donizete. 1990. *A Aldeia de Outeiro (1700-1990): Uma Contribuição à Antropologia Social Portuguesa*. Tese de Doutoramento, Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra. 260 p.
- Rowland, Robert. 1981. Ancora e Montaria, 1827: duas freguesias do noroeste segundo os livros de registo das companhias de ordenança. Porto, *Estudos Contemporâneos*, 2-3:199-242.
- Rowland, Robert. 1984. Sistemas familiares e padrões demográficos em Portugal: questões para uma investigação comparada. Lisboa, *Ler História*, 3:13-32.
- Salzano, F.M. ; Freire-Maia, N. 1967. *Populações Brasileiras: Aspectos Demográficos, Genéticos e Antropológicos*. São Paulo, Companhia Editora Nacional/EDUSP.
- Sournia, Jean-Charles ; Ruffie, Jacques. 1986. *As Epidemias na História do Homem*. Lisboa, Edições 70.
- Thomas, Louis-Vincent. 1980. *Anthropologie de la Mort*. Paris, Payot.
- Turner, Victor W. 1974. *O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura*. Rio de Janeiro, Editora Vozes.
- Van Gennep, Arnold. 1943. *Manuel Folklore Français Contemporain*. Paris, Picard.
- Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. London, Routledge and Regan Paul.
- Willems, Emílio. 1955. *A Família Portuguesa Contemporânea*. São Paulo, Escola de Sociologia e Política.