CAMPONESES, IGREJA E I REPÚBLICA: O CASO DO LINDOSO NO ALTO MINHO (1820-1926)[1]

Manuel Carlos Silva

1. INTRODUÇÃO: O PROBLEMA

Para além da maior ou menor dosagem de elementos, já religiosos, já profanos, nas relações entre o poder eclesiástico e o secular nos diferentes períodos da história de Portugal,[2] releva o facto de a religião católica e, em particular, a Igreja, enquanto instituição, através da acção pastoral, ter desempenhado não só uma função de inculcação ideológica, mas também um papel de liderança, já religioso, já parapolítico. Na trajectória histórica portuguesa, tal tem servido desde a Idade Média para legitimar e (co)exercer o que Weber denomina a "autoridade tradicional" (1978:226). O crédito obtido pela esfera simbólica não deixaria de repercutir-se na esfera temporal, como refere Freeman (1970:83-123), constituindo, em termos de Bourdieu (1980:220), a 'forma eufemizada' sob a qual agia ou age o capital económico e – será de acrescentar – o próprio poder político.

Os pressupostos dominantes, ao considerarem a visão cosmogónica e naturalista da religiosidade campesina como não reflexiva ou ao relegarem-na para a categoria residual de 'superstição', além de negar ou subestimar a sua específica racionalidade, têm certamente em vista desclassificar as crenças populares e arredá-las da sua articulação com as relações de poder. É contrariando esta interpretação que, tal como já desenvolvi em estudo anterior numa perspectiva sintética (cf. Silva 1998:321-362), procurarei interligar este fenómeno com as relações de poder, por parte da hierarquia eclesiástica e seus representantes locais com a população local na freguesia de Lindoso no concelho de Ponte da Barca e, por outro lado, as relações da população com o Estado central e outras instâncias intermédias como a Câmara e, por fim, a disputa entre as forças políticas conservadoras locais instaladas de longa data sob o regime monárquico e as emergentes sob a bandeira republicana. É nesta óptica que, tomando como estudo de caso a freguesia de Lindoso no Alto Minho em 1984-85 – para o qual utilizei diversos tipos de documentos e métodos sócio-antropológicos como o inquérito e a observação participante – procurei evidenciar a estreita relação entre religião e política e, por outro, os conflitos locais não só em torno de interesses familiares e correlativa luta pelo poder local como, sobretudo em certas conjunturas e ocasiões (*enjeux*), as formas de enfrentamento dos moradores e seus representantes face ao Estado e à Câmara, designadamente até ao fim da República, sem entrar agora em linha de conta com os conflitos posteriores que se desencadearam, mais tarde, já sob o *Estado Novo*, em torno dos Serviços Florestais.

---

[1] Este texto, embora sofrendo ligeiras alterações e acrescentos, constitui uma versão abreviada de partes de dois capítulos da obra do autor como tese de doutoramento defendida em 1994 na Universidade de Amesterdão, Holanda, grande parte da qual viria a ser publicada sob o título *Resistir e Adaptar-se. Constrangimentos e estratégias camponesas no Noroeste de Portugal*, editada em 1998 pela Afrontamento, a quem agradeço a devida autorização para esta publicação.

[2] cf., entre outros estudos sobre religião, religiosidade popular e o papel da Igreja, F. Almeida (1967-71), Cruz (1980:15-47), M.S. Costa (1985:11 ss), Sanchis (1983), Santo (1983), Santo (1984), Vilaça (1986), Silva (1988, 1993), J.P.Cabral (1989), Sobral (1990), Martins (1990:51 ss).

A questão que se coloca é saber em que medida a colectividade local foi resistindo (ou não) e em que medida a processos de desagregação interna no quadro tradicional e, concomitantemente, foi assimilando modos de vida, representações e práticas na via da modernização e na incorporação da comunidade por parte da economia e sociedade envolvente, designadamente as instituições estatais.

A aldeia de Lindoso, sendo uma colectividade de montanha situada a dois quilómetros da raia luso-galaica, integra a freguesia de Lindoso constituída por três povoações tradicionalmente agro-pastoris – Lindoso, Parada e Cidadelhe – conhecendo uma diferenciação social relativamente fluida. Ela tem constituido um microcosmos religioso e político, cujos actores sociais, sobretudo até à década de setenta do século XX, viviam intensamente práticas religiosas colectivas de cunho predominantemente católico, exprimindo a profunda convicção sobre a presença dominante e actuante duma força anímica sobrenatural. Os moradores dedicavam parte considerável do seu tempo aos costumes, rituais e festas religiosas. Eram comuns as práticas da assistência à missa, para além da celebração dos actos religiosos mais importantes ao longo do ciclo de vida: baptismo, casamento e funeral. Em 1985, das pessoas apuradas com mais de 7 anos, residentes em Lindoso, 53% assistiam regularmente à missa dominical, 45.5% de modo irregular e apenas 1.5% não o faziam de modo algum.

Do facto - aliás também evidente em Lindoso - de a crença e a simbologia religiosas terem dominado e enformado a 'consciência colectiva' dos moradores e absorvido uma parte não negligenciável do seu quotidiano, poder-se-á, em face da questão inicialmente colocada, concluir que a religião constitui o principal factor estruturante da conduta sócio-política dos camponeses?

Sem pretender expandir esta problematização, poderemos em todo o caso expôr de modo sintético as principais abordagens ou olhares sobre o fenómeno religioso. Enquanto para os estruturo-funcionalistas como Durkheim (1991) a religião seria o factor constitutivo e estruturante da vida comunitária e (co)determinante da acção humana, para os fundadores do marxismo e subsequentes marxistas tradicionais o subsistema religioso, decorrendo do processo de divisão do trabalho manual e intelectual e fazendo parte integrante do complexo superestrutural e da ideologia dominante, representaria um epifenómeno, cujas funções residiriam em alienar os sujeitos dominados e, deste modo, legitimar e reproduzir a estrutura de desigualdade sócio-económica.

Se a primeira destas posições resulta inadequada, a segunda, ainda que pertinente, apresenta-se como insuficiente. O funcionalismo, ao assumir vagamente a sociedade como substrato (quase) ontológico da crença e ao sugerir, em simultâneo, a dimensão religiosa inserida na 'consciência colectiva' como factor imanente e determinante dos fenómenos sociais, tende a transmutar ou a reduzir o seu pressuposto holístico à dimensão normativa ou cultural. Mais, denota a sua função legitimadora do *statu quo* quando, ignorando a polaridade contraditória na sociedade e no seio da própria comunidade eclesiástica, concebe o ideário religioso em termos orgânicos e consensuais, além de obscurecer ou ocultar a que instituições e grupos sociais aproveita principalmente o operar da função religiosa no todo social. Além disso, co-presente a toda a série de ritos e demais actos cerimoniais, se encontra a necessidade prática de prover à produção de bens e à reprodução da sua própria existência. Nesta perspectiva, o binómio sagrado-profano surge impregnado de certa ambiguidade analítica decorrente da fluidez, (con)fusão e incerteza dos respectivos campos e forças e à qual subjaz, como refere Bourdieu (1971:308), a divisão entre os detentores da revelação e do saber acerca do sagrado e os seus profanadores e consumidores dele despossuidos. Por fim, carece de fundamento social e científico a preocupação, aliás metafísica, de autonomizar em absoluto a dimensão ritual-religiosa sem articulá-la devidamente com a dimensão terrena. Não só o avanço dos processos de secularização vai retirando espaço ao domínio do sagrado como a religiosidade é um fenómeno eminentemente social e as suas actividades e manifestações são basicamente mundanas (*dieseitig*), como já o fizeram notar Weber (1978:399 ss) e, mais recentemente, Bourdieu (1971:299, 1980:160).

Por seu lado, o marxismo tradicional, ao considerar a religião um simples subproduto ideológico, tende a menosprezar o nível interactivo ou a negar o sentido vivencial e afectivo, por parte do crente, sentido esse não só reassumido com entes sobrenaturais mas também inscrito na materialidade das suas relações horizontais, ainda que mitificadas ou transmutadas no ritual, com o cosmos, a natureza e os demais homens. Neste âmbito, a componente simbólico-religiosa, enquanto fornecedora de esquemas de percepção, sentido e mundividência existenciais, constitui um dos elementos essenciais, reais e não falsos, no processo total de reprodução social.

Vários são, porém, os autores que não se identificam nem com a visão, ora transcendente, ora imanentista e redundante do (estrutural) funcionalismo, nem com a abordagem mecanicista e redutora do marxismo ortodoxo acerca da religião. Uns, afastando-se do (estrutural) funcionalismo, retomam, quer a partir da semiótica, quer a partir do transaccionalismo e interaccionismo sócio-antropológicos, a relação entre o crente e o sagrado pela via ritual, enquanto modo de conhecimento e/ou comunicação ou ainda como forma de transacção ou interacção (J.P.Cabral 1989:67 ss, 163 ss).[3] Porém, na análise da religião, além da dimensão interaccional e comunicativa, importa entrar em linha de conta com a função de legitimação-aceitação dos diversos tipos de práticas e representações presentes nos diversos grupos sociais, possibilitando assim o perpetuar das relações de dominação, aspecto este focado por Marx (1982:383 ss) e Weber (1978:413, 455 ss) e desenvolvido por autores como Bourdieu (1971:310 ss, 328), Bader *et al.* (1980:439 ss).

A marcante abordagem weberiana, enriquecendo mas doseando e corrigindo a crítica marxista quanto à alienação religiosa, poderá oferecer um fértil fio condutor. Se, por um lado, Weber coincide com Marx na relevância do desenvolvimento da cidade para a produção das grandes religiões e, sobretudo, no enfoque da religião pelas suas funções de enquadramento, conservação-legitimação da ordem social e política, não deixa, por outro, de articular o conteúdo da mensagem religiosa com o processo de autonomização dos interessses do corpo de peritos na produção, racionalização e distribuição de bens de salvação - os sacerdotes - com necessidades reais e vivências impregnadas de sentido por parte dos seus consumidores despossuidos- os fiéis, os laicos. Tal significa que, neste âmbito, se torna sociologicamente relevante analisar a função organizacional das instituições dos regimes religiosos, as quais delimitam os parâmetros normativos dos discursos e as acções dos crentes e estabelecem para o seu cumprimento, em diversos graus, esquemas não só de persuasão como de coerção, senão física, pelo menos psico-moral. Por fim, o sistema de valores religiosos tende a consagrar determinadas categorias de ordem gnoseológica e lógica, categorias essas que pela tradição kantiana são assumidas como universais, embora subjectivas, e por Durkheim (1991:52-68) relevadas como constitutivamente sociais e objectivas.

Procurando superar a tradicional unidimensionalidade marxista acerca da religião como simples fenómeno ilusório ou alienatório, autores como Bourdieu (1971:295 ss, 1989:8-10) e Bader (1991:176 ss), considerando a religião uma componente nuclear do sistema simbólico, analisam-na na dupla vertente de produto social e intelectual (*opus operatum*) e de quadro cognitivo de orientação e actividade (*modus operandi*) na medida em que co-estrutura, legitima e preenche funções numa determinada ordem social. Mais, segundo Bader (1991:176-177), se, por um lado, a religião fornece um quadro de referência relativamente estável para integrar as experiências e os

[3] A este respeito, cf. respectivamente Barth 1966:1 ss, Goffman 1974:101 ss, 121 ss.

significados biográficos dos crentes, por outro, quando problematizada, pode originar definições alternativas ou interpretações críticas da realidade.

Não obstante o fenómeno religioso possuir o seu campo de acção próprio e condicionar fortemente o posicionamento dos crentes, a mensagem religiosa não implica necessariamente, como pressupõe Durkheim (1991), a conservação da ordem social, a integração consensual ou o reforço da solidariedade. Dependendo do contexto sócio-político e dos objectivos estratégicos dos seus portadores, a religiosidade tanto pode legitimar e reforçar determinada ordem temporal como inspirar mudança pela ruptura, aspecto este relevado hoje por teólogos da libertação, teóricos da praxis revolucionária e sociólogos da religião,[4] alguns dos quais ancoram a sua perspectiva na análise weberiana da profecia carismática. Em todo o caso, seja num sentido de sujeição político-ideológica, seja enquanto potencial de resistência ou lema de emancipação face a regimes e formas de opressão, a função religiosa, quando e porque enquadrada por um aparelho de poder centralizado e burocratizado - a Igreja - e exercida por profissionais operadores do culto - os padres - não possui um carácter axiologicamente neutro e apolítico. Donde, neste âmbito, torna-se imprescindível uma abordagem que articule a religião com e na política, tal como têm insistido diversos cientistas sociais, entre os quais Boissevain (1965), Cohen (1969) e sobretudo Bourdieu (1971:298-300, 1980:243), Bax (1991:23) e Bloch que sintetiza: *"Convém reparar primeiramente na política e depois na religião, vendo esta como o exercício duma forma particular de poder, do que fixar-se na religião fora do contexto político e considerá-la como a forma de explicação"* (1974:79).

Com efeito, são vários os antropólogos e sociólogos que, inspirando-se no paradigma marxista, o conjugam com a contribuição eliana acerca do processo civilizador (cf. Elias 1982) e/ou o refinam com a análise de Weber (1978:237 ss) relativa ao poder hierocrático (*Anstalt*).[5] Articulando estes pressupostos, é possível analisar fecundamente o mosaico das diversas e sucessivas configurações hierocrático-estatais que se vão cristalizando a partir das relações de competição e monopolização entre os regimes religiosos e o processo de formação dos modernos Estados-Nação, assim como a emergência do processo de secularização, tendo como *locus* de análise microsociológica a freguesia de Lindoso.

[4] Contrariamente à posição ora prazenteira, por parte de autores liberais, ora céptica por parte de marxistas ortodoxos, os movimentos milenaristas, inclusive os retrospectivos 'em busca do paraíso perdido', não são forçosamente retrógrados. Em diversas situações históricas e ainda hoje, sobretudo em diversos países do Terceiro Mundo e, em particular, na América Latina, a religião tem constituido uma alavanca de mobilização e emancipação políticas, testada na praxis revolucionária dos crentes e, por vezes, na de agentes hierárquicos de diversas Igrejas. Para desenvolvimento destes aspectos, cf. Weber 1978:439 ss, Lanternari 1963:vi,321 ss, Huizer 1985:56-60, Bernales 1982:11-58, 91-92, Scott 1985:333 ss.

[5] Cf. Weber 1978:237 ss. Por *Anstalt* ('associação compulsiva') entende Weber uma "organização que, dentro de uma dada esfera específica de operações, impõe com relativo sucesso a sua ordem sobre todas as acções que se conformam com certos critérios específicos" (1978:52), cujo exemplo paradigmático é a Igreja enquanto 'organização hierocrática' (Weber 1978:54). Para desenvolvimento desta temática, cf. Bader *et al.* 1980:439 ss. Com esta perspectiva são de referir ainda, entre outros estudiosos da religião, Badone (1990), Bax (1991:7-27), Inglis (1991:55-72), Kertzer (1991:85-103) e Driessen (1991:237-259).

2. DA HIERARQUIA AOS PADRES E AOS "PAGÃOS"-LEIGOS: "CIVILIZAR" E VIGIAR

A função civilizacional da Igreja seria induzida por três ordens de razões e estratégias levadas a cabo com diferentes tácticas conforme os tempos e lugares: (*i*) a presença física pela qual a Igreja, tendo-se-se tornado a primeiro visitante-ocupante após a colonização romana, apresentava os seus discípulos como novos guias exemplares e correctores dos "perversos" e "degenerados" costumes pagãos[6]; (*ii*) o representante da Igreja contribuia não só para a defesa externa de cada colectividade como para a reorganização do trabalho camponês, gestão de problemas do seu quotidiano de modo a refrear os excesso de acumulação pela minoria, racionar e sublimar pela contenção ou proibição (vg. jejum e abstinência) os exíguos recursos alimentares sobretudo face a crises agrícolas como secas, más colheitas ou pragas de bichos; (*iii*) a função sacerdotal, da qual emergia a figura do padre-pastor, enquanto difusor de doutrina e administrador dos bens da alma pela via ritual, dirimindo conflitos, modelando práticas reprodutivas locais como o casamento e a herança, regulando afectos e inculcando sentimentos de medo, culpa ou vergonha.[7]

Para além da proeminência da Igreja e das ordens religiosas no controlo da terra e emprazamento das mesmas, tem sido na esfera da crença que a Igreja tem procurado purificar os vestigios animistas e pagãos da religiosidade popular, a qual se manifestava particularmente no culto e na devoção dos santos padroeiros. Esta, enquanto 'prática utilitária ou instrumental do sobrenatural' (cf. Wolf 1966:99 ss, Almeida 1987:232 ss), é já bem antiga em ambas as aldeias, corporizando-se, em regra, numa ermida ou capela de um santo(a). Sobre a freguesia de Lindoso escrevia o vigário António Ribeiro Fernandes em 1758 que, embora não houvesse romagens, aí *"se costuma festejar o dia dos seus oragos com a assistência dos moradores desta freguesia"* (MPL 1758:666).

Seria todavia na época contemporânea que a Igreja, abalada ou acossada pela emergência de teorias e doutrinas iluministas, liberais, socialistas e comunistas, ver-se-ia na necessidade de reafirmar o seu papel civilizacional e legitimar a sua autoridade moral e parapolítica nos assuntos terrenos, em particular na esfera social.

Em Portugal, será a Igreja, com interesses patrimoniais e politico-ideologicamente implantada na sociedade rural, a instituição que, pelo menos, desde os finais do século XVIII, mais fortemente se oporá ao emergente processo de secularização e de modernização económica e política e, particularmente, ao processo de formação e centralização do Estado-Nação, designadamente quando liberal e republicano, burguês e moderno (Silva 1989:136-139). Um tal processo, comportando a ascensão de novos protagonistas e concorrentes não só na esfera económica mas também política, representaria uma ameaça ao predomínio tendencialmente monopolizador da aristocracia eclesiástica local. É, neste contexto, que, não só a nível nacional como a nível regional minhoto e, em particular, em Lindoso, ao longo dos séculos XIX e XX, a Igreja tem-se configurado como o principal pilar da reemergência e da consolidação do bloco conservador designadamente na

[6] Nesta região e, em particular na diocese de Braga, é de realçar o papel evangelizador empreendido, a partir do Concílio de Braga em 561, pelo bispo Martinho de Dume, mais tarde canonizado de santo, o qual dava conta da necessidade do correcção dos costumes pagãos no seu texto *De correctione rusticorum*.

[7] Se a figura distintiva do(s) representante(s) do sagrado em relação aos camponeses remontam à formação e ao desenvolvimento das sociedades agrárias pré-românicas, relativamente ao espaço conhecido por Lusitânia, a implantação do poder eclesiástico católico verificou-se nos séculos V e VI pela acção da hierarquia episcopal e, em cada freguesia ou aglomerado, através do respectivo pároco: cf., a este respeito, Wolf (1966:99), Goudsblom (1986:17ss), Harris (1990:181,204 ss) e sobretudo Goody (1983:39,48,205 ss), para quem a Igreja interferiu nos assuntos domésticos em função da apropriação e transmissão da terra através de mecanismos de dispensas, licenças e probições, regulando situações tais como casamentos entre primos, o levirato e o sororato, processos de adopção, separação e/ ou divórcio ou proibindo o incesto ou o concubinato e, sobretudo, processos de doações e testamentos. Relativamente ao Portugal do Antigo Regime até à laicizaçao dos testamentos, operada por força da *Lei Testamentária* de 9-9-1769 sob o Marquês de Pombal, cf. Rodrigues e Durães (1989:817-831).

orientação não só religiosa como socio-política dos crentes. O posicionamento da Igreja, ora mais fundamentalista e inflexível, ora mais acomodaticio e transigente, dependeu, em larga medida, do contexto político-religioso global e da correlação de forças locais.

Com a suspensão pelas Cortes Constituintes em 1821 das colações de todos os benefícios e correspondentes bens paroquiais (censos, foros, passais) e a extinção dos dízimos (primícias, sanjoaneiras) em 1832 pelo Decreto de 30 de Julho gerou-se, com efeito, para o clero sobretudo beneficiado, como referem Capela (1984:11 ss) para Barcelos e M.J. Santos (1984:9) para Ponte da Barca, uma situação financeira aflitiva, aliás reconhecida no próprio Decreto de 19/9/1836. Por exemplo, na Ponte da Barca, do rendimento total de 2.944.692 réis em 1845 e 3.179.045 em 1872 distribuidos por 25 padres, cada um recebia em média respectivamente uma côngrua de 117.787 e 127.161 réis, um pouco abaixo da média estabelecida para o continente: 159.458 réis (M.J.Santos 1984:10, RLCD 1872). Torna-se, deste modo, compreensível que a diminuição crescente de rendimentos auferidos, confinando a Igreja à sua função espiritual (Brandão e Feijó 1979:285), fazia, em regra, de cada pároco – em particular daqueles cujo arbitramento das côngruas não tinha reposto a anterior situação económica – um potencial inimigo do Estado liberal. Como tal, dificilmente poder-se-á sustentar de modo linear e categórico que a Igreja e, concretamente, o pároco tenha constituido uma das pedras basilares do Estado burguês, como sustenta J.P.Cabral (1989:227). Os políticos liberais não só irão afectar as prerrogativas do corpo eclesiástico e tributar os seus membros em meia décima das côngruas (entre 5 a 10$068 réis) como punir eventuais contraacções dos párocos tal como, por exemplo, a permissividade destes nos enterramentos nas igrejas em vez dos cemitérios (cf arts. 73 e 185 DL 18-9-1844). E foi justamente devido à hostilidade da Igreja e, em especial, de grande parte da hierarquia eclesiástica face ao Estado Liberal que legisladores como Mouzinho da Silveira e subsequentes políticos tentaram neutralizar a oposição do baixo clero, procurando, pela concessão de salários, distanciá-lo dos seus próprios superiores hierárquicos, integrá-lo e gratificá-lo em recompensa da sua colaboração no recenseamento eleitoral, na tributação fiscal e, sobretudo, pelo seu papel mediador e apaziguador face às populações. Todavia, uma parte considerável dos párocos se, por um lado, não alinhava com o poder liberal, por outro, tão pouco obedecia à sua própria hierarquia. Esta, reconhecendo e lamentando que *"muitos eclesiásticos com injurioso desprezo dos preceitos da Religião de Jesus Cristo contribuiram poderosamente para a usurpação da Coroa e a destruição da Carta Constitucional da Monarquia"* (CL:21, 24-5-1834), via-se obrigada a suspender *"os eclesiásticos que tenham alistado, uniformado e tomado armas em favor da Usurpação, contra o Governo e a Legitimidade"* (CL:22v, 10-6-1834).

A origem social não burguesa e o lugar periférico de bastantes padres face ao Estado Central e, por vezes, à propria hierarquia eclesiástica, bem como também o próprio engajamento de diversos clérigos nas revoltas populares de Maria da Fonte e da Patuleia e outras de menor alcance impedem, portanto, a inclusão generalizada dos mesmos na classe burguesa. Pelo contrário, a sua reacção testemunha justamente uma forte oposição à ascendência da burguesia urbana e à solidificação do moderno Estado central, oposição que se manifestaria, tal como referem os seus superiores hierárquicos, num alinhamento ao lado das forças anti-liberais: *"Abandonando as Igrejas e Casas Regulares, seguem as tropas rebeldes de terra em terra, de província em província, tentando por todos os meios ao seu alcance perpetuar a usurpação e a guerra civil"* (CL:22, 23-5-1834).

Não obstante o esforço missionário nas respectivas aldeias, ainda no século XIX a autoridade moral da Igreja nem sempre se firmava totalmente, inclusive no Minho, sendo por vezes ameaçada pelos avanços de *"tantos males que o inferno tem vomitado nos passados tempos pelo infame órgão das sociedades secretas da maçonaria"* (CL:13 ss, 13-3-1825). Neste contexto também, a nível local, se repercutiam as directrizes religiosas e ideológicas no sentido de *"abjurar das doutrinas erróneas e imorais de qualquer sociedade reprovada sob pena de incorrer na pena de excomunhão e de denunciar todos aqueles que souberem que estão alistados nas sobreditas sociedades proscritas"* (CL:13-14, 13-3-1825).

Paralelamente aos ataques às modernas sociedades secretas, importava, por outro lado, na óptica da hierarquia eclesiástica, denunciar e corrigir os desvios doutrinários e disciplinares dos povos. Assim, pretendendo purgar, na medida do possível, as práticas religiosas dos crentes dos 'restos de paganismo', não só eram proibidos adivinhos, encantadores e feiticeiros(as), assim como não era permitido celebrar missas ao ar livre ou cometer outros abusos tais como *"a superstição e o sacrílego abuso de expôr no fim dos sermões a imagem do Divino Redentor à vista do povo, girando-a de diversa maneiras, cercando-a de indivíduos com aspecto de judeus em acção de flagelar de diferentes modos a sagrada Imagem"* (CL:32, 1-2-1859). Além disso, se no Inquérito Paroquial de 1845 era referida a 'irreverência' de moradores para com o Santíssimo (*in* M.J.Santos 1984:6), nas décadas posteriores o arcebispo ordenava aos párocos, concretamente ao de Lindoso, que, nas procissões, não consentissem as velhas práticas de adorno das cruzes e das sagradas imagens dos santos com flores, jóias de ouro ou prata, em especial as usadas pelas mulheres. Do mesmo modo anatemizava-se o *'supersticioso abuso'* de, sob o 'pretexto de pedir esmolas', deslocar e fazer circular as imagens fora dos templos, transportando-as em bestas *'juntamente com outros objectos indecentes'* e colocando-as em frente das tabernas com o risco de *"sujeitar-se a sacrílegas profanações ou ser mutiladas"* (PTL:38v-39, 16-8-1862; cf. ainda CL 4-6-1872 e CS:42v-43, 24-9-1872). Por isso, o arcebispo ordenava que *"nenhuma procissão ou romaria possa ser feita sem que previamente nos apresente o programa das festividades e obtenha a nossa aprovação e licença por escripto"* (CL:34, 19-5-1859).

Nas esferas ética e disciplinar, além da vigilância ordinária da conduta moral dos paroquianos pela presença permanente do baixo clero, os moradores eram todavia sujeitos a fiscalizações morais extraordinárias levadas a cabo pelos já referidos mestres e visitadores episcopais. Diversas circulares, igualmente aplicáveis aos moradores de Lindoso *"conforme a sua classe"* (CL:18, 28-2-1829), dão conta das práticas desviantes, para o que se tornavam necessários processos de vigilância eclesiástica dos costumes e da observância dos deveres religiosos, uns de carácter preventivo, outros de tipo repressivo. Por exemplo, nas suas visitas entre 1824 e 1831, o visitador Francisco Mexia à freguesia de Lindoso, além de determinar que se evitassem *"fiações, espadilhadas e esfolhadas que tão nocivas são aos bons costumes"*, proibia *"adjuntos nocturnos de ambos os sexos"* e recomendava aos pais de família que *"por princípio algum deixem ir suas filhas pernoitar aos moinhos e às cabanas montanhosas, donde de ordinario acontecem os maiores escândalos"* (VPL:20v-21, 11-1-1830).

Perante o não cumprimento de determinados tabus e proibições, a autoridade eclesiástica apresentava-se algo flexível quanto a infracções à abstinência quaresmal ou a relações concubinas. Assim, por exemplo, além de tolerar *"comer ovos e lacticínios apenas nesta quaresma"* (CL:23v, 16-2-1836), facultava a todos os confessores aprovados poder *"absolver todos os casos para os quais a bula de Cruzada lhes dava jurisdição"* (CL:23v, 4-3-1836).

De modo análogo, as prescrições eclesiásticas, possibilitando a reparação de situações irregulares, particularmente as relações concubinas, dispensavam, caso a caso e por pedido expresso e exposição de cada pároco, o pagamento dos gastos matrimoniais a *"pobres miseráveis que não cheguem a ter de seu dez mil réis"* (CL:33, 3-4-1859). Além disso, embora, por um lado, o pároco não pudesse assistir aos matrimónios dos paroquianos sem a licença episcopal do Juiz dos Casamentos (CL:28v, 3-12-1853), por outro, os noivos poderiam ser dispensados de certos impedimentos por relações parentais, excepto em primeiro ou segundo grau de consanguinidade e primeiro por afinidade (CL:33-33v, 5-5-1859). As dispensas de impedimentos eram contudo objecto de longo e burocrático processo.

Com frequência, por denúncia de co-residentes e sobretudo do pároco, os autores de relações de mancebia ou concubinato, ora adulterino, ora incestuoso, eram publicamente identificados como prevaricadores. As directrizes episcopais, constituindo uma forma de orientação doutrinária e controlo disciplinar, eram, na prática, total ou parcialmente derrogadas pelo pároco local que, confrontado com as crenças e práticas locais desviantes, não só se mostrava mais transigente que os seus superiores como inclusivamente, por vezes, ele próprio denotava uma conduta irregular e 'repreensível' face à própria disciplina eclesiástica. Por isso, tanto os paroquianos como o próprio pároco eram regularmente objecto de controlo hierárquico. Em 1851, o arcebispo condiciona a leitura dos exorcismos pelos párocos à posse de uma licença episcopal (CL 3-11-1851) mas, em 1853, revoga as licenças concedidas e, salvo especial licença, proíbe aos sacerdotes tais práticas, "sob pena de excomunhão maior" (CL:31v, 3-7-1853). Ainda assim, alerta que "*continuam a ser praticadas por alguns sacerdotes os intoleráveis abusos prohibidos nas constituições e prescriptos como supersticiosos e tendentes a fomentar a credulidade e a ignorância dos fiéis tão prejudiciaes ao desenvolvimento das verdades catholicas*" (CL:31v, 13-7-1857).

Segundo diversos documentos redigidos na sequência de visitas de arcebispos, arciprestes, vigários e abades eram efectuados inventários dos ornamentos e paramentos. De modo recorrente constava "*ser infelizmente certo que muitas igrejas deste arcebispado se encontravam sem a necessária segurança, limpeza e asseio*", o que aliás "*não sucedia tanto pela pobreza dos paroquianos como pela omissão dos reverendos párocos*" (CL:28, 3-12-1853).[8]

Não obstante as prescrições relativas à decência dos vestidos ou hábitos clericais, assim como as proibições de uso de socos ou de "*calças largas por cima das botas*" (CL:16v, 28-2-1829), os clérigos chegavam inclusivamente a exercer "*as funções eclesiásticas sem vestidos talares, calçados indecentemente, sem cabeção nem tonsura*" (CL:24, 29-12-1836). A cada passo, os párocos, concretamente o de Lindoso, eram admoestados por "*olvidar-se da obrigação que contrairam de vestir com a decência clerical e a gravidade própria de seu estado*" (CL:29, 27-3-1853; cf. ainda VPL 11-1-1830, 23-1-1837, CL:34v-35, 27-4-1861).

Além destas e doutras faltas tais como fumar na sacristia (CL:34v, 8-5-1861), os clérigos detractores dos seus deveres eram ainda repreendidos por não colaborar "*nos árduos trabalhos pastorais*" (missa, catecismo, reza do terço), incumprimento dos registos de baptismos, casamentos e óbitos e por dedicar-se "*como mercenários a actividades lucrativas*", actos que os superiores hierárquicos costumavam cominar com pena de suspensão. As transgressões clericais são igualmente confirmadas no referido *Inquérito Paroquial* de 1845, segundo o qual "*alguns dos padres andavam amancebados, três gostavam de vinho e negociavam em contrabando de gado, um tratava mal o pai e outro era da oposição*".[9]

Eram, porém, as ocasiões de tentação e os actos de efectivo desregramento sexual dos párocos que eram objecto de cuidada vigilância do arcipreste e dos enviados episcopais. De modo ilustrativo, recuando ao século XVIII, poder-se-iam inferir tais práticas, por exemplo, do testamento do pároco de Lindoso, Francisco Gonçalves, o qual reconhece explicitamente a sua prole, declarando que "*deixava a seus filhos Manoel, Domingos, Maria e João, todos por igual, os bens que ele, testador, recebera de seus pais e cujos bens os deixava por soldadas e assistências que deles havia recebido*" (LTL:129, 18-12-1767). Todavia, além dos referidos *Livros de Visitações e Devassas* onde se constatam algumas trangressões, é nas circulares pastorais onde se podem ler invectivas e proibições dirigidas aos párocos. Estes, por exemplo, são proibidos, sob pena de excomunhão, de "*confessarem pessoas de sexo feminino nas ermidas, coros, sacristia, de noite*" (CL:32, 1-2-1859), sendo tal permitido "*tão só nas igrejas e nos confessionários de madeiras com tábuas no meio e que separem o confessor das penitentes, com grades estreitas ou ralos, devendo colocar-se em lugar que possam ser vistos pelas pessoas que entrem na Igreja*" (CL:30v-31, 25-6-1857)

3. LINDOSO: DO LIBERALISMO À I REPÚBLICA

É precisamente nos processos de centralização do moderno Estado-Nação no século XVIII e, sobretudo, no século XIX, que se detectam os primeiros sinais de resistência camponesa à penetração dos agentes burocráticos da Câmara e do Estado Central, sejam eles internos ou externos às respectivas aldeias. Até então, as freguesias formavam territorial e administrativamente pequenos enclaves controlados pelas famílias locais mais poderosas. Estas, por sua vez, mantinham contactos e/ou reforçavam os interesses de elites urbanas (aristocracia, burguesia nascente, funcionalismo).

Em configurações de fragmentação de poderes numa sociedade como a portuguesa, predominantemente agrária e protoindustrial até meados do século XX (cf. Godinho 1980, Silva 1989:112 ss), a dimensão clientelar permite-nos compreender como o sistema central e, a um nível intermédio, a Câmara pode, por cálculo estratégico ou pressão social, manter, ceder ou (re)distribuir aos autarcas o domínio e a gestão da colectividade local. Nesta perspectiva, o localismo não é forçosamente incompatível, nem com o municipalismo, nem com determinado grau de centralismo estatal, em particular de tipo bonapartista. Com este pode coexistir aquele, podendo até desempenhar um papel de complementariedade, desde que ambas as partes – a oligarquia, a elite municipal ou o governo central, por um lado e o patrono, o cacique ou simplesmente a autoridade local, por outro – deleguem, ajustem ou convencionem o respectivo espaço de domínio. Neste contexto, também em Lindoso, os dirigentes camarários, além de defenderem ocasionalmente determinados interesses corporativos das respectiva colectividades e até cooptarem algumas personalidades aldeãs para exercerem funções administrativas de zelador ou vereador, não só solicitavam, a respeito de requerimentos individuais a deferir aos munícipes, o parecer das Juntas da paróquia sobre se "*causa prejuízo ao público*", como determinavam enviar-lhes o articulado de suas actas sobre disposições que afectassem as colectividades locais (por exemplo, aforamentos, taxas, impostos), a fim de estas "*informarem o que tiverem por conveniente*" ou "*darem ou negarem o seu referendum*".

Uma das questões nucleares nas relações entre as colectividades locais e o Estado e, de certo modo, a Câmara, consistia na tensão existente em torno do sistema tributário que, sendo originário do Antigo Regime, virá a ser remodelado no século XIX. As receitas derivadas de coimas tenderiam a diminuir e a ser substituídas por outras concretamente os foros – alias já existentes – e, sobretudo, pelas contribuições prediais (*décimas*) sobre os prédios rústicos e urbanos. A Câmara e a Fazenda Pública passariam a funcionar como cruciais dispositivos mediadores da relação fiscal do nascente Estado moderno com populações locais como o Lindoso. Da consulta do *Lançamento da Décima e Impostos Anexos* da Câmara de Ponte da Barca relativo à freguesia de Lindoso entre 1838 e 1846, a grande maioria das décimas (87,5% em 1838 e 61.5% em 1846) incidia sobre as categorias até 500 réis.

[8] Por exemplo, o vigário capitular Manuel Ramos de Sá, considerando «*o clero como sentinela vigilante da casa do Senhor*", recomenda-lhe, na sua circular, para "*unir a si o povo inocente*" e alerta-o de não se deixar afectar pelo "*epicurismo das sociedades secretas, pela irreligião e pela imoralidade*" (CL:16, 28-2-1829), além de, pela voz dos visitadores, recriminar os párocos pelo desleixo e desmazelo na manutenção das igrejas, pelas trangressões e desvios nos comportamentos sexuais e até pela prática do contrabando (cf. LVD 13-8-1824 L562:6v,10v ,LVD 12-8-1831, L562:10-10v).

[9] Sobre a caracterização etária, de formação, naturalidade e conduta dos padres, cf. *Inquérito Paroquial* de 1845:739 *in* M. J. Santos 1984:10. Sendo Lindoso uma aldeia fronteiriça, poder-se-á presumir que a referência a actividades lucrativas incluía a do contrabando, o que é igualmente aflorado no *Inquérito Paroquial* de 1845 (*in* M.J.Santos 1984:10-11) e, mais tarde, o facto de o pároco fazer "*contratos e distratos sobre bens patrimoniais sem licença superior*" (CL:27, 3-4-1851; cf. CL:30, 16-5- 1857). Sobre a prática lassa e libertina dos párocos, cf. igualmente Brettel 1991:78-79; sobre o significado religioso do anticlericalismo popular, cf. Rigelhaupt (1982).

As interferências das instituições, ora estatais, ora municipais, eram suportáveis e até admissíveis, desde que seus representantes, não revolvendo os próprios fundamentos do *modus vivendi* comunitário, lograssem legitimar-se e estabelecer, pela concessão de determinados incentivos ou contrapartidas, laços administrativos com os órgãos de poder local como o pároco, o zelador e a Junta de paróquia. Os representantes destes órgãos, ainda que dispondo-se, de acordo com o artigo 16 do Código Administrativo, a *"prestar juramento de fidelidade ao rei e de obediência à Carta Constitucional"* (AJL 25-1-1902), estavam confrontados com exigências de dupla lealdade e sujeitos a dupla pressão: a da Câmara e a da colectividade. Não raramente o zelador, apesar de superiormente intimado a denunciar ou penalizar transgressões (apascentamento de rebanhos sem licença camarária, colocação de escombros em caminho público), ora se afastava ou alegava, por exemplo, que determinados detritos *"não perturbavam o trânsito"*, ora preferia à confrontação com os seus vizinhos *"a exoneração do cargo"*. A ambiguidade da figura do zelador pode constatar-se nas frequentes demissões e pedidos de exoneração (cf. APB 25-4-1903, 9-1-1908, 24-05-1925).

Até ao eclodir da I República, o poder local civil em Lindoso fundia-se *grosso modo* com o eclesiástico, designadamente na pessoa do pároco.[10] Em Lindoso, dos padres que viriam a paroquiar esta freguesia cabe referir, entre 1882 e 1897, o vigário João Lourenço e, entre 1897 e 1911, os padres José Rebelo (1897 e 1909) e José Domingues (1909-1911), ambos originários de freguesias vizinhas, sendo sobretudo este último o pomo de discórdia e de contestação por parte de republicanos locais.

A Igreja mantinha assim um papel central de coordenação e dominação também no espaço temporal, o que era relativamente facilitado pelo facto de, até 1911, o pároco condicionar fortemente a vida social da colectividade em função de suas próprias estratégias e dos objectivos de domínio eclesiástico. Com efeito, também em Lindoso, os párocos, atendendo à sua *"qualidade de Presidentes das Juntas das Paróquias"*, eram obrigados pelos seus superiores hierárquicos a incluir, sob pena de admoestação, no orçamento paroquial *"tudo o que as igrejas necessitam"* (CL:28, 3-12-1853). Deste modo, o papel do pároco e presidente da Junta da paróquia tornava-se preponderante na medida em que era ele quem nomeava o Juiz da igreja, os mordomos e lampadeiros, lançava impostos locais tais como a côngrua e as derramas, além de poder retirar contribuições directas pagas ao Estado para ocorrer a despesas de manutenção do simbólico religioso: véus, paramentos, lanternas (AJL 16-4-1905, 6-6-1909).

Tal como noutras colectividades minhotas, perpassadas pela centralidade e hierarquia do sistema de valores religiosos, possuir capelas e nichos ou adquirir outros bens religiosos, ordenar um padre, reparar igrejas e cemitérios, legar bens ou doar ostentosamente para o culto objectos sagrados (imagens e estandartes, cruzes e sinos, relicários, cordões e outros objectos de ouro e prata) constituiam meios de acumular capital simbólico. Era a autoridade tradicional da Igreja que legitimava e assinava a honorabilidade de determinada família na qualidade de doadora de um bem sagrado, sendo-lhe assim mais fácil aceder a lugares de prestígio na hierarquia eclesiástica e/ou civil: Confrarias, Regedoria, Junta. Aos doadores de tais *'objectos de subido valor'* - entre os quais se contam as famílias mais ricas e, em especial, os emigrantes 'brasileiros'- eram dados votos de louvor, passando a ser considerados *'ilustres cidadãos beneméritos'* da colectividade, tal como referem diversas actas da Junta sobretudo em Lindoso (AJL 7-3-1909, 6-6-1909).[11]

Nem estas ofertas eram simples expressões de caridade ou filantropia, nem as declarações de louvor eram desprovidas de significados e efeitos. Tais gestos prestigiantes, transformando-se em adiantamentos de rendas ou ganhos, representavam uma forma de (auto)promoção social, cujos dividendos económico-sociais reverteriam em favor do 'benemérito' em questão. Com efeito, para a casa deste não só se mobilizavam pessoas e, em especial, mão de obra (quase) gratuita, como se abriam vias quer para casar prestigiosamente os seus filhos(as) quer para ocupar lugares no poder local, regional e, por vezes, nacional.

Com a implantação da I República, a Igreja e o Estado redobraram o seu potencial competitivo, multiplicando-se os conflitos, designadamente por instigação de facções do Partido Republicano em diversos locais. Ao mesmo tempo que a Igreja procurou adaptar-se ao laico poder republicano, determinadas posições de hostilidade, por parte deste, fizeram com que os crentes se apegassem ainda mais aos seus chefes e guias eclesiásticos, também constatável na região minhota. A nível local, importa, contudo, referir que, enquanto noutras aldeias sobretudo de Baixo Minho, a corrente dominante nas respectivas aldeias parece ter sido de apoio tradicional aos párocos, em Lindoso relatos orais e actas da Junta indiciam que existiu uma profunda divisão na população e até um predomínio da facção pro-republicana, detectável tanto na demissão do pároco em 1911 como no assentimento local à separação de funções civis face às cultuais (AJL 16-2-1913, 20-3-1917). A demissão do padre Domingues, a desclassificação de seus directos apoiantes e a emergência, na arena do poder local, dalgumas novas figuras, designadamente alguns lavradores anti-monárquicos, constituem dados sintomáticos de que a implantação da I República, repercutindo-se a seu modo em Lindoso, catalizou brechas de ruptura e intensificou lutas internas de facções na aldeia.

Em Lindoso, no rescaldo do derrube da monarquia em 1910, a nova Comissão Paroquial Republicana faz constar em diversas actas votos de 'louvor e dedicação' ao governo da República (AJL 15-11-1910). Segundo as actas da Junta de freguesia já em pleno regime republicano, é descoberto, na sequência de um aceso debate no ajuntamento do povo a 14-1-1911, um desfalque de 100.500 réis do "cofre das almas" quando sob a administração do próprio pároco e, simultaneamente, presidente da Junta da Paróquia: *"Sobre este assunto falaram com eloquência todos os vogais e o respectivo regedor desta freguesia, lamentando a forma incorrecta deste pároco e a inconsciência como têm sido administrados os legítimos haveres do povo a ele confiado"* (AJL 2-4-1911). Numa carta enviada ao tesoureiro, o pároco, enquanto presidente da Junta e administrador do "cofre das almas", apela todavia ao segredo de confissão e replica, de forma evasiva, que, *"como director das consciências tinha que satisfazer a quantia mencionada"* (AJL 2-4-1911). Apesar da reposição da respectiva quantia de dinheiro, de acordo com o relato posterior de um sobrinho do padre por afinidade, moradores de Lindoso, liderados pela numerosa família X, não só lhe fecharam a porta da igreja como o ameaçaram de "porrada" e até de morte: *"Viva a República, morra o padre Zé"*. Receando mais retaliações, o pároco abandona a paróquia a 28-6-1911 e, com a ajuda de um irmão

[10] Com este associavam-se, porém, os interesses dos lavradores locais que, desde meados do século XIX, mantiveram uma proeminência nos diversos cargos, cuja permanência ou afastamento dependia do evoluir da sua posição social. Por exemplo, o facto de um antepassado da abastada casa F. ter sido demitido do posto de chefe da Guarda Fiscal não só se repercutiria na perda do cargo de presidente da Junta como respresentaria o início do desbaratar de bens que só posteriores aforros, por parte de um genro, fariam recuperar. Competia à Junta de Freguesia a (re)construção de pontes na reparação de estradas e caminhos, primeiro autofinanciados e, posteriormente, subvencionados pela Câmara por «cedência do imposto de trabalho" (AJL 15-1-1911, 6-9-1912, 6-4-1922; AB 17-4-1941).

[11] Em tempos posteriores se verificam trocas de ofertas por prestígio. Por exemplo, a restauração da igreja pela família mais rica de Lindoso seria simbolicamente compensada com a inscrição gravada em lápide na parte lateral esquerda da igreja: *«Em homenagem ao Senhor M. G., grande benfeitor desta igreja, 1956"*(AJL 15-11-1959 e 30-12-1959), em que é dado um voto de louvor a F., lavrador, emigrante brasileiro. Também a nível municipal, na Ponte da Barca, as actas registam elogios e inclusivamente a atribuição de lápides a 'beneméritos' pelos seus 'gestos generosos' de ofertas - por vezes recolhidas, por seu turno, de secretas doações no exterior -: soalho para a igreja, equipamento e manutenção de escola primária na vila por parte dum emigrante 'brasileiro', o legado do Conde de Folgosa para o Hospital e para a fundação de um Asilo para inválidos ou, por fim, as influências dum notável no poder central para implantação da luz eléctrica (respectivamente APB 6-7-1907, APBE 6-6-1923 e 16-2-1925).

e alguns conterrâneos pró-monárquicos,[12] foge para Espanha. Se ao arcebispo a nova Junta pedia um novo pároco porque o padre Domingues tinha abandonado a paróquia "sem motivo justificado" (AJL 17-8-1911), no *ajuntamento* da aldeia de 15-10-1911 apenas doze moradores se pronunciaram a favor do seu regresso, gritando os restantes, a maioria: *"Fora, queremos outro padre, fora com os traidores! Morram os ratos de sacristia! Viva a República!* (AJL 22-10-1911).

A Comissão Paroquial Republicana, além de pôr em dúvida a contabilidade das Juntas transactas entre 1890 e 1910, critica sete conterrâneos partidários do 'conspirador monárquico' padre Domingues por exigirem as chaves da igreja e terem para esse fim um encontro com o referido padre (AJL 17-9-1911, 5-11-1911, 16-2-1913), *"sem haverem consultado o povo desta freguezia se o aceitava a paroquiar esta freguezia ou não"* (AJL 22-10-1911).

Relativamente a estes ajustes de contas dirigidos tanto ao padre Domingues como aos próprios padres M. de Lindoso e aos quais não seria estranha a mudança política operada com a implantação da República, dá igualmente conta o testemunho, expresso em 1985, por parte da idosa moradora Maria M., irmã dos referidos padres: *"Nasci na Monarquia e presenciei coisas horríveis quando veio a República. Chegou a haver porrada. Os republicanos obrigaram os padres a beijar as letras que lhes punham à sua frente. Os meus irmãos padres A. e J. tiveram que fugir para Espanha e o nosso pai chegou a morrer de desgosto"*.

A este período de turbulência política, espelhada nas próprias actas da Junta, em que o arcebispo recusa prover a paróquia de um novo pároco (AJL 6-4-1913), seguir-se-ia um outro de relativa acalmia justamente pela mediação do padre nativo A.M., regressado de Espanha.

Uma vez ganha a batalha pela República, apesar de os conflitos interfamiliares terem amainado, as lutas pelo poder local manter-se-iam de modo mais latente e, por vezes, manifesto. Será, porém, nos anos '20, que as Juntas conhecerão todavia a maior oposição não só ao reivindicarem a gestão da residência paroquial como, sobretudo, ao decidirem vender por 350.000$00 a madeira da mata de Lindoso, o que provocará ameaças de embargo, anulação da eleição da Junta e, inclusivamente, do contrato de venda na sequência de um pleito judicial. Mais, o presidente da Junta de então acabaria por ser ameaçado de morte, sendo-lhe recordado o facto de um avô seu, também presidente da Junta, por um motivo idêntico, ter sido assassinado com um tiro (AJL 15-6-1924, 4-12-1922, 2-1-1923, 27-5-1923, 3-6-1923, 15-7-1923, 20-12-1922).

A par destas lutas interfamiliares pelo poder local, serão todavia os conflitos com o poder estatal e sobretudo municipal que virão ao de cima. Assim, nas relações entre as populações e as diversas instituições municipais e estatais, a par de ajustamentos e compromissos, verificaram-se, no final do século XIX e no primeiro quartel do século XX, não só formas de resistência passiva como inclusive confrontos abertos que opuseram as populações, sobretudo a de Lindoso, aos organismos camarários e estatais. Estes estavam encarregados não só de implementar e acompanhar inovações infra-estruturais tais como o cemitério, a abertura de uma estrada e a construção de uma barragem em Lindoso pela empresa espanhola *Electra del Lima*, como também de extrair o excedente agro-pecuário pela via fiscal e gerir os recursos serranos pela política de florestação. Com efeito, estes primeiros empreendimentos de "progresso", implicando uma maior circulação de bens e pessoas – cujas consequências, segundo narrativas de memórias relatadas por antepassados, os moradores desconheciam e temiam pelo seu grau de incerteza[13] – representavam

[12] Os monárquicos locais, provavelmente em contacto com outros a nível regional, teriam ainda, segundo o testemunho, em 1985, de um morador idoso que viveu os acontecimentos, tentado realizar uma conspiração sob a palavra de odem: *"Abaixo essa bandeira* (a republicana), *fica esta até ao amanhecer"*.

[13] Em relação a Lindoso dizia J. Vieira: *"Ai das pobres tradições e lendas bárbaras, quando o asfalto invada, como um triunfador ovante, o recinto do solitário castelo de Lindoso"* (1986 I:372). Impactos negativos e receios também sublinhados, para outras situações, por Migdal (1974:71 ss, 183), E. Weber (1976), não obstante os apelos encomiásticos deste avanço da nova era civilizacional e seus protagonistas (pequeno)burgueses.

uma notável alteração na vida económica e cultural destes. Convém, porém, notar que, em Lindoso, enquanto as famílias despossuidas saudavam as novas oportunidades de trabalho, *"porque ali encontraram trabalho muitos indivíduos desta paróquia que viviam na miséria"* (AJL 3-7-1910), as reacções dos camponeses possuidores caracterizavam-se por um repúdio bastante generalizado, na medida em que tais projectos, além de prejudicar a agricultura e o pastoreio, seriam levados a cabo por entidades incontroláveis ou até hostis: as Câmaras, os Serviços Florestais e a *Electra del Lima* – primeiro fiscalmente assediada e, posteriormente, encomiada pela Câmara em função dos objectivos de implementação da luz eléctrica na vila (cf. APB 30-5-1903, 24-8-1917, 6-11-1920, APBE 27-9-1924, 2-4-1925).

A *Electra del Lima*, necessitando explorar águas de minas e negociar a concessão das águas do rio Lima e pretendendo legitimar-se perante as autoridades locais, dispõe-se, além de pagar 90.000 réis anuais, a oferecer como prémio 200$00 para a construção do cemitério (AJL 3-7-1910, 28-8-1911). Mais tarde, para compensar a destruição dos moinhos de água, declara que construirá moinhos eléctricos perante as vicissitudes climatéricas do vento e dos caudais de água, estas ofertas assim como a da electricidade, por parte da *Electra del Lima*, seriam contudo recusadas pela maioria dos moradores. Estes preferiam a (auto)reconstrução dos seus moinhos de água noutro local (AJL 18-12-1912) porque – diziam – *"o moinho eléctrico estragava a farinha"* ou *"a luz eléctrica tirava o leite às vacas"*. Porém, os gestos simbólicos, quer sejam os pagamentos e os donativos da *Electra del Lima*, quer sejam as reticências, as razões ou os pretextos das populações, tornam-se ininteligíveis se não forem tidos em conta os prejuízos materiais (desaparecimento de mananciais e fontes, estragos de culturas) e, sobretudo, a luta pelo domínio do espaço local.

Da leitura das actas da Câmara de Ponte da Barca, se a introdução e o agravamento fiscal por parte da Câmara desde finais do século XIX comporta uma incidência devastadora, ela continuará durante a I República, particularmente entre 1919 e 1926 sobre munícipes urbanos e rurais, multiplicando ou agravando-se taxas, impostos e multas. Entre diversas resoluções camarárias acerca da necessidade de inventariar os haveres dos moradores e, em particular, o de arrolar as cabeças de gado, há a salientar a de 24 de Novembro de 1919 que, no seu artigo oitavo, determinava *"colectar todos os animais bovino, caprino e lanígero com uma taxa anual por cabeça"* e aplicar as correspondentes multas de 5$00 na primeira transacção e 7$50 na segunda. Não obstante o facto de as disposições camarárias assumirem, para as freguesias situadas no perímetro de extensos baldios, um tratamento fiscal menos gravoso que para as demais (um e três em vez de dez e vinte centavos por cabeça caprina e bovina), este imposto sobre o gado viria todavia a afectar as colectividades de montanha como Lindoso que, até então, tinham escapado a um apertado controlo camarário-estatal. Na sequência desta resolução reage a Junta de Freguesia de Lindoso que *"lavra o seu protesto contra o dito artigo que vem agravar a situação do povo das montanhas, sendo as fazendas a única fonte de riqueza e receita que este povo tem para poder competir com os seus tributos ao Estado da República"* (AJL 4-1-1920).

Apesar das ameaças de procedimento pelo Ministério Público *"contra aqueles donos de gado que ainda não pagaram, coagindo-os a pagar"* (APB 8-10-1920) e não obstante a requisição e a intervenção da GNR para obrigar pela força os moradores do Lindoso a tirarem as licenças para as pastagens do gado, as renitências e recusas de pagamento – cujos factos a própria Câmara aliás reconhece (APB 8-10-1920, 7-8-1923) –, reuniões e manifestações junto à Câmara, por parte dos representantes das diversas colectividades possuidoras de incultos (AJL 8-1-1920), 17-4-1921),

ter-se-iam saldado por uma vitória das populações da zona. Entre estas sobressai a de Lindoso, cuja Junta de Freguesia, apoiada social e financeiramente pelos moradores, *"tem a honra de fazer cientes que terminou brave e heroicamente em prol dos povos a decantada causa e conflito que há dois anos mantivemos com a Câmara"* (AJL 16-10-1921).

Deste modo, o Lindoso, assim como as demais colectividades de montanha, veria no artigo primeiro das posturas municipais de 1923 confirmado o tratamento de excepção e inclusive o regime de isenção e suspensão tributárias sobre o gado (APB 5-3-1923, 7-8-1923, 2-4-1925).

Num outro diferendo mantido com o Estado acerca do estatuto comunitário, municipal ou estatal da mata do Cabril, a Junta, não acatando as ordens administrativas e reiterando que *"os montados desta freguesia são paroquiais e não camarários conforme o foral de 1514 e conforme a nossa postura especial e a lei número oitenta e oito"* (AJL 5-6-1921), ameaça ela própria de recorrer a juízo (AJL 3-7-1921). Neste conflito a Junta soube aproveitar em seu favor o empenho do patrono-advogado A.C., a quem, na questão do tributo sobre o gado, tratando-o como *"filho da região"*, tinha tecido, em acta, o rasgado elogio de *"extraordinário ditador"*! (AJL 16-10-1921). Com efeito, este patrono político – mais próximo das populações e estratégicamente interessado em concretizar os objectivos da florestação da referida mata – viria a mediar, designadamente junto do Director dos Serviços Florestais e, por via deste, junto do Ministério da Justiça, para que este desistisse – como, de facto, sucedeu – da acção judicial contra a Junta de Freguesia porque os *"importantíssimos custos, caso o Ministério Público vença a acção, como é natural, irão provavelmente levar à miséria algumas famílias de Lindoso e lançar toda esta paróquia numa compreensível agitação"*, além de a *"prossecução* (da acção) *ser lesiva dos interesses do Estado..., prejudicando a valiosa acção que todos nós esperamos dos Serviços Florestais"* (APBE 28-3-1925).

Não obstante estas vitórias, é de registar, no contexto das estratégias de sujeição do Lindoso às forças da ordem estatal, além da instalação a 1-1-1911 de um posto de vigilância da Guarda Fiscal em pleno centro da aldeia numa casa arrendada a uma das famílias mais providas, a entrada, em 1922, da GNR que, a partir de então, passaria a patrulhar a colectividade de modo permanente. A ausência, até então, de um corpo policial estranho constitui um dos sintomas indiciadores do espaço relativamente amplo de jurisdição local, de que o (ex)forâneo e velho residente M. dá conta: *"Antes dessa altura, a Guarda Republicana não vinha cá, porque a gente daqui era muito rebelde e não deixava que ela entrasse cá dentro"*.

Apesar da oposição cerrada das populações por intermédio das respectivas Juntas no sentido de manter incólumes os terrenos comunais, o Governo, pelo Decreto-Lei de 16-3-1923 e a Câmara, através da Comissão Executiva, não desistem do propósito de limitar os limitar os direitos dos povos aos baldios. Assim, a Câmara, que antes tentara estabelecer o imposto de *"cinco escudos a cada habitante do município que goze de baldios"* (APB 27-11-1920) e, mais tarde, a quem possua gado bovino (APB 6-6-1923), anula tais disposições e torna presentes em sessão municipal as posturas da freguesia do Lindoso (APB 27-4-1923). Em contrapartida, começa por registar na conservatória predial a mata do Cabril pertencente à freguesia (APB 14-4-1923) e propõe à Junta um projecto de acção dos Serviços Florestais, reconhecendo-lhe os direitos aos baldios, mas delegando-lhe funções e corresponsabilizando-a pelo projecto (AJL 1-6-1924, 6-7-1924, 20-7-1924). Por sua vez, a Junta da paróquia, afirmando-se na "posse pacífica" da mata desde concessão do foral de 5-10-1514, congratula-se e *"arquiva o reconhecimento de seus direitos de posse dos baldios e do seu regime de pastagens"* por parte da Câmara (APBE 6-9-1924). Por outro lado, se rejeita sugestões de "projectos turísticos" de munícipes "ilustres" da vila e *"sonhadores de obras jamais aparecidas e irrealizáveis"* (AJL 3-2-1923), não se oporá, contudo, e inclusivamente colaborará com os eventuais planos de florestação, desde que tal intervenção traga, antes de mais, melhoramentos, em especial o prolongamento da estrada de Cidadelhe até à fronteira. Mais, lembra que as melhorias havidas têm sido feitas por uma entidade estrangeira – a *Electra del Lima* – e por motivos privados! Passado um ano, como a Câmara não procedera a quaisquer melhoramentos infra-estruturais como *"penhor da (sua) sinceridade"* e como condição prévia à acção de intervenção dos Serviços Florestais, a Junta declara em acta o seu cepticismo sobre os bons propósitos da Câmara, cujos responsáveis *"ainda ontem negavam os nossos direitos de propriedade"* (AJL 16-8-1925). Por fim, dado o facto de os moradores já terem arborizado os montes no passado, propõe-se ela própria a responsabilidade de realizar um plano de florestação mas *"sem nunca atentar contra a actual liberdade das pastagens do gado"* (AJL 25-7-1924; cf. também APBE 6-9-1924).

Perante os objectivos camarários e sobretudo estatais, os representantes dos moradores do Lindoso, apelando às atribuições reconhecidas no artigo 146 da Lei 88 de 7 de Agosto de 1913, não só requerem que os seus montados confinantes com os galegos sejam tapados por serem *"espoliados pelas constantes apreensões do seu gado"* por parte dos carabineiros, como denunciam as atitudes dos Serviços Florestais e da Guarda Fiscal com as autoridades galegas e seus súbditos por os autorizarem a apoderar-se e a tapar terrenos baldios (AJL 2-7-1922, 7-9-1924). Além disso, apresentam queixas e pedidos de indemnização contra a empresa espanhola *Electra del Lima*, a qual, além de não ter indemnizado as famílias de dois moradores mortos nas obras da barragem, se permitia uma série de abusos tais como quebra de telhas, corte de madeiras sem licença e outros danos (AJL 26-12-1925, 10-01-1926).[14]

Embora a defesa dos interesses das populações de montanha continuasse, por vezes, a ser feita por autoridades ou personalidades locais, a partir daí viriam a sobrepor-se a uma estratégia conjunta anticamarária as velhas disputas internas entre paróquias acerca da posse e do (ab) uso duma determinada área de terreno baldio nas zonas limítrofes. Tal levou designadamente a freguesia de Lindoso e suas viznhas de Britelo e S. Miguel ao Supremo Tribunal de Justiça (AJL 6-12-1925, 31-1-1926), cuja sentença de 20-3-1936, reconhecendo como baldio do Lindoso a área em questão obrigava contudo os seus moradores a ceder anualmente, durante três meses, a utilização de pastagens às referidas paróquias vizinhas.

Se este facto é sintomático da deslocação do eixo de polarização e da divisão que entre as populações e no seu seio se foi progressivamente instalando, a regra dominante até então traduzia-se na defesa corporativa dos interesses (inter)paroquiais, sempre que afectados a partir do exterior.

[14] Quer em relação à *Electro del Lima*, quer em relação à Câmara e sobretudo os Serviços Florestais sob a tutela do Estado Central, os moradores de Lindoso prosseguiram as suas lutas, num outro contexto, contra o Estado Novo, o que ainda transparece de modo mais contido nas actas da Junta (AJL 20-2-1955, 19-8-1956, 28-5-1963).

4. CONCLUSÃO

Tendo sido a Igreja a primeira e a mais duradoura ocupante das aldeias lusitanas desde a Baixa Idade Média, a sua acção e doutrina religiosas só poderão ser devidamente interpretadas à luz da estreita relação entre a religiosidade pré-eclesiástica e a oficial católica e de ambas face ao fenómeno do poder político.

A religiosidade vivida e expressa por grande parte dos minhotos, neste caso tipificada nos habitantes de Lindoso, apesar de tratar-se de uma realidade incorporada, poderá, enquanto quadro co-estruturante do seu lugar e da sua acção na sociedade, contribuir a desfazer equívocos e a ser-lhe reconhecida a sua especificidade e valor próprios. Todavia, enquadrada a religiosidade popular pela doutrina eclesiástica oficial e respectivo aparelho administrativo, a relação entre ambas não é alheia a relações de poder e de incidência política.

O elevado grau de adesão afectiva às práticas religiosas católicas, por um lado, assim como a persistência de discursos e práticas desviantes, por parte de moradores de colectividades como Lindoso, não podem certamente ser vistos separadamente do papel primordial e aparentemente ambíguo da Igreja ao longo do seu percurso histórico institucionalizado: protector-dominador, civilizacional mas domesticador. Tais crenças e práticas religiosas, em particular as festivas, por parte das populações de Lindoso, genuinamente suas ou induzidas de fora, se, por um lado, manifestam convergência ou fusão com a religião católica, apresentam, por outro, todavia face a esta e, sobretudo, ao seu aparelho orgânico e seus representantes visíveis, pontos de dissidência, divergência e até contestaçao frontal. Tal ocorre particularmente quando estão em jogo interesses familistas de emulação, concorrência e hierarquização dos lugares cimeiros na aldeia e o padre se afasta das normas por ele próprio proclamadas. Os moradores de Lindoso têm balançado entre a submissão e a rebeldia, entre a aceitação e a dissidência, ora em registo oculto ora manifesto. Contrariamente a concepções um tanto românticas sobre a democracia municipal, o município raramente tem cristalizado ou animado movimentos paroquiais de resistência anti-estatal, sendo, em particular até meados do século XIX, veículos da defesa dos interesses e das pressões das classes aristocráticas, da burguesia nascente e do funcionalismo. Quanto muito, os poderes municipais, sem confiar demasiado nas estruturas representativas a nível paroquial, têm recorrido a alguns elementos locais para amortecer descontentamentos e integrar as colectividades. Por outro lado, a preservação duma certa autonomia viria permitir o reforço de vínculos clientelares.

Em contexto agrário, com recursos limitados, rigidez estatutária e prática ausência e/ou forte restrição na mobilidade (geo)social, as aparentes ou reais atitudes de apoio e lealdade sócio-política e religiosa dos clientes face a patronos e mediadores obedeciam a imperativos racionais de subsistência, segurança e/ou melhoria de posição. É justamente numa função mediadora mais personalizada com a sociedade envolvente que as relações clientelares, prolongando, embora de modo diferente, as demais relações sociais de parentesco e vizinhança, possuem dinâmica própria – amiúde envolta sob um manto moral religioso e cada vez mais partidário –, mas não estão desligadas das economias locais e correlativas diferenciações sociais.

Deixando para um outro texto a análise da relação entre a comunidade e a sociedade/Estado durante o Estado Novo e no pós-25 de Abril, nesta primeira fase as interferências municipais e estatais (débil implementação de infraestruturas e a cargo das colectividades, usurpação florestal sem indemnização) se deviam à falta de recursos nas instâncias intermédias e centrais. O grau de interferência, o ritmo e a eficácia do processo de centralização e modernização viria a depender, contudo, não só da configuração sócio-económica e da capacidade de resistência da respectiva unidade sócio-política e territorial – a freguesia e/ou aldeia – e seus mediadores como do volume, da frequência e da intensidade das forças exteriores.

BIBLIOGRAFÍA

ALMEIDA, Fortunato (1967-71), *História da Igreja em Portugal*, Porto: Portucalense Editora.

ALMEIDA, João Ferreira de (1987), "Párocos, agricultores e a cidade:dimensões da religiosidade rural" in *Análise Social*, vol. XXIII,96:229-240.

BADER, Veit Michael (1991), *Collectief Handelen*, Groningen: Wolters-Noordhoff.

BADER, Veit Michael *et al.* [1980 (1976)], *Einführung in die Gesellschaftstheorie: Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bij Marx und Weber*, Francoforte/Main: Campus.

BADONE, Ellen (1990), "Introduction" *in* E. Badone (org) *Religious Ortodoxy & Popular Faith in European Society*:3-23, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

BARTH, Frederik (1966), *Models of Social Organisation*, Londres: Royal Anthropological Institute.

BAX, Mart (1991), "Religious Regimes and State-Formation: Toward a Research Perspective" *in* E. Wolf (org) *Religious Regimes and State Formation*: 7-27, Nova Iorque: State University of New York.

BERNALES, Andrés Opazo (1982), "Hacia una comprensión teórica de la religión de los oprimidos" in *Estudios Sociales Centro-Americanos*, Ano XI, 33:11-58.

BLOCH, Maurice (1974), "Symbols Song, Dance and Features of Articulation: is Religion an Extreme Form of Traditional Authorithy?" in *European Journal of Sociology*, vol XV, 1:55-81.

BOISSEVAIN, Jeremy (1965), *Saints and Fireworks: Religion and Politics in Rural Malta*, Londres: Athlone Press.

BOURDIEU, Pierre (1971), "Genèse et structure du champ religieux" in *Revue Française de Sociologie*, vol XII: 295-334.

BOURDIEU, Pierre (1980), *Le sens pratique*, Paris: Minuit.

BRANDAO, Fátima e FEIJÓ, Rui (1979), « O discurso reformador de Mouzinho da Silveira » in J.Reis et al. (orgs), *O Século XIX em Portugal*: 267-288, Lisboa: Presença, Gabinete de Investigações em Ciências Sociais.

CABRAL, João Pina (1989), *Filhos de Adão, filhas de Eva*, Lisboa: Publicações D. Quixote.

CAPELA, José Viriato (1984), "Os rendimentos dos párocos do concelho e do arciprestado de Barcelos nos fins do Antigo Regime e durante o século XIX" in *Barcellos Revista*, vol 2,1:59-97, Barcelos:Câmara Municipal.

COHEN, Abner (1969), "Political Anthropology: the Analysis of the Symbolism of Power-Relations" in *Man*, vol 4, 2:215-235.

COSTA, Manuel Silva e (1985) *Religion et idéologie dans l'instauration de la paysannerie parcelaire au Nord du Portugal*, Louvain-la- Neuve: Université Catholique de Louvain.

CRUZ, Manuel Braga da (1980), *As origens da democracia cristã e o salazarismo*, Lisboa:Presença, GIS.

DRIESSEN, Henk (1991), "The Politics of Religion on the Hispano-African Frontier: An Historical--Anthropological View" *in* E.Wolf (org) *Religious Regimes and State Formation*: 237-259, Nova Iorque: State University of New York.

DURKHEIM, Emile [1991 (1915)], *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Librairie Générale Française.

ELIAS, Norbert [1982 (1939)], *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psichogenetische onderzoekingen*, I e II, Utrecht e Antuérpia: Het Spectrum.

FREEMAN, Susan Tax (1970), *Neighbors. The Social Contract in a Castillian Hamlet*, Chicago e Londres:The University of Chicago Press.

GOFFMAN, Erving (1974), *Les rites d'interaction*, Paris: Minuit.

GOODY, Jack (1983), *The Development of the Familiy and Marriage in Europe*, Cambridge:Cambridge University Press.

GOUDSBLOM, J. (1986),"Priesters en Krijgers" in *Vrij Nederland*, de 5-4-1986:14-23.
HARRIS, Marvin [1990 (1977)], *Canibais e Reis. As origens das culturas*, Lisboa:Edições 70.
HUIZER, Gerrit (1985), "Spirituality against Opression: Strength or Weakness of the Poor?" in *Third World Book Review*, vol I, 4-5:56-60.
INGLIS, Tom (1991), "The Struggle for Control of the Irish Body: State, Church and Society in Nineteenth Century Ireland" *in* E. Wolf (org) *Religious Regimes and State Formation*: 55-72, Nova Iorque: State University of New York.
KERTZER, David I. (1991), "The Role of Ritual in State Formation" *in* E. Wolf (org) *Religious Regimes and State Formation*: 85-103, Nova Iorque: State University of New York.
LANTERNARI, Vittorio (1963) *The Religious of the Opressed. A Study of Modern Messianic Cults*, Londres:Macgibon & Kee.
MARTINS, Moisés Lemos (1990), *O olho de Deus no discurso salazarista*, Porto: Afrontamento.
MARX, Karl (1982), "Pour une Critique de la Philosophie du Droit de Hegel" in *Oeuvres*, III, Paris: Gallimard/Pléiade.
RIEGELHAUPT, Joyce (1982), "O significado religioso do anticlericalismo popular" in *Análise Social*, vol XVIII, 72-73-74: 1213-1229.
RODRIGUES, Ana Maria e DURÃES, Margarida (1994), "Les relations de clientelisme en milieu urbaine. L'exemple dune ville portugaise au XVe siècle" in *Villes et Societés Urbaines au Moyen Age*:149-161, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
SANCHIS, Pierre (1983), *Arraial: Festa de um Povo. As romarias portuguesas*, Lisboa: D. Quixote.
SANTO, Moisés Espírito (1984), *Religião popular portuguesa*, Lisboa: Regra do Jogo.
SANTOS, Maria José Azevedo (1984),"Subsídios para o estudo do concelho de Ponte da Barca, segundo o Inquérito Paroquial de 1845" in *Terras de Nóbrega e de Barca: História, Etnografia e Poesia*, Ponte da Barca:Câmara Municipal (policopiado).
SCOTT, James (1985), *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Londres: Yale University Press.
SILVA, Manuel Carlos e TOOR, Marga van (1988), "Camponeses e patronos: o caso de uma aldeia minhota" in *Cadernos de Ciências Sociais*, 7:51-80.
SILVA, Manuel Carlos (1989), "Economia, campesinato e 'Estado Novo'" in *Ler História*, 15:111-155.
SILVA, Manuel Carlos (1993), "Camponeses, mediadores e Estado" in *Análise Social*, vol XXVIII, 122:489-521.
SILVA, Manuel Carlos (1998), *Resistir e adaptar-se. Constrangimentos e estratégias camponesas no noroeste de Portugal*, Amesterdão: Universidade de Amesterdão.
SOBRAL, José Manuel (1990) "Religião, relações sociais e poder" in *Análise Social*, vol XXV, 107: 351-373.
VERRIPS, Jojada (1983), "Wie zijn hoofd niet koel houdt gebruikt zijn hersens" *in* A. Koster, Y. Kuiper e J. Verrips (orgs) *Feest en Ritueel in Europa*, Amesterdão: VU Uitgeverij.
VIEIRA, José Augusto [1986-87 (1886)], *O Minho Pitoresco*, tomos I e II, Valença:Rotary Club de Valença.
VILAÇA, Helena (1986), "Woman, Family and Rural Community- Sociabilities in a Gerês Mountains Village" in *XIII Congresso de Sociologia Rural*, Braga (policopiado).
WEBER, Max (1978), *Economy and Society*, editado por G. Roth y C. Wittich, Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
WOLF, Eric (1966), *Peasants*, Nova Jersey: Prentice Hall, INC.

ABREVIATURAS (POR ORDEM ALFABÉTICA)

AJL=*Actas da Junta de Lindoso*, Arquivo da Junta de Freguesia de Lindoso; APB=*Actas da Câmara de Ponte da Barca*, Arquivo Municipal de Ponte da Barca; APBE= *Actas da Comissão Executiva da Câmara de Ponte da Barca*, Arquivo Municipal de Ponte da Barca; CL= *Circular relativa a Lindoso*; DL=*Decreto-Lei*; L= Livro; TL= Livro de; *Testamentos de Lindoso*, 1741-1768, Arquivo Distrital de Viana do Castelo;LVD=*Livro de Visitações e Devassas*, Arquivo Distrital de Braga; MPL=*Memórias Paroquiais de Lindoso* in *Dicionário Geográfico*, Câmara de Viana, vol 20, 89:665-672, Lisboa:Torre do Tombo; PTL= *Portaria do Arcebispo* (relativa a Lindoso), Arquivo Distrital de Braga;RLCD= *Rol de Lançamento das Contribuições Directas*, Ponte da Barca, 1872, Arquivo Distrital de Viana do Castelo; VPL=*Visita Pastoral a Lindoso*, Conservatória do Registo Civil de Ponte da Barca.