

A MEMÓRIA CULTURAL NA SIMBOLIZAÇÃO DOS RITUAIS SOCIAIS

António Custódio GONÇALVES *

Ao Mestre universitário e ao Amigo dedicado Carlos Alberto Ferreira de Almeida, em homenagem à síntese entre saberes diversos que soube realizar com excelência e também com humildade da ciência com consciência.

As modalidades práticas da simbolização dos rituais sociais foram em todas as culturas objecto de numerosas descrições e interpretações antropológicas; mais ainda, os rituais sociais, os mitos e as simbologias constituíram os conteúdos privilegiados da antropologia. Na tradição clássica eram comuns as leituras etno-sociológicas dos ritos colectivos, numa perspectiva funcionalista e estruturalista, de análise das funções e dos papéis sociais de integração e de socialização.

Passada a fase do fascínio pelos rituais exóticos e sagrados das culturas ditas «primitivas», em ruptura com a racionalidade, a lógica, a objectividade e a eficácia técnica, assistimos hoje à multiplicação de análises dos processos de secularização dos ritos sociais e das novas simbolizações do espectáculo político, das festividades cíclicas, dos movimentos ecologistas ou dos movimentos regionais ou locais que, reagindo contra uma planificação tecnicista e burocrática, pretendem afirmar a especificidade das identidades colectivas regionais, num processo de simbiose da tradição e da modernidade.

Esse reencontro da tradição e da modernidade ou, melhor, esta revalorização da tradição num contexto de modernidade, por um lado, e o papel cognitivo das dinâmicas de recriação e de reconstrução das representações colectivas, por outro lado, constituirão os dois vectores fundamentais da nossa análise e dos nossos questionamentos, sustentados por um conjunto de observações participantes e de investigações quer sobre ritos de iniciação e de passagem, quer sobre rituais de festividades cíclicas.

Os processos simbólicos assumem importância fundamental na exteriorização das práticas sociais ritualizadas, referentes ao saber e ao saber-fazer de qualquer cultura e sociedade. As metáforas e os símbolos da transmissão e da perpetuação do poder, as encenações do poder e as «liturgias políticas» [1] nas sociedades modernas, os conteúdos simbólicos do processo político nos ritos de soberania das sociedades tradicionais, os ritos de passagem e os ritos de iniciação, os rituais cíclicos da vida individual ou os ritos calendarizados e sazonais constituem processos essenciais da teatralização da vida colectiva e rituais por excelência da comunicação, tanto nas sociedades tradicionais e rurais como nas modernas sociedades tecnológicas. A análise sumária destes casos permite compreender como e porque é que as diferentes simbolizações rituais podem manifestar a diversidade de poderes e de representações colectivas e produzir novas formas políticas e culturais.

1. Ao abordarmos esta nova perspectiva da simbolização dos rituais sociais, queremos sublinhar que a sua compreensão só é possível em estreita ligação com a tradição cultural

total de que fazem parte, o que supõe um sistema de significações e de «códigos culturais» através dos quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento e as atitudes em relação à vida. A ordem simbólica e a tradição cultural são integrativas, porque asseguram a comunicação dos actores sociais e a perenidade das suas interacções; são coerentes, porque englobam uma rede de significações que cobrem os vários sectores da vida social e que constituem, na terminologia de M. Mauss, «fenómenos sociais totais»; são controlantes, porque instituem a acção e a inovação social; dão sentido às experiências, institucionalizando as vivências significativas e definindo o quadro das soluções possíveis.

Os ritos sociais impõem-se com força tanto mais indiscutível, quanto mais arbitrárias e independentemente da escolha racional de cada um dos protagonistas forem as regras da teatralidade da vida colectiva. Os ritos sociais têm sempre um sentido para aqueles que os praticam e para os analistas, como é óbvio; e, por isso mesmo, não são aberrantes. É este, aliás, o objectivo dos rituais: produzir sentido, a partir das incoerências vividas no plano social ou seja, dar coerência à vivência do imediato como incoerente. Nesta óptica, os rituais sociais permitem analisar os paradoxos do duplo constrangimento da vida social: o do papel social da vida quotidiana e o próprio constrangimento do rito, através do qual o indivíduo faz a experiência da duplicidade social e que, ao mesmo tempo, torna possível a evasão ou o esvaziamento do confronto violento.

Nestes rituais, no entanto, o risco de projecção das nossas próprias racionalizações é patente. Este risco é inerente a qualquer simbolização dos rituais sociais, atendendo, por um lado, ao carácter polissémico destas simbólicas e, por outro lado, à multiplicidade de interpretações que um mesmo rito pode simultaneamente induzir. Cada tipo de ritual constitui uma biblioteca do saber, de simbiose da tradição e da modernidade ou, na expressão de V. Turner, uma «estrutura cognitiva idêntica que articula uma grande diversidade de experiências culturais» [2]. O facto de símbolos idênticos circularem de um para outro ritual e a própria recorrência das significações são características da difusão intercultural e do papel essencial que desempenha na aprendizagem e na transmissão da cultura. Através desta recorrência, os rituais sociais intervêm em circunstâncias particulares e pontuais ou em períodos regulares e impostos.

Uma característica dos rituais consiste no facto de as mensagens por eles veiculadas estarem associadas, por natureza, a manifestações sagradas e a valores místicos e essenciais da comunidade ou da sociedade. A par da codificação da actividade social, através de actos que pontuam certos momentos da actividade privada ou pública, considera-se importante a simbolização das sucessões das palavras e dos actos, no contexto da matriz cultural de sociedades, onde predomina a imbricação do poder e das práticas religiosas e sagradas ou, ao contrário, a secularização e a dissociação do poder. Daquí resulta o aspecto de estrutura dramática do ritual de separação que circula à volta do ritual de reclusão e que termina com o ritual da reintegração dos ritos de iniciação, que adiante analisaremos. Daquí resulta, igualmente, a dimensão sobrenatural e sagrada de algumas monarquias, nas quais o rei, considerado um ser humano singular e a encarnação duma ordem sobrenatural, é o garante do bom funcionamento da sociedade, mas também da sua inserção nas forças cósmicas, através da prática de ritos de fertilidade ou do afastamento de epidemias e de catástrofes naturais.

2. Uma outra característica fundamental dos rituais sociais consiste na sua inscrição no corpo, associada a actividades sensíveis, gestuais e físicas. Esta característica é bem manifesta nos ritos de iniciação que, segundo a feliz expressão de P. Clastres, constituem

um eixo essencial à volta do qual gravitam, na sua totalidade, a vida social e religiosa da comunidade [3]. Referimo-nos, sobretudo, aos ritos de iniciação que realizam a passagem do estado de adolescente ao estado adulto, como os ritos de puberdade e aqueles que implicam o acesso a um *status* superior. No entanto, na grande variedade de ritos de iniciação, como, por exemplo, a entrada numa sociedade secreta, o ingresso numa irmandade ou comunidade religiosa ou em comunidades ou associações místicas, com ou sem possessão ou êxtase, os processos, embora diferentes, não se afastam substancialmente da mesma lógica.

A grande arte dos ritos de iniciação consiste na tomada de consciência da confusão paradoxal entre os desejos e os instrumentos do indivíduo e os meios institucionais da sociedade. Todos os imperativos individuais e colectivos subordinam-se ao equilíbrio das relações sociais; trata-se de uma questão de vida ou de morte para todos e para cada um. As realidades essenciais da vida da colectividade e dos membros são simbolizadas nestes ritos com eficácia e coerência. A ordem social afirma-se, à partida, como absoluta, violenta e indiscutível, para, em seguida e paradoxalmente, aparecer como aleatória, fictícia e arbitrária.

Os ritos de iniciação são caracterizados por três fases temporais interligadas: a separação, a passagem dum *status* inferior a outro julgado socialmente superior e, por último, a reagregação. Numa primeira fase, os jovens são separados, mais ou menos violentamente, do grupo parental; são levados para a floresta e para a mata, que hão-de explorar como caçadores, guerreiros ou pastores, fora do controlo «civilizado» das coisas e das relações sociais normais; sofrem os vexames e as sevícias mais arbitrárias por parte dos monitores, por vezes pouco mais velhos do que eles; são instruídos por anciãos nas técnicas, nas normas e na vida colectiva e social, sempre ocultadas aos não iniciados e às mulheres. Na fase seguinte, simbolicamente a mais importante, opera-se a circuncisão ou a excisão genital. Por último, os iniciados reentram, rodeados de pompa e circunstância, com alegria e altivez, com manifestações extensivas ao grupo parental e a toda a colectividade, assumindo assim a sua inserção plena, de direito e de facto, na sociedade.

Os dinamismos rituais de iniciação atravessam vários sistemas hierarquizados e interligados: da parte do indivíduo como tal, os afectos, o corpo, o sistema psíquico; da parte da colectividade, o grupo familiar, a colectividade e o meio ambiente. Os processos simbólicos implicados atingem, por vezes, o paroxismo e a radicalização: os iniciados só existem, porque os anciãos subsistem, mesmo que os mais novos desapareçam; o corpo dos iniciados é marcado violentamente, para que compreendam que as suas forças estão na dependência dos anciãos; a circuncisão ou a excisão são compreendidas como *sofrimento e provação, mas não como violência, em rituais em que toda a colectividade dos anciãos participa, rodeia e apoia os adolescentes*. Se os iniciados são convidados a explorar a floresta e a mata, é para lhes inculcar que estas constituem o território dos mais velhos, do qual depende a sua subsistência e segurança. Os saberes dos iniciados só têm valor, quando estiverem na dependência da colectividade e da normatividade política e social, através dos antepassados e das forças cosmogónicas. Estes rituais inculcam o processo arbitrário da ordem e a sua necessidade quer para o indivíduo, quer para a sociedade. Os excessos e os paroxismos estão associados ao processo pedagógico da simbolização eficaz da acção e da vivência individuais e colectivas: «*sê homem, mas deixa-te mutilar*»; «*separa-te da tua mãe, mas nunca a abandones*»; «*sê um homem realizado, mas nunca ultrapasses os outros*»; «*procura saber o que deves saber, mas comporta-te*

como ignorante diante dos mais velhos: eis alguns dos imperativos fundamentais da ritualização da iniciação.

Assim, a memória cultural e dos rituais sociais constrói-se numa relação paradoxal da racionalidade e da irracionalidade.

3. Os ritos de passagem, como o nascimento, o baptismo, a comunhão, o casamento e as exéquias são o suporte de uma sociabilidade centrada no sistema técnico e económico, com diferentes inter-relações com os demais sistemas. Estes rituais cíclicos e iniciáticos da vida individual marcam os momentos vitais de transição, que todas as sociedades ritualizam e simbolizam publicamente com práticas apropriadas, a fim de inculcar nos membros da comunidade os valores individuais e comunitários e o sistema de símbolos reactualizados pelos ritos. Associados a práticas sensíveis, gestuais, psíquicas e físicas, realizam a transição de um estado de vida, de um estatuto e de *status* social à outro superior. Ao longo da sua vida, o indivíduo passa por diversas transições que marcam a sua vida pessoal e a vida social, religiosa e política da sociedade. Destacam-se, como fundamentais, os ritos do nascimento e do baptismo, os ritos da adolescência, da puberdade e do acesso à idade adulta, marcados fortemente por rituais de iniciação, e os ritos de casamento e da morte. Os ritos de passagem são caracterizados por uma estrutura formal ternária que associa três fases temporais: a separação do estado anterior, a passagem propriamente dita, ligada a rituais de aprendizagem e de socialização, e a reagregação e reintegração conjugadas com os novos papéis sociais e estatutos. Todas as sociedades, tanto as chamadas "tradicionais" como as modernas e industrializadas, ritualizam e simbolizam publicamente com práticas apropriadas estes rituais cíclicos e iniciáticos da vida individual, a fim de inculcar nos membros da comunidade os valores individuais e colectivos e de criar novos vínculos sociais, sobretudo pela transição ascendente de *status*. Estas mudanças sucessivas realizam-se através de teatralidades próprias adscritas a um campo social de homogeneização, por meio de condutas socialmente reconhecidas e validadas. As interpretações actuais dos ritos de passagem acentuam, por isso, não apenas as suas funções e eficácia simbólica, mas sobretudo as linguagens de discurso ou de meta-discurso que as sociedades produzem sobre si próprias, quer pelas leituras instituídas pelos interessados, quer pelos actos que eles instituem. [4]

Todas as culturas marcam os ritmos cósmicos das estações do ano com ritos colectivos, por ocasião dos quais a cultura se alimenta e a comunicação e a «convivialidade» se estreitam entre os membros da comunidade. Pela linguagem, pela dança, pelos gestos, pelo vestuário elaboram-se e articulam-se os símbolos próprios da identidade colectiva, estreitando assim os laços que vinculam obrigatoriamente todos os membros, de tal forma que eximir-se às exigências da convivência colectiva e da reunião social nestas ocasiões equivale a uma exclusão marginalizante.

Os rituais calendarizados ou sazonais referem-se a toda a colectividade ou, pelo menos, a grupos numerosos. Estão ligados, normalmente, ao ciclo anual da produção quer pela passagem da raridade à abundância, como por exemplo, as festas das primícias ou das colheitas, quer, ao contrário, pela antecipação das privações e da raridade.

Manuel Vieira de Aguiar, na monografia etnográfica sobre Marco de Canaveses [5], descreve algumas actividades do ciclo agro-pastoril tais como as malhas de centeio, as arrancas do linho ou «arrigas», as vindimas que, a par das romarias e das festividades cíclicas, como a do Castelinho, representavam fenómenos sociais significativos, associados à emergência de processos simbólicos tradicionais na vida e na sociedade marcoense.

Nas malhas, como nas actividades do ciclo agro-pastoril em geral, a divisão sexual e social do trabalho é significativa. A arranca do linho ou «arriga» é uma tarefa geralmente reservada aos jovens, enquanto que a espevitagem da palha debulhada, a selecção do colmo e a formação das medas são confiadas quase sempre aos idosos ou aos mais fracos. A tarefa árdua de malhador é reservada aos homens, cuja fama perdura por três ou quatro gerações. Às mulheres cabe a tarefa das espadeladas de linho e, geralmente também, a recolha da palha traçada. Nas vindimas é também manifesta a divisão sexual das actividades: o pisar das uvas no lagar, reservado em geral aos homens, contrasta com as cestas das mulheres colectoras.

As malhas e as vindimas constituem actividades do ciclo agro-pastoril, cuja dimensão ultrapassa a simples funcionalidade técnica do trabalho, projectando-as no território lúdico e excepcional da festa.

Trabalho, despesa e festa constituem as vertentes fundamentais destes rituais sociais. Ao cair da tarde, todos se juntam em «convivialidade». A eira e a cozinha da casa são os lugares privilegiados desta reunião social simbólica, e não apenas espaços de funcionalidade técnica. O meio físico e a atmosfera psicológica e social associam-se ao carácter festivo do labor duro e intensivo. Trabalho e lazer não são nitidamente distintos, nem se desenvolvem em lugares necessariamente diferentes. Trabalho e lazer interpenetram-se, sem uma nítida descontinuidade destruturante. Trata-se de um trabalho caracterizado pelo código do tempo cíclico, mais reversível para momentos de repouso, repetitivos uns, para matar a sede e retemperar as forças, mais irregulares outros, para cavaquear com o amigo ou o vizinho que chega ou que passa, ou para libertar a linguagem e os gestos dos constrangimentos sociais habituais, por meio de gracejos, anedotas, ditos jocosos ou cânticos.

A alternância dos tempos produtivos e das ocasiões de lazer permite relativizar o carácter penoso e árduo do trabalho produtivo, mas também qualquer referência aos ritmos cíclicos de consumo e de fruição.

4. Uma outra forma de simbolização dos rituais sociais consiste na aliança dos dois códigos sociais: o da «harmonia na hierarquia», prevalecente nas sociedades ditas de “solidariedade mecânica”, e o da «competição pela igualdade», dominante nas sociedades de “solidariedade orgânica”. O modelo cultural da «competição pela igualdade», é caracterizado como sistema de posições sociais e instituições diferenciadas, de funções e de estatutos segmentados e hierarquizados de papéis sociais, de estatutos jurídicos, políticos, económicos e religiosos, culturalmente estruturados, pelos quais cada indivíduo é classificado, se vê a si próprio e é visto pelos outros. O modelo da «harmonia na hierarquia», caracteriza-se como um todo indiferenciado, homogéneo, no qual os indivíduos são confrontados uns com os outros na sua totalidade, e não por meio exclusivo da segmentarização dos estatutos e dos papéis sociais formalmente assignados.

No decurso da vida quotidiana, os comportamentos individuais e sociais podem derivar de um para outro modelo. O indivíduo, ao longo da sua vida e da sua história, ocupa uma série de identidades diferentes, e em cada uma desempenhará um papel social que julga adequado. Estas mudanças, sucessivas ou simultâneas, são acompanhadas de teatralidade própria e consignadas num campo social de homogeneização. A identidade de cada um é reconhecida e identificada pelos outros, que se encontram no mesmo campo social. Sempre que o indivíduo quer exprimir algo de si próprio neste campo social homogéneo, fá-lo através de condutas socialmente validadas, reconhecidas e simbolizadas no rituais sociais.

A simbolização destes dois códigos sociais assume aspectos significativos de complexidade e de reversibilidade nos chamados rituais de competições guerreiras. O ritual da «Bugiada», que se pratica anualmente na povoação do Sobrado, do concelho de Valongo, é paradigmático. Trata-se de uma «arte marcial», imitada e repetida ao longo de séculos, entre cristãos («bugios») e mouros (grupo de mourisqueiros comandados pelo Reimoeiro ou rei Mouro): um jogo de representações, aberto ao improviso enquadrado pelo constrangimento do papel social e do rito, opondo as aparências à realidade, numa espiral complexa de simulações.

Para além dos ritos de fertilidade, o ritual da «Dança do Cego», associado ao ritual da «Bugiada», simboliza a representação dos conflitos, das rivalidades e das solidariedades, num refazer constante de desequilíbrios e de tensões da vida colectiva, sem que tal dinamismo lúdico, participado por toda ou grande parte da comunidade, implique a negação da identidade dos dois grupos em confronto e, muito menos, da identidade colectiva.

Igualmente e num outro contexto, os rituais guerreiros de povos como os Índios Yanoamas da região amazónica ou as «rivalidades miméticas» da violência social [6], do holocausto da guerra química e bacteriológica dos espectáculos políticos do poder revelam os dinamismos paradoxais da racionalidade e da irracionalidade.

Num e noutro contexto, estes ritos colectivos, com a participação activa e vivencial dos membros da comunidade, inscrevem-se nos rituais cíclicos ritmados pelos calendários e pelas estações e constituem processos essenciais da ambivalência da vida social, com a espiral de feitos cénicos e cénicos, de simulações e aparências. Constituem, igualmente, formas privilegiadas de comunicação política. Na verdade, esta dinâmica ritual permite a cada indivíduo interpretar e dominar a diversidade dos poderes, sem os afrontar como contra-poder; além disso, separa os níveis do racional e do irracional nas suas representações colectivas.

5. Uma outra forma de reactualização dos símbolos colectivos e do sistema de valores encontra-se nos rituais sociais das festividades cíclicas, das romarias e das peregrinações. Todas estas manifestações estruturam-se à volta do primado da lógica do sensível, do circunstancial, da ambivalência, num corte epistemológico com a racionalidade formal e a lógica da intelectualização.

Castelinho, na freguesia de Avessadas, Nossa Senhora da Livração, na freguesia de Toutosa, Nossa Senhora do Socorro, na freguesia de Paredes de Viadores, são romarias e peregrinações, típicas do concelho de Marco de Canaveses. A primeira, celebrada na transição para o Outono, época em que, segundo o ditado popular, terminam as merendas e se produzem as primeiras melancias, que permitem conhecer as previsões do novo ano agrícola, constitui sempre um lugar importante de peregrinação e romaria, devido à sua situação na encruzilhada de caminhos, com Freixo ao centro, no eixo da antiga via romana [7].

As festividades cíclicas associam, paradoxalmente, a força, a identidade comum e as solidariedades mais difusas com as competições, as rivalidades e as dependências, através de mecanismos de inversão das hierarquias e dos valores. Constituem, por vezes, a única ocasião que as pequenas comunidades têm para afirmarem a função criadora de autonomia e a sua identidade colectiva. São, além disso, um momento privilegiado de comunicação interindividual e intercomunitária, com a exaltação de valores, de influências, de poderes, de privilégios, com a exibição do luxo e da sumptuosidade e até com a distribuição de bens.

Estas manifestações têm em comum o facto de, por um lado, associarem a modernidade à dominação de uma racionalidade formal, baseada numa lógica redutora de dimensão existencial mais comunitária e mais globalizante do código da «harmonia na hierarquia», já referido, e, por outro lado, simbolizarem esta modernidade como geradora de processos essencialmente individualizantes, assentes no calculismo frio do modelo da «competição pela igualdade», em detrimento das solidariedades, mais complexas e mais difusas.

Os rituais de inversão, por ocasião das festas do Carnaval, do São João e da «Bugiada» constituem exemplos paradigmáticos desta associação dos dois códigos referidos. Parecem importante destacar nestes rituais a simbolização da estruturação social, da ordem colectiva e da harmonia das forças cosmogónicas. Não parecem implicar uma inversão radical, uma «subversão» da ordem social ou uma contra-sociedade. A inversão faz-se no imaginário e no signo, aliando os dois códigos sociais já referidos.

A inversão consiste, segundo Pierre Sanchis, em «estabelecer à margem – e cerceando as margens -, da estrutura social, uma para-sociedade de um dia, matriz imaginária de uma confusão consentida ou de uma ordem (mais) popular» [8]. A composição das comissões e das confrarias, com a ascensão de novas posições sociais (comerciantes, proprietários fundiários ou emigrantes retornados) ou o declínio de outras posições sociais é, na expressão do mesmo autor, um barómetro particularmente sensível da estrutura e da mobilidade social. As festas têm uma função de alternância, mas não de alternativa e, muito menos, de ruptura social, funções estas normalmente associadas aos movimentos revolucionários.

As sociedades tradicionais exercem o domínio sobre as suas oposições internas, anulando-as periodicamente, através destes rituais de festa, em que os grupos sociais se entregam a uma verdadeira paródia do poder, através de comportamentos de inversão, que fazem do escravo o mestre e, deste, o escravo. As tensões, as oposições e os conflitos internos são dominados e, por vezes, anulados, porque estes rituais funcionam como válvulas de escape e de segurança, destinados a canalizar toda a agressividade dos grupos, a purificar a sociedade dos resíduos acumulados e, depois, a estabelecer mais fortemente a ordem, a continuidade e a coesão social.

As festas e os rituais de inversão não assumem, normalmente, objectivos essenciais de questionamentos dos fundamentos sociais. Acontece, no entanto, que em determinadas situações históricas a tradição vivida e fundada na memória colectiva destas sociedades tradicionais, veiculada por estes rituais, é confrontada com tensões e rivalidades ancestrais entre famílias, clãs ou grupos e que podem tornar-se subversivas e corrosivas do poder constituído. Ao contrário das sociedades modernas e tecnológicas, em que os conflitos são anulados por descontinuidades lineares que têm como consequência profundas mutações económicas e culturais, as sociedades tradicionais resolvem os seus antagonismos e as suas tensões internas através de dinamismos cíclicos, que reforçam a consciência das identidades sociais e culturais.

6. Associadas por natureza às festividades cíclicas, estão as peregrinações e as romarias, num contexto de religiosidade popular. Aqui, o rito sagrado e o rito profano, o ritual religioso e o ritual mítico, os rituais eclesiais e as festas familiares e locais, que lhes estão associadas, constituem uma simbiose adequada que confere sentido a uns e a outros. As romarias e as peregrinações estruturam-se à volta do primado da lógica dos actos sensíveis em relação à lógica dos actos inteligíveis. A linguagem do corpo e dos sentidos,

com os rituais de agrupamentos colectivos, carregados de emoções e de afectividade, é vivida e ressentida como a linguagem da comunicação total do sagrado e do profano, da religiosidade e da secularização intimamente associadas. Os rituais religiosos não se dissociam dos ritos do movimento e do espaço que produzem e reproduzem as emoções. Objectos, como a estátua, a imagem, a relíquia, a água, desempenham uma função de polarização e de hierarquização dos sentidos. Nestes casos, o tacto torna-se o sentido privilegiado da comunicação íntima e intensa.

Na afirmação da lógica dos actos sensíveis, as romarias e as peregrinações procuram resolver problemas específicos, produzir novas simbolizações e significações adequadas e coerentes para as incoerências vividas no plano pessoal, como a morte ou, no plano social, como a injustiça ou o mal em geral, ou ainda os problemas imediatos. Os rituais que as ritualizam e rememoram, embora circunstanciais e ocasionais, são recorrentes, por exemplo, em caso de doença, fome, sede, peste ou, noutras circunstâncias, de exames, obtenção de emprego, êxito no parto ou de qualquer acontecimento por vezes banal. A simbolização opera-se por meio de um processo de troca mútua entre o pedido e a promessa ou o voto: obtida a «graça», cumpre-se o voto, numa espécie de contrato bilateral [9]. A relação com o sagrado e o divino é, assim, delimitada no tempo e no seu objecto. O espaço sagrado associa os três níveis sociais: o afectivo, o inconsciente e o colectivo; ou, noutra dimensão, os três registos da emoção, do sentimento e da «paixão», tomada esta no sentido de entrega total, de compromisso e de mobilização.

Estes rituais tomam corpo em sociedades concretas, estruturando-as e enraizando-as no meio ambiente. Por isso mesmo, as festividades cíclicas da aldeia ou da região confundem-se sempre com estes rituais religiosos que vêm ritmar as actividades locais. A identidade das primeiras está ligada à identidade das festas religiosas, e vice-versa. A igreja, o santuário ou a ermida constituem o lugar privilegiado da «convivialidade», entendida como reunião social e simbólica da colectividade e como espaço da reafirmação da sua unidade [10].

Pela análise sumária destes rituais sociais, parece-nos que a sua função primordial consiste na associação e conjunção dos dois modelos ou códigos sociais já referidos, opostos ou paradoxais, num equilíbrio recíproco, não desestruturante nem anómico.

Referências Bibliográficas

[1] BALANDIER, G., *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1992; RIVIERE, C., *Les liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988.

[2] TURNER, V. W., *Le phénomène rituel. Structure et contre structure*, Paris, PUF, 1990, p. 13. Veja-se igualmente FRAZER, J. G., *The Golden Bough*, 12 vol., Londres, MacMillan, 1911-1915; BETTELHEIM, B., *Les blessures symboliques. Essais d'interprétation des rites d'initiation*, Paris, Gallimard, 1971; GLUCKMAN, M., *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, 1962 e *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen and West, 1963; IZARD, M. e SMITH, P. (eds.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979; RIVIÈRE, C., *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995.

[3] CLASTRES, P., *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974, p. 154.

[4] VAN GENNEP, A., *Les rites de passage*, Paris, Émile Nourry, 1909.

[5] AGUIAR, M. V., *Descrição Histórica. Corográfica e Folclórica de Marco de Canaveses*, Porto, Esc. Tip. Oficina de S. José, 1947.

[6] GONÇALVES, A. C., «A simbolização da violência social», separata da *Revista da Faculdade de Letras do Porto – Geografia*, vol. 1, 1985, pp. 35-45.

[7] MONTEIRO, E., *Castelinho. Cadernos Monográficos*, Marco de Canaveses, 1987.

[8] SANCHIS, P., *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*, Lisboa, Dom Quixote, 1983, p. 39. Veja-se igualmente HEERS, J., *Festas de loucos e Carnavais*, Lisboa, Dom Quixote, 1987 e QUEIROZ, M. I. P. de, *Carnaval brasileiro: o vivido e o mito*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1992.

[9] MAUSS, M., *Essai sur le don*, Paris, PUF, 1950.

[10] Veja-se, a este propósito, o artigo de C. A. FERREIRA DE ALMEIDA sobre "Religiosidade Popular e Ermidas", in "Religiosidade Popular" *Studium Generale. Estudos Contemporâneos*, nº 6, Porto, Centro de Estudos Contemporâneos, 1984, pp.75-83; e "A Penha e a Senhora da Lapinha. Elementos para a compreensão da religiosidade popular", separata das Actas do *Simpósio Mariológico "Santuário de Nª Sª da Penha"*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1994, pp. 95-105.

* Faculdade de Letras da Universidade do Porto.