

«COMUNICAÇÃO DO CULTO E CULTO DA COMUNICAÇÃO»

PAULO BARROSO

Resumo: Processo transmissor de mensagens entre agentes, a comunicação não se resume às formas verbais (orais ou escritas), mas alarga-se às formas não verbais (gestos, actos, comportamentos, atitudes, padrões culturais, interacções quotidianas, etc.). Eventos de expressivo significado, as romarias constituem palcos privilegiados para o estabelecimento de canais comunicativos entre os crentes e as entidades sagradas. Se, além das interacções quotidianas que preenchem o tempo profano, os crentes têm a oportunidade periódica de estabelecer interlocuções com as entidades sobrenaturais no tempo sagrado, mediante uma experiência religiosa resultante da participação na romaria, com este artigo pretendemos sublinhar o papel imperativo que, segundo uma abordagem antropológica da comunicação, os ritos comunicativos assumem para o culto quer da entidade quer da identidade da festa religiosa.

Palavras-chave: comunicação, crença, culto, representação, rito, simbolismo.

1. INTRODUÇÃO

Vulgarmente compreendemos um rito enquanto um conjunto de gestos, orações e fórmulas litúrgicas, como os procedimentos da missa, do baptismo ou da comunhão. Este conjunto de cerimónias e formas de culto próprias de uma igreja ou de uma ordem religiosa designa, portanto, uma acção simbólica que integra gestos, palavras e objectos e que se repete com regularidade, tendo em vista fins metafísicos. A expressão da vida religiosa, traduzida pela meditação das escrituras divinas, pela celebração e participação nos actos religiosos, pela forma de viver consoante os ensinamentos do Evangelho de Cristo, pela cultura ou pela história de um povo, corresponde às formas de manifestação conforme a ordem.

Entre os ritos, podemos apurar os calendáricos. Estes ritos constituem cerimónias sobrenaturais marcadas com grande antedecência, de modo a serem realizadas em determinada época. Têm de ser socialmente desejáveis para tomar em consideração as aspirações do grupo ou comunidade que os organizam. São comuns, neste cenário, as festas religiosas na forma de romaria.

O substrato de um qualquer rito é a comunicação que se estabelece ou que se pretende estabelecer entre os crentes e entre estes e as entidades sobrenaturais. Entidades que as crenças consideram pertencentes a outro patamar mais elevado que a profanidade do Homem. A evocação e veneração dos crentes motivam as festas onde são homenageados os santos padroeiros ou preferidos pela comunidade, a Virgem Maria ou Cristo. Tal como um rito insere-se num conjunto de crenças e

práticas ou sistema de modos de agir em conformidade com os preceitos instituídos e seguidos, também a comunicação visa fins de integração, participação, interacção e transmissão, consoante determinadas regras já instituídas e partilhadas socialmente.

2. DAS CRENÇAS AOS COMPORTAMENTOS DE LINGUAGEM

Disposições do espírito para acreditar e admitir, com confiança e fé, algo como verdadeiro, as crenças são formas de pensamento sobre uma determinada realidade, nomeadamente religiosa. Constituem estados de opinião que consistem em representações (Peirce, 1978: 5.358-5.377). Participamos nas festas religiosas porque temos certas crenças que guiam quer os nossos comportamentos sociais quer os processos de comunicação. Como hábito de acção que, segundo Alexander Bain, consiste em aquilo a partir do qual estamos preparados para agir (1993: 33), a crença não só contribui para os adequados modos de agir nas romarias como para o estabelecimento de pontes de interlocução e de estruturas de identidade de uma comunidade.

As homenagens prestadas às entidades divinas mediante gestos e palavras exprimem estados interiores. O culto, através do qual se presta a homenagem, pode tomar a forma de adoração, louvor, acção de graças ou súplica. As formas mais frequentes de culto, que pode ser individual e íntimo como colectivo e solenemente exteriorizado, são a oração e o sacrifício: a primeira exprime a intenção do culto por forma verbal, mediante o recurso ao silêncio, à palavra e ao gesto; o segundo tem valor simbólico na oferenda, através da qual o crente entra em privação e exprime a dependência à divindade. O objectivo geral do culto é estabelecer uma relação comunicativa com a divindade ou com os espíritos, para conseguir um contacto, para obter protecção e ajuda ou para reparar uma culpa ou pecado.

Uma festa religiosa, por exemplo, é constituída por formas de expressão da cultura, designadamente de tradição oral. As romarias e peregrinações são privilegiadas festas religiosas. Constituem deslocações a locais considerados sagrados, por serem privilegiados nos processos de comunicação com Deus, mediante a intercessão dos santos ou da Virgem Maria. Um exemplo característico da simbologia comunicativa associada a uma festa religiosa pode ser compreendido pela observação de uma procissão. Cortejo religioso público, participado por elementos do clero e pelos fiéis, de forma ordenada em alas que percorrem um determinado trajecto, onde se entoam preces e leva-se em exibição a imagem de uma ou mais entidades sagradas, a hóstia consagrada ou alguma relíquia religiosa digna de veneração, a procissão destina-se a exprimir (exteriorizar) os sentimentos religiosos em louvor, súplica, penitência ou agradecimento, de modo a realçar a pompa das solenidades em torno de uma figura religiosa considerada honrada e venerada.

Segundo Durkheim, a ideia de religião, inseparável da de igreja, faz pressentir que deve ser uma coisa eminentemente colectiva, cuja verdadeira função não é fazer-nos pensar nem enriquecer

o nosso conhecimento, mas fazer-nos agir, ajudar-nos a viver. Podendo ser considerada, em termos sobrenaturais e misteriosos, como a crença em algo que excede a inteligência ou que remete para uma concepção e expressão impossíveis, a religião é um todo formado de partes, é um sistema mais ou menos complexo de mitos, dogmas, ritos, cerimónias. A complexidade também está presente na ideia de Deus ou do ser espiritual, como a crença na determinação da vida em função de uma relação, regulada pela religião, com a divindade, à qual se nutre um sentimento e sobre a qual podemos agir mediante palavras (invocações e preces) e acções (cultos, oferendas e sacrifícios). A realidade, a mesma que inspira as mais diversas e contraditórias crenças e ritos, motiva atitudes também divergentes no modo de ver, entender e aceitar o mundo.

Uma romaria é uma jornada de devoção marcada pelo movimento migratório de massas populares em direcção a um local de culto religioso, onde realizam-se actos festivos que congregam as pessoas vindas de diversas localidades, mais ou menos distantes, e que podem compreender cerimónias, práticas, motivações e estados de espírito diversos, resultantes do cumprimento de promessas, celebração da missa, procissão, oração, caminhada, penitência (parte dos actos religiosos), e diversão, dança, comércio, consumo, mendicidade, descanso, competição pelo prestígio, ajuste de contas, namoro, comensalidade, reencontro, conversas ou assistência (parte dos actos profanos). Trata-se, portanto, de uma festa religiosa associada a elementos profanos de natureza lúdica. Os actos, quer religiosos quer profanos, são pautados pelo imperativo da comunicação entre os crentes e entre estes e as entidades sobrenaturais. Para este imperativo concorrem comportamentos linguísticos adoptados às circunstâncias.

3. ROMARIAS, COMUNICAÇÃO E SIGNIFICADO

O estudo antropológico da comunicação, das culturas e das respectivas festas religiosas, dos sistemas de símbolos e dos significados permite ver cada um de nós como ser social e compreender como usamos a própria cultura e os símbolos de modo a construir um modo de vida, um sentido ou um mundo habitável pautado por maneiras de agir, de pensar, de ser e de estar. Agimos sempre em conformidade com o conhecimento que possuímos, com a cultura em que fomos ensinados e com as crenças que formamos como um sistema ou conjunto ordenado de proposições sobre o mundo ou sobre aspectos relacionados com a condição humana. Algumas crenças são partilhadas por todos os membros de um grupo, constituindo o que se designa por cultura ou ideologia.

O contributo da comunicação para a importância espiritual de uma festa religiosa ou para a influência territorial de um espaço sagrado é expresso mediante a concepção, recriação, promoção e divulgação de uma narrativa apologética sobre o passado, sobre um momento originário e excepcionalmente revelador da hierofania. Esta narrativa, simbólica porque exprime-se de forma figurativa e porque recorre a símbolos, significados e conotações para se sustentar, não tem que ser

comprovada historicamente, mas responder às exigências sociais e religiosas de uma determinada comunidade de fiéis. Enquanto narrativa oficial, tem que se eternizar, portanto, na memória colectiva das gerações que se substituem continuamente. Assim acontece com romarias e respectivas relíquias sagradas, pretendendo-se associar inequivocamente o corpo de um mártir ao lugar onde supostamente este apareceu e construir um conjunto de valências evocativas.

Deste modo, devemos compreender a romaria segundo um ponto de vista comunicativo que evidencie o seu carácter sócio-cultural. De que forma? Como um conjunto de acções, comportamentos e significados próprios de uma determinada comunidade e expressos através da adopção de costumes, tradições e ritos de uma interacção periódica. Interacção bastante participada e propulsora da inserção e união social, também reveladora de significados sociais, religiosos, culturais, morais, políticos ou históricos. Para a compreensão do carácter comunicativo das romarias, concorrem as dimensões lúdicas (função catártica) e religiosas (função ideológica), bem como os rituais de culto enquanto modelos formais de comunicação simbólica. Como os rituais são constituídos por acções, estas são convertidas em mensagens compreensíveis até para um observador estranho a uma dada cultura. A herança estruturalista e linguística da semiologia de Saussure propõe o estudo dos signos no seio da vida social e quotidiana (1978: 44), subjacente à intencionalidade em comunicar. As formas sociais de comunicação, como os ritos de culto a uma entidade divina, inspiradora de uma romaria, desempenham uma primordial relação dos signos empregues nas festas (formas de linguagens) com os respectivos significados convencionais.

A importância da festa, em termos gerais, como acontecimento comunicativo em relações interpessoais e de carácter ritual, permite uma análise reveladora de si mesma enquanto sistema de signos e significados e enquanto tipo de vida social (Roiz, 1982: 112). Além de acontecimento social que torna possível, essencialmente, a comunicação interpessoal entre os agentes ou intervenientes, na qual predomina a função fática (a que procura manter o canal aberto entre os interlocutores, os romeiros), a festa também assume um carácter informativo, na medida em que revela aspectos de si mesma. Como processo transmissor de informações, a romaria revela diversos dados: i) sobre os usos e costumes dos romeiros (hábitos no vestuário, na alimentação, nos comportamentos sociais, nas oferendas, nos objectos que transportam, etc.); ii) sobre as características da comunidade (coesão, estabilidade das relações sociais, participação, socialização, nível cultural, sistema de ritos, crenças e prática de culto); ou iii) sobre a estrutura social, cultural, histórica ou económica (tipo de meio, importância da festa no tecido social, conjunto de tradições ancestrais, suporte financeiro da festa, contribuição para o desenvolvimento da comunidade, etc.).

Cada cultura tem as suas próprias formas de se manifestar e de se expressar. A acção simbólica sócio-cultural tem que ser ordenada, de modo a poder ser previsível ou compreensível

pelos participantes ou observadores. A vida em sociedade forma-se pela ideia do sagrado, por formas ou processos de comunicação, por sistemas de símbolos, por significados e por crenças.

O sistema de símbolos e os correspondentes significados inerentes à estrutura de uma determinada romaria forma-se um fenómeno social. Arbitrários ou convencionados, os símbolos religiosos estão ligados entre si, formam uma sintaxe e assumem-se como uma estrutura significativa viva. O significado de um nome ou de um símbolo pressupõe uma nomeação e uma designação apropriada a uma determinada experiência do sujeito e a um dado contexto. A formação do significado resulta da atribuição convencionada de símbolos à experiência religiosa. Esta experiência prévia fundamenta o significado das coisas e orienta a sua compreensão. A socialização dos indivíduos numa certa cultura, principalmente quando são iniciados no uso de uma língua, baseia-se na indicação sobre o que se deve ver e sobre o modo de ver as coisas, sobre o que é visto, sobre o que se sente ou se deve sentir e sobre as reacções que se devem ter. Em suma, sobre o que significam as coisas e as palavras. Deste modo, através de uma observação interpretativa e de uma inventariação dos símbolos de uso mais frequente nas manifestações de religiosidade de um povo, é possível definir o que compõe uma cultura e apurar as funções sociais das expressões culturais, na medida em que os símbolos representam valores sociais e indicam uma conduta determinada e em conformidade com o seu significado, bem como uma maneira de agir de modo a que os crentes atinjam o ideal, formem certas crenças, tenham ideias precisas sobre a religião e desencadeiem comportamentos coerentes.

No entanto, os significados das coisas nunca são total e explicitamente revelados. Pelo contrário, escondem-se nos símbolos que deveriam servir apenas para os desvelar. Sempre convencionais, arbitrários, artefactos construídos pela sociedade, os símbolos não deixam de garantir a transmissão dos significados de geração em geração. Graças aos símbolos, as pessoas inserem-se num meio social, compreendem-se, interagem, participam colectivamente nas festas religiosas, manifestam ou exteriorizam as causas religiosas que acreditam, organizam a vida quotidiana em comunidade e permitem a comunicação com o sobrenatural.

Cada romaria, cada irmandade ou confraria, cada freguesia ou cada religião tem os seus símbolos. Através deles representa-se, expressa-se e permite-se a compreensão. Fruto de um acordo prévio sobre o seu significado, os símbolos são motores propulsores que proporcionam a socialização. Penetrar no significado e no sentido dos símbolos implica conhecer o que os símbolos substituem, representam ou expressam. Como representação da realidade e como forma de vida, as festas religiosas têm que ter significado e este tem que ser comunicado. Todavia, isso só é possível mediante um sistema de signos no qual esse significado é ligado e expresso.

As romarias constituem ocasiões privilegiadas para que os crentes estabeleçam contacto e pontes de comunicação com as entidades divinas. O modo como o contacto é estabelecido encerra

diferentes significados, que são respeitados pela crença religiosa. Entre os devotos e o sobrenatural, um modo de comunicação frequente nas romarias é tornado possível pela transcendência dos santos que são invocados nestes fenómenos religiosos. Desde as sociedades agrárias primitivas até às sociedades contemporâneas, os crentes recorrem aos santos, intercessores diante de Deus dos seus pedidos. Além da intercessão, forma de comunicação por via transposta, as sagradas relíquias dos santos também servem para o estabelecimento de comunicação com o sobrenatural. Deste modo, os sarcófagos e as relíquias ou imagens dos santos são canais privilegiados através dos quais Deus, no céu, comunica com os crentes, na terra.

Como inter-relação ou troca de signos e significados pertencentes, conseqüentemente, a uma dada cultura, as palavras, os gestos, os actos, os comportamentos, os pensamentos, as intenções ou os sentimentos de quem emite a mensagem estimulam e desencadeiam respostas correspondentes nos destinatários. Deste modo, as imagens e símbolos sempre presentes nas diversas romarias funcionam como canais de mediação, onde são expressos os significados explicativos da natureza das práticas de culto religioso, possibilitando a criação de determinadas sensações, sentimentos, motivações e disposições nos devotos.

Um dos factores mais decisivos que conduz à motivação dos crentes em participar e interagir numa romaria, conhecendo o código e os significados dos símbolos, das palavras e dos actos religiosos, é a possibilidade de fazer uso de um canal de comunicação excepcional e privilegiado, uma linha directa com Deus.

Porque são acontecimentos sociais simbólicos, as romarias reúnem os elementos que intervêm num processo de comunicação: i) emissores e receptores, que são todas as entidades divinas e todos os romeiros que participam e interagem num determinado espaço e tempo da festa, quer sejam os produtores e codificadores das mensagens quer sejam os destinatários e descodificadores das mesmas; ii) mensagens, conjuntos de informações transmitidas (através dos signos, dos ritos, dos comportamentos, dos gestos e de todos os veículos expressivos das mensagens pretendidas face aos respectivos referentes ou objectos da comunicação) e que constituem o objecto da romaria como comunicação; iii) canais, as próprias romarias como condutoras expressivas das mensagens e suportes físicos necessários à transmissão do que se pretende com os eventos; iv) códigos, conjuntos de normas, rituais e símbolos que permitem transformar o que se pretende transmitir de modo a poder ser compreendido, bem como o repertório de conhecimentos que os agentes possuem em comum, mesmo antes de se processar a comunicação.

Discursos ideológicos e formas de comunicação, as romarias apresentam várias funções da linguagem: informativa, porque informam sobre a natureza das próprias festas; emotiva, porque transportam uma componente sentimental e resultam de estados afectivos sobre a causa ou o fenómeno religioso; apelativa, porque propagandeiam programas festivos e religiosos atractivos e

mobilizadores, indo ao encontro dos interesses dos romeiros; fática, porque as relações interpessoais de comunicação entre os romeiros visam manter apenas o canal comunicativo, sem revelações importantes a exprimir; poética, porque manifestam-se através de cânticos de louvor, agradecimento ou penitência, que exaltam a beleza das palavras para descrever a causa e a vida exemplar de uma determinada entidade. Exemplo do poder de significação é a crença eucarística na transubstanciação do pão e vinho no Corpo e Sangue de Cristo.

Para os fiéis, tudo o que envolve uma romaria é passível de ser sacralizado. O espaço, o tempo, a Natureza, as imagens, o templo, etc., nunca são lidos e entendidos como simples e exclusivamente naturais em si, mas carregados de um valor religioso. O Homem tem a necessidade íntima e social de sacralizar o mundo em que vive. A fé torna-se o motor que impulsiona a vida quotidiana, as relações interpessoais, as condutas sociais, os comportamentos e atitudes perante aspectos da existência terrena. A fé está na causa de muitos comportamentos religiosos e tudo está ou pode estar na causa da fé. Se se acredita que tudo o que existe se deve à mão invisível de Deus, então tudo está impregnado de sacralidade e assume um determinado valor simbólico-religioso. Contudo, esta sacralidade não é entendida como tal por ter sido comunicada por Deus, mas por ser o resultado de um conjunto de crenças em que se acredita e pelas quais se pauta a vida. Crenças que formam uma doutrina ou sistema religioso complexo, estruturado e estruturante.

Para Eliade, os deuses manifestaram as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do mundo e dos fenómenos cósmicos: “o mundo apresenta-se de tal maneira que, ao contemplá-lo, o homem religioso descobre os múltiplos modos do sagrado e, por conseguinte, do Ser” (1998: 87). Isto é, o homem desvela as diversas modalidades da hierofania e da ontofania, que se complementam. Se se venera uma oliveira é porque esta é considerada sagrada. Não se venera a oliveira “em si”, enquanto árvore, mas a representação da oliveira, o que ela significa para os crentes. Venera-se uma oliveira sagrada, portanto, porque é sagrada e não porque é árvore, como poderia acontecer com uma simples pedra, na medida em que “a sacralidade manifestada através do modo de ser da pedra é a que revela a sua verdadeira essência” (Eliade, 1998: 88).

A comunicação não se resume a formas verbais pela via oral ou escrita, mas também alarga-se a formas não verbais dos gestos, actos, comportamentos, atitudes, padrões culturais, interacções quotidianas, etc. Eventos carregados de expressivo significado, as romarias constituem palcos privilegiados para o estabelecimento de canais de comunicação entre os crentes e entre estes e as entidades sagradas. Além das interacções quotidianas que preenchem o tempo profano, os crentes têm a oportunidade periódica de estabelecer interlocuções com as entidades sobrenaturais durante o tempo sagrado, mediante uma experiência religiosa resultante da participação na romaria.

Assim como existem culturas primitivas, como os índios Ojibwa, que acreditam que os deuses falam aos homens por intermédio das trovoadas ou que as pedras são os signos dispostos

pelos deuses no deserto para ajudar os homens a atravessá-lo (Winkin, 1999: 111), também existem culturas contemporâneas, mais desenvolvidas em termos científicos e tecnológicos, que acreditam que as entidades sobrenaturais manifestaram-se em determinados lugares mediante uma luminosa aparição ou que também as pedras são sagradas, porque estiveram em contacto com a divindade. Em todos estes casos, revelam-se intenções de comunicar e estimula-se o exercício comunicativo entre os crentes e as entidades sagradas: as crenças dão lugar à prática de cultos regulares em homenagem às entidades sobrenaturais ou em reverência às pedras ou objectos ditos sagrados e plenos de significados. Estas crenças fundamentam a ocorrência periódica de romarias, para assinalar o acontecimento e honrar a divindade, sendo pretexto para comunicar com o sobrenatural.

De acordo com Dell Hymes, em todas as culturas ou comunidades, o comportamento e os objectos, enquanto produtos (pela fabricação e vocação) do comportamento, são selectivamente organizados, utilizados e interpretados pelo seu valor comunicativo. Deste modo, todos os comportamentos e todos os objectos podem ser comunicativos, pelo que o leque das possibilidades comunicativas é bem mais vasto e mais significativo do que a fala corrente (Hymes *apud* Winkin, 1999: 112). O valor comunicativo dos comportamentos e dos objectos varia consoante as sociedades. Também a intenção comunicativa atribuída pelo receptor ao emissor, visto que o emissor pode ser Deus e a sua mensagem pode estar “inscrita” numa pedra e nesta ser entendida.

Está, portanto, assente que a cultura também é comunicação, na medida em que concebemos a comunicação não como fenómeno limitado, mas como processo integrador, susceptível de projectar as relações entre os indivíduos, entre estes e a sociedade e entre a sociedade e a cultura.

A comunicação é um fenómeno social. Cada acto de transmissão de uma mensagem está integrado numa vasta rede de relações culturais, constituída pelo código linguístico, pelo conjunto de regras gramaticais, pela maneira regional de falar, etc.. Os agentes comunicativos podem participar no processo de comunicação de diferentes modos. Alguns difíceis de entender, porque envolvem um significado particular e resultam de uma cultura também própria.

Tudo o que é utilizado pelos crentes significa e, por conseguinte, é objecto da semiologia. Qualquer objecto do mundo pode, segundo Roland Barthes, passar de uma existência muda e fechada em si mesmo a um estado aberto, significante e comunicativo. Os próprios objectos podem-se tornar fala se significam algo. A significação é de cariz simbólico, é uma valência, porque algo está em vez de algo e a valer por ele. A pansementização do mundo é mais evidente no caso das festas religiosas, nomeadamente através do uso de objectos que significam um costume antigo ou uma prática antiga.

De acordo com Roland Barthes, tudo pode servir de suporte ao mito (1988: 179-223). Deste modo, tudo o que o homem faz ou diz entra no quadro de uma linguagem. Alguns animais participam no sistema simbólico subjacente às crenças populares que fundamentam as romarias. Por

vezes, esses animais adquirem um estatuto sobrenatural, tornando-se encarnações ou representantes terrenos das entidades sagradas. Tanto podem ser benéficos como maléficos para o Homem. É o caso das serpentes e das cobras, que suscitam interesse religioso na convencionada simbologia mitológica, podendo ocasionar que os crentes lhes prestem culto por se assumirem como divindades (Santo, 1990: 46). Os significados simbólicos associados à serpente são polissémicos e ambíguos: por um lado, a serpente representa o mal do pecado original, por ter seduzido Eva, oferecendo-lhe a maçã proibida que privaria os homens do paraíso terrestre; por outro lado, a serpente reporta o bem, a cura, na medida em que as suas características ou qualidades levam-na a ser capaz de se renovar (regenerar) pela substituição da sua pele, razão pela qual é utilizada como símbolo da Medicina.

Além de ser vista como fonte de felicidade que favorece a procriação e como símbolo da autonomia feminina, a serpente ou a cobra também são encaradas pela perspectiva mítica como não tendo sexo e reproduzindo-se por autocriação. Conforme adianta Moisés Espírito Santo, “a ideia da autocriação da serpente liga-se à antiga ideia da mulher que engendra sem a participação do macho; este mito contribui, entre os católicos dos meios populares, para que se admita mais facilmente o dogma católico da Imaculada Conceição, segundo o qual a mãe de Jesus deu à luz sem o concurso de um homem” (1990: 47). Neste sentido, como símbolo do poder feminino e materno e como causadora do pecado original, segundo a Bíblia, a serpente está associada ao culto mariano: a imagem de Nossa Senhora da Conceição é representada a pisar uma serpente, conforme podemos testemunhar na apresentação iconográfica da Virgem em muitas capelas dedicadas à Senhora.

Um símbolo presente nas romarias é o fogo. Dizem os minhotos que uma romaria só é genuína com fogo. Máxima que leva a algumas disputas entre freguesias e entre romarias, a ver quem lança mais fogo de artifício. A profusão de fogo lançado é um indicador do poder económico que sustenta cada romaria. Poder económico que advém, essencialmente, das ofertas monetárias dos populares anónimos, que sentem orgulho por contribuir para a grandiosidade sonora e colorida da romaria da freguesia à qual pertencem. A prática recorrente que leva os romeiros e fiéis a soltar fogo de artifício em louvor dos santos é tão corriqueira como caracterizadora das próprias romarias. Elemento indispensável na romaria, os foguetes fazem lembrar as populações, principalmente de freguesias vizinhas, da ocorrência da festa; animam as pessoas com o estrondo, desperta-lhes o espírito e o ânimo para a festa, chamando-as numa forma de comunicação codificada; assinalam os diversos momentos cruciais do programa festivo e constituem-se como armas para acirrar a rivalidade entre festas e freguesias, a ver quem faz mais barulho e, conseqüentemente, lança mais foguetes enquanto indicador da grandeza do evento. Por exemplo, quando chove e as populações, mesmo as de outras freguesias, têm dúvidas quanto à realização de uma determinada procissão, o lançamento de foguetes avisa-as da saída do cortejo.

Nas romarias existe a prática simbólica dos romeiros e devotos acenderem velas e rezarem em honra dos santos. Tal como a água, o fogo tem a simbologia ligada à ideia da transformação e da regeneração, de mediação entre formas em ocultação ou criação. Este elemento está associado à vida e à saúde, ao calor corporal, à libido, à fecundidade. O fogo seria uma espécie de agente de transformação, a partir do qual nasce e morre o Bem (calor vital) e o Mal (destruição, incêndio) unificados. Por conseguinte, existe uma dimensão linguística da religiosidade popular, que está patente, de forma exponencial, nas romarias.

De que forma as sociedades exteriorizam sentimentos religiosos, as suas concepções de si mesmas, do mundo e as relações que estabelecem com a Natureza e com os indivíduos que lhes pertencem? Uma possibilidade é proporcionada pelas romarias, quando traduzem informações sobre a percepção que a sociedade tem das suas diversas relações. Além das funções sociais de integração, participação e interacção, as romarias constituem a possibilidade de ordenar a sociedade e explicá-la através dos símbolos e dos ritos.

Como está em substituição ou em representação de algo, o signo não é mais do que exprimível, traduzível. Qualquer elemento da Natureza (fogo, ar, água ou terra), que surge sem a intervenção do Homem, ou da cultura (bandeira, estandarte, hino, cântico, vestuário, alimentos, palavras), artefactos significantes transmissíveis de um determinado povo, pode converter-se em signo por associação a determinados significados mais ou menos estáveis e permanentes.

Por exemplo, o fogo é fonte de luz e de calor. As entidades divinas aparecem sempre envoltas de luminosidade, porque são a luz que ilumina o caminho dos homens. A utilização do fogo nas romarias adquire uma carga conotativa. As velas e os círios, bem como o lançamento de foguetes, são elementos imprescindíveis à festa.

Também o ar é um elemento imprescindível à vida do *homo religiosus*. Conotado com a ideia de pureza, tal como a água, surge associado à estratégica localização de espaços sagrados onde ocorrem determinadas romarias. O ar é caracterizado como fresco, puro e de montanha, estando apontado como ideal para respirar pureza e como promocional quer do espaço sagrado quer das manifestações religiosas.

A água também é um elemento imprescindível aos meios agrários. Nas romarias, o seu uso significa purificação. Aparece como signo respeitado, onde uma fonte atribuída a um certo santo, de água cristalina, reenvia para a prática de um culto moldado ao significado subjacente a este elemento. A água reporta-se ao oceano, matriz primordial, e ao meio amniótico materno, pelo que “qualquer rito que utilize a água evoca o contacto com a mãe, em vista de um novo nascimento ou da regeneração” (Santo, 1990: 35). Contudo, apenas é objecto de atenção religiosa e goza de um prestígio sagrado a água que brota da terra, justificada pela presença de uma entidade santa. Como refere Moisés Espírito Santo, “as virtudes das águas santas raramente são definidas, o que se

compreende; o seu poder não é medicinal mas simbólico. Quando muito, participam das virtudes de determinados santos” (1990: 36 e 121).

Por fim, a terra significa a fertilidade e, por conseguinte, surge como signo preferencial de algumas romarias onde se rogam protecções para as colheitas. A relação entre a agricultura e os cultos de fertilidade é muito estreita. Podemos encontrar vários ritos agrários que exploram essa relação entre a terra e o sobrenatural, na medida em que a agricultura é uma forma de revelação do poder misterioso da regeneração da vida. Como sustenta Eliade, “no cerimonial e na técnica agrícola, o homem intervém directamente; a vida vegetal e o sagrado da vegetação já não são para o homem como exteriores, que participa neles, manipulando-os, conjurando-os” (1972: 299).

A intervenção ritual do Homem na Natureza é intemporal. Se a agricultura, nas sociedades contemporâneas, representa uma actividade tão essencial que o homem é capaz de relacionar a terra e o sagrado nos frequentes ritos em que participa, nas sociedades agrárias primitivas era muito mais do que uma simples actividade profana. Era um campo rico em sacralidade. Desde as sociedades agrárias primitivas até hoje, nas regiões mais civilizadas da Europa, a agricultura assume-se como um ritual que permite ao Homem relacionar-se com a vida. A actividade agrícola insere-se no interior do ciclo cósmico de que fala Eliade, onde se releva a importância do tempo (o ritmo das estações que governa o trabalho agrícola e as culturas resultantes), para a experiência religiosa das sociedades agrárias (1972: 299). De acordo com Eliade, a solidariedade das sociedades agrárias com ciclos temporais fechados explica muitas cerimónias relacionadas com a expulsão dos males e a regeneração dos poderes. Cerimónias que se encontram mais ou menos em todas as partes em simbioses com os ritos agrários.

Repleto de crenças relacionadas com o sector produtivo, o trabalho agrícola é, portanto, um ritual que se realiza sobre a terra-mãe, que desencadeia forças sagradas de protecção das plantações e um conjunto de cerimónias destinadas a promover o crescimento das culturas semeadas. Se o agricultor se integra em determinados períodos de tempo de trabalho, que pressupõe uma actividade de risco, também está “convocado” para certos períodos promitentes de tempo de festa, caracterizado por ritos agrários dirigidos contra tudo o que pode ser considerado prejudicial para as culturas, como insectos ou pássaros. São ritos agrários, mas também religiosos. Por um lado, porque baseiam-se em crenças que apelam à intervenção protectora de entidades divinas e que são expressas mediante determinados gestos e palavras, técnicas produtoras de efeitos benéficos sobre as culturas. Por outro lado, porque integram-se na religião católica, cujos santos reconhecidos e legitimados defendem causas especificamente relativas à protecção agrícola. De tal forma que em algumas procissões inseridas nas romarias, as imagens dos santos são adornadas com (os primeiros) produtos (milheiros ou cachos de uvas).

4. LINGUAGEM DAS ROMARIAS

Existe uma linguagem própria nas romarias. Linguagem que serve adequadamente para exprimir de forma verbal (mediante o uso de palavras) ou não verbal (mediante gestos, símbolos, sinais visuais ou acústicos, acções) os sentimentos, desejos, pensamentos e outros estados interiores dos crentes sobre o motivo sagrado da festa.

A dimensão da festa religiosa, que definimos pelo termo “linguística”, é susceptível de ser compreendida por várias expressões de religiosidade popular, umas simples, outras complexas. As expressões verbais são, por exemplo, proferir o sermão; celebrar a missa; orar; entoar colectivamente cânticos de louvor ou agradecimento a determinadas entidades sagradas. As expressões não verbais são, nomeadamente, beijar ou tocar em imagens sagradas, relíquias ou objectos sagrados; fazer procissões ou longas caminhadas; caminhar penitencialmente descalço ou de joelhos; transportar o andor; oferecer objectos; vestir opas ou trajes figurativos de cenas bíblicas; usar insígnias, estandartes ou imagens sagradas; dançar, etc.. Expressões que estão conforme a fé nos mistérios cristãos, que se transmitem de geração em geração e que constituem formas tradicionais de manifestar e exteriorizar o que sentem os devotos.

Como as romarias são manifestações festivas de sentimentos religiosos colectivos, a análise dos símbolos rituais incorporados no contexto social pressupõe a consideração das práticas dos crentes que constituem a experiência religiosa. Num complexo sistema ritual como é uma romaria, a unidade ou o elemento mais elementar é um símbolo ritual interpretável e utilizável de diferentes modos, valores e significados. Este pode ser um objecto (um ex-voto em cera), uma palavra (ou dizeres apropriados quer à entidade divina quer à circunstância), uma acção (orar ou seguir em procissão), um gesto (beijar a imagem do santo que se homenageia num determinado lugar sagrado e num certo dia festivo).

Muito expressivas e simbólicas, as romarias são manifestações onde se praticam rituais e se expressam atitudes e valores dentro de um sistema estruturado e coerente, por um lado, e também constituem códigos comunicativos que funcionam a um nível inconsciente, por outro. Ao formarem-se códigos, tornam-se linguagens. Os códigos permitem a comunicação e dependem de vários factores, como a cultura em que se inserem, a educação, o nível profissional e a experiência individual dos seus utilizadores, etc. Um código é um conjunto de regras e símbolos que permite transformar o conteúdo informativo da mensagem (a romaria em si, no caso), de forma a ser globalmente compreendido. Deste modo, o que comunicam as romarias? Comunicam as realidades próprias da cultura (o tempo e o espaço, por exemplo), nos seus aspectos sociais, económicos, religiosos, históricos. Comunicam o poder simbólico e as experiências consideradas fundamentais para a sustentação e reprodução social da comunidade mediante os seus símbolos e ritos.

Cada sociedade apenas pratica os ritos que considera mais fundamentais para a sua consistência e reprodução social. Através das romarias, as sociedades projectam os seus valores, atitudes, concepções do mundo ou padrões de conduta estereotipados e ritualizados (Canos, 1982: 163). As romarias também significam um modelo da realidade, reflectindo a concepção cultural que uma sociedade tem de si mesma, e um modelo para a realidade, reflectindo não tanto o que a sociedade é ou crê ser, mas o que crê que devia ou gostaria ser (Canos, 1982: 164).

5. ROMARIAS, SIMBOLISMO E RITOS VERBAIS

Nas romarias, festas com uma forte carga sagrada, assumem grande importância os rituais para a experiência religiosa dos crentes, bem como para as suas vidas quotidianas no seio de uma determinada comunidade. Os rituais são sequências estereotipadas de actividades humanas, executadas num determinado lugar e que envolvem gestos, palavras e objectos. O objectivo é homenagear ou solicitar a intervenção de entidades sobrenaturais, influenciando-as para proveito e interesse de quem pratica estes rituais.

Os rituais podem ser sazonais, quando relacionados com a pretensão em santificar um determinado momento de mudança climática ou de início de uma plantação ou colheita. Mas também podem ser contingentes, quando relativos a cerimónias de nascimento, puberdade, casamento ou morte e quando dizem respeito ao desejo de protecção e fertilidade dos homens, dos animais ou das culturas. Como tal, os rituais são compostos por símbolos. Estes símbolos são equívocos, porque são polissémicos.

O significado dos processos rituais simbólicos das romarias pode ser compreendido através da observação da prática dos cerimoniais sagrados e profanos. Como os signos são forçosamente traduzíveis, isto é, exprimíveis, porque apresentam-se em substituição do objecto que representam, é preciso ter em conta o conjunto de possíveis denotações e conotações que os mesmos podem assumir. No entanto, devemos-nos lembrar, no caso de experiências religiosas como as tornadas possíveis pelas romarias, dos símbolos que não apresentam *denotata* ou referente. É o caso de símbolos que referem algo que os crentes acreditam, sem que estes os coloquem em causa nem exijam prova física da sua existência. Nas sociedades principalmente caracterizadas por uma cultura oral e tradicional, tende-se a criar a realidade (nomeadamente a “fabricar” santos, causas, narrativas míticas, crenças religiosas para fundamentar a prática de cultos) a partir da simples existência de determinadas palavras do léxico disponível e usado pelos crentes, como se fosse possível indicar uma coisa que não tenha nome e um nome que não corresponda a uma coisa (Santo, 1990: 135).

Os fenómenos religiosos implicam, por norma, um determinado simbolismo que os representa e os sustenta. O simbolismo traduz-se num código linguístico ao alcance de todos os membros da comunidade e, simultaneamente, inacessível aos elementos estranhos a essa

determinada cultura (Eliade, 1972: 403). Para entender o simbolismo inerente a uma manifestação de religiosidade colectiva, devemos considerar que os símbolos têm sempre um significado concreto e que são conhecidos pela tradição. Esse código permite a compreensão do fenómeno religioso por parte da comunidade onde se insere. Comunidade que se encontra identificada e unificada pela partilha desse código. O simbolismo explica como as coisas são o que são e o que representam (ou como são representadas) relativamente a um determinado culto. Uma simples pedra pode revelar simbolismo, tornando-se sagrada por se acreditar que manifesta ou representa uma força sagrada ou uma entidade divina (Eliade, 1972: 390). De um modo geral, entendemos a religião, portanto, como um sistema simbólico, através do qual se ordenam as experiências quotidianas do Homem, atribuindo-lhes sentido. Mediante a religião, o Homem representa a realidade de modo ordenado, significativo, compreensível e suportável. Se, como dissemos, comunicar é transmitir uma mensagem, estabelecendo uma relação em que os actos, pensamentos, intenções e sentimentos de quem emite a mensagem estimulam e desencadeiam respostas nos receptores, neste sentido, os símbolos de que se serve a religião possuem a virtude de serem capazes de gerar sensações, sentimentos, motivações e outras disposições nos devotos.

O que é considerado sagrado permanece activo na memória colectiva e na vida religiosa de uma determinada comunidade através do simbolismo. Criado pelo Homem e dirigido ao Homem, um símbolo religioso transmite sempre uma mensagem ou quer sempre dizer algo sobre o mundo sagrado, caracterizando-se por visar a universalidade.

Ao contrário da arbitrariedade dos signos, os símbolos associam-se às características naturais do que referem e são sempre coerentes (revelam sempre alguma coisa, a mesma ideia, independentemente do seu contexto), sistemáticos (inserem-se num sistema de símbolos que dependem entre si), plurisignificativos (podem ter e têm muitos significados), económicos (transmitem muitas coisas com poucos meios), objectiváveis (tornam-se reais quando aplicados a casos concretos, por exemplo, a pomba branca como símbolo do Espírito Santo) e têm uma essencial função unificadora (Eliade, 1972: 404).

A cultura e o simbolismo estão interligados. Sem simbolismo não pode existir cultura e sem cultura não pode haver simbolismo. Um símbolo é um artefacto significativo e transmissível, uma construção cultural do homem para o seu uso e para a constituição da sua cultura. O símbolo tem uma dimensão temporal e espacial. É uma “coisa”. Portanto, possui uma realidade material que é percebida pelos sentidos. Todos os símbolos participam numa teia de significações, na cultura de um determinado povo. Os símbolos formam uma teia de significados para os membros de qualquer cultura. Não possuem um significado separado do contexto das suas relações com outros símbolos (Foster, 1994: 367). Cada símbolo partilha, portanto, o seu significado com os outros símbolos. Os símbolos entram no jogo das representações, que é culturalmente invocado sempre

que é usado numa multiplicidade de contextos que sugerem significados. O significado inerente a um símbolo e as construções culturais simbólicas apenas podem ser compreendidos de forma indutiva pela observação dos momentos de uso social do símbolo. Os símbolos estão sempre associados aos correspondentes significados que existem na mente dos participantes na cultura (ou dos agentes culturais). Um símbolo é uma entidade que possui um significado social participativo.

6. ARTEFACTOS SIMBÓLICOS COMO RETÓRICA DA METÁFORA

Devido à interação simbólica, um artefacto cultural não possui significado apenas por si mesmo. O seu significado deriva do contexto espaço-temporal. Tal como os símbolos estão associados entre si, também os significados dos símbolos estão relacionados uns com os outros.

Um símbolo é uma classe de signo. É, portanto, um artefacto que possui um significado metafórico e é usado na produção de um sistema de significados. A partilha de signos fornece as bases para a vida social. Quando os signos partilhados se tornam institucionalizados e interligados semanticamente, através da compreensão metafórica partilhada, forma-se a cultura (Foster, 1994: 380), uma vez que o simbolismo é a fundação da cultura.

As imagens dos santos e os símbolos representativos de um determinado culto, por exemplo, são vividos, valorizados e utilizados de modo diverso, consoante os padrões de pensamento ou os estilos culturais. Um santo é um símbolo. É um nome, uma imagem esculpida em madeira ou em pedra e está subjacente a uma narrativa mítica. Assim também acontece com os arquétipos, modelos ou padrões culturais. De acordo com Carl Gustav Jung, um arquétipo representa os conteúdos do inconsciente colectivo, isto é, as imagens e símbolos ancestrais presentes nas tradições e que são modelos endógenos de condutas e produções imaginativas. Segundo Eliade, são as presenças das imagens e dos símbolos que conservam e mantêm “abertas” as culturas: “as imagens constituem ‘aberturas’ face um mundo trans-histórico (...) graças a elas podem comunicar-se as diversas ‘histórias’” (1979: 187).

No programa religioso de uma romaria atribui-se muita importância ao sermão, eventualmente “encomendado” para a ocasião. Como rito oratório em honra do santo-símbolo que motiva a organização da romaria, trata-se de um género de discurso que Aristóteles designaria por epidíctico ou demonstrativo, cujo fim é realçar virtudes (1998: 56, 75 e segs.). Proferido a propósito do santo em honra do qual o povo manifesta colectivamente a sua veneração, “este discurso sagrado é pronunciado de cor e sem qualquer hesitação aparente, o que dá a medida do prestígio do orador” (Santo, 1990: 71). Assim acontece com muitas romarias, que contam com um sermão proferido por um distinto orador sacro. As missas de domingo, integradas no programa das romarias, contam com um sermão alusivo à entidade sagrada alvo de homenagem. Neste ofício religioso realçam-se as virtudes e as benfeitorias do homenageado. Constitui esta arte do discurso a capacidade de, através

do exercício da palavra, evidenciar o seu poder para fundamentar as virtudes do santo que é objecto de atenção dos inúmeros crentes, mobilizados pela causa religiosa.

Técnica retórica ao estilo da eloquência clássica, recorre-se com frequência às parábolas e às metáforas reveladoras da pretensa vida do santo, exemplo de conduta para os fiéis que o conhecem desde sempre, desde que foram educados numa cultura fortemente oral. O sermão revela o poder das palavras-símbolos em legitimar a prática de culto ao santo. O sermão homogeniza o pensamento e as necessidades colectivas em torno das virtudes exemplares das divindades. A crença na sacralidade das palavras do pároco tornam-nas mobilizadoras, fecundantes e capazes de criar a utopia. Até quando em meados do século XX as missas eram celebradas em latim, língua que os fiéis não percebiam, mas acatavam por reconhecerem legitimidade em quem as pronunciava, pelo respeito sagrado onde se encontravam e pelas circunstâncias em que eram ouvidas.

O que parece obscuro assume uma força superior, porque contem um saber revelado que permanece secreto. A metáfora é a figura de estilo por excelência, como acontece com frequência na Bíblia. Traduz-se por um desvio ou deslocamento do sentido das palavras, através da troca de características entre dois elementos distintos, o que exige um maior esforço intelectual para ser compreendida. Quanto mais difícil é entender o sentido do discurso metafórico, mais distante está do auditório, mas mais belo este se apresenta. O discurso hermético presta-se melhor à expressão do desconhecido, isto é, do sagrado, na medida em que a clareza e concisão retiram o mistério e o fascínio do discurso obscuro, tornando-o banal. Está subjacente a crença de que, graças a um acto de conhecimento, o crente entra na posse de um mistério ou revelação transcendente (Jung *apud* Santo, 1990: 146). O conceito de metáfora em Aristóteles é das figuras de retórica mais perfeitas (Aristóteles, 1996). É o dom de produzir semelhanças e de as reconhecer. É a transposição do nome de uma coisa para outra. Por isso, as palavras, como símbolos, devem-se metamorfosear consoante o auditório e aproximar os crentes à causa que profetizam.

A importância argumentativa do sermão tem em conta três aspectos: i) a expressividade oral do padre; ii) a eficácia performativa da linguagem empregue; e iii) a adaptação do discurso ao auditório. Deste modo, a prévia fidelidade ao discurso do pároco, em consonância com a educação religiosa e com a repetição coerente do mesmo discurso em outras ocasiões, é uma condição para a eficácia dos ritos verbais.

7. IMAGENS SANTIFICADAS: PROCESSOS SIMBÓLICOS PARA AS REPRESENTAÇÕES ROMEIRAS

Uma imagem é, acima de tudo, uma reprodução. Corresponde a algo original com o qual a imagem deve possuir uma inter-relação. A fidelidade da imagem ao modelo que a origina pauta-se pelo princípio *ut pictura poesis*. Se a religião islâmica, por exemplo, proíbe o recurso a qualquer

imagem religiosa, o mesmo já não acontece com a Igreja Católica, apesar de considerar o Homem como a única e a verdadeira imagem de Deus.

Platão foi um dos primeiros a considerar a imagem como uma forma inferior de representação e um obstáculo ao desenvolvimento do pensamento. Paradoxalmente, a imagem situa-se na materialidade e o pensamento na imaterialidade, mas para pensar é necessário o recurso à imagem mental. Se considerarmos que falar é descer da ideia à palavra que a exprime e compreender é subir da palavra à ideia por ela significada, a imagem do pensamento é a palavra que se torna compreensível quando exteriorizada. A imagem não só representa a realidade como codifica o significado do que é transmitido pela representação. Uma imagem afigura-se a ideia que possuímos da realidade. Deste modo, diferenciam-se as imagens das realidades primeiras da criação, por exemplo o Homem, feito à imagem e semelhança de Deus (Génesis: 1,26), da realidade secundária dos artefactos humanos.

Apesar de a Bíblia sugerir que Deus proferiu uma investida contra as imagens, ao dizer a Moisés para não fazer “imagem esculpida, nem semelhança alguma”, para não se “curvar diante delas nem ser induzido a servi-las”, porque Deus exige adoração exclusiva (Êxodo: 20,4-5), o certo é que a religião institucional católica não prescinde de imagens e as romarias, como processos simbólicos que representam experiências religiosas colectivas e espontâneas, estão impregnadas de imagens que são o centro nevrálgico da prática de culto.

Tendo o Concílio Ecuménico de Niceia II, em 787, aprovado o culto de imagens, a Bíblia apresenta a conhecida cena da adoração e da autenticidade dos ídolos. As Sagradas Escrituras relatam que, quando Moisés subiu ao Monte Sinai para falar com Deus e receber as duas tábuas testamentárias em pedra, inscritas pela mão do Senhor, o povo que o esperava em baixo sentia a sua demora, congregando-se em volta de Arão a pedir que este lhes fizesse um deus (Êxodo: 32,4). Recolhido todo o ouro possível e entregue às mãos de Arão, este moldou-o com um buril formando um bezerro, tendo o povo adorado, prestado culto e oferecido sacrifícios. Imagem que Moisés tratou de destruir, quando desceu do monte, de modo a fazer prevalecer Deus como o único caminho.

A sacralidade das imagens não provém de um contrato directo com um determinado santo, mas pela intenção e desejo de representá-lo para venerá-lo. Nas romarias, a imagem de um santo, de Cristo ou da Virgem, que adquire um nome local, é uma figura que, pela sua estrutura, forma e semelhança, torna presente uma outra realidade inatingível pelos humanos, a sobrenatural.

Numa perspectiva teológica, o conceito de imagem assemelha-se ao de sacramento, na medida em que, mediante o uso de signos, por um lado, representam (re-apresentam, tornam novamente presente) uma realidade divina e, por outro lado, constituem o meio de comunicação com o sagrado, cujo propósito do processo comunicativo é a obtenção de mercês.

Assim acontece nas romarias, eventos privilegiados para, num preciso tempo e espaço sagrados, os fiéis venerarem as imagens sob a forma de pinturas, esculturas ou outras representações. A veneração das imagens torna-se um aspecto importante na piedade popular, na medida em que os fiéis rezam diante delas, enfeitam-nas com flores, luzes, jóias, saúdam-nas respeitosamente, transportam-nas em andores processionais, depositam os ex-votos nelas como sinal de agradecimento, colocam-nas em nichos, relicários e em qualquer espaço considerado sagrado. Para evitar desvios ou veneração de falsos ídolos, a Igreja ensina que as imagens sagradas são i) sinais sagrados; ii) sugestões visuais e mentais das entidades divinas; iii) representações modelares de virtudes a seguir; iv) formas pedagógicas de leccionar a fé; e v) traduções iconográficas da mensagem evangélica. As imagens valem pelo que representam, porque transmitem ou exprimem uma relação com outra realidade. Mas, o importante é que as imagens e a palavra revelada esclarecem-se mutuamente.

8. OBSERVAÇÕES FINAIS

Presentes de forma abundante e imprescindível em qualquer romaria, os signos não surgem isolados, mas combinados entre si. Só assim são eficazes no empreendimento de significarem e de transmitirem informações de uma dada cultura popular. Um signo faz sempre parte de um sistema que funciona dentro de um determinado contexto cultural. Permite comunicar com as entidades divinas, representar uma certa identidade local, exercer culto mediante a prática ritual simbólica e centrar a atenção dos crentes para certos valores a preservar. As romarias são, portanto, eventos carregados de simbolismo, onde tudo significa: as palavras proferidas pelos devotos no culto, o vestuário apropriado à ocasião, a presença de determinados ex-votos que representam momentos de aflição penitente, etc. Independentemente de determinados signos em torno dos quais se organizam romarias, os ritos de comunicação assumem um papel preponderante no culto religioso.

9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES, 1996, *Poétique*. Paris: Gallimard;
- ARISTÓTELES, 1998, *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda;
- BARTHES, Roland, 1988, *Mitologias*. Lisboa: Edições 70;
- CANOS, Joan Prat, 1982, «Aspectos simbólicos de las fiestas» in VELASCO, Honorio M. (ed.): *Tiempo de Fiesta – Ensayos Antropológicos sobre las Fiestas en España*. Madrid: Editorial “Tres-Catorce-Diecisiete”, 151-168;
- ELIADE, Mircea, 1972, *Tratado de Historia de las Religiones*. México: Ediciones Era;
- ELIADE, Mircea, 1979, *Imágenes y Símbolos – Ensayos sobre el Simbolismo Mágico-Religioso*. Madrid: Ed. Taurus;

- ELIADE, Mircea, 1998, *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica;
- FOSTER, Mary LeCron, 1994, «Symbolism: the foundation of culture» in INGOLD, Tim (ed.): *Companion Encyclopedia of Anthropology – Humanity, Culture and Social Live*. London: Routledge, 366-395;
- MURPHY, John, 1993, *O Pragmatismo – De Peirce a Davidson*. Porto: Edições Asa;
- PEIRCE, Charles Sanders, 1978, *Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press;
- ROIZ, Miguel, 1982, «Fiesta, comunicación y significado», in VELASCO, Honorio M. (ed.): *Tiempo de Fiesta – Ensayos Antropológicos sobre las Fiestas en España*. Madrid: Editorial “Tres-Catorce-Diecisiete”, 95-150;
- SANTO, Moisés Espírito, 1990, *A Religião Popular Portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim;
- SAUSSURE, Ferdinand, 1978, *Curso de Linguística Geral*. Lisboa: Dom Quixote;
- WINKIN, Yves, 1999, «Vers une anthropologie de la communication?», *La Communication: Etat des Savoirs*. Auxerre: Sciences Humaines Éditions, 111-118.