

FESTAS E RITUAIS COM QUE VIVEMOS: NIVELAMENTO OU DIFERENCIAÇÃO?

ALBERTO LAMEIRAS

PROFESSOR DO ENSINO SECUNDÁRIO

MESTRE EM ANTROPOLOGIA SOCIAL E CULTURAL – UNIVERSIDADE DO MINHO

Festivals, an age-old phenomena in traditional societies, are in all cultures the object of the most varied descriptions and anthropological interpretations. For some people, the festival is a manifestation of great importance in the accomplishment of the human needs of both individual and social well-being. The ideal festival is the one which is characterised by the allowed excess, transgression and the social paradox of purification and renovation. For some others, the party must be the affirmation of an accomplishment appropriate to the new era, obeying the principles of the utilitarian rationalism, and to technical and bureaucratic planning. Tradition and modernity, festival and work are dicotomical relations, which complete each other in the creation of present day rituals and festivals.

Les fêtes, des phénomènes de l'expérience millénaire des sociétés traditionnelles, sont en toutes les cultures objet des plus diversifiées descriptions et interprétations anthropologiques. Pour quelques uns, la fête idéale est caractérisée par l'excès permis, la transgression, le paroxysme social de purification et renouvellement. Pour des autres, la fête doit être une réalisation des temps modernes, obéir aux principes de la rationalité utilitaire, à la planification technique et bureaucratique. Tradition et modernité, fête et travail ce sont des relations dicotomiques qui se complètent dans la récréation des rituels et des fêtes de nos jours.

As festas, fenómeno da experiência milenar das sociedades tradicionais objecto de numerosas descrições e interpretações antropológicas, estão, segundo a opinião generalizada, reduzidas a uma sombra do que foram.

O excesso permitido, a transgressão, o paroxismo social de purificação e renovação, a alternância do tempo real quotidiano e o tempo intemporal da festa esvaziam-se cada vez mais de conteúdo. A excitação calculada a que se segue o cálculo angustiado dos sucessos e dos falsos passos dos *meetings* nos espaços fechados, a férrea contabilidade temporal da racionalidade “utilitária”, reenviam para uma dimensão social dominada pelo economicismo.

O próprio Rousseau havia já denunciado o carácter contraditório de uma concepção que pretende reduzir a festa à pura racionalidade utilitária. Tirando ao povo as festas, tiram-lhe a vontade de viver e, por isso, eliminam a própria motivação do trabalho. Sobretudo, pelo

isolamento dos indivíduos eliminam-se as ocasiões que promovem a sociabilidade e, por isso, destroem-se as bases da sociedade.

Mais recentemente as visões tecnocráticas e o economicismo utilitário, defendidos por alguns sectores da vida política, tentam relacionar o excesso festivo com o subdesenvolvimento económico. Do pensamento mercantilista de Severim de Faria e Ribeiro de Macedo do fim do século XVII e XVIII às teses capitalistas de José Acúrsio das Neves e Oliveira Martins, no século passado, ou mesmo a visão anti-inflacionista e de rigor financeiro dos últimos doze anos, estiveram na origem da tentativa de eliminação dos “excessos” festivos¹.

Este processo de racionalização havia começado antes, e no plano religioso. No concílio de

¹ Desde a quebra da “tolerância de ponto” no carnaval de 1994, à tentativa de anular alguns feriados ou de os “encostar” aos fins de semana, têm sido algumas das formas usadas pelo poder político para diminuir o número de festividades.

Constança (1413), Jean Gerson propõe uma redução do número de festas, a seu ver demasiado numerosas para que possam ser adequadamente santificadas. No princípio do século XV, mais de um em cada três dias é festivo: é inevitável que as actividades não rituais profanem os períodos festivos. Para evitar esta confusão entre sagrado e profano, entre festa e trabalho, a Igreja procura reduzir o número de festas e controlar a sua organização. Com a constituição *Universa* de 1627, Urbano VII reserva a Roma o direito de estabelecer as festas e limita o seu número.

O poder político, o clero e o racionalismo utilitário, ainda que por razões diferentes, batem-se juntos contra as festas. E é sobretudo na região mediterrânea, onde as festas ocorrem com mais frequência, que estas acções mais se fazem sentir. Esta maior incidência é atribuída não só a factores geográficos ou climáticos mas também a razões de natureza histórica e cultural: a influência muçulmana e romana, mas sobretudo o fracasso da Reforma Protestante.²

Apesar da acção destruidora das acções festivas feita pela Reforma protestante e pela revolução industrial, o espírito festivo continua enraizado na cultura europeia. Se o processo

² Sintomático deste fracasso é o processo de modernização e racionalização proposto por Weber. Ao sugerir que há uma relação entre a Reforma e o capitalismo moderno, à semelhança de outros autores anteriores, como por exemplo Engels, Weber, na *Ética protestante*, procura demonstrar que há uma "afinidade electiva" (*wahlverwandtschaft*) entre o calvinismo e a ética económica da actividade capitalista moderna. Mas se para Weber a racionalização implica a modernização, produz, do mesmo modo, consequências nefastas: o excesso de burocracia e a hiperracionalização da vida. Quanto maior o progresso material maior é a regressão moral.

de modernização suspendeu a continuidade da tradição festiva, não é menos verdade que este contribuiu para a promoção de novas condições de reprodução ou de produção festiva.

A contraposição entre festa e trabalho e a sua relação causal com a modernização e crescimento económico inscreve-se numa questão de sentido mais amplo: haverá contradição e oposição entre festa e trabalho ou, antes pelo contrário, há complementaridade daqueles dois princípios na actividade humana ?

A discussão teórica sobre este assunto tem tido o contributo de vários autores, entre os quais Bell (1976), que faz depender o processo de modernização de uma ética de trabalho baseado no ascetismo e na responsabilidade profissional, por ser a única motivação psicológica capaz de produzir o crescimento sustentado do rendimento, e Gellner (1989), que, ao invés, sustenta a importância da festa na satisfação das necessidades humanas de bem-estar social, tanto individual como colectivo.

Situados entre a "jaula de ferro" do racionalismo fundamentalista defendido por Bell, e em certa medida por Weber, e a "jaula de borracha" do hedonismo festivo de Gellner, a superação do dilema é feita pela clarificação destes princípios em termos de distinção e não de oposição. Fazer festa é diferente de trabalhar, mas não é o seu oposto. O contrário de trabalhar não é fazer festas, mas sim destruir o que está feito; pelo contrário, fazer festas é também trabalhar, ainda que de uma maneira distinta. Festa e trabalho não são, pois, princípios antitéticos e incompatíveis, mas antes estados distintos de uma mesma realidade: a actividade humana.

Tanto a festa como o trabalho são formas distintas de satisfação das necessidades humanas de bem-estar social, tanto individual como colectivo. “Trabalho e lazer interpenetram-se, sem uma nítida continuidade desestruturante. 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 e gracejos, anedotas, ditos jocosos ou cânticos. A alternância dos tempos produtivos e das ocasiões de lazer permite cortar com o carácter penoso e árduo do trabalho produtivo, mas também com qualquer referência aos ritmos cíclicos do consumo e de fruição” (Gonçalves 1994:12).

Num plano analítico, a questão fulcral da relação dicotómica é esclarecida pela interpretação que se faz da festa e do ritual e pela observação da dinâmica social dos mesmos fenómenos.

O estudo dos rituais tem sido, desde Tylor, um tema da antropologia que tem feito despertar o interesse constante pela descoberta de nova simbologia, novas perspectivas ou mesmo a procura de novas mensagens de rituais que eventualmente tenham sido mal captados.

O rito, que etimologicamente vem da palavra latina *ritus*, designa um culto, uma cerimónia religiosa e, no sentido mais lato, apresenta-se com uma definição que nos envia, ainda nos nossos dias, à ideia de um conjunto de gestos, palavras e objectos, referenciados ao pensamento

mítico, estando amiúde na origem da incapacidade de exprimir o seu sentido e justificando, por isso, a banalidade das respostas de “é costume” ou “é tradição”, quando referidas ao “ethos” de determinada comunidade. É verdade que o baptismo ou o casamento são, na tradição católica, considerados rituais; e, mesmo na linguagem do dia a dia, fala-se do ritual do jogo de futebol, da tourada, do torneio de caça ou mesmo das praxes académicas, sem que tal conceito seja questionado. Mais recentemente, sobretudo com a maior incidência dos meios de comunicação nos fenómenos sociais, as manifestações colectivas começam a ser etiquetadas de acontecimentos rituais.

A redução da ligação dos rituais ao domínio do sagrado, durante muito tempo postulada pelos clássicos, foi substituída por uma extensão ilimitada do ritual até aos domínios da acção social, sem que, no entanto, se assista a uma ressurgência das grandes oposições em caracterizar como “rituais” comportamentos rotineiros – ainda que formalizados – precisamente porque não têm uma dimensão transcendental.

Afastando-se desta dimensão, a etnologia deu um salto qualitativo bastante significativo, quando passou a insistir nas dimensões concretas dos momentos rituais.

Os ritos de *passagem* propostos por Van Gennep, no início do século, não são senão a demonstração de representações compreendidas como passagens *materiais*. Neste sentido, merece referência a forma sublime e divertida da análise desenvolvida por Pitt-Rivers do “passageiro” numa viagem aérea transatlântica (Pitt-Rivers s.d.).

Com preocupações semelhantes no domínio da interpretação dos rituais apresentam-se os trabalhos recentes de Turner (1974), pondo em destaque as supostas conexões entre teatro e ritual, e Geertz (1978) ao definir o ritual como um exercício de metacomunicação.

Esta profusão semântica do ritual representa para a antropologia uma importante exigência estimulante, no sentido de repensar o rito como categoria ou mesmo ilustrar o benefício que se pode tirar da abordagem crítica de uma tal noção.

A noção de ritual tem sido utilizada frequentemente na literatura antropológica de uma forma imprecisa e elástica, confundindo-a com a noção de cerimonial. Durante muito tempo os dois termos foram usados como sinónimos, ou quase, com uma certa preferência por "cerimonial" (Pitt-Rivers s.d.:52).

A partir da análise das cerimónias dos aborígenes nas ilhas Andamão, Radcliffe-Brown (1975) estabeleceu os termos do debate, distinguindo o cerimonial de outros níveis de comportamento social. Influenciado por Durkheim, define o cerimonial como um meio para manter a ordem social. O termo cerimonial tem, pois, um significado extremamente amplo. Radcliffe-Brown apenas distingue do cerimonial a magia, que tem para ele uma dimensão não-social ou anti-social.

Gluckman (1975) elaborou uma classificação mais complicada que a de Radcliffe-Brown, ainda que o termo cerimonial continue a ter um sentido amplo. Cerimonial é definido como toda a organização da acção que não é especi-

ficamente técnica ou recreativa, e que exprime relações sociais por meio de comportamentos particulares que as simbolizam. No seio da categoria cerimonial distingue comportamento cerimonioso e comportamento ritual. O ritual implica a crença numa sanção sobrenatural, refere-se a noções místicas não derivadas da experiência e, por isso, diversas das do senso-comum; a categoria cerimonioso, pelo contrário, aplica-se aos comportamentos sem noções místicas e limita-se a representar a estrutura social. Tal distinção leva Gluckman a considerar que os ritos se aplicam aos comportamentos dos povos "primitivos" que acreditam na eficácia mágica daquilo que fazem, enquanto que nós, os racionais, praticamos cerimónias sem acreditar que possam mudar seja o que for. Por esse motivo, alguns sectores da sociologia têm dificuldade em admitir a prática de rituais com o medo de serem confundidos com o pensamento "primitivo". É óbvio que é fácil rebater que também o comportamento cerimonial implica emoções e noções confusas e o recurso a uma "mística" que não é menor que a dos rituais religiosos "primitivos".

Em qualquer caso, o comportamento cerimonial implica uma relação com normas: como tal, tem uma dimensão ritual, cerimonial, simbólica, o que remete para a relação com estas normas de quem age e a sua posição no sistema social.

Segundo Freud, "uma festa é um excesso permitido, ou melhor, oferecido, a infracção solene de um interdito. Os homens não se entregam aos excessos, para que sejam felizes por uma ordem recebida. O excesso está na própria natureza de toda a festa; o humor

festivo é provocado pela liberdade de fazer o que de outro modo é proibido" (Freud 1976:161-162).

Para Caillois (1988:95 e ss.), as transgressões festivas são uma condição de renovação da ordem social. Os excessos festivos recriam o estado de indiferenciação originário de que nasceu a ordem. Poderes excepcionais são associados à idade primordial, porque nela tudo era possível. Era a idade da metamorfose: a idade do ouro e ao mesmo tempo do caos, em que toda a forma era instável e confinava com outra forma. Recriando periodicamente uma situação de indiferenciação, a festa reproduz os primórdios e serve-se dos seus poderes para repetir o processo de formação da ordem. "A festa preenche a função de actualização do período criador, o tempo do renascer, de retemperar-se nessa eternidade sempre actual como numa fonte de juventude de águas sempre vivas, que ela tem possibilidade de se renovar e de reencontrar a plenitude de vida e de robustez que lhe permitirá enfrentar o tempo durante um novo ciclo" (Caillois 1988:105).

A mesma transgressão legítima das regras invocada por Freud é fornecida pela teoria proposta por Duvignaud (1973). Criticando a posição de Caillois, esta interpretação acentua o carácter trans-social da festa, desligado dos mecanismos estruturadores da sociedade. "A festa destrói toda e qualquer regra mais do que a transgride. Porque a transgressão não supõe a ausência de regras nem a libertinagem a que se tenta reduzir a festa. Esta última destrói os códigos e as regras, não porque as viola reconhecendo-os, mas porque une o homem a

um universo sem cultura, sem norma, o *tremendum* que gera uma espécie de terror" (Duvignaud 1973:39).

Esta interpretação funcionalista da festa decorre das teorias de Durkheim e Mauss, para quem as festas, ao mesmo tempo que funcionam como restauração periódica do vínculo social, permitem a distinção entre o sagrado e o profano. O estudo de Mauss sobre as sociedades esquimós e no mesmo sentido a explicação dada por Durkheim sobre as festas dos aborígenes australianos, fornecem exemplos claros dessas duas formas de associação. Durante o inverno, entre os esquimós, tudo o que se faz passa-se em comum, as trocas intensificam-se, a vida religiosa acentua-se e de forma contínua. No verão, cada família encontra a sua subsistência sozinha, os vínculos sociais reduzem-se ao mínimo, a vida é quase inteiramente laica. A festa é um estado de efervescência e de afirmação do grupo no qual o vínculo social se renova e se complementa no mundo "profano".

A doutrina exposta por Durkheim em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* refere-se à função da religião na sociedade. Mas esta doutrina tem também de ser interpretada geneticamente, em relação às mudanças profundas que tornaram as sociedades modernas muito diferentes das sociedades que as precederam. A realidade a que se refere a crença religiosa, e que o ritual se destina a renovar nas consciências de todos os indivíduos é, para Durkheim, o mundo moral, social: "os interesses religiosos mais não são do que a forma simbólica de interesses sociais e morais" (Durkheim, 1991:346).

A obra de Durkheim procura estabelecer a reconciliação entre as interpretações funcionalista e intelectualista das crenças e dos rituais, suscitando encontros e desencontros entre aquelas duas posições. A tentativa reconciliadora da teoria de Durkheim criou condições ao desenvolvimento da vertente funcionalista desta teoria.

O aprofundamento do aspecto funcionalista da teoria de Durkheim deve-se em grande medida à teoria formulada por Radcliffe-Brown. Conduzido pela análise do comportamento social dos aborígenes das ilhas Andamão do golfo de Bengala, o autor propõe uma explicação dos rituais fundada na constatação de que a actividade racional, instrumental ou moral, apenas constitui uma parte do comportamento social (Radcliffe-Brown 1975:88). Qualquer que seja o domínio da realidade sobre a qual incide a acção ritual, há sempre um domínio que a integra, o social. Cada aspecto do sistema social e cada fenómeno natural que influencia de algum modo a existência da sociedade e a sua estrutura torna-se objecto de sentimentos socialmente regulados. Os ritos são os meios que permitem dar uma expressão colectiva a estes sentimentos: ao fazê-lo, reproduzem-nos nos indivíduos e, facilitando a sua aprendizagem por imitação, permitem transmiti-los de uma geração a outra. Em suma, a função dos ritos "é manter e transmitir de uma geração à outra as disposições emocionais de que depende a própria existência da sociedade" (Radcliffe-Brown 1975:238).

Para Radcliffe-Brown, os comportamentos rituais são entendidos como sendo o produto do funcionamento da vida social, desconhecendo as tensões e os conflitos nela existentes. Para esta teoria, os ritos reproduzem mecanicamente a estrutura social, organizando as emoções do

indivíduo segundo as "necessidades" da sociedade.

É justamente na revelação da existência de ritos de rebelião e de desarmonia que reside a grande contribuição de Max Gluckman (1975). Embora aceitando a perspectiva funcionalista do comportamento ritual, a teoria de Gluckman atenta contra a bem organizada concepção durkheimiana, atribuindo ao ritual a função de reproduzir o equilíbrio social em situações de desequilíbrio potencial.

O comportamento ritual desenvolve-se tanto nas sociedades onde a ordem social é aceite por todos, mas entra em conflito com aspirações individuais, como nas sociedades onde as próprias pessoas desempenham vários papéis sociais, onde o ritual assinala o papel exercido por um certo indivíduo em determinada situação.

No primeiro caso, o comportamento ritual constituiria uma formação de compromisso: a expressão formalizada, e portanto controlada, de um comportamento moralmente proibido, mas socialmente reconhecido, permitiria neutralizá-lo. Já, pelo contrário, em sociedades onde é admissível a mudança de estrutura social, não aparecem rituais de rebelião, mas rebeliões propriamente ditas.

A teoria proposta por Gluckman, representando um importante contributo para a desmistificação dos rituais, não supera, no entanto, a perspicácia notável com que Van Gennep (1978) analisa a estrutura do processo social nas seqüências lineares de uma vasta classe de cerimoniais, verificados nos mais variados espaços culturais. Concretamente, a universalidade da estrutura dos ritos de *passagem* compreende

todas as ocasiões em que um indivíduo é *iniciado* num novo estatuto social e também todas as ocasiões que marcam a descontinuidade social no fluxo do tempo. Como característica comum de todos estes rituais é a existência de uma descontinuidade no tempo social. O fluxo do tempo na natureza biofísica é contínuo; as estações do ano ou o processo de maturação e envelhecimento do indivíduo não são assinalados por transformações naturais; mas a vida social "necessita" que o tempo apareça segmentado de tal maneira que uma coisa possa acontecer a seguir a outra, segundo uma sequência tecnológica definida em termos lógicos determinados. Igualmente, o ordenamento do mundo social exige que o número de categorias em que se inserem as pessoas e as estações do ano tenha que ser estritamente limitado. A posição do indivíduo ou da estação, na passagem de uma situação para outra, deve ser devidamente assinalada de modo a não suscitar ambiguidades; não devemos confundir o estatuto social dos solteiros, daquele que é devido aos casados, não confundindo as responsabilidades que cabem a cada um dos estatutos sociais com diferentes papéis a desempenhar na comunidade.

Van Gennep, nos testemunhos que nos dá conta sobre a universalidade dos *ritos de passagem*, demonstrou que estes são constituídos por sequências, encaixadas umas nas outras, possuindo a mesma estrutura trifásica: a primeira fase compreende o comportamento simbólico pelo qual se expressa a separação do indivíduo ou do grupo, quer do ponto de vista anterior que desfrutava na estrutura social e/ou de um conjunto de condições culturais; a fase intermédia é um período de tabu. O indivíduo é considerado como se estivesse fora do tempo, não desem-

penhando qualquer papel normal na sociedade e em que se vê habitualmente isolado fisicamente das condições normais de existência. Corresponde a uma fase ambígua, na medida em que o "passageiro" está fora da classificação normalmente definida para o espaço cultural; por esse motivo os "passageiros" não têm posição definida, estando completamente desajustados dos padrões sociais e morais da comunidade. Frequentemente apresentam-se numa posição ambígua, sem *status*, impossibilitados por isso de serem identificados com qualquer posição na hierarquia social. É como se se tratasse de um processo de redução dos neófitos a uma condição uniforme para se transformarem de novo, mas agora dotados de novos poderes que lhes permitam enfrentar a sua nova condição social; a terceira fase, característica de um novo período do tempo social, é marcada pela vinculação do iniciado ao desempenho de um novo papel, esperando-se que se comporte de acordo com as normas determinadas pelos costumes e os princípios éticos característicos da fase em que ingressou. O efeito desses rituais é, apesar da natureza contínua do processo de desenvolvimento biológico, fazer com que o fluxo de tempo social apareça como segmentado e descontínuo. O processo ritual tem assim o objectivo de tornar codificáveis os dados culturais.

Não menos interessantes e complexos são os desenvolvimentos propostos pelas ideias de Turner (1974). Os primeiros trabalhos desenvolvidos por este autor, antes de *O Processo Ritual*, foram considerados elaborações de uma teoria do ritual excessivamente expressiva, incidindo nas relações e dependências entre ideologia e ritual.

Um dos aspectos mais relevantes deste discípulo de Gluckman foi o de não se limitar ao registo dos rituais, trabalho que desenvolveu entre as populações da Zâmbia, mas estudá-los no seu contexto social, e sobretudo interrogar de forma sistemática os seus informadores acerca do significado que atribuem a cada uma das acções e dos símbolos rituais. Os resultados destas informações e as suas interpretações levaram-no a distinguir três níveis no significado de um símbolo. Introduzindo a noção de “significado inconsciente” a par da de “significado manifesto” e “significado latente”, Turner traz um importante contributo para a resolução do problema da relação entre interpretação indígena e interpretação do observador. Durkheim e os seus sucessores haviam-se já confrontado com o significado atribuído ao ritual. Os funcionalistas afirmam que o rito simboliza a estrutura social; mas essa relação simbólica não corresponde ao significado que lhe atribuem os que o fazem. Durkheim procura solucionar esse problema em termos de evolução: a relação, originariamente simbólica, foi reificada.

Dando consistência às posições assumidas anteriormente por Gluckman acerca da função exercida pelo ritual no restabelecimento da ordem social, Turner sustenta que este é um dispositivo destinado a restabelecer a ordem numa situação em que os instrumentos institucionais não são suficientes. Com um argumento funcionalista, supõe, portanto, que o rito é gerado pela sua função, isto é, por uma necessidade da sociedade. Neste sentido Turner encontrou a forma de contabilizar a imagem de coesão e integração construída pelos rituais segundo Durkheim e a imagem de desordem exposta pelos rituais segundo Max Gluckman.

Em *O Processo Ritual*, Turner desenvolveu ulteriormente a ideia de que existe uma relação funcional entre rito e estrutura social e tentou interpretá-la como uma relação entre dois estados diversos da sociedade, ou antes, como a organização da sociedade segundo dois princípios opostos mas complementares.

Normalmente, a sociedade possui uma estrutura, ou seja, segundo Turner, um sistema de papéis, muitas vezes hierarquicamente organizados; mas noutros momentos assume a forma de uma comunidade relativamente indiferenciada e igualitária. Estes momentos de indiferenciação reproduzem “um vínculo humano essencial e geral, sem o que não poderia haver sociedade” (1974:114). Por outras palavras, a *communitas* é o pressuposto da sociedade: esta diferencia e articula o vínculo social que a outra cria. Um excesso de diferenciação pode provocar a erosão das próprias bases do vínculo social: é, pois, necessário reproduzir periodicamente – mediante actos rituais – a *communitas*. A dependência da sociedade da *communitas* é, por exemplo, demonstrada pelo facto de que a assunção de cada papel, e em particular dos papéis políticos, exige ritos caracterizados pela passagem através de uma etapa indiferenciada, associada aos valores da *communitas*. É a partir da *communitas* que o papel atinge a sua sacralidade e legitimidade última (1974:112-124).

A noção de *communitas* deriva directamente da ideia de Durkheim, segundo o qual o rito renova o vínculo social, criando uma “comunhão” cujos efeitos se repercutem no mundo “profano” (ou seja, a “estrutura” de Turner). Outro aspecto da teoria de Turner aproxima-o mais de Van Gennep do que de Durkheim.

Trata-se da ideia de que o estado de indiferenciação, de *communitas*, está ligado a situações liminares, ou seja, à passagem de um a outro estado. Este estágio liminar tem uma função transformadora e não simplesmente reprodutora (1974:141).

Em *O Processo Ritual* é possível ler-se que a sociedade não é uma coisa ou um estado, mas um processo com fases, a *estrutura* e a *communitas*, ambas necessárias; e que os rituais devem ser concebidos como processos, pois conduzem de uma a outra, por uma e por outra. A generalização apresentada é tão ambiciosa que supõe uma modificação do esquema sequencial dos ritos de passagem para todos os movimentos sociais que impliquem uma crise.

A festa, vista como uma utopia organicista numa sociedade em que o individualismo fragmenta e ameaça, ou como fantasma da transgressão, são definições que não incluem todas as suas formas. As festas não são necessariamente transgressivas como, por motivos diferentes, quereriam Freud ou Duvignaud, nem tão-pouco recriam um estado de indiferenciação, como sugerem Durkheim ou Caillois. Em primeiro lugar, a liberdade de violar as regras de comportamento habituais nem sempre está associada à alegria festiva. Em segundo lugar, as festas consistem frequentemente na representação da hierarquia dos valores sociais e servem para os reafirmar solenemente. Não há dúvida de que a festa, seja qual for a forma que assume, está associada à fruição de um certo prazer. Mas é um prazer que não decorre exclusivamente da transgressão de regras normais de comportamento. Uma festa totalmente transgressiva, na qual a única lei fosse a

suspensão de toda a lei, não estaria de facto associada ao prazer, mas à angústia. No limite, a festa transgressiva seria uma festa puramente individual e privada. A festa, pelo contrário, é caracterizada pela maior previsibilidade do comportamento do próximo, por uma solidariedade social mais intensa, que se manifesta em actividades reguladas, de que não pode dar conta um simples estado emotivo. Às manifestações festivas corresponde uma concepção da vida social definida como uma complexa interação, que mais se caracteriza pela heterogeneidade do que pela uniformidade, e mais pela confrontação do que pela unanimidade, e que não negam ser interdependentes e muito menos partes de um mesmo corpo de tradições.

As acções rituais no decurso da vida quotidiana, quer nas ocasiões em que o indivíduo é iniciado num novo estatuto social, como nas ocasiões que marcam a descontinuidade social do fluxo do tempo, ou mesmo nos rituais sociais das festividades cíclicas, das romarias e das peregrinações, implicam sempre a possibilidade de conservação ou de reestruturação da ordem social.³

A relação entre o desempenho de cargos e os objectivos de poder e prestígio, e a sua relação dicotómica entre nivelamento e diferenciação, tem sido uma perspectiva frequentemente utilizada pela Antropologia.

³ A importância dos rituais de passagem ou de transição, no processo de socialização e de superação da resistência à mudança, tem sido reconhecida por várias correntes da antropologia, da sociologia e da psicologia social. Enquanto os rituais *críticos* de *inversão* de *status* são caracteristicamente reprodutores da ordem, os rituais *críticos* de *elevação* de *status* reestruturam a ordem social.

A diversidade de dados etnográficos estudados um pouco por todo o lado ilustra de forma concludente a importância do “sistema de cargos” na “aquisição de posição”. O *potlatch* dos Kwakiutl é uma das instituições que adquiriu mais notoriedade, devido ao facto de ter sido precoce e exaustivamente descrita por Boas, mas também porque constitui uma espécie de caso-limite. Qualificado pela etnologia de “sistema de trocas ostentatórias e agonísticas”, as variantes de dádivas recíprocas representadas no *potlatch*, estudadas por Mauss (1983), ilustram os aspectos mais fortemente disputados pelos contentores: o reforço da honra e prestígio por meio do desafio e da derrota do rival. Malinowski, no estudo efectuado nas Trobriand, para além de demonstrar que é mais importante analisar a posição das partes que intervêm na troca do que o género de bens que se trocam, explora os mecanismos de reciprocidade na sua expressão política. O “fundo de poder” do *big man*, caracterizado pela sua dimensão pessoalizada, dado que é o único artífice do seu próprio prestígio e sucesso, constrói-se através da criação de uma clientela de protegidos. O melhor meio para alcançar esse objectivo é ser “generoso” para com esta clientela, isto é, colocá-los na situação de devedores. Nos casos das sociedades andinas do período inca, Watchel (1974) analisa um tipo específico de autoridade alicerçada no funcionamento dos mecanismos de reciprocidade. Contrariamente à autoridade instável dos *big men* da Melanésia, o poder dos *kuraqka* dos Andes é institucionalizado e duradouro.

À medida que nos afastamos deste tipo de sociedades segmentárias, deparamos com formas mais complexas de reciprocidade, mas que nem por isso deixam de explorar os circuitos do poder. Os estudos etnológicos são consensuais

num aspecto. A distribuição da riqueza acumulada transforma-se em prestígio. A divergência de opiniões parece residir nos efeitos económicos e de posição/estatuto dos intervenientes. A “interpretação niveladora” defendida por Wolf e Nash, referida em Leal (1994:156), descreve a redistribuição do excedente como um mecanismo que, ao mesmo tempo que proporciona a obtenção do prestígio do indivíduo, “impede que ele os utilize para sedimentar e consolidar uma posição de efectiva proeminência na estratificação económica da comunidade” (Leal 1994:156). Por outro lado, para Cancian (1965), “o serviço no sistema de cargos legitima as diferenças da riqueza existentes” (1965:140), uma vez que “a estratificação económica existente é socialmente aceite e mesmo encorajada pelo facto de serem oferecidas maiores recompensas sociais aos ricos” (1965:140). Esta mesma posição é sustentada por autores como Bourdieu (1980), Polanyi (1968) e Sahlins (1974), para quem a dissimetria da redistribuição está na base da constituição da autoridade política. Em Portugal, a relação entre desempenho de cargos e a obtenção de prestígio individual tem estado na origem de alguns trabalhos etnológicos. No estudo feito por mim próprio numa aldeia de Barroso (Lameiras 1996), pude testemunhar a relação estreita entre as funções de poder e de mordomia. No mesmo sentido, a análise de O'Neill (1990) sobre a componente lúdica e festiva da matança em Trás-os-Montes, vê nela “um momento de procura individual e familiar de prestígio e poder” (1990:517). Ao invés, Leal (1994) acentua o carácter comunitário das festas do Espírito Santo nos Açores, subestimando a natureza individualista eventualmente proporcionada pelos festejos: “(...) a realização dos festejos possui um sentido sociológico preciso: em articulação com os contributos assegurados

pela comunidade é sobre elas que assenta em parte decisiva o trabalho de reiteração das relações sociais a que os Impérios se entregam. A afirmação em seu torno de uma lógica de natureza individualista é susceptível de ameaçar o alcance desse projecto" (1994:158). Mas é sobretudo no estudo de casos que articulam o dispêndio ritual e o prestígio individual que mais se tem sentido a intervenção dos estudos etnológicos. Neste sentido, importa referir as contribuições de Brettell (1983 :192), Geraldès (1987:312) e Silva (1994), sobre a relação entre sucesso económico e prestígio social, sobretudo dos migrantes. Ou mesmo as ofertas monetárias como "afirmação e reivindicação de prestígio" (Sanchis 1983:96).

BIBLIOGRAFIA

- BELL, DANIEL
1976. *Las Contradicciones Culturales del Capitalismo*. Madrid: Alianza.
- CAILLOIS, ROGER
1988. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70.
- CANCIAN, FRANK
1965. *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantan*. Stanford, California: Stanford University Press.
- DOUGLASS, WILLIAM, A.
1973. *Death in Murelaga. Funerary Ritual in a Spanish Basque Village*. Seattle e Londres: University of Washington Press.
- DUMAZEDIER, JOFFRE
1979. "Aujourd'hui, à chacun sa mini-fête", in *Autrement*. 7:80-85.
- DURKHEIM, ÉMILE
1991. *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie Générale française.
- DUVIGNAUD, JEAN
1973. *Fêtes et Civilizations*. Paris: Weber.
- ELSTER, JON
1991. *El Cemento de la Sociedad*. Barcelona: Gedisa.
- GELLNER, ERNEST
1989. "La Jaula de Goma", in GELLNER, Ernest (ed.), *Cultura, Identidad y Política*. Barcelona
- GERALDES, ALICE
1987. *Gente de Minifúndio. Produção e Reprodução Social em Mudança na freguesia da Correlhã*. Braga: Universidade do Minho, Tese de Doutoramento, policopiado.
- GLUCKMAN, MAX
1975. *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.
- GONÇALVES, A. C.
1994. "Rituais sociais: tradição e modernidade", in *Economia e Sociologia*. 58, Évora: 5-17
- HEERS, J.
1987. *Festas de Loucos e Carnavais*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- LAMEIRAS, ALBERTO
1996. *Comunidade festa e poder: a festa de S. Sebastião numa aldeia de Barroso*. Tese de mestrado não publicada, Universidade do Minho.
- LEACH, EDMUND
1977. *Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time. Rethinking Anthropology*. Londres: The Athlone Press, 124-136.
- LEACH, EDMUND
1985. "Cultura-culturas", *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

LEAL, JOÃO

1994. *As Festas do Espírito Santo nos Açores*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

MAISONNEUVE, JEAN

1988. *Les Conduites Rituelles*. Paris: Presses Universitaires de France.

OLIVEIRA, ERNESTO VEIGA DE

1984. *Festividades cíclicas em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

O'NEILL, BRIAN JUAN

1989. "Repensando trabalhos colectivos lúdicos; A matança do porco em alto Trás-os-Montes", in *Estudos de Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica: 471-520.

POLANYI, KARL

1968. *"Primitive, Archaic and Modern Economies – Essays of Karl Polanyi"*. George Dalton, Boston: Beacon Press.

RADCLIFF-BROWN

1975. *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.

RANDES, STANLEY

1973. "Wedding Ritual and Social Structure in a Castillian Peasant Village", *Anthropological Quarterly*, vol. 46:65-74.

RIEGELHAUT, JOYCE

1973. "Festas and Padres: the Organization of Religious Action in a Portuguese Parish", in *American Anthropologist*. 75:835-852.

SANCHIS, PIERRE

1983. *Arraial: Festa de um Povo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

SAHLINS, MARSHALL D.

1963. "Poor Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, V, pp.285-300.

SILVA, MANUEL CARLOS

1994. *Resistir y Adaptarse; Constreñimientos y Estratgias Campesinas en el Noroeste de Portugal*. Tese de Doutoramento, policopiado.

SMITH, PIERRE

1979. "Aspects de l'organization des rites". IZARD, M. e SMITH, Pierre. (eds.), *La Fonction Symbolique. Essais d'Anthropologie*. Paris: Gallimard 139-170.

SOBRAL, JOSÉ MANUEL RODRIGUES FERREIRA

1990. "Religião, relações sociais e poder", in *Análise Social*, XXV, 107:352-3.

TURNER, VICTOR W.

1974. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Editora Vozes.

VAN GENNEP, A.

1978. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis, Editora Vozes.

WATCHEL, N.

1974. "La réciprocité et l'Etat inca: de Karl Polanyi à John Murra", in *Annales. Economies, Sociétés, Civilizations*, XXIX, 6, Paris: 1346-57.

WEBER, MAX

1979. *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Barcelona: Península.