

**Ritos e igualdade de gênero: uma análise da
potencialidade de construção de
(des)igualdade de gênero nos ritos***
*(Rites and equality of gender: an analysis of the
potentiality of the construction of (un)equality
of gender in the rites)*

Felipe Gustavo Koch Buttelli**

Resumo

O fundamento teórico deste artigo compreende uma análise teológica, com especial interesse pelo diálogo com a sociologia e com a antropologia. Investiga as relações de dominação, com enfoque específico nas relações de gênero que se engendram a partir dos ritos religiosos ou profanos. Objetiva-se verificar a importância dos ritos para a construção da realidade social, sobretudo das noções de gênero e das relações que delas advêm; expor com embasamento antropológico e sociológico esta premissa, visando contribuir para a discussão da função social da religiosidade como construtora da realidade social; oferecer uma compreensão dos ritos enquanto espaços nos quais podem surgir relações mais igualitárias entre homens e mulheres. Através da pesquisa bibliográfica, procurar-se-á na sociologia de Pierre Bourdieu conceituar o poder simbólico e compreender de que maneira ele é elemento que constrói noções de gênero; posteriormente, serão averiguados em obras da área da antropologia, conceitos de rito, estabelecendo sua ligação com o poder simbólico e seu possível potencial construtor da realidade social e das noções de gênero que orientam as relações entre mulheres e homens. A conclusão buscará apontar de que maneira podem os ritos se tornar espaços para a articulação de um novo modo de relações de gênero.

Palavras-chave: Ritos, Sociedade, Gênero.

* Artigo recebido em 15 de junho de 2008 e aprovado em 28 de fevereiro de 2009.

** Teólogo protestante brasileiro, mestre em teologia pelo Programa de Pós-Graduação das Faculdades EST, em São Leopoldo/RS. Atualmente é doutorando pelo mesmo programa, com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Sua pesquisa aborda o tema da liturgia sob a perspectiva de Gênero, Teologia e Antropologia/Sociologia. Contato: felipebuttelli@yahoo.com.br.

Introdução

Há muitas maneiras de se imputar às mulheres um estado de sujeição nas relações com homens. A despeito de todos os progressos que elas vêm obtendo na vida pública e doméstica, é inegável que vivemos ainda sob a ordem de uma visão de mundo masculina. Esta visão de mundo dominante perpetua-se através de instituições capazes de inculcar seus valores.

Dessas instituições, muitas fazem uso de violência para incutirem seus valores, suas visões de mundo. Além disso, a violência é tema recorrente e atual na sociedade brasileira e nisto a violência doméstica e contra as mulheres não se faz menos despercebida. Várias são as formas de violência contra as mulheres. Neste artigo, opta-se, no entanto, por compreender uma dessas formas que parece ser mais recorrente no espaço dos ritos, a saber, a simbólica.

Entendo o que é símbolo

Por símbolo podemos compreender os seguintes significados:

Pessoa, gesto, palavra, fórmula, sinal gráfico ou objeto material que tenha adquirido um significado específico e represente, num contexto cultural, um sentimento, ato ou atitude. [...] Os símbolos exercem, em grau elevado, a função de resguardar certos valores considerados básicos para a perpetuação de cultura e sociedade. (GLOBO, 1969, p. 306)

A importância dos símbolos é bastante discutida dentro do campo da sociologia, psicologia, ciências políticas, antropologia e filosofia. Alguns consideram a ação simbólica como “característica do comportamento humano, identificando-a como uma atribuição arbitrária ou consciente de significado aos símbolos, manifestada pela linguagem.” (NETTO, 1986, p.1116) Alguns especialistas, no campo da filosofia, arriscam-se a uma interpretação mais radical da função dos símbolos e do comportamento simbólico. Eles desenvolvem a seguinte noção de símbolo:

[...] que não só abrange todas as representações da realidade (culturalmente existentes e possíveis), mas esgota o próprio significado de toda a realidade física, social, estética, religiosa ou moral. Em vez de permitirem alternativas, as funções simbólicas caracterizam todas as experiências e produções humanas, e o próprio homem [diga-se, ser humano] [...] é definido como “o animal simbólico” que, para bem ou para mal, interpôs entre os estímulos e a reação uma rede de significados simbólicos através dos quais percebe, interpreta e se conduz comportamentalmente [...]. (NETTO, 1986, p. 1116).

Para Pierre Bourdieu, o poder simbólico é “esse poder invisível que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que

lhes estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989, p. 7s). O poder simbólico é uma *estrutura estruturante*, pois é instrumento de construção do conhecimento e de construção do mundo objetivo. De semelhante modo, o poder simbólico é *estrutura estruturada*, pois também se encontra, simultaneamente, subordinado, ainda que inconscientemente, a estruturas objetivas (BOURDIEU, 1989).

O poder simbólico, construtor da realidade como conhecemos e construído por ela, perpetua-se por instrumentos simbólicos de dominação: dentre estes podemos elencar a divisão do trabalho (classes sociais), a divisão do trabalho ideológico (intelectual, formador do discurso) e a função de dominação que existe nestas duas divisões. Também os mitos, as lendas, as ideologias dominantes, bem como a língua de um povo são considerados instrumentos de dominação (BOURDIEU, 1989).

O poder simbólico tem, portanto, caráter subjetivo, enquanto estrutura estruturante, tem caráter objetivo, enquanto estrutura estruturada, e é exercido em função de um sistema de dominação, o qual desenvolve instrumentos sutis dentro da cultura para a dominação. Este poder simbólico, como o resalta Bourdieu, tanto mais é poderoso quanto maior o grau de sujeição inconsciente a ele mesmo.

O trabalho de identificação das origens da dominação masculina é um trabalho que remete a um período que não se sabe certamente qual (BOURDIEU, 1995), pois o discurso de dominação está intimamente ligado ao labor acadêmico e os resultados de intentos que visam encontrar a origem desta dominação, consciente ou inconscientemente, perpetuam esta relação simbólica de poder. Neste primeiro aspecto consta a dificuldade de se fazer a dissociação entre o discurso, formador de opinião pública e da consciência de homens e mulheres, e o poder simbólico de dominação masculina que se exerce por ele, mas também antes dele e para depois dele. Todo e qualquer discurso, que visa encontrar fundamento para as relações entre homens e mulheres como se dão até hoje, está predisposto a ser mais um instrumento de perpetuação da dominação masculina.

Ritos, o que são de fato?

Naturalmente, percebe-se que para Bourdieu os ritos desempenham uma função muito importante na instituição de um modelo de dominação. Eles têm o poder de objetivar uma dominação que se inicia no plano simbólico.

Desta forma, o sistema de dominação masculina constrói o mundo simbólico da mesma maneira que o mundo simbólico corrobora as estruturas sociais de dominação masculina.

Para haver uma maior compreensão do que são os ritos e quais os papéis que eles exercem, é importante averiguar como a sociologia, a etnologia e a antropologia entendem os ritos e como esta noção de ritos se desenvolveu durante a história recente destas disciplinas.

Introdutoriamente, pode-se compreender rito como sendo um: “Tipo de *cerimônia* em que à maneira de agir, às fórmulas, aos gestos e aos símbolos usados se atribuem virtudes ou poderes inerentes, suscetíveis de produzirem determinados efeitos ou resultados. O rito encontra-se não só na vida religiosa, mas em todas as esferas culturais.” (GLOBO, 1969, p. 293).

Avançando um pouco na conceituação, verifica-se que o rito ou o ritual poderia ser também:

[...] o processo de pôr em relação, dando sentido aos fatos da vida social [...]. Nesta transição do ordinário ao extraordinário seriam utilizados mecanismos básicos, algumas vezes denominados inversão, reforço e neutralização. Invertendo normas e padrões sociais, reforçando-os ou neutralizando-os, o ritual enfatizaria alguns aspectos da sociedade em detrimento ou em complementaridade a outros, expondo-os, enquanto alternativas definidas para a vida social (NETTO, 1986, p. 1081).

A partir destes dois conceitos, percebe-se que o rito faz parte da dinâmica da sociedade. Ele está em função da organização da sociedade, seja em favor de um esquema de dominação, seja criando alternativas a este mesmo esquema.

A palavra rito, atualmente, sobretudo no senso comum, mas também em esferas intelectualizadas, tende a receber uma conotação pejorativa. O rito é aquilo do qual se foge, pois carrega a noção única de ato religioso. Num mundo secularizado, a noção de rito como evento religioso tende a ter seu significado esvaziado. Nesse caso, ele “é a dimensão menos importante de um evento, sinal de uma forma vazia, algo pouco sério – e, portanto, ‘apenas um ritual’” (PEIRANO, 2003, p. 7). Este estigma do conceito rito precisa ser desfeito. Na medida em que se descobre o rito como elemento importante na dinâmica da sociedade, emerge a possibilidade de se compreender melhor como ela está estruturada, que agentes interferem nesta estruturação e qual papel cada pessoa exerce nesta estrutura.

Os ritos não possuem, contudo, uma única conceituação. Existem inúmeras formas de ritos, dimensões em que eles acontecem, e papéis que

desempenham. Nesse sentido, seguem algumas conotações que ajudam a perceber de forma mais profunda o que eles são e que papéis desempenham.

O sociólogo Claude Rivière auxilia a perceber uma dimensão um pouco diferente dos ritos, verificando sua existência fora do espectro da religiosidade. Para ele, os ritos são um mecanismo determinante da sociedade para o seu conhecimento e seu reconhecimento. Indivíduos e sociedade se reconhecem na execução de ritos. Para ele, “apesar do aparente declínio das grandes religiões, o rito, representando por assim dizer a respiração da sociedade, não desapareceu” (RIVIÈRE, 1997, p. 7).

Rivière cita que, etimologicamente, as palavras *rito* e *liturgia* têm um caráter secular. A palavra *rito* representa a ordenação do cosmo, das relações entre os seres humanos entre si e com o transcendente; liturgia derivaria do grego, significando serviço público prestado em favor do povo, assim como *cerimônia* e *festas* também compreenderiam esta dimensão de algum ato realizado pelo povo (RIVIÈRE, 1997). Esta menção ao significado original das palavras auxilia na percepção de ritos, liturgias, festas e cerimônias como fatos que sempre existiram, independente de terem sido anexados a discursos religiosos. Os ritos, assim, sempre tiveram esta dimensão profana.

Para o autor, os ritos estão presentes nos “ritmos” da sociedade. Os “microrrituais” estão presentes na educação infantil, na aquisição de hábitos e valores (RIVIÈRE, 1997). Neles há comunicação simbólica, uma intensa representação e identificação de valores. Em sua análise de ritos profanos, o autor ainda considera significativos os ritos relacionados à alimentação, à comensalidade: “No seio da família, a refeição contribui para o aprendizado dos papéis, da solidariedade e da distinção social. No seio do grupo dos comensais, ela assegura a transmissão e a permanência dos valores culturais e das regras socialmente definidas, a conformidade com o modelo expressando a participação do indivíduo no grupo.” (RIVIÈRE, 1997, p. 217).

Para Rivière, portanto, fica claro que os ritos, ainda que sem a “roupagem” religiosa, estão e sempre continuarão presentes na dinâmica social, principalmente porque desempenham o fundamental papel de socialização e de identificação do indivíduo com o grupo.

Rivière também compreende os ritos como uma “forma geral de expressão da sociedade e da cultura” (RIVIÈRE, 1997, p. 45). Para ele, “sua execução é imperativa para recriar periodicamente a identidade moral (*I'être moral*) da sociedade” (RIVIÈRE, 1997, p. 45). Embora o caráter religioso esteja cada vez

mais distante dos ritos na sociedade secularizada, estes não perdem a dimensão de “sacralidade” que sempre tiveram. Isto porque os ritos sublimam, a um nível transcendente, aspectos da vida social que estão além da compreensão humana e da sua esfera de poder. Neste processo, razões sociais, ou seja, justificativas para os destinos sociais de indivíduos, são transferidas para uma dimensão “invisível”, inefável, ou sagrada (RIVIÈRE, 1997). Assim, pode-se perceber que os ritos estão, mesmo sendo profanos e não religiosos, desempenhando uma função de justificação da estrutura social, ou, ao menos, criando condições se suportar esta realidade de sofrimento.

A partir deste raciocínio, pode-se questionar se a dominação masculina não assume, por muitas vezes, este caráter de sagrado. Isto se pode intuir, ainda que provisoriamente, a partir do seguinte pensamento de Rivière:

O sagrado religioso, assim como o sagrado político ou social, está além do nosso controle e poder; é o mito ou a segurança íntima (o que significa a mesma coisa) de uma totalidade que assumiria um encargo daquilo que não sou responsável. Uma forma de teorizar a impotência! Somos nós que através de uma exterioridade, atribuímos sentido ao sagrado: parece que, através de sua expressão verbal e ritualização, as hierofanias – que eram teofanias – tornam-se cada vez mais cratofanias (RIVIÈRE, 1997, p. 36s).

Os ritos, portanto, permanecem como mecanismos centrais na construção das diversas sociedades e de suas diferentes formas de organização.

Arnold van Gennep sistematizou os ritos de passagem e verificou neles uma seqüência bem estruturada, que serviu e serve até hoje como parâmetro para a sua análise. Para ele, há passagens de status, modificações de lugar para indivíduos e grupos dentro da sociedade. Estas passagens estão em concordância com os ciclos da vida, compreendendo o ser humano em suas relações sociais. Seres humanos transitam na estrutura social e neste processo adquirem novos papéis sociais e mudam de grupos sociais. “Van Gennep, diferentemente de uns e outros, concebe o sistema social como estando compartimentalizado, como uma casa – ele diz numa metáfora que se me afigura muito feliz – com os rituais sempre ajudando e demarcando esses quartos e salas, esses corredores e varandas, por onde circulam as pessoas e os grupos na sua trajetória social.” (GENNEP, 1978, p. 16s).²

Todas as passagens são necessárias, pois cada ser humano muda pela bagagem de experiências que adquire. É necessário, por isso, que haja mecanismos

² Consta no prefácio à edição brasileira por Roberto Da Matta.

que perpetuem para cada pessoa e para a sociedade a mudança, à qual todos e todas estão sujeitos. Por terem estas cerimônias o mesmo objetivo, a saber, separar a pessoa de um status anterior, prepará-la para um novo status e, por fim, agregá-la definitivamente a este novo status é que foi possível se fazer a identificação de um esquema tripartido de rito que compreende os ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação, ou também: ritos preliminares, liminares e pós-liminares (GENNEP, 1978).

A noções conceptuais de rito, as contribuições de Rivière e de van Gennep, espraiando o significado de rito para além do campo estritamente religioso e conectando-o com os ciclos de vida social e da existência humana, ajudam a compreendê-lo a partir de seu imenso potencial para a ordenação da sociedade. Todas as formas de reconhecimento de papéis sociais e de funções relativas ao homem e à mulher, dentro de um sistema de dominação masculina, se dão, como se referia Pierre Bourdieu, também, e muito intensamente, através destes ritos.

No entanto, é importante questionar de que maneiras estes ritos podem ser um mecanismo para a reversão da ordem estabelecida, identificada aqui como sendo de dominação masculina, que faz uso, justamente, da dimensão simbólica, que se manifesta, preponderantemente, a partir dos próprios ritos. É necessário aguçar, como dizia Rivière, este microscópio sociológico, para perceber onde existem fendas, espaços marginais, sorrateiros, nos quais se possam articular, vislumbrar novas relações sociais, novas estruturas sociais que visem estabelecer relações eqüitativas entre mulheres e homens. É aí que se pode perceber as grandes contribuições dos sociólogos Victor Turner e Roberto da Matta.

Violência simbólica e instauração da diferença entre homem e mulher

Deduz-se da conceituação de símbolo a abrangência das categorias em que a dimensão simbólica se manifesta. Para Pierre Bourdieu, além daquelas já elencadas, pode-se acrescentar todos os tipos de expressão cultural como instrumentos de perpetuação de um poder que é simbólico, tais como ditados, discursos, provérbios, enigmas, cantos, poemas, representações decorativas, etc. Além desses, servem também a este fim técnicas ou práticas, como a organização do espaço, a divisão do tempo, mas, sobretudo, a divisão de papéis e de lugares para homens e mulheres (BOURDIEU, 1995).

A violência que decorre de todos estes elementos simbólicos fundamenta-se na quase *natural* superioridade do masculino. Diga-se de passagem,

superioridade naturalizada pelo poder simbólico (pois é estruturante). O processo de desnaturalização desta superioridade masculina apresenta-se como uma tarefa quase que inglória, há milênios: “O homem (*vir*) é um ser particular que vive a si mesmo como ser universal (*homo*), que tem o monopólio, de fato e de direito, do humano, isto é, do universal, que está socialmente autorizado a sentir-se portador da forma total da condição humana.” (BOURDIEU, 1995, p. 137).

A partir da formação da idéia de que o homem é normativo, sua relação com a mulher só pode acontecer por um sistema de *complementaridade*. Neste sistema, dividem-se papéis, funções e características de homens e mulheres através de uma estrutura binária. Grifa-se complementaridade, pois de fato não o é, aparenta ser, mas na verdade é uma divisão arbitrária de *oposição*, esta sim, clara e manifesta.

Então, quais as características, ou papéis, que foram por milhares de anos *engendrados*, para homens e mulheres? Rose Marie Muraro faz um jogo interessante com as palavras *gendrar/gênero*:

Então esta realidade limitada que é a realidade humana é “gendrada”, como “gendrados” somos todos nós. Porque todos temos um gênero, isto é, somos homens ou mulheres. [...] tomaremos gênero como aquilo que define o ser humano dentro da realidade simbólica, [...]. Sublinhamos também que gênero não se confunde com sexo – que é o nosso aparelhamento biológico –, que pode ser vivido de várias maneiras: hetero e homossexuais, bissexuais e transgêneros, hermafroditas e incontáveis variações dentro de cada categoria (MURARO; BOFF, 1998, p. 121-122).

O comentário de Muraro auxilia na compreensão sobre o gênero. Trabalha-se aqui com a concepção de gênero como construção simbólica, ou seja, como construção do homem e da mulher enquanto personagens criados pelo plano simbólico³. No entanto, quais são as marcas dessa engenharia? Segue um quadro que expõe algumas das oposições binárias relativas ao homem e à mulher:

Masculino	Feminino	Masculino	Feminino
Alto	Baixo	oficial-público	velado-doméstico
Fora	Dentro	sábio-conhecimento	astúcia
Seco	Úmido	frente	atrás
Acima	Abaixo	reto	curvo
Dia	Noite	duro	macio
Razão	magia-sensibilidade	feitos espetaculares	rotina vergonhosa
feitos poderosos	feitos humildes	ação	monotonia

³ Com ela corrobora Judith Butler, ao comentar Simone de Beauvoir. Cf. BUTLER, Judith, **Problemas de Gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.p. 59.

Estas são algumas categorias que compõem o sistema de oposições homólogas (BOURDIEU, 1995), a partir do qual é criada uma *di-visão*, que se naturaliza, é absorvida pelos corpos, em seus respectivos comportamentos, mas também pelas estruturas mentais de homens e mulheres, perpassando todos os elementos da realidade. Nesta divisão, o papel da mulher é sempre negativo em relação ao do homem, positivo. Isto a ponto de alguns formularem que a mulher é a negação do homem.

Esta divisão da realidade, para Bourdieu, dada na essência das coisas, se somatiza, inscrevendo-se na *hexis* (expressão) corporal “dando assim a aparência de um fundamento natural a uma identidade que lhes foi socialmente imposta” (BOURDIEU, 1995, p. 141)⁴. Ela estabelece uma espécie de economia de atributos, na qual homens e mulheres fazem uso de suas características, *familiarizadas*, como categorias de percepção.

No processo de inscrição da identidade masculina e feminina importante é o papel da cultura, dos discursos oficiais, dos ritos sociais coletivos que acompanham as pessoas no seu processo de transição social. Ele acaba sendo tão poderoso que afeta a forma como cada um ou cada uma percebe o mundo:

[...] o golpe de força que o mundo social exerce sobre cada um de seus *sujeitos* consiste em imprimir em seu corpo [...] um verdadeiro programa de percepção, de apreciação e de ação que, na sua dimensão sexuada e sexuante, como em todas as outras funciona como uma natureza (cultivada, segunda), isto é, com a violência imperiosa e (aparentemente) cega da pulsão ou do fantasma (socialmente construídos). [...] este programa social naturalizado constrói – ou institui – a diferença entre os sexos biológicos de acordo com os princípios de uma divisão mítica do mundo, princípios que são eles próprios o produto da relação arbitrária de dominação entre os homens e as mulheres, a qual está inscrita na realidade do mundo, enquanto estrutura fundamental da ordem social (BOURDIEU, 1995, p. 145).

A todo este processo a que se refere Bourdieu, que está relacionado com o mais profundo do ser humano, naquele lugar em que sua consciência dificilmente chega, segue a elaboração de um *habitus*. Esse *habitus* (BOURDIEU, 1989) pode ser compreendido como um conjunto de disposições duráveis produzidas por condições materiais de existência específicas. O conceito *habitus* é importante, pois expressa o produto da inscrição no corpo da relação de dominação, conforme Bourdieu. O *habitus* mantém a pessoa, dominada ou dominante, em suas idéias, percepções, práticas ou ações, dentro dos pa-

⁴ Judith Butler também compreende desta maneira: BUTLER, 2003, p. 49ss.

drões de comportamento e da auto-compreensão atribuídos pelo processo de socialização do sistema de dominação.

O *habitus* determina a forma de relacionamento das pessoas entre si e como elas reagem frente a este sistema de dominação masculina: “Esse conhecimento através do corpo é o que leva os dominados a contribuir para a sua própria dominação ao aceitar tacitamente, fora de qualquer decisão da consciência e de qualquer manifestação da vontade, os limites que lhe são impostos, ou mesmo produzir ou ao reproduzir por sua prática, limites abolidos na esfera do direito”. (BOURDIEU, 1995, p. 146).

Nenhum processo de conscientização, que possibilitasse uma libertação da consciência feminina, surtiria automaticamente efeito, ao menos no campo das descobertas, pois o *habitus* instaura de maneira muito mais profunda um padrão de conduta feminina (e masculina). Essa conduta se transforma em corpo físico, biológico que possui mais habilidades para devidos fins, para determinadas tarefas historicamente atribuídas a mulheres e homens. Por isso, o discurso do senso comum – e, às vezes, nem tão comum assim – encontra uma justificativa biológica ou natural para a atribuição de papéis a homens e mulheres, quando, na verdade, por poder simbólico, por violência simbólica, estes dados biológicos ou naturais, foram arbitrariamente impostos a mulheres. O que se pode designar por biologização de papéis sociais, conforme Bourdieu. É, portanto, falacioso o discurso que imputa às mulheres tarefas no âmbito exclusivamente doméstico, que tem como justificativa o aspecto biológico do corpo da mulher e do corpo do homem.

A construção social do sexo acaba fazendo uso dessa falácia e da diferença, de fato, biológica que existe entre o corpo do homem e da mulher – na qual os atributos masculinos, representados pelo falo, carregam um significado simbólico positivo, em contraposição ao corpo da mulher, caracterizado pela ausência do falo, ou seja, negativo, conforme o sistema de binômios – para perpetuar a diferença social entre as duas essências de forma hierarquizada.

Esse processo de construção do sexo é cíclico e concêntrico, já que a cada conhecimento, ou reconhecimento, atribuído pela mulher dominada ao sistema de imputações do dominante, ela também reconhece no seu corpo, na sua natureza, o papel que lhe está sendo simbolicamente atribuído. Trata-se, portanto, de um trajeto no qual a mulher vê progressivamente no seu próprio corpo inscrito o cabedal semântico do discurso androcêntrico, assim como o homem descobre seu corpo como mais apto para o exercício das tarefas culturalmente

reconhecidas como masculinas. Dessa maneira, “o corpo biológico socialmente modelado é, assim, um corpo politizado, ou se preferirmos uma política incorporada” (BOURDIEU, 1995, p. 156).

A dominação masculina e o papel dos ritos

A dominação masculina, articulada pelo poder simbólico, a partir da compreensão de Bourdieu, acima referida, tem como um de seus mecanismos de inculcação o rito, ou os ritos. Ao defender sua tese, ele considera haver vários instrumentos através dos quais o poder simbólico desempenha seu papel *estruturante*. Dentre eles, o conhecimento científico, a educação, os discursos oficiais de um Estado ou nação, os mitos e lendas populares, entre outros. No entanto, os ritos de *instituição* desempenham um papel fundamental no processo de inculcação da visão de mundo androcêntrica: É preciso entretanto evocar o trabalho de formação que se realiza, seja através da familiarização com um mundo simbolicamente estruturado, seja através de um trabalho de inculcação coletivo, mais implícito do que explícito, do qual fazem parte principalmente os *grande rituais coletivos*, e pelo qual se opera uma transformação durável dos corpos e da maneira de usá-los (BOURDIEU, 1995, p. 143).

Nesse processo de formação ou inculcação está em jogo uma outra questão, a saber, o de separação sacralizante (BOURDIEU, 1995) entre aqueles que são potencialmente aptos a “sofrer” os ritos de instituição e os que não são. As mulheres são excluídas de rituais sociais que atribuem virilidade, ou seja, transformam meninos em homens, e é nesta transição ritual que eles recebem da sociedade aquela honra, inerente aos homens, criando neles as disposições necessárias para exercerem seu papel de dominadores (BOURDIEU, 1995). Esses ritos de instituição da masculinidade “são, na verdade, atos simbólicos de diferenciação, [os quais são realizados] de modo mais insidioso e, sem dúvida, mais simbolicamente eficaz” (BOURDIEU, 1995, p. 154).

Nesses ritos, faz-se uso de símbolos culturalmente compreendidos como masculinos, os quais exercem um grande poder *masculinizante*, visando a progressiva separação do menino ou jovem do mundo feminino e dos atributos femininos, inserindo no corpo do “novo homem” um cabedal semântico positivo. Esse mesmo processo, inversamente, atribui ao mundo feminino e aos corpos femininos um significado negativo, já que os ritos de instituição da feminilidade desempenham este papel de *negativização* das qualidades e dos corpos femininos. Qualidades estas que são atribuídas através dos ritos,

criando na mulher a postura do recato, da vergonha de seu corpo e de seus processos biológicos (BOURDIEU, 1995).

Os ritos de instituição da masculinidade fazem uso de elementos simbólicos como objetos cortantes, chaves e cadeados, elementos que se assemelhem ao falo, que incham, com poder de defloração. A própria defloração é dramatizada, o corte (circuncisão) é realizado, o cabelo (atributo feminino) é cortado, o menino é levado e apresentado ao espaço público no mercado, é separado da mãe, etc. (BOURDIEU, 1995).

Em razão dos atributos na mulher serem considerados negativos em relação aos do homem, os ritos de instituição, então, contribuem para a interiorização da negatividade feminina, fazendo-a repetidamente, no contato social com outras mulheres, aprender as maneiras de esconder sua negatividade. Pentas, cintas, roupas longas, permanência no ambiente doméstico, escondido, aprender maneiras de portar-se, ou *comportar-se*, são elementos simbólicos freqüentemente utilizados nos ritos de instituição da feminilidade (BOURDIEU, 1995).

Esses ritos de instituição, portanto, denotam uma divisão que se dá por violência simbólica. Desde o início da sua socialização, o homem aprende que seu corpo biológico é positivo e qual a função deste corpo, enquanto a mulher descobre seu corpo biológico como negativo e aprende a utilizá-lo conforme as normas adequadas, escondendo-o do mundo exterior.

Espaços para suspeitar, desconstruir e reconstruir

Victor Turner, no prefácio à edição brasileira de seu livro, ao tratar dos ritos de passagem, define o conceito de liminaridade como sendo: “[...] a passagem entre “status” e estado cultural que foram cognoscitivamente definidos e logicamente articulados. Passagens liminares e “liminares” (pessoas em passagem) não estão aqui nem lá, são um grau intermediário. Tais fases e pessoas podem ser muito criativas em sua libertação dos controles estruturais, ou podem ser consideradas perigosas do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem.” (TURNER, 1974, p.5).

Ora, para Turner parece claro que a pessoa ou o conjunto de pessoas que se encontra com seu status social definido, ou seja, não está no contingente dos liminares, cumpre sua função social para a manutenção da estrutura da sociedade, das hierarquias políticas, econômicas, sociais, culturais e, especificamente nesta leitura, do sistema simbólico de dominação masculina. Quem

está na liminaridade não tem status definido, não pertence a rigor a nenhuma parcela da sociedade, permanecendo, por isso, num limbo onde não tem compromisso com o interesse de nenhum grupo social.

A pessoa, que nesse estado se encontra, situa-se no que ele chama de *Communitas*. O autor usa este termo para ‘comunidade’ pensando não nas pessoas que habitam num determinado território e compõem uma sociedade, mas naquelas que compreendem a si mesmas como seres iguais a todos os outros. Estas pessoas vêem a humanidade como algo coeso, integral, e procuram fugir das diferenciações que a estrutura cria entre as elas, colocando-as, por vezes umas contra as outras (TURNER, 1974).

Para Turner, a sociedade estruturada, que ele considera o oposto total à *communitas*, necessita desta para continuar existindo. A *communitas* é composta de seres liminares totalmente desprovidos de status, como uma *tabula rasa*, da qual se apagaram as características do status e grupo social anteriores e na qual se imprimirão os novos atributos para o novo status social, mais elevado ou mais baixo. Essas pessoas *liminares* são determinantes para o funcionamento da sociedade, pois, além de poderem legitimar a estrutura, sabendo-se provisoriamente afastados dela, mas em processo de reagregação, fazem mais do que isso, elas “reconhecem um laço humano essencial e genérico, sem o qual não poderia haver sociedade” (TURNER, 1974, p. 119). Dessa forma, todos os seres humanos estão nesse processo dialético de estrutura e antiestrutura (*Communitas* e liminaridade). Todos são responsáveis por manter acesos esses valores humanos de coesão da sociedade e de integridade de todas as pessoas.

Turner considera que certos grupos de pessoas dentro da sociedade acabam vivendo e procurando manter-se num estilo de vida condizente com os atributos da liminaridade. Essas pessoas procuram transformar a sociedade hierárquica e estruturalmente fragmentada em uma espécie de grande *Communitas*. Tentam transportar os valores da *communitas* para dentro da grande sociedade, dessa forma, vivem entre si a *communitas* e a proclamam ao mundo. Os valores dos seres liminares, que proclamam a *communitas*, podem ser postos em contraposição aos valores da sociedade estruturada da seguinte maneira: transição – estado, totalidade – parcialidade, homogeneidade – heterogeneidade, *communitas* – estrutura, igualdade – desigualdade, anonímia – sistemas de nomenclatura, ausência de propriedade – propriedade, ausência de status – status, nudez ou uniformidade de vestuário – variedade de

vestuário, subestimação de distinções sexuais – alta importância das distinções sexuais, humildade – justo orgulho da posição, altruísmo – egoísmo, etc. (TURNER, 1974).

Esse movimento de contraposição mantém a sociedade sadia. Funciona como um pulmão. Tanto é assim que a própria sociedade estruturada atribui força ritual às pessoas fracas (TURNER, 1974). A inversão ritual de status, na qual os fracos desempenham poder simbólico, serve para alertar o futuro governante ou apenas a pessoa de status superior de que a sociedade estruturada deveria ter atributos da *communitas*. A *communitas* dificilmente consegue se perpetuar, substituindo como que por uma justaposição a estrutura hierárquica. No entanto, ela tem um poder de suscitar transformações. Justamente por esta razão, a discussão de Victor Turner torna-se interessante, quando se visualizam maneiras através das quais os rituais possam ter um poder de transformação social, sobretudo quando se pensa na transformação das relações de gênero, descritas acima como talhadas por dominação androcêntrica. Ela, a *communitas*, dialoga, critica, e oferece novas possibilidades à estrutura. A liminaridade é espaço para surgir um novo modelo de sociedade, que se não for completamente aceito, ao menos enriquecerá a estrutura (talvez melhor expressão seja enfraquecer), substituindo valores arcaicos, como os que regem uma sociedade baseada em relações de gênero assimétricas, possibilitando emergirem práticas mais justas de respeito entre seres humanos (TURNER, 1974).

Um desses grandes ritos coletivos que demarcam uma transição na dinâmica da sociedade é o Carnaval, como aponta o sociólogo brasileiro Roberto da Matta. Em seu espaço no tempo, o carnaval já representa uma mudança, mas como que ele, enquanto rito, auxilia no processo de conscientização e, conseqüentemente, na libertação de estruturas opressoras, sobretudo no que se refere às relações de gênero? Segundo Da Matta:

O ritual, então, tem como traço distintivo a dramatização, isto é a condensação de algum aspecto, elemento ou relação, colocando-o em foco, em destaque, tal como ocorre nos desfiles carnavalescos e nas procissões, onde certas figuras são individualizadas e assim adquirem um novo significado, insuspeitado anteriormente, quando eram apenas partes de situações, relações e contextos do cotidiano (Da MATTÁ, 1983, p. 30).

Na sua avaliação sociológica do Carnaval, como rito coletivo, da Matta considera-o contendo um grande potencial para se vislumbrar a mudança na estrutura social:

De fato, como o ritual é definido por meio de uma dialética entre cotidiano e extraordinário ele se constitui pela abertura deste mundo especial para a coletividade. Não há sociedade sem uma idéia de um mundo extraordinário, onde habitam os deuses e onde, em geral, a vida transcorre num plano de plenitude, abundância e liberdade. Montar o ritual é, pois, abrir-se para esse mundo, dando-lhe uma realidade, criando um espaço para ele e abrindo as portas para a comunicação entre o “mundo real” e o mundo especial. É no ritual, pois, sobretudo no ritual coletivo, que a sociedade pode ter (e efetivamente tem) uma visão alternativa de si mesma (Da MATTA, 1983, p. 32).

O Carnaval é, portanto, o momento em que o Brasil situa-se, conforme a linguagem de Turner, na *Communitas*. Fora do tempo, fora do espaço, em comunhão com o extraordinário, com os deuses que dão asas às nossas aspirações. No Carnaval os pobres são instituídos de poder, pois há reversão de status. No Carnaval homem vira mulher, mulher sai daqueles atributos que lhe são imputados e vive a liberdade. É preciso apontar para o mundo os valores que surgem da e na *Communitas*, pois são os valores que ressaltam a condição humana, zelam pelo respeito ao indivíduo, aquele ou aquela que, na estrutura hierárquica, encontra-se desprovido de poder e de possibilidades de realizar seus sonhos.

Conclusão

Nesse artigo, procurou-se evidenciar a função dos ritos como instituintes da organização social. Ao tomar parte no processo de atribuição de papéis na sociedade, os ritos têm poder de determinar, junto com outras instituições, tais como a escola, a família, o Estado, etc. aquilo que se compreende por homem e mulher. Não só isso, eles são capazes de ‘tornar carne’ aquilo que aparentemente se encontra no nível de abstração, de conceitos. Da mesma maneira, verificou-se que os ritos também são potencialmente portadores de uma realidade diferente. Assim, podem instituir uma forma de organização social diferenciada, mais justa, mais eqüânime.

Há que se considerar ainda que os ritos – na medida em que são instrumentos de constituição da realidade social – apenas atuam na inculcação de uma *ordem simbólica* que está além deles. Esta ordem simbólica, à qual se procurou evidenciar como eminentemente masculina, ou melhor, androcêntrica, encontra-se num nível de inconsciência. Isto significa que não está presente nos discursos conscientes tanto de homens quanto de mulheres. Essa cosmovisão androcêntrica é negativa, não só para as mulheres, mas também para os homens. Também estes, segundo esta argumentação, necessitam corresponder a

padrões de masculinidade que lhes são por vezes fardos pesados. Muito embora sejam as mulheres as que mais sofrem com a dominação masculina, homens que não correspondem ao padrão androcêntrico, como homossexuais ou homens *fracos* ou *dominados*, pois estão abaixo na estrutura patriarcal, também são vítimas dessa visão de mundo. Além disso, a cosmovisão patriarcal e androcêntrica também é responsável pela atual devastação do planeta, na medida em que julga o meio ambiente como passível de exploração.

Pode-se argumentar que a realidade não corresponde ao que foi exposto nesse trabalho, levando em consideração os avanços das mulheres no espaço público, o acesso ao ensino secundário e universitário, a ascensão a postos de trabalho que eram reconhecidamente masculinos, etc. No entanto, a despeito destes progressos, a dominação androcêntrica permanece presente, ainda que transmutada ou camuflada. Isto se verifica na desigual atribuição de valor a tarefas masculinas e femininas, bem como na verificável aplicação desta regra no que se refere ao salário desigual de homens e mulheres para executarem mesma função. A preponderância masculina em cargos de administração, privada e pública, e a majoritária presença feminina em profissões ou cursos acadêmicos que se referem ao cuidado e à educação infantil, advogam neste sentido (mulheres ocupam mais vagas em cursos como enfermagem, psicologia, serviço social, pedagogia, ou seja, cursos que se relacionam com a administração interna ou até doméstica da vida, bem como ao cuidado estético do corpo e do lar, como na arquitetura, na decoração de ambientes, nas profissões de manicure, pedicure, cabelereiras, empregadas domésticas, etc.).

A visão apresentada aqui, que pode parecer bastante caricaturada, intenta alertar para que se procure na nova ordem da divisão de tarefas entre os gêneros, resquícios de uma visão de mundo androcêntrica, à qual deve ser desconstruída na sua raiz, a saber, na construção durável dos corpos realizada pelas instituições socializadoras e, especificamente como se procurou demonstrar nesse trabalho, nos ritos.

Abstract

The theoretical basis of this article consists of a theological analysis, with emphasis on a dialogue with sociology and anthropology. It investigates dominance relationships, focusing particularly on gender relationships engendered by religious or profane rites. The objective is to verify the importance of rites for the construction of social reality, above all of gender notions and the relationships that result from them; to expose this premise on an anthropological and sociological basis, seeking to contribute to the dis-

cussion of the social function of religiosity as builder of social reality; and to provide an understanding of rites as spaces where more egalitarian relationships between men and women can take place. Through bibliographical research, especially into Pierre Bourdieu's sociology, the text tries to describe symbolic power and to understand how this element builds gender notions. Then, it verifies concepts of rite in anthropological texts, establishing its connection with symbolic power and its potential to construct social reality and gender notions that guide the relationships between women and men. The conclusion tries to indicate how rites can become spaces for the articulation of a new mode of gender relationships.

Key words: Rites, Society, Gender.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Memória e Sociedade. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil; Lisboa: Ed. Difel, 1989.
- _____. A Dominação Masculina. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 133-184, jul./dez. 1995.
- BUTLER, Judith, **Problemas de Gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- MATTA, Roberto da. **Carnavais, malandros e heróis**: Para uma sociologia do dilema brasileiro. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro/RJ: Zahar editores, 1978.
- GENNEP, Arnold van. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- GLOBO. **Dicionário de Símbolos**. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.
- MURARO, Rose Marie; BOFF, Leonardo. **Feminino e Masculino**: uma nova consciência para o encontro das diferenças. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.
- NETTO, Antônio Garcia de Miranda et al. **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1986.
- PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Ciências Sociais. Passo a Passo n. 24. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- RIVIÈRE, Claude. **Os Ritos Profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- TURNER, Victor. **O Processo Ritual** – Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.