

Apresentação

Roberto da Matta

Dos clássicos escritos ou inspirados pela chamada “escola sociológica francesa”, este livro de Van Gennep é, talvez, um dos mais famosos e discutidos. Isso não deixa de ser irônico, pois Van Gennep nasceu em 1873 em Ludwigsburg, na Alemanha¹, e foi sempre hostilizado pelos membros desta tradição de estudos sociais. A verdade, porém, é que Van Gennep produziu dialogando com Durkheim e seus seguidores, tendo este livro ficado como uma prova viva de sua inclusão ideológica nesta “escola”, a despeito do ambiente de divisões que provocou sua separação.

Hoje, passados tantos anos de sua publicação, o livro de Van Gennep vem sendo largamente utilizado e estudado, seja como base bibliográfica para análise dos cerimoniais, seja como ponto de partida para uma reflexão sobre o universo das relações sociais formalizadas entre os homens, os grupos, os espaços e as posições sociais fixas, seja – ainda – como uma fonte de inspiração teórica para o problema básico da natureza sociológica dos ritos e atos teatrais, essas ações que tornam a rotina diária senão suportável ou justa, pelo menos revestem-na com um certo toque de mistério, dignidade e elegância. Assim, se os ritos não resolvem a vida social, sabemos que sem eles a sociedade humana não existiria como algo consciente, uma dimensão a ser vivenciada e não simplesmente vivida, como ocorre com os gestos mais pesados da rotina cotidiana. As cerimônias, como muito bem percebeu Van Gennep, são como as etapas de um ciclo que se deseja marcar e revelar, uma espécie de moldura especial, mesmo quando o quadro que ela determina, circunscreve e torna consciente, é banal ou mesmo cruel. E, de fato, nós fazemos ritos quando amamos e fuzilamos; do mesmo modo que existem ritos marcando a expropriação e mesmo a opressão e a tortura, como não faltam atos e teatros revolucionários, messiânicos, libertários, todos anunciando como um aríete um novo mundo, uma nova madrugada livre de maldade e de exploração. O rito, assim, também enquadra – na sua co-

1. Faleceu em Paris, em 1957.

erência cênica grandiosa ou medíocre – aquilo que está aquém e além da repetição das coisas “reais” e “concretas” do mundo rotineiro. Pois o rito igualmente sugere e insinua a esperança de todos os homens na sua inesgotável vontade de passar e ficar, de esconder e mostrar, de controlar e libertar, nesta constante transformação do mundo e de si mesmo que está inscrita no verbo viver em sociedade.

O livro de Van Gennep discute esses problemas e introduz, certamente pela primeira vez no campo da Antropologia Social (ou Sociologia Comparada), o ritual e seus mecanismos básicos como um tópico de estudo relevante. Aliás, pode-se mesmo dizer que é neste livro que Van Gennep insinua tomar a própria vida social na sua dialética entre rotinas e cerimoniais, repetições e inaugurações, homens e mulheres, velhos e moços, nascimentos e mortes, etc., como um ritual, posto que o mundo social se funda em atos formais cuja lógica tem raízes na própria decisão coletiva e nunca em fatos biológicos, marcas raciais ou atos individuais. Assim, o rito seria, senão a chave, pelo menos um dos elementos críticos da vida social humana, conforme se coloca a discussão moderna deste assunto, sobretudo a partir da obra de Victor Turner (cf. *Processo ritual: Estrutura e antiestrutura*, nesta coleção, e também *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Nova York: Ithaca, Cornell Univ. Press, 1967), de Clifford Geertz (*The Interpretation of Cultures*. Nova York: Basic Books, 1973), de E.R. Leach (*Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974), de Mary Douglas (*Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976) e, evidentemente, o trabalho seminal de Claude Lévi-Strauss, sobretudo seus estudos sobre os sistemas de classificação tribais (cf. *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975 e *O pensamento selvagem*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1970). De resto, e para falar apenas em estudos de rituais tomando o caso do Brasil como base de reflexão, eu tenho tentado ampliar os achados de Van Gennep, aprofundando-os, suponho, na direção de mostrar que falar em vida social é falar em ritualização, donde minhas preocupações com o fenômeno da transformação e passagem do gesto rotineiro ao ato ritual e, também, minhas reflexões sobre os movimentos sociais coletivos, quando todo o sistema passa por um período especial, invertendo, neutralizando ou reforçando a realidade cotidiana (cf. DA MATTA. “O carnaval como um rito de passagem”. In: *Ensaio de Antropologia Estrutural*, nesta coleção, e também “Carnavais, paradas e procissões: Reflexões sobre o mundo dos ritos”. *Religião e Sociedade*, n. 1, maio de 1977, São Paulo).

De qualquer modo, é básico salientar que Van Gennep foi provavelmente o primeiro a tomar o rito como um fenômeno a ser estudado como possuindo um espaço independente, isto é, como um objeto dotado de uma autonomia relativa em termos de outros domínios do mundo social, e não mais como um dado secundário, uma espécie de apêndice ou agente específico e nobre dos atos classificados como mágicos pelos estudiosos.

Mas, para entendermos a importância deste movimento, é essencial situar o estudo em questão no contexto de sua época. É preciso que se demonstre brevemente como os fenômenos mágicos (ou da magia) eram vistos pelos antropólogos vitorianos, todos evolucionistas, todos mais ou menos convencidos da superioridade integral (biológica e cultural) dos europeus da segunda metade do séc. XIX sobre os chamados “selvagens” ou “primitivos”.

Para esses estudiosos, o ritual não surgia como algo socialmente relevante, já que nem o domínio do social existia como algo independente, autônomo, constituindo uma área apropriada para a reflexão. Assim é que nos estudos sociológicos (ou antropológicos) desta fase, os padrões de comportamento social, valores e ideologias, eram explicados tendo por base duas reduções muito importantes. De um lado, reduzia-se o social (e/ou cultural) a uma aparência de um jogo de forças biológicas, de modo que os fenômenos da sociedade eram vistos como resultantes fracos (e, às vezes, inexpressivos) de tensões e caracteres raciais (ou biológicos) já estabelecidos, dos quais pouco adiantava fugir. O social, então, submergia no biológico do mesmo modo que o diferente (o outro) desaparecia na sua história natural. Sabemos que foi assim que Morgan, por exemplo, explicou as terminologias de parentesco não europeias, cujo padrão diferente foi por ele reduzido a uma forma antiga de relacionamento familiar e de casamento, a qual tinha por base a promiscuidade primitiva e a total ausência de propriedade privada.

Uma segunda vertente explicativa igualmente encontrada na Antropologia do séc. XIX é aquela que Evans-Pritchard chamou de “explicação intelectualista” ou psicológica do fenômeno social. Nós sabemos que Evans-Pritchard estava se referindo aos fenômenos religiosos, mas explicar o religioso era como explicar aquilo que muitos tomavam como o próprio coração do social, conforme faz prova o trabalho de Leszek Kolakowski, “A revanche do sagrado na cultura profana”, ensaio escrito em 1973 e publicado com uma discussão no citado número da revista *Religião e Sociedade*. Na interpretação intelectualista ou psicológica, o social se reduz à vontade de agentes individuais, vontade que depois é projetada por meio de um *fiat* obscuro para toda a sociedade. Tylor é um excelente exemplo desta posição. Ele explica a origem da religião como uma especulação na crença da alma, especulação que nasce dos sonhos dos primitivos. Sonhando com tudo e principalmente com os mortos, os homens primitivos descobrem – diz Tylor – a noção de alma, de imagem, de duplo e assim constroem o domínio do “outro mundo”, o domínio do sagrado e do sobrenatural. Descobrem também, segundo o mesmo estudioso, que pode haver uma relação entre os dois domínios e procuram então controlar um pelo outro. Estaria agora fundada a estrutura mais elementar da religião: a crença em espíritos e em almas e a condição necessária a esta crença, a divisão entre o mundo dos vivos e dos mortos. Daí, como sabemos, o nome “animismo” para designar a religiosidade básica e enganada

do primitivo². Nesta perspectiva psicológica, que engloba estudiosos de Tylor até Frazer, o interesse é discutir o religioso em suas formas mais primitivas, fazendo um corte evidente entre as religiões com tradição escrita (do Ocidente e, às vezes, das grandes civilizações) e a magia, forma de religiosidade vigente nos grupos tribais, selvagens e primitivos.

Deixando de lado o conjunto de problemas que cada uma destas posições engloba, é preciso ressaltar que tanto na redução biológica quanto na redução psicológica, o fato social deixa de existir enquanto algo autônomo e independente. A outra vertente explicativa da mesma época era a redução ecológica ou geográfica, quando o mundo social se reduzia à dinâmica de climas, solos, vegetações, regime de chuvas e de ventos. Todos, como se observa, liquidam o social como um campo específico de estudo, do mesmo modo que não admitem situar num mesmo eixo humano sociedades contemporâneas umas das outras, pois reduzem umas aos primórdios da história da humanidade.

A tomada do fato social como um fenômeno não explicável nem pela psicologia, nem pela geografia, nasce na tradição francesa de Comte e, sobretudo, de Émile Durkheim. Aqui, já não se trata mais de subdividir o social para estudá-lo, fazendo dele um fenômeno individualizado e redutível a uma de suas partes, mas tomar o estudo da sociedade partindo da totalidade. O social, assim, a partir dos trabalhos de Durkheim e seus seguidores, adquire aquelas características que ele próprio descobriu como fundamentais: são fatos capazes de coagir e, sobretudo, de não serem redutíveis nem à geografia, nem à biologia, nem à psicologia (ou ao indivíduo). É claro que os fatos sociais têm aspectos individuais, geográficos, econômicos, ecológicos e psicológicos, mas não é isso que faz deles fenômenos socialmente significativos. Ao contrário, na perspectiva sociológica, é básico – de acordo com a mensagem de Durkheim – tomar o psicológico, o econômico, o ecológico e o biológico só quando eles se tornam socialmente significativos. O social, assim, não se reduz a nenhum fenômeno individual, mas adota sempre a perspectiva da totalidade onde vários elementos podem tornar-se ou não socialmente significativos. O biológico, por exemplo, enquanto uma ideologia de diferenciação social, é muito mais socialmente significativo em algumas sociedades, preocupadas com o estabelecimento de hierarquias no seu corpo social, do que em outras. Em outras palavras, embora o biológico seja um dado infraestrutural da realidade humana, ele nem sempre é transformado em símbolo de posições sociais diferenciadas ou em elemento básico de elaboração dramática, capaz de justificar em vários planos, sobretudo no jurídico e econômico, a posição superior (e inferior) de certos grupos sociais uns em relação aos outros. Isso ocorre, por exemplo, no caso americano, mas não ocorreu no caso indiano, onde a justificativa

2. Para mim a melhor discussão do assunto, aqui tratado de modo breve e elementar, é o estudo magistral de EVANS-PRITCHARD, E.E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

para as posições diferenciadas no sistema é atribuída a fatores de ordem religiosa e nunca a uma infraestrutura biológica (ou “racial”), da qual ninguém pode se livrar. O mesmo ocorre com o geográfico. Não há dúvida de que o fato ecológico é fundamental no desenvolvimento de um dado sistema social, mas nem sempre as sociedades lançam mão destes fatores como ponto de interpretação para diferenças entre sistemas. Sabemos que as diferenças geográficas são, não obstante, um elemento muito significativo na obra de alguns estudiosos do fenômeno humano.

Quando isso ocorre, isto é, um destes elementos passa a ocupar um lugar significativo para dramatizações de posições sociais diferenciadas, justificativas de opressão econômica, política e social, distinção de caráter nacional ou étnico, etc., é que o elemento passa a ser socialmente significativo. Ele então tem um peso coercitivo específico, um peso político fundamental, um papel crítico na dramatização (ou ritualização) das situações sociais e, conseqüentemente, passa a ser um fato da consciência: um fato social.

Diria, assim, que perguntar o que é socialmente significativo numa dada formação social nada tem de redundante, sendo equivalente a procurar descobrir a ideologia dos agentes sociais nela implicados. Essa, parece-me, é uma questão crítica dos estudos sociais, questão nem sempre estudada, sobretudo no caso brasileiro, onde as Ciências Sociais admitem com relutância a posição totalizadora de Durkheim e o social é geralmente reduzido ao que é econômico ou politicamente significativo.

Mas no início do século XX, quando Van Gennep escrevia e publicava seu livro, o que era socialmente significativo nos estudos sociais era a “religião”, vista da perspectiva do individualismo vitoriano, esse individualismo que os antropólogos ingleses projetavam nas suas explanações do mundo social e tomavam como princípios universais. Por causa disso, tudo era reduzido a uma questão de lógica mental e de especulação individual, como se nós pudéssemos descobrir mais sobre os cavalos, utilizando o truque de nos colocarmos no lugar deles, conforme chamou atenção Radcliffe-Brown quando denominou o método de Tylor (e de outros vitorianos) o argumento do “se eu fosse um cavalo”. Embora a fórmula tenha um certo toque de brutalidade anglo-saxônica, ela é verdadeira na medida em que revela como Spencer, Tylor e Frazer operavam em suas análises, colocando-se, eles mesmos, no lugar de um selvagem e imaginando como seriam seus problemas e soluções.

A ruptura com tal modo individualista de ver a sociedade só chegou quando tais explanações começaram a ser abandonadas, e quando já não se tornava mais o biológico, o geográfico e o psicológico como dimensões exclusivas na explicação sociológica. O primeiro passo foi quando se tentou sair do universalismo individualista (típico da Europa Ocidental) que somente travava contato com leis universais, desligadas de realidades específicas (vejam-se as leis das magias descobertas por Frazer), e se procurou estabelecer relações específicas entre os vários planos de uma sociedade.

No caso do estudo da magia, Sir James Frazer foi pioneiro em realizar esta tentativa, pois o seu livro mais famoso, *The Golden Bough* (de 1890), começa com um estudo do regicídio nas civilizações da Antiguidade. Como sabemos, foi procurando esclarecer um verdadeiro paradoxo do poder político, o fato de o Rei do Bosque poder ser morto por algum inimigo, que, quebrando o ramo de certa árvore (daí o título da obra) no Santuário de Diana do Bosque, tinha o direito de desafiar o sacerdote e reinar em seu lugar matando-o em duelo, que fez Frazer iniciar sua monumental obra. De fato, a fábula do sacerdote, que dentro do Santuário de Nemi reinava absoluto até que alguém o pudesse matar, fazia com que o exercício do seu poder estivesse conjugado com a morte e – como bem percebeu Frazer – com a eterna vigilância. Foi enfrentando esse paradoxo, expresso nesta quase parábola da dialética entre o poder e a fraqueza, o poder secular e o espiritual, que Frazer especulou vigorosamente em torno do poder total, pessoalizado e controlador, poder que se exercia ligado ao domínio da magia. Em suma, um tipo de poder relacional, totalizado, mágico, político, social e religioso simultaneamente.

Foi assim que Frazer estabeleceu a separação entre magia e ciência (como técnicas de controle da natureza, uma errada e outra certa, respectivamente) e a religião. Na magia e na ciência, existe o poder; na religião há a fé, a adoração, o sacrifício e a solidariedade. Foi, portanto, ao longo desta problemática clássica dos estudos religiosos que Durkheim e seus seguidores estabeleceram o seu programa de trabalho.

Assim, é na França que se estabelece o estudo da religião como o coração da sociedade. E mais, é entre os pesquisadores franceses, gente como Henry Hubert e Robert Hertz, Marcel Mauss e Célestin Bouglé, que, juntamente com Durkheim, inaugura-se a pesquisa do humano enquanto realidade social e não mais – como vimos brevemente – como realidade apenas individual, ecológica ou biológica. Mas nos estudos de religião esses sociólogos tomaram temas especiais. Assim, Marcel Mauss escreveu páginas imorredouras sobre a magia (com Hubert e sozinho), sobre a prece, a reciprocidade e naturalmente o sacrifício (também com Hubert). Durkheim, por seu turno, escreveu também sobre a magia e a religião, mas o seu foco é a religião elementar, as formas mais simples da vida religiosa³. Ambos falaram dos rituais (ou cerimoniais), mas seu objeto de estudo não era esse aspecto do mundo “religioso”, de modo que em nenhum deles o rito surge como um objeto básico de investigação. Penso que esse ponto é importante, porque ele ajuda a revelar a enorme passagem que a contribuição de Van Gennep ajudou a fazer, numa época em que o rito (e a cerimônia) eram tomados como produtos (ou melhor, subprodutos) de atos estranhos, dotados de eficácia, situados na esfera interdita do sagrado. Ou seja, quase como for-

3. Cf. DURKHEIM, E. *The Elementary Forms of Religious life*: [s.l.]: Collier Books: [1ª edição, 1912]. • *As regras do método sociológico*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1937.

mas puras (categorias de categorias, como sugeriu Claude Lévi-Strauss para o *mana*, estudado por Mauss), onde o mago e o mundo mágico faziam sua aparição⁴.

No *Les Rites de Passage*, Van Gennep também estuda os rituais, mas ele o faz – como verá o leitor – de um modo um tanto diverso. Aqui não se toma mais o rito como um apêndice do mundo mágico ou religioso, mas como algo em si mesmo. Como um fenômeno dotado de certos mecanismos recorrentes (no tempo e no espaço), e também de certo conjunto de significados, o principal deles sendo realizar uma espécie de costura entre posições e domínios, pois a sociedade é concebida pelo nosso autor como uma totalidade dividida internamente.

Mas como Van Gennep realiza suas descobertas e toma os ritos como objetos de estudo?

Primeiro, é preciso indicar que Van Gennep tem uma ideia da sociedade. Não é, evidentemente, uma teoria completa ou mesmo sofisticada na sociedade, como indica Max Gluckman e Meyer Fortes em suas vigorosas críticas⁵, mas é uma ideia da sociedade bastante poderosa. E poderosa principalmente porque Van Gennep nesta época (estamos no início do século XX) estava entre a visão de Durkheim, segundo a qual a sociedade era composta de um sistema coercitivo de regras, sobretudo de regras penais e religiosas, com uma divisão interna entre o sagrado e o profano. E a visão vitoriana e mentalista, segundo a qual a sociedade se reduzia a mecanismos gerais, universais, vigentes no espírito dos seus indivíduos. 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.

Concebendo a sociedade como internamente dividida, Van Gennep introduz um dinamismo no mundo social que nem vitorianos nem os seguidores de Durkheim foram capazes de reconhecer. Tal dinamismo foi concebido como sendo recheado de contrastes, informado sobretudo pela dialética do tipológico e do estrutural, da classificação e da perspectiva combinatória, da visão estática do rito, e pelo cerimonial concebido como sequências. Assim, é possível perceber nitidamente como a visão tipológica, apresentada logo nas primeiras páginas do livro, cede lugar a uma visão estrutural, fundada não mais numa classificação exclusiva e complicada de tipos de rituais, mas em princípios organizatórios, dos quais a necessidade de incorporar o novo,

4. Cf. LÉVI-STRAUSS, C. *Introdução à sociologia e antropologia*, de Marcel Mauss. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária/Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

5. Cf. GLUCKMAN, M. *Les Rites de Passage*, e FORTES, M. *Ritual and Office in Tribal Society*. In: GLUCKMAN, M. (org.). *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester Univ. Press, 1962.

reduzir a incerteza e realizar a passagem de posição para posição, num deslocar constante, é fundamental.

Vendo o mundo social como um ato de deslocar-se no tempo e no espaço, pois para Van Gennep estas passagens são equivalentes, ele chegou a uma posição muito importante, que na sociologia de Durkheim logo seria um problema e um dilema para críticos e seguidores. Refiro-me à divisão clássica entre sagrado e profano, sendo visto como cerne e raiz do próprio mundo social. Nesta perspectiva dualista do mundo, portanto, Durkheim frequentemente trabalha com um jogo do sagrado ao profano, do mecânico ao orgânico, do semelhante ao diferente, do grupal ao individual, do corpo à alma, estudando a sociedade em termo de um padrão simplificado de movimentos lógicos (e também históricos) entre domínios fixos e mutuamente exclusivos. Em outras palavras, Durkheim é um evolucionista de sequências duais e também um sociólogo dos pontos polares, jamais das margens e das posições mais confusas, quando a totalidade social não se encontra nem no sagrado nem no profano, nem aqui nem lá.

Neste trabalho de Van Gennep, porém, o sagrado e o profano são totalmente relativos e possuem “rotatividade” (hoje, diríamos relatividade), pois sempre haverá um lado mais sagrado dentro da própria esfera tomada como sagrada, até que um novo contraste possa ser estabelecido e assim faça nascer algo mais ou menos sagrado ainda, num movimento complexo de interdições de interdições. Do mesmo modo, e pela mesma lógica, o eixo do profano é igualmente inesgotável. Assim, em vez de tomar o sagrado e o profano como polos estáticos e nitidamente separados, Van Gennep os concebe como posições dinâmicas, com valores dados pela comparação, contraste e contradição, termos que ajudam a distinguir, separar e – consequentemente – estabelecer significado, conforme é do conhecimento geral a partir, sobretudo, da fundação da Linguística de Saussure. O sentido não está, conforme revela Van Gennep, equacionando a uma essência do sagrado (ou do profano), mas na sua posição relativa dentro de um dado contexto de relações.

Foi com esta perspectiva de sequencialidade que nosso autor estudou os rituais. E assim pôde perceber que o momento ritual era feito de alguns mecanismos simples, quase óbvios, mecanismos que se ligavam entre si por meio de sequências específicas. Estudar os ritos, então, seria equivalente a determinar como um dado elemento (indivíduo, grupo, sociedade ou objeto) passava por certas operações formais, os cerimoniais. A grande descoberta de Van Gennep é que os ritos, como o teatro, têm fases invariantes, que mudam de acordo com o tipo de transição que o grupo pretende realizar. Se o rito é um funeral, a tendência das sequências formais será na direção de marcar ou simbolizar separações. Mas se o sujeito está mudando de grupo (ou de clã, família ou aldeia) pelo casamento, então as sequências tenderiam a dramatizar a agregação dele no novo grupo. Finalmente, se as pessoas ou grupos passam por períodos

marginais (gravidez, noivado, iniciação, etc.), a sequência ritual investe nas margens ou na liminaridade do objeto em estado de ritualização.

A posição de Van Gennep é, parece-me, muito importante. Noto que ele não estava tomando os ritos como um objeto reificado, como era comum fazer no início do século, mas procurando discernir seus mecanismos básicos, isto é, seus elementos constitutivos. Em seguida, Van Gennep revela como era possível dar sentido a um conjunto enorme de materiais etnográficos relativos a várias áreas culturais do globo e, ainda, de civilizações do passado e do presente, tomando os rituais numa sequência. Em vez de privilegiar apenas o momento culminante do rito, como faziam seus contemporâneos, ele revela que o momento culminante nada mais é do que uma fase de uma sequência que sistematicamente comporta outros momentos e movimentos. A interpretação de uma fase é sempre parcial e, por vezes, enganadora, mas o estudo do momento anterior e do momento posterior é fundamental para o entendimento do ritual. Além disso, Van Gennep, como mais tarde chamou atenção E.R. Leach (1974), tomou os rituais de separação e margem como formando uma combinatória, um todo complexo, onde cada parte – embora pudesse não ser o ponto crítico do rito – desempenhava um papel importante. Leach, por exemplo, demonstra que os carnavais (ou mascaradas, como ele chama) são geralmente encerrados com uma formalidade; ao passo que ritos de agregação (como o casamento), onde a formalidade é básica e existe frequentemente tensão e conflito em potencial (especialmente em sociedades tradicionais), são finalizados com festas onde a licenciosidade tem um lugar de destaque. O problema, como procurei mostrar seguindo Leach e Van Gennep (entre outros), é não deixar de estudar o momento anterior ao rito (as fases preparatórias), o momento mesmo do rito e as suas sequências finais (cf. DA MATTA, 1977). É vendo toda a combinação de fases que se pode não só ter uma visão globalizada de todo o ritual, como também saber qual o ponto onde ele é mais dramatizado. Este seria, teoricamente, o ponto crítico que forneceria os elementos-chave para o seu significado.

Hoje sabemos que o estudo comparativo de rituais é igualmente básico. Assim, seria ainda possível chegar a dimensões mais precisas do movimento ritual tomando, por exemplo, cerimônias de uma mesma sociedade, comparando-as entre si por meio de seus objetivos simbólicos contrastantes. Fiz tal experiência no meu trabalho citado (“Carnavais, paradas e procissões”), escolhendo como ponto de partida o estudo do Carnaval e das paradas de Sete de Setembro como momentos ritualizados em contraste na sociedade nacional brasileira. Pude assim, creio, surpreender uma grande e longa sequência ritual, na sociedade brasileira, uma espécie de “triângulo ritual” onde em cada um dos seus vértices existem momentos altamente dramáticos, todos patrocinados por um elemento básico do nosso universo social: o povo com o Carnaval, as Forças Armadas com a Semana da Pátria e, finalmente, a Igreja com a Semana Santa. Esse tipo de comparação, porém, não foi realizado por Van Gennep, embora ele tivesse uma aguda consciência do modo combinatório com que as sequências de separação, margem e agregação eram todas relativas umas às outras.

E por ter isto em mente, sabia ele que certas fases dramáticas da vida social apenas tendiam para salientar certas sequências. De fato, num rito de margem, quando crianças são transformadas em noviços e depois em homens adultos, temos, evidentemente, um período inicial de separação (com uma dramatização de morte dos noviços). E, naturalmente, uma sequência final de agregação, quando o grupo retoma sua posição no seio de suas famílias (clãs ou linhagens) e é integrado no sistema, mas numa nova posição. Falando em iniciação, aliás, não se pode deixar de notar a profunda observação de Van Gennep que a iniciação dos jovens tende a adquirir, em muitas sociedades, uma espécie de autonomia, com uma recriação de formas alternativas de vida social, fundadas em princípios diversos daqueles que vigoram no mundo diário. Assim, por exemplo, no Caso dos índios Apinayé, que tive a oportunidade de estudar (cf. DA MATTA. *Um mundo dividido: A estrutura social dos índios Apinayé*, nesta coleção), os noviços são retirados da aldeia e ficam acampados longe dos olhos de todos os seus parentes. Morrem socialmente e são assim separados do mundo cotidiano. No seu acampamento, ficam sob a orientação de instrutores e formam grupos monossexuais, pois ali tem-se uma sociedade de homens onde deve reinar a concórdia e a instrução. As duas moças que se ligam aos grupos de noviços (pois que eles se dividem simetricamente em dois grupos) formam uma visível minoria, e relações sexuais com elas são terminantemente proibidas. No seu acampamento, os noviços recebem seus emblemas de metades e ganham também o direito de escolher um “amigo”, ficando para sempre ligado a este companheiro de ritual. É formando esta espécie de sociedade invertida (onde as mulheres não servem para o prazer ou reprodução sexual, onde os grupos são monossexuais, onde todos vivem aprendendo e em harmonia) que o período liminal das sociedades Jê-Timbira do Brasil Central se revela. Ali, em pleno cerrado e no meio de uma existência temporariamente marginal (ou liminal), os jovens não só aprendem os modelos mais básicos do seu sistema, mas, fazendo isso, descobrem uma forma alternativa de viver socialmente num mundo onde as famílias e as crianças desaparecem e com elas as diferenças que constituem a principal raiz dos seus conflitos cotidianos. Por isso, as iniciações e os períodos liminais são formas paradoxais. Ao mesmo tempo que inculcam valores e reprimem sentimentos, elas também apontam na direção de sistemas de comportamento alternativos.

Foi com esta posição altamente dinâmica que Van Gennep estudou os rituais de passagem e, com isso, lançou luz sobre os modos de reunião formal, tão comuns quanto a própria existência em sociedade. Ele viu, pois, tudo como sendo constituído de passagens e deslocamentos, quando as fases se resolviam entre si dialeticamente, com a anterior sendo cancelada pela posterior e, ambas, finalmente, sendo resolvidas por uma síntese ou terceira fase, quando o mundo retorna ao seu curso rotineiro e normal. Nesta dialética, Van Gennep encontrou o centro mesmo do mundo social como um processo perene de buscar a unidade na dualidade (como ocorre nos casamentos quando a sociedade deseja fazer de dois indivíduos uma entidade), a divisão no contínuo (como ocorre nos funerais quando tentamos por meio do rito nos sepa-

rar dos nossos entes queridos que precisam ser colocados fora do nosso mundo), a sociedade no indivíduo (quando procuramos marcar os filhos com as formas e valores que adotamos como críticas na definição daquilo que é verdadeiramente humano e digno), o indivíduo, como símbolo da sociedade (quando investimos uma pessoa num cargo que representa todo o grupo naquilo que ele deve ter de positivo, de forte e de honrado). Foi por ter podido assim compreender a realidade social que Van Gennep foi capaz de antecipar algumas posições básicas da Antropologia Social contemporânea, como a importância do contexto na discussão do significado, o valor das sequências no estudo dos rituais, a separação radical entre os fatos da biologia e os fatos da sociedade – algo que Van Gennep percebeu com clareza quando trata nas iniciações (cap. VI) e, finalmente, o fato de que o casamento não é um acontecimento individual, como comanda a nossa ideologia de amor romântico, mas algo coletivo e grupal, que sempre mobiliza as forças sociais no sentido de criar uma nova unidade (o casal), e – além disso – procura integrar esta nova unidade no seio de algum grupo mais inclusivo. Com esta posição relativa ao casamento, Van Gennep como que antecipa os achados fundamentais de Lévi-Strauss, no seu monumental *As estruturas elementares do parentesco* (nesta coleção).

Caberia agora, para finalizar esta apresentação, fazer algumas críticas, ainda que para mostrar que o autor destas páginas não toma Van Gennep como um autor perfeito. Uma delas, muito clara e já feita por Gluckman (op. cit.), é que nosso autor optou por uma demonstração horizontal de sua tese, preferindo a quantidade à qualidade que certamente obteria se tivesse realizado uma análise profunda de uns poucos rituais. Nesta horizontalidade, Van Gennep aproximou seu trabalho aos dos vitorianos, fazendo muitas observações em que tira alguns rituais do seu contexto, numa ânsia de demonstrar, até o ponto de exaustão, que a sua descoberta das três fases era verdadeira e que ela poderia ser encontrada em todos os ritos, dos grupos tribais até as grandes civilizações. Por outro lado, terminamos o livro sem uma verdadeira elaboração teórica relativa ao significado profundo dos “ritos de passagem”. É certo, como diz Van Gennep, que as passagens seguem de algum modo um padrão de paradas e movimentos, um movimento quase que cósmico de alternância entre o velho e o novo, o dia e a noite, o primeiro e o último, etc., mas sabemos que tais explicações são universais e vagas, como mandava o espírito da época.

A tarefa que os estudiosos têm agora é, por isso mesmo, a de buscarem esta resposta. Gluckman, por exemplo, sugere que os ritos de passagem são realizados para dividir papéis sociais em universos altamente totalizados, onde as relações sociais tendem a uma multiplicação (são, nas suas palavras, “relações multiplex”) e todos se ligam com todos. Nestes sistemas, que caracterizam os sistemas tribais, a teia de relações sociais tem uma realidade maior do que o indivíduo, de modo que separar papéis é um ponto básico, realizado com o auxílio dos rituais, sobretudo dos ritos de passagem. Meyer Fortes, por seu turno, procura explicar os rituais falando de apropriação de cargos públicos por certos indivíduos. Assim, o rito seria o elemento bási-

co que permitiria relacionar uma pessoa a um dado papel social, sobretudo quando esse papel social tem um caráter corporado, como é o caso das chefias. Ambas as teorias são ricas e ambas colocam o problema básico das relações entre sistemas sociais (ou sistemas de papéis sociais) e o problema do ritual. Creio que este passo é básico e eu prefiro esta linha àquela que toma os ritos apenas nos seus aspectos comunicativos, como é o caso das posições de E.R. Leach, sobretudo nos seus últimos trabalhos. Creio, porém, que o problema do “porquê” dos ritos de passagem está ainda longe de ser resolvido, já que o próprio termo ritual precisa de uma melhor conceituação. E, de fato, este é um termo complexo, pois pensar nele equivale a pensar na própria vida social e suas qualificações (cf. DA MATTA, 1977).

Acho, porém, que a posição de Gluckman está basicamente correta e que os ritos permitem indicar orientações diferenciadas, em provável correlação com a lógica do sistema social que os elabora. Em sistemas “multiplex”, os ritos separam e dividem (eu diria, *individualizam*), retirando a pessoa da poderosa rede de relações sociais que tende a sufocá-lo, absorvê-lo e, até mesmo, torná-lo doente. Mas o erro seria tomar essa perspectiva como única. Assim, é preciso não esquecer que o contrário parece ocorrer em sistemas “não multiplex”, em formações sociais altamente diferenciadas, atomizadas e individualizadas, como é o caso da sociedade capitalista. Nestas sociedades onde o indivíduo é central, e onde todo o “sistema” é concebido como estando a serviço do indivíduo, pois é a sociedade que deve se transformar para fazer feliz o indivíduo e não o contrário, o problema não é evidentemente separar, mas juntar e integrar. Os ritos em sistemas individualistas, então, seriam ocasiões de totalização, momentos onde é possível discernir concretamente ou não (dependendo do rito) grupos e categorias, inclusive de pessoas. Deste modo, nossos rituais seriam mecanismos que objetivam a busca da totalidade frequentemente inexistente ou difícil de ser percebida no nosso cotidiano. Num sistema como o nosso, onde o indivíduo sempre tem primazia, tudo já está separado conceitual e concretamente. Por causa disso, aqui o rito não divide, junta. Não separa, integra. Não cria o indivíduo, mas a totalidade⁶.

Não é necessário observar novamente que nenhum desses passos poderiam ser dados sem a contribuição de Arnold van Gennep. E sua lição, que por certo ficará entre nós, foi a de que viver socialmente é passar, passar é ritualizar. Num universo como o nosso, constituído destes seres frágeis e mortais, esses entes que automatizam ritualizando e, fazendo sempre do paradoxo sua única direção, vivem num jogo constante entre o individualizar-se e o agregar-se; enfim, num universo de homens, a realidade mais viva é a do conflito ordenado e a permanência se realiza, contraditoriamente, como revelou Van Gennep, na passagem.

Jardim Ubá, julho de 1977

6. Para uma discussão da importância do indivíduo (e do individualismo) entre nós, cf. DUMONT, L. *Homo Hierarchicus*. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1970, e *Religion, Politics and History in India*. Mouton, 1970.