

RITO, FESTA E ROMARIA (*)

(Notas e Textos de Apcio)

Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes

Seja mais ampla ou mais concreta a definição de ritual que utilizemos, o problema principal é o da interpretação do termo. Que significa ritual? Se se supõe que ato ritual quer dizer algo: como podemos descobrir o que significa? Evidentemente, a opinião do sujeito é insuficiente. Excetuando pequenas variações, o ritual da santa missa é o mesmo em toda a cristandade; porém, cada um dos cristãos explicará a cerimônia de acordo com a doutrina de sua seita. Tais doutrinas variam muito; o sociólogo que trata de compreender por que um determinado ritual possui o conteúdo e a forma que ele observa, não pode esperar grande ajuda das racionalizações do devoto, nem tampouco da intuição. O sacrifício, isto é, o ato ritual de matar uma vítima animal, é uma instituição que aparece em todas as partes do mundo. Como pode explicar-se esse fato? Por que deve considerar-se esse rito como a ação apropriada nas situações em que é executada? Teorias não faltam. Uns aduzem que a vítima é identificada com Deus e depois comida sacramentalmente; outros, que significa um presente ou um dom propiciatório aos deuses; outros, que a vítima substitui a quem oferece o sacrifício; outros, que constitui a representação simbólica do pecado etc. Todas essas explicações podem ser

válidas, ao menos em parte, em determinadas situações, porém, todas não podem ser inteiramente certas ao mesmo tempo, e nenhuma chega ao fundo da questão, que é a seguinte: por que há de atribuir ao sacrifício de um animal a qualidade sacramental?

Edmund R. LEACH

“Ritual”, *International Encyclopaedia of Social Sciences*. Londres - N.-Y.: McMillan, 1968.

Hoje, passados quase 70 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 quotidiana. 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 e libertários, todos anunciando como aríete um novo mundo, uma nova madrugada livre de maldade e de exploração. O rito, assim, também enquadra — na sua coerência 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 de ficar, de esconder e de mostrar, de controlar

e de libertar, nesta constante transformação do mundo e de si mesmo que está inscrita no verbo viver-em-sociedade.

Roberto da MATTA

"Apresentação" in A. VAN GENNEP: *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

Com a noção de rito de passagem, A. Van Gennep nomeou e até descreveu um fenômeno social de grande importância; não creio que ele tenha feito muito mais, não mais do que aqueles que, como Victor Turner, reativaram sua teoria e propuseram uma descrição mais explícita e mais sistemática das fases do ritual. De fato, parece-me que, para ir mais longe, é mister propor à teoria do rito de passagem questões que ela não se põe, e em particular, aquelas da *função social* do ritual e da significação social da *linha*, do limite de que o ritual licita a passagem, a transgressão. Com efeito, pode-se perguntar se, ao acentuar a passagem temporal — da infância à idade adulta, por exemplo —, tal teoria não mascara um dos efeitos essenciais do rito, a saber, o de *separar* aqueles que o padeceram não daqueles que ainda não o padeceram, mas daqueles que não o padecerão de nenhum modo, e de *instituir*, assim, uma diferença duradoura entre aqueles a quem esse rito concerne e aqueles a quem ele não concerne. Eis por que, mais do que ritos de passagem, eu diria de bom grado ritos de consagração, ou ritos de legitimação ou, mui simplesmente, *ritos de instituição* (dando a essa palavra o sentido ativo...). Por que propor assim uma palavra por outra? Eu invocaria aqui Poincaré que definia a generalização matemática como "a arte de dar o mesmo nome a coisas diferentes". E que insistia sobre a importância decisiva da escolha das palavras: quando a linguagem foi escolhida, dizia ele, as demonstrações feitas para um objeto conhecido aplicam-se a todas as espécies de objetos novos. (...) Falar de rito de instituição é indicar que todo rito tende a consagrar ou a legitimar, isto é, a fazer desconhecer

como arbitrário e reconhecer como legítimo, natural, *um limite arbitrário*; ou, o que vem a dar no mesmo, a operar solenemente, isto é, de maneira lícita e extraordinária, uma transgressão dos limites constitutivos da ordem social e da ordem mental que se trata de salvaguardar a todo custo — como, por exemplo, a divisão entre os sexos no caso dos rituais de casamento. Ao marcar solenemente a passagem de uma linha que instaura uma divisão fundamental da ordem social, o rito chama a atenção do observador para a passagem (daí a expressão 'rito de passagem'), ao passo que o importante é a linha. Essa linha, de fato, que separa ela? Um antes e um depois, está claro: a criança não circuncisa e a criança circuncisa; ou mesmo o conjunto das crianças não circuncisas do conjunto dos adultos circuncisos. Na realidade, o mais importante, e que passa despercebido, é a divisão que ela opera entre o conjunto daqueles que são justiciáveis (*) da circuncisão — os rapazes, os homens, crianças ou adultos — daqueles que não o são, isto é, as meninas e as mulheres. Há, pois, um conjunto oculto em relação ao qual se define o grupo instituído. O efeito maior do rito é aquele que passa mais inteiramente despercebido: ao tratar diferentemente os homens e as mulheres, o rito *consagra* a diferença, ele a institui, instituindo no mesmo ato o homem como homem, isto é, circunciso, e a mulher como mulher, a saber, não justiciável dessa operação ritual. (...) Vê-se de passagem que, como a instituição consiste em atribuir propriedades de *natureza social* que são destinadas a aparecer como propriedades de natureza natural, o rito de instituição tende, logicamente, conforme o observaram Pierre Centlivres e Luc de Heusch, a integrar as oposições propriamente sociais, tais como masculino/feminino, em séries de oposições cosmológicas — com relações como: o homem é para a mulher o que o sol é

(*) (O termo "justiciável" não aparece registrado em nossos dicionários mais conhecidos, mas a sua necessidade se impunha aqui).

para a lua —, o que representa uma maneira muito eficaz de as naturalizar. Assim, ritos diferenciados sexualmente consagram a diferença entre os sexos: eles constituem em distinção legítima, em instituição, uma simples diferença de fato. A separação realizada no ritual (que opera ele mesmo uma separação) exerce um efeito de consagração.

Mas sabemos verdadeiramente o que significa consagrar, e consagrar uma diferença; como se opera a consagração (que eu chamaria mágica) de uma diferença e quais são seus efeitos técnicos? Será que o fato de instituir socialmente, por um ato de *constituição*, uma diferença preexistente — como a que separa os sexos — só teria efeitos simbólicos (no sentido que tem esse termo quando se fala de dom simbólico), isto é, nulos? Os latinos diziam: tu ensinas o nado ao peixe. É por certo o que faz o ritual de instituição. (...) Instituir, neste caso, é consagrar, isto é; sancionar e santificar um estado de coisas, uma ordem estabelecida; como faz, precisamente, uma *constituição* no sentido jurídico-político do termo. (...) A instituição é um ato de magia social que pode criar a diferença *ex nihilo* ou, então, e é o caso mais freqüente, explorar de algum modo diferenças preexistentes... Nesse sentido, como a religião segundo Durkheimer, ela é “um delírio bem fundado”, um golpe de força simbólica mas *cum fundamento in re*. (...)

Em suma, sob pena de se proibir de compreender os fenômenos sociais mais fundamentais, e tanto nas sociedades pré-capitalistas quanto em nosso próprio mundo (tanto o diploma pertence à magia quanto os amuletos), a ciência social deve levar em conta o fato da eficácia simbólica dos ritos de instituição: a saber, o poder que lhes pertence de agir sobre o real atuando sobre a representação do real. (...) O verdadeiro mágico que os atos de instituição produzem reside sem dúvida no fato de que eles chegam a fazer crer aos indivíduos consagrados que eles estão justificados de existir e que sua existência serve

para algo. Mas, por uma espécie de maldição, a natureza essencialmente diacrítica, diferencial, distintiva, do poder simbólico, faz que o acesso da classe distinguida ao Ser tenha por contrapartida inevitável a queda da classe complementar no Nada ou no menor Ser.

Pierre BOURDIEU

“Les Rites comme Actes d’Institution”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 43, junho, 1982: 58-63.

— I —

O R I T O

Mais de um século de investigações e de reflexões teóricas sobre a problemática de que nos ocupamos aqui levaram a alguns esclarecimentos e a alguma sistemática nesse terreno. Contudo, força é reconhecer que as diferentes disciplinas que têm explorado e questionado este problema central da ciência das religiões produziram resultados ainda pouco consistentes e que não levaram a aquisições seguras. Sem muita preocupação com a ordem e a coerência, apresento a seguir algumas notas ou anotações sobre certas questões que ainda perduram e que podem servir de base para ampliar a discussão e propiciar os desdobramentos teóricos de que o nosso trabalho necessita.

Campo semântico e origem do termo

Sequer conhecemos com alguma certeza a etimologia do termo ‘rito’. Talvez provenha do etrusco *eritu* que se lê nas *Tabulas Eugubinae* e se aproxima do grego *IERACTEION*, cujo significado é todavia preciso na latinidade como indicando não apenas uma determinada ação sacra, isto é, que estabelece uma comunicação com a divindade, mas também a norma dessa ação, a saber, o modo como deve ser conduzida para ser tal: trata-se sobretudo da eficácia da ação

na direção do divino; trata-se também da dignidade da ação mesma. O valor normativo do rito, no conceito latino, e em geral na história das religiões, tem origem na tradição que lhe experimentou e consagrou a eficácia na direção do divino, e lhe deu dignidade de forma. É um valor consuetudinário que adquire força de vínculo e uma estabilidade bem particular, por sua relação com o absoluto. Isso é sensível num texto de Servio: "ritus est mos institutus, religiosis caeremoniis consecratus (ad Agn., XII, 836); e retorna num texto de Isidoro de Sevilha: "ritus ad iustitiam pertinet quasi rectum, ex quo pium, aequum, sanctumque respicimus" (*Differentiae*, I, 122). Mas se essa acepção que nos veio pelo latim aproxima-se de nossa tradição atual, o seu conteúdo significativo se amplia quando buscamos a sua raiz indo-européia. Com efeito, Émile Benveniste, no seu *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes* (1981: 99-105), informa-nos que existe no estado indo-europeu um conceito extremamente importante: o de "ordem". Ele é representado no vocabulário sânscrito védico por *rta*, no iraniano por *arta* (avéstico *asha*). É uma das noções cardinais do universo jurídico, mas também religioso e moral dos Indo-Europeus: é a "Ordem" que regula tanto o ordenamento do universo, o movimento dos astros, a periodicidade das estações e dos anos, quanto as relações dos homens e dos deuses, enfim, dos homens entre si. Ela é, pois, o fundamento tanto religioso quanto moral de toda sociedade; sem esse princípio, tudo retornaria ao caos. Além disso, no Avesta, essa noção é personificada: aí se encontra um deus *Arta*. Todas essas formas se ligam a uma raiz *ar* —, bastante conhecida por numerosas formações fora do indo-iraniano. A raiz é aquela do grego *arariskō* "ajustar, adaptar, harmonizar", à qual se ligam vários derivados nominais: com *-ti-*, latim *ars*, *artis* "disposição natural, qualificação, talento"; com *-tu-*, latim *artus* "articulação", e também com uma outra forma do radical, latim *ritus* "ordenação, prescrição, rito". Eis aí, portanto, desde o indo-europeu, um conceito geral englobando, sob numerosas variedades lexicais, os aspectos religiosos, jurídicos, técnicos, da "ordem" (p. 101)

Por outro lado, o campo semântico dentro do qual mergulha o termo 'rito' é vastíssimo: rito, ritual, ritualismo, ritualização, cerimônia, cerimonial, cerimonioso, uso, costume, regra, norma, valor, prescrição, etiqueta, ordem, rubrica, liturgia, oração, sacrifício, culto, etc... Se nos ativermos

apenas à variação semântica do termo *rito*, já teremos um leque amplo de significações: 1) conjunto das cerimônias do culto em uso numa comunidade religiosa; organização tradicional de tais cerimônias. 2) Na liturgia católica: grau de solenidade de uma festa. 3) Cerimônia regulada ou gesto particular prescrito pela liturgia de uma religião; cerimônia, prática, ritual. 4) sociologicamente, prática regulada de caráter sagrado ou simbólico. 5) Conjunto de cerimônias religiosas diferentemente reguladas segundo as diversas comunhões ou as diversas Igrejas cristãs: o *rito* romano, o *rito* grego etc. 6) Ordem prescrita, ou conjunto de ordens, para a efetivação de quaisquer cerimônias; cerimonial. 7) Culto religioso, ritual, seita. 8) Figuradamente, prática regulada, invariável; maneira habitual de fazer; costume, uso, hábito. 9) Cada um dos sistemas de organização maçônica: o *rito escocês*, o *rito francês*, etc. 10) *Congregação dos ritos*, em Roma, tribuna que decide acerca das controvérsias ou dúvidas, relativamente ao cerimonial, precedência e canonização de santos etc. . .

Em resumo, conforme observa Edmund R. Leach (op. cit.), para compreender o significado desse termo é necessário ter em conta a formação cultural e os preconceitos de quem o utiliza. Um sacerdote suporá provavelmente que todo ato ritual se dá necessariamente numa igreja e segundo normas e diretrizes formalmente estabelecidas; um psiquiatra pode utilizar o mesmo termo para descrever as compulsões de seus pacientes; para um antropólogo significará "um tipo de conduta normalizada (costume) na qual a relação entre os meios e o fim não é 'intrínseca'" (J. R. Goody: "Religion and Ritual: the definitional problem", *British Journal of Sociology*, 12 (1961): 142-164), porém, interpretará esta definição em sentido amplo ou restrito segundo seu temperamento. Assim, a palavra 'rito' poderá assumir o sentido diferencialmente estabelecido pelo contexto de seu emprego. Contudo, sublinha Jean Cazeneuve, todos esses empregos da noção se referem mais ou menos àquele que designa um comportamento social, coletivo, em que aparece mais nitidamente ao mesmo tempo o caráter repetitivo do rito e, sobretudo, aquilo que o distingue das condutas racionalmente adaptadas a fim utilitário (1971 e 1985). Leach, porém, submete a uma crítica severa esse uso da racionalidade como critério distintivo entre atos rituais e não-rituais. Como quer que seja, Cazeneuve, seguindo a tradição socio-

lógica francesa, considera o rito como uma ação conforme a um uso coletivo e cuja eficácia é, pelo menos em parte, "de ordem extra-empírica" (M. Leenhardt). Portanto, ele se revela, com toda a sua especificidade, nos costumes estereotipados que não se justificam inteiramente por uma determinação limitada ao mundo natural e que fazem intervir relações entre o homem e o sobrenatural; eis por que os ritos mágicos e os ritos religiosos constituem os exemplos mais esclarecedores dessa conduta.

Alcance e Sentido

É fácil de observar que inúmeras disciplinas têm-se pronunciado sobre o sentido e o alcance dessa realidade que acompanha toda sociedade humana, cada uma delas privilegiando o estudo do aspecto que interessa ao seu campo de investigação: etologia, etnografia, etno'ogia, sociologia, antropologia social, filosofia, história, psicanálise etc. Nem os resultados são definitivos, nem propiciaram uma definição unificada. Daí que Jacques Vidal pôde assinalar que "uma indeterminação" subsiste (E. Durkheimer); mas uma figura ou um "tipo" do rito (J. Wach) persiste, descrição compreensiva de uma "unidade viva" (Roger Bastide) entre o "eterno humano" (M. Scheler) e sua manifestação na práxis do grupo. É assim que ele considera o rito como comportamento coletivo e ato pessoal que se situa na encruzilhada da natureza, da sociedade, da cultura, da religião; ele põe em jogo a condição humana (Cazeneuve), no curso de uma aprendizagem, de uma iniciação, de uma celebração, de um culto: conduzindo o homem a se cantar numa ordem tanto quanto na fonte de uma potência capaz de outros laços e de uma outra ordem. Colocando-se, portanto, na perspectiva de uma síntese dos estudos que colaboram para a construção da ciência das religiões, J. Vidal busca traçar o perfil e a função disso que caracteriza o *homo religiosus*. Em sua opinião, parece haver convergência sobre os seguintes pontos que estabelecem a natureza do rito religioso:

a) O rito é gratuito em seu princípio. Trata-se de um ato vindo de alhures para ir além. O rito é manifestação do mistério do homem no vivo da história. Nesse nível ainda o rito permanece redutível às ações e aos comporta-

mentos, aos hábitos e aos costumes, às condutas e às ideologias do homem em sociedade. No princípio do rito religioso existe a gratuidade soberana de um estado de criação (Schleiermacher). É porque ele transgride para regenerar o homem e o universo que o rito deve atravessar a magia, o sagrado, a religião.

b) *O rito é repetitivo em seu ritmo.* Se o rito é a urgência ativa da vida, ele reproduz a lei biológica dos ciclos naturais. É um "eterno retorno" (M. Eliade). A expressão designa a periodicidade do rito nas diversas religiões. Mas não se trata de um simples "retorno" compulsivo (Freud, Reik): trata-se de um retorno ligado aqui o que é "eterno". Essa dimensão transitiva é experiência da vida submetida à morte numa relação constitutiva de uma e da outra. Com isso, ele realiza o equilíbrio de *eros* e de *thanatos* no seio de uma prática que reporta a magia da vida ao realismo do trágico.

c) *O rito é fundador por natureza.* As forças reais que o rito exprime tendem a fundar o homem e o seu grupo no invisível de uma "fonte superior de energia" (Durkheimer). Esse efeito é gerador das formas de união que caracterizam a crença. Do mito praticado para dar consistência às coisas da vida (M. Eliade) à eficácia sacramental do culto (F. A. Isambert), o rito produz aquilo que permanece. Nesse sentido, ele é parceiro da cultura na vida do grupo. Sua diferença consiste em fundar numa abertura para um além. Mas ele se degrada quando alguém o desvia para um ritualismo da psicopatologia quotidiana ou quando um grupo o confisca para uma práxis ideológica, pois o rito é critério de discernimento entre moral, política e religião (C.G. Jung).

d) *O rito é comunitário por destino.* Ele é atualização da inteireza do homem. O rito organiza no seu hoje uma experiência do tempo primordial, que uma memória de humanidade guarda como a marca das origens do homem e do mundo, e a experiência do tempo de uma história da salvação, que uma religião conserva na memória de sua tradição. Tal função é comemorativa, isto é, ela só é praticável no seio de uma comunidade que a retoma no tempo de uma comunhão (L. Bouyer). Nesse sentido necessário, o rito é comunitário; mesmo praticado na solidão, é referência à comunidade.

e) *O rito é pessoal por criação.* O papel criador do rito participa do dom que o divino faz de si mesmo na revela-

ção e na tradição de uma religião. Nesse aspecto, o rito é um advento mais do que uma criação. Ele acaba de pôr no mundo dos homens a divindade que manifesta livremente sua potência. O aspecto individual do rito afeta a pessoa. O ato ou o comportamento ritual se qualifica por seu valor de transcendência e de mediação. A transcendência é a que permite a adesão, explícita e pública, ao divino vivo numa religião. A mediação é feita da solidariedade salvífica do rito.

f) *O rito é purificador pelo sacrifício.* As variantes da dimensão salvífica do rito se reencontram no aspecto complementar da mácula. O rito é confissão prática da culpa, da falta, do pecado. Trata-se de uma forma universal de solidariedade pois o universo e os homens parecem afetados pela mesma impureza (J. Cazeneuve). Os homens em particular são cativos de uma simbólica do mal e do seu devir na finitude (P. Ricoeur). Portanto, o rito é penitencial. Sua ação corretiva é passagem pelo fogo: ele é purificador. Na origem desse holocausto, cuja chama queima sem consumir, existe o sagrado. A experiência do numinoso é portadora de fascínio, mas também de ameaça (Rudof Otto). Ela inspira os ritos de proteção, interditos e tabus. O rito purificador é semelhante ao "milagre da corda" (M. Eliade) que o "homem-nu" (Cl. Lévi-Strauss) lança do fundo de sua miséria e que "se sustenta no alto" para erguer o universo.

g) *O rito é antecipador de uma festa.* No alto, há a festa, aquela que se anuncia na fascinação do sagrado como uma promessa de vitória. Trata-se de uma festa da plenitude nascida de uma vitória sobre a morte, pois a morte é experiência antropocósmica da corrupção; nela se entrelaçam as forças do mal e as do trágico. Nesse sentido, o rito celebra a morte, mas ele o faz a partir da vida bebida nas fontes do divino. A festa ritual é essa fecundidade do divino, pois é a inteireza do homem com o universo que o rito festivo tende a fazer passar na inteireza do deus vivo que precede e convida. (Jacques Vidal, 1984: 1452-1455).

Ritológicas: categorias e funções

Mais uma vez tomarei de Jacques Vidal e de outros autores algumas anotações para o desenvolvimento deste tópico. É claro que as culturas e as religiões emprestam aos

ritos a marca de seu gênio. No entanto, para além das "questões dos ritos" que tais diferenças engendram, todas elas se reencontram num mesmo "sistema realizador" (R. Bastide). É este último que constitui o objeto da 'ritologia', termo recente que é utilizado (L. de Heusch) sobretudo para qualificar a parte do rito entre os "invariantes" e os "universais" que servem à "unidade do homem". Ela assume a forma plural de "ritológicas" para designar o esforço de compilação comparada dos ritos de diferentes áreas. É nesse sentido que as classificações representam um papel relevante.

No mundo greco-latino clássico, as prescrições ditadas pelas leis e tradições para os atos religiosos eram numerosas, ocupando lugar importante na vida privada do indivíduo como na doméstica e social, e podendo agrupar-se em três classes: ritos propiciatórios (orações, purificações, oferendas e, sobretudo, sacrifícios); ritos divinatórios (que tinham por fim conhecer os desígnios que os deuses haviam formado para o futuro); e os ritos de mistérios (diversas cerimônias de iniciação e de revelação, empregadas no culto de várias divindades).

Com o avanço dos conhecimentos de rituais de sociedades arcaicas e da história comparada das religiões, obviamente se multiplicaram as classificações propostas. Na diversidade dos fatos que o interessavam e que ele subsumiu na categoria geral de 'ritos de passagem', Arnold Van Gennep delimitou a existência de uma estrutura tripartida e de funções comuns, mostrando com efeito que todos se organizam segundo uma seqüência constante em três fases: os ritos "preliminares" (de separação em face do grupo); os ritos "liminares" (a margem, estágio preparatório ou iniciático); e os ritos "pós-liminares" (fase de reintegração ou "agregação" ao seio do grupo, numa nova situação social). Em relação aos ritos "primitivos", Marcel Mauss os dividia em duas categorias: os ritos positivos e os ritos negativos (interdições). Já Émile Durkheimer propõe três categorias: os ritos "negativos" (tabus, ascese, jejum), os ritos "positivos" (oferendas, comunhão, prece), e os ritos "piaculares" (expição, propiciação). Por sua vez, J. Cazeneuve reconhece quatro categorias: os ritos de "proteção" (ablução, purificação, expulsão), os ritos "mágicos" (feitiço, possessão), os ritos "negativos" (interditos, tabus), e os ritos "religiosos" (prece, oblação, sacrifício). Existem várias outras classificações do mesmo gênero (N. Habel etc.), comportando um número maior

ou menor de categorias, porém, sem acrescentar maiores contribuições. De um outro ponto de vista, pode-se propor a distinção entre os ritos simplesmente inseridos na vida quotidiana e os ritos comemorativos, os quais se referem a modelos mitológicos e apresentam um caráter sincrodiacrônico — posto em evidência por Lévi-Strauss —, nesse sentido que eles criam um laço entre o desenrolar do tempo ordinário e representações ou símbolos situados fora do tempo. Enfim, é clássico repartir os ritos conforme as funções que eles parecem preencher, a saber: que eles se reportem a práticas mágicas (tendem a mobilizar por si mesmos forças sobrenaturais) ou a práticas religiosas (tendem a atrair ou inclinar a vontade dos seres sobrenaturais).

A questão das funções e dos elementos estruturadores dos fenômenos rituais envolve, além da operação de classificação ou de tipificação ritológica, princípios de explicação desses mesmos fenômenos. Assim, deixo para o tópico que segue as anotações que sobre o tema desejo registrar. Para concluir, todavia, estas observações sobre a ritológica geral, resumirei as reflexões esclarecedoras de Pierre Smith (1979: 139-170), das quais gostaria de sublinhar a convergência relativa e a complementaridade com aquelas de Pierre Bourdieu citadas em epígrafe no início deste texto. Com efeito, cita de início a observação de Cl. Lévi-Strauss segundo a qual é preciso estudar o ritual em si mesmo e por si mesmo a fim de compreender em que ele constitui um objeto distinto da mitologia e de determinar seus caracteres específicos, que ele próprio ensaiava indicar afirmando que o ritual apela constantemente para dois processos, de um lado, o retalhamento, de outro, a repetição. Embora incorporando implicitamente esse ponto de vista, Pierre Smith prefere acentuar duas outras dimensões constantes e interdependentes na identificação dos fenômenos rituais, pois, contrariamente ao que levariam a acreditar certas interpretações dentre as mais correntes, tais fenômenos não se deixam relacionar nem com uma simples exposição das engrenagens sociais, nem com um reflexo fiel dos mitos, nem mesmo com uma floresta confusa de símbolos diversamente associados, já que exigindo freqüentemente a coordenação dos gestos e dos pensamentos de numerosas pessoas e até, às vezes, de uma sociedade inteira, eles não se montam ao acaso ou em função apenas de coerções externas próprias aos domínios de que eles se nutrem. São, portanto, os seguintes estes dois aspectos:

os ritos se organizam geralmente, de um lado, em torno de elementos centrais, de elementos focalizadores, e de outro, no interior de um ou outro dos vários sistemas rituais que coexistem numa mesma cultura. Os elementos focalizadores do rito são aqueles atos em torno dos quais giram e se ordenam as diferentes seqüências. Tais atos se distinguem dos numerosos outros gestos simbólicos que os enquadram pelo fato de que, do ponto de vista dos participantes ou dos crentes, algo se passa realmente naquele momento, uma operação misteriosa ou mística que não se deixa reduzir ao simbolismo do gesto. Quando se passa do conteúdo das sessões rituais à forma que os contém, examina-se então um segundo aspecto essencial da organização dos ritos, igualmente determinante para a sua análise. Com efeito, todo rito está ligado a uma circunstância que comanda a sua ocorrência, e tais circunstâncias entram elas próprias em séries. Os diferentes ritos associados a circunstâncias derivadas de uma mesma série tendem a formar um sistema, isto é, eles se correspondem, opõem-se, completam-se ou repetem-se de uma maneira bem mais evidente, sob todos os pontos de vista, do que aqueles que estão ligados a circunstâncias dependentes de séries diferentes. Por outro lado, nenhuma sociedade, parece, limita suas atividades rituais a uma única série de circunstâncias e daí se segue que vários sistemas rituais coexistem geralmente no seio de uma mesma cultura. Nesse ponto, a título de primeira hipótese, Pierre Smith distingue e define esquematicamente quatro séries de circunstâncias universais aptas a determinar o aparecimento de sistemas rituais. Assim, todo rito está ligado, quer a circunstâncias periódicas, quer a circunstâncias ocasionais; por outro lado, tais circunstâncias podem, num e no outro caso, afetar primordialmente, quer a vida da coletividade, quer a vida dos indivíduos. Os ritos que respondem a uma série de circunstâncias periódicas formam sistema segundo um eixo de tipo sintagmático: cada rito da série será necessariamente precedido e seguido de um outro conforme uma ordem bem determinada que se repetirá a cada recorrência do ciclo. Já os ritos ocasionais respondem às surpresas do tempo, isto é, a circunstâncias que não são previsíveis a não ser de um ponto de vista estatístico: estes formam sistema segundo um eixo de tipo paradigmático, oferecendo vários gêneros de respostas rituais adaptadas a diversos casos e dentre as quais só a conjuntura, eventualmente inter-

pretada pela divinação, operará uma escolha. De uma maneira geral, os ritos periódicos se referem à concepção de uma ordem a respeitar: eles tendem a celebrar aquilo que é esperado, ou pelo menos a selar a aceitação daquilo que é inelutável (a morte, p. ex.); já os ritos ocasionais remetem antes para a concepção de uma desordem que é mister conjurar, posto que possa também celebrar ritualmente boas surpresas (uma vitória, p. ex.). Acho importante, enfim, concluir essas reflexões com este comentário crítico de Pierre Smith: "Se admitirmos que o núcleo dos ritos reside menos numa tradução de uma mitologia, de uma visão do mundo ou de um simbolismo do que no seu confronto com aquilo que eu chamaria um certo tipo de armadilha de pensamento, por certo muitas das questões que se colocam tradicionalmente os antropológicos e os historiadores das religiões parecerão mal formuladas." (p. 143).

Problemas e explicações

De tudo quanto foi exposto até aqui resulta a forte impressão de que o trabalho de investigação dos diversos especialistas e o esforço de reflexão sistemática para apreender esse gênero de fenômenos têm produzido uma multiplicidade de explicações parciais ou desencontradas e suscitado muito mais problemas do que soluções. Embora não se possa negar que algum ganho foi realizado, sobretudo, cumulativamente, e em anos mais recentes.

Não me parece ser oportuno esmiuçar aqui os meandros e atalhos dessa floresta de explicações. De um modo geral, no entanto, desde a origem das disciplinas que se ocupam dessa problemática que os estudiosos têm proposto as mais diversas explicações do fenômeno ritual segundo critérios considerados como determinantes, dentre os quais os mais importantes podem assim resumir-se: a ligação necessária ou não dos ritos com os domínios do sagrado, da religião e da magia; o primado ou não das crenças e dos mitos (das representações) em relação aos ritos; o contraste eventual entre estes e as atividades técnicas, "profanas", enfim, o campo da racionalidade; etc. Ora, todos esses domínios, com que se confrontam os ritos, dão lugar também a definições problemáticas. Assim, as tentativas de formulações teóricas não poderiam escapar dessa heterogeneidade. Em

conseqüência, o ritual tem sido analisado em função da recorrência de suas estruturas formais nos diferentes tipos de sociedade, como o fizeram em grau diverso E. Robertson Smith, J. G. Frazer, E. Durkheimer, A. Van Gennep etc. — sendo que este último construiu com os 'ritos de passagem' um conceito universalizável sobre a base de analogias formais; doutras vezes o acento foi posto sobre as funções do ritual ("para que", "a que isso serve", mais do que "como"), com Malinowski, Radcliffe-Brown, M. Gluckman, Victor Turner, etc. Noutros termos e esquematicamente, sublinhou-se, quer a dimensão individual, quer a dimensão coletiva, assim como, mais ou menos correlativamente, quer os processos psicológicos, quer os processos sociológicos, ou ainda, quer os mecanismos cognitivos e emocionais, quer as interações sociais que estão implicadas nos ritos. Enfim, mais recentemente e sob a influência da teoria da informação e da lingüística, o ritual vem sendo encarado principalmente como fato de comunicação; e duas grandes tendências se confrontam então: uns consideram que, antes de tudo, a ação ritual "diz alguma coisa", ela tem uma função expressiva, simbólica, produtora de significação (o já mencionado V. Turner a propósito da interpretação funcionalista, e mais E. Leach, J. Goody, R. Firth, J. Beattie, etc., de algum modo também Lévi-Strauss, e até uma vertente hermenêutica com Mary Douglas e outros autores); já outros estimam que a ação ritual "faz alguma coisa", sua função é "instrumental", "pragmática", situacional (Dan Sperber, Pierre Smith, G. Lewis, etc.). Na realidade, porém, os estudos monográficos ou a prática da investigação nesse terreno raramente adotam uma posição teórica bem delimitada; é mais freqüente que levem em conta os enfoques mais diversos, posto que segundo dosagens variáveis. (Cf.: Nicole Sindzinger, 1985: 1160-1163).



A FESTA

No campo religioso, pelo menos, não parece caber dúvida que as festas constituem uma modalidade de manifestações que se inclui dentro do quadro de uma rito'ológica geral. Assim, as formulações teóricas nesse domínio são igualmente válidas para os rituais festivos ou festas religiosas e

rituais. Isso não elimina, porém, a exigência de se buscar a especificidade ou as peculiaridades desse gênero de comportamento, resumidamente, o percurso proposto por Isambert. fices, seus adornos e suas técnicas, suas regras e seus espaços nos quais ela pode desenvolver-se, seu tempo específico diferenciando-se do tempo da quotidianidade, tornou-se nas últimas décadas um privilegiado objeto de estudo para os historiadores e demais cientistas sociais (cf.: Jean-Pierre Martinen, 1985: 911). Assim, adotarei aqui o mesmo procedimento anterior, a saber, limitar-me-ei a resumir ou a fazer algumas anotações a partir de alguns autores que têm examinado essa problemática.

O Percurso do Questionamento

Provavelmente não seria exagerado afirmar que François-André Isambert é o pesquisador que tem desenvolvido um dos melhores esforços analíticos para a compreensão deste fenômeno (cf.: 1982; 1985; etc.). Por outro lado, não me referirei às excelentes reflexões de Mikhail Baktine, a despeito de sua irrefutável importância, pelo fato de que a sua generalidade ultrapassa de muito o campo do religioso que nos interessa aqui mais particularmente. Acompanharei, portanto, resumidamente, o percurso proposto por Isambert.

A pesquisa idealtípica da festa é característica daqueles que adotaram a via fenomenológica, como G. Van der Leeuw, G. Dumézil, M. Eliade, R. Caillois e outros. Tais autores, assim como os da geração precedente, forneceram os elementos básicos da teoria cuja síntese foi apresentada por R. Caillois, desde 1939, no seu *L'Homme et le Sacré*. Todavia, já em 1912, em *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Durkheimer fazia do ajuntamento de massa, gerador de exaltação, o traço característico da festa. O *corrobori* australiano parece propiciar-lhe o exemplo mais tocante: o conjunto de uma tribo inteira, com danças, cantos e gritos, tumulto, embriaguez, uniões incestuosas, rixas e combates. É óbvio que ele notou a função recreativa e liberadora de tais manifestações, mas foi Freud quem, em *Totem e Tabu*, no ano seguinte, forneceu a fórmula que será retomada por Caillois: "Uma festa é um excesso permitido e até ordenado, uma violação solene de uma proibição". Ela se

relacionaria assim com o "sagrado de transgressão", manifestaria a sacralidade das normas da vida social corrente por sua violação ritual; seria necessariamente *desordem*, inversão dos interditos e das barreiras sociais, fusão numa imensa fraternidade, por oposição à vida social comum que classifica e que separa.

A essa componente vem ajuntar-se uma outra em razão da articulação do mito e do rito. Conforme o mostraram H. Hubert e M. Mauss, há um tempo mítico, de algum modo intemporal, que vem encarnar-se na festa. O tempo desta é de certa maneira extratemporal, caráter que a periodicidade das festas confirma: contrariamente ao tempo do devir que é da mudança, a festa, ao repetir-se, simularia a eternidade. Demais, o tempo mítico é original ou escatológico, com frequência os dois ao mesmo tempo, e não é difícil supor um tempo mítico único fundamental, logicamente anterior ao tempo em que se vive. Esse tempo primordial, a festa não apenas o lembraria, mas o faria também reviver. O caos da festa seria, pois, fundamentalmente, o caos das origens. Desde logo, tem-se aí uma explicação do caráter regenerador da festa. Ela não é somente recreativa. Não se contenta em liberar momentaneamente o homem do recalque de suas pulsões; ela lhe faz reviver a juventude do mundo, para além daquela da sociedade. De todo modo, a ordem ressurgente regenerada.

Tal teoria é tanto mais sedutora quanto mais ela satisfaz a uma aspiração. Não é difícil reconhecer que tais festas não existem mais a não ser muito atenuadas. O artificialismo da vida moderna leva a desejar tais espécies de ressurreições do estado de natureza, ou mesmo de pré-natureza. O ideal das festas dos tempos primitivos representa nas imaginações o papel de um mito de origem. Mesmo que se descarte a subjetividade e a fabulação poética dessa concepção, nem por isso ela deixa de desvelar e ilustrar a imagem utópica de uma festa para a qual se tende sem jamais atingi-la.

Para uma Definição das Festas

As festas evocadas pelos autores que buscaram assim a sua essência oscilavam entre dois pólos: a cerimônia e a

festividade; daí o seu caráter compósito de gênero misto. Para algumas dentre elas, é a amplitude do ritual que as distingue dos ritos quotidianos. Para outras, é a densidade da festividade que ultrapassa o divertimento banal. O divertimento não é essencial à cerimônia em geral e vice-versa, as festas, que se situam entre a cerimônia pura e o mero divertimento, parecem, pois, derivar de um gênero misto. Na verdade, os dois elementos não são sem afinidade. Durkheimer já insistia sobre o aspecto recreativo da religião e a cerimônia é, por uma parte, espetáculo. E como não se dar conta do fausto da liturgia das festas pontificais? A liturgia mesma é já espetáculo, para não dizer divertimento, e quando ela é celebração solene, ela é já festa. E, ao contrário, a cerimônia pode ser ultrapassada pelo divertimento. Além disso, é evidente que o divertimento assume facilmente formas rituais. Esse caráter misto, enunciado por Durkheimer, pode então ser tomado como primeira definição objetiva da festa. Mas esta é também paradoxo. ambigüidade: toda festa, parece, refere-se a um objeto sagrado ou "sacralizado" e tem necessidade de comportamentos profanos. Toda festa ultrapassa o tempo quotidiano, embora seja para desenrolar-se numa pura sucessão de instantes, de que o *happening* constitui o caso-limite. Toda festa vive sobre um modo extra-quotidiano, mas necessita de selecionar elementos característicos da vida quotidiana. Enfim, toda festa é ritualizada nos imperativos que permitem identificá-la, mas ultrapassa o rito por meio de invenções nos elementos livres.

Mas existem manifestações festivas em que esses dois aspectos aparecem dissociados, como dois elementos estranhos e até contraditórios. Essa dissociação dá à festa, aos olhos de Durkheimer, uma dupla função, recreativa ao mesmo tempo que religiosa, mas os dois caracteres se compenetraram o mais das vezes. A razão de ser dessas dissociações e compenetrações paradoxais parece residir no caráter simbólico das festas. Festeja-se sempre algo, mesmo quando o objeto possa ser aparentemente fútil. O papel do símbolo não está então em simplesmente significar o objeto, o evento, mas em celebrá-lo (dando a esse termo a significação mais ampla, tanto profana quanto religiosa), em utilizar todos os meios de expressão para fazer aparecer o valor que se atribui a esse objeto.

A definição da festa supõe que se dê precisão ao seu quadro social e temporal, o que permite novas distinções. Toda festa é um ato coletivo. Isso supõe não apenas a presença de um grupo, mas ainda a sua participação, o que diferencia a festa do puro espetáculo, e é essa a razão por que certos festivais não podem ser considerados como festa *stricto sensu*. Finalmente, toda festa supõe um tempo consagrado: no limite, tudo é festa durante o tempo da festa, o que faz desta um "fato social total", no sentido de Mauss. No mínimo, uma multiplicidade de atividade de natureza diversa caracterizará a festa (atividades religiosas, econômicas, artísticas, lúdicas, etc.), o que a distingue de uma simples cerimônia. Em suma, poder-se-á definir a festa como a celebração simbólica de um objeto (evento, homem ou deus, fenômeno cósmico, etc.) num tempo consagrado a uma multiplicidade de atividades coletivas de função expressiva. (Cf.: Isambert, 1985: 911-914).

Para concluir, poder-se-ia considerar aqui o problema dos fundamentos de uma tipologia das festas. Mas isso excederia o caráter voluntariamente resumido destas anotações. Seria suficiente lembrar que a definição cuidadosamente construída por Isambert convivia muito mais a encarar uma pluralidade de festas típicas do que à busca de um tipo ideal. Com efeito, cada termo da definição é em si variável, de modo que poder-se-ia conceber teoricamente tantas variedades de festas quanto o permite a multiplicação dos números de valores potencialmente tomados para cada variável. Contudo, essa operação, além da fastidiosa, seria excessiva; além disso, tal grade apresentaria algumas casas vazias e outras sobrecarregadas pela afinidade deste ou daquele elemento. Portanto, seria mais correto buscar não essa tipologia dos possíveis, mas, sim, uma tipologia real. Mesmo aí, a tarefa é imensa, pois teríamos variações no objeto (uma festa nacional aldeã, grupal, doméstica, etc.), nos modos da celebração (uma festa para celebrar um objeto presente, real, como uma vitória que acaba de se dar, ou a "comemoração" de um evento passado, histórico ou lendário, etc.), nos tempos ("tempos sociais" de que falava Gurvitch, tempo vido ou evocado, tempo mítico, etc.), nas atividades suscitadas (desde os atos simbólicos próprios a cada festa até aqueles que se encontram mais ou menos em todas as festas: ajuntamentos e desfiles, decorações, repastos e bebidas, confraternizações, licenças sexuais, trocas de presentes...). (Ib.: 815).

A ROMARIA

Se as festas, no campo religioso, não apresentam dificuldades quanto à sua inserção na categoria geral dos ritos, sem prejuízo de suas peculiaridades, no que concerne às romarias as dificuldades se multiplicam por seus complicadores adicionais. Com efeito estas, além de incluírem as características dos rituais e das festas, acrescentam outros caracteres, como o seu aspecto de *movimentos sociais*, com amplos deslocamentos espaciais ou geográficos, assim como com significativas transformações demográficas, ainda que temporárias (mas também freqüentes vezes permanentes). Num ponto pelo menos não cabe nenhuma dúvida: este fenômeno constitui um dado fundamental da antropologia religiosa. Assim, sob nomes diversos mas numa ampla identidade de fundo da realidade vivida, nos quatro cantos do mundo, através de tempos milenares e das diferentes culturas, ele se apresenta como um momento forte da experiência religiosa coletiva e individual: lugares sagrados, santuários e romarias se espalham por toda parte, no Egito dos faraós, na Grécia antiga, nos territórios de Israel, no coração do Islam, na Índia e no Tibet, na China e no Japão, etc., etc., fatos todos que dão testemunho de uma necessidade existencial da condição humana em sua realização religiosa. Do meu conhecimento, Alphonse Dupront tem sido um dos estudiosos mais fecundos na análise do fenômeno (cf.: 1971; 1984; 1987). Tentarei, a seguir, resumir a sua caracterização a partir do que ele chama de "fato peregrino".

Na sua opinião a romaria ou peregrinação se define como ato global de sacralização. Pôde-se fazer no universo fechado da romaria, isto é, no fato de que ela é um todo: na partida, deslocamento espacial já de si sacralizante, seu termo é um lugar santo onde, no procedimento romeiro mais autêntico, é preciso estar presente em datas determinadas, fixadas por calendário sacral, e observar um ritual bem estabelecido que consagra o novo estado de sacralização de quem veio se expor à prova ou ao encontro do sagrado. Excetuadas as conseqüências psicossociais na sociedade de origem, o momento da menor importância no ato peregrino é o retorno (p. ex.: prestígio social do romeiro, ou

partilha entre os membros da comunidade das graças espirituais adquiridas).

Assim definido o fato, Dupront se coloca numa perspectiva fenomenológica para analisar aquilo que constitui, em seu entender, as quatro componentes essenciais da romaria.

1. Primeiramente, as motivações: coletivas, elas são celebração de uma festa num lugar santo, de uma "viagem" cultural em honra de uma potência sobrenatural, de uma visita de graças a uma presença sagrada, de uma vinda às fontes da religião vivida, e até, em certo santuário do mundo greco-romano, para consultar o oráculo e ouvir o anúncio; individuais, elas procedem de um voto, às vezes de uma ordem onírica, e mais freqüentemente de recursos físicos e espirituais. Para umas e outras, como pano de fundo, a exigência de deixar a quotidianidade dos dias a fim de viver uma experiência ao mesmo tempo do extraordinário e do "Outro". Também a partida da romaria é um ato de fé, de espera e de busca.

2. O segundo elemento do ato *peregrino* é o caminho da romaria propriamente dito: servido, no seu percurso, por lugares de devoção e de etapas, visitas de santuários espalhados ao longo de um itinerário tradicional, como uma espécie de "via sacra", que põe à prova a coragem do peregrino até atingir o trecho final, de onde perceberá num distante próximo, invadido de alegria, a cidade santa ou o santuário rumo a que tanto caminhou.

3. A realização da romaria se faz num lugar sagrado. Dois elementos fundamentais constituem esta terceira componente que singulariza um *locus* no espaço. Um deles é a presença, caucionada pela lenda ou pela história (pouco importa), de uma realidade sagrada: a de lugares primordiais, originais de uma cosmogonia; e das etapas de uma história sagrada inscritas sobre uma terra, guardiã de uma memória sacral; a de manifestações sobrenaturais; a de objetos sagrados, túmulos, imagens, ídolos, ícones, etc. O segundo elemento dessa experiência coletiva e individual é o encontro com essa realidade. No encontro cumpre-se a sacralização da romaria e, portanto, a do romeiro. Sacralização que pode ser encarnação de transcendência, elevação ou purificação, confirmação na certeza de uma cosmogonia e de uma fé, etc.

4. A quarta componente da romaria é constituída por ritos e práticas, que servem de impregnação das massas peregrinas. Dentre eles, os mais difundidos, portanto, os mais expressivos e eficazes, parecem ser os ritos processionais e particularmente os de circum-ambulação, tomadas de posse de um espaço sagrado; os ritos de contacto, de toque quanto aos objetos sagrados, ou de consumação quanto às fontes sagradas, formas habituais de captação da potência sacral, etc.

O nosso autor completa a sua análise com várias outras observações de natureza fenomenológica e existencial acerca da experiência religiosa do ato peregrino (de romaria), para, em seguida, saindo do plano da generalidade do fenómeno, ater-se à romaria no mundo cristão cuja evolução histórica ele examina. (Cf.: 1984: 1300-1307). Entretanto, a despeito de sua inegável consistência, tais análises de perfil fenomenológico e de busca de uma essência produzem quase sempre uma imagem ideal típica e quase apologetica, que tendem a omitir — como no caso ocorre — os aspectos festivos, lúdicos e até “profanos” de toda romaria.

Fortaleza, 4 de outubro de 1987
(Dia da grande romaria a São Francisco de Canindé, no Ceará).

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Isidoro M. da Silva. *O Carnaval Devoto* (um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém). Petrópolis, Vozes, 1980.
- BAKHTINE, Mikhail, *L'Oeuvre de François Rabelais et la Culture Populaire au Moyen-Âge et sous la Renaissance*. Paris, Gallimard, 1978.
- PERCÉ, Yves-Marie. *Fête et Révolte* (Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle). Paris, Hachette, 1976.
- BENVENISTE, Émile. *Le Vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, 2 vols. Paris, Minuit, 1981.

NOTA: O presente texto é constituído sobretudo de anotações retiradas de vários autores. De meu, tem muito pouco. Limitei-me a percorrer as fontes indicadas; com o esforço de organização textual, algum comentário marginal foi acrescentado, mas sobretudo parafrasei ou simplesmente traduzi as partes que me pareceram mais relevantes. Daí que nem tive a preocupação de aspear as citações textuais. Todas as fontes consultadas, porém, vêm indicadas no corpo do trabalho e referidas na bibliografia.

- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Genève, Droz, 1972.
- . "Les Rites comme actes d'institution", *Actes de la Recherche en Sc. Sociales*, n.º 43: 58-63, 1982.
- BRANDÃO, Junito de Sousa. "Mito, rito e religião". In: *Mitologia Grega*, vol. I. Petrópolis, Vozes, pp. 35-41, 1986.
- CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa, Edições 70, 1979.
- CAZENEUVE, Jean. *Sociologie du Rite* (Tabou, magie, sacré). Paris, PUF, 1971.
- . "Rites", *Encycl. Universalis*, v. 15. Paris, pp. 1156-58, 1984.
- COX, Harvey. *A Festa dos Foliões* (um ensaio teológico sobre festividade e fantasia). Petrópolis, Vozes, 1974.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976.
- DUPRONT, Alphonse. "Formes de la culture des masses: de la doléance politique au pèlerinage panique (XVIIIe — XXe siècle)", in BERGERON, L. (org.): *Niveaux de Culture et Groupes Sociaux*. Paris-La Haye, Nouton, pp. 149-170), 1971.
- . "Pèlerinage", in POUPARD, P. (dir.): *Dictionnaire des Religions*. Paris, PUF, pp. 1300-7, 1984.
- . *Du Sacré* (Croisades et pèlerinages; Images et langages). Paris. Gallimard, 1987.
- DURKHEIMER, Émile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, 5e éd. Paris, PUF, 1968.
- DUVIGNAUD, Jean. *Fêtes et Civilisations*. Paris, Weber, 1973.
- ELIADE, Mircea. *Initiation, Rites, Sociétés Secrètes*. Paris, Gallimard, 1976.
- FERNANDES, Rubem César. *Os Cavaleiros do Bom Jesus*. Uma introdução às religiões populares. "Primeiros Vãos". São Paulo, Brasiliense, 1982.
- FRAZER, James George. *O Ramo de Ouro* (Edição do texto: Mary Douglas). São Paulo, Círculo do Livro, 1982.
- GIRARD, René. *La Violence et le Sacré*. Paris, Bernard Grasset, 1972.
- GLUCKMAN, Max. "Les Rites de Passages", in GLUCKMAN, M. (ed.): *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester Univ. Press, pp 1.52. 1962.
- GOODY, J. R.. "Religion and Ritual: The definitional problem", *British J of Sociol.*, 12: 142-164, 1961.
- HERTZ, Robert. *Mélanges de Sociologie Religieuse et Folklore*. Paris, F. Alcan. 1928.
- HEUSCH, Luc de. "Introduction à une ritologie générale", in MORIN, E. et PIATELLI-PAMARINI, M. (eds.): *L'Unité de l'Homme* (invariants biologiques et universaux culturels). Paris, Seuil, pp. 679-713. 1974.
- ISAMBERT, François-André. *Rite et Efficacité Symbolique*. Paris, Ed. du Cerf. 1979.
- . *Le Sens du Sacré* (Fête et religion populaire). Paris, Minuit, 1982.
- . "Fête", *Encyclop. Universalis*, v. 7: 911-915. (Paris), 1984.

- LANGER, Susanne K. *Filosofia em Nova Chave*. (Um estudo do simbolismo da Razão, Rito e Arte). São Paulo, Perspectiva, 1971.
- LEACH, Edmund. "Ritual", *Intern. Encyclop. of Social Sciences*. Londres — N. — Y, McMillan. 1968.
- . *Culture & Communication: the logic by which symbols are connected*. Cambridge. Cambridge Univ. Press, 1976.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée Sauvage*. Paris, Plon. 1969.
- . *Totemismo Hoje*. Petrópolis, Vozes. 1975.
- MAFFESOLI, Michel. *L' Ombre de Dionysos*. Contribution à une sociologie de l'orgie. Paris, Méridiens/Anthropos, 1982.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência, Religião*. Intr. de R. Redfield. Barcelona, Ariel. 1979.
- MAUSS, Marcel. *OEuvres*. T. 1 — les fonctions sociales du sacré (présentation de Victor Karady). Paris, Minuit, 1968.
- MATTA, Roberto da. "Carnavais, Paradas e Procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos", *Religião e Sociedade*, 1 (1): 3-30, 1977.
- . "Apresentação", in VAN GENNEP, A.: *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis, Vozes, pp. 11-21, 1978.
- . *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar. 1979.
- POWER, David e BOROBIO, D. (eds.). *Ritos de Passagem e Cristianismo*. "Concilium". Petrópolis, Vozes, 1978.
- REIK, Theodor. *Le Rituel: psychanalyse des rites religieux*. Paris, Denoel. 1974.
- SANCHIS, Pierre. *Arraial: Festa de um Povo*. (As Romarias portuguesas). Lisboa, Publ. Dom Quixote, 1983.
- SINDZINGRE, Nicole. "Rituel", *Encyclop. Universalis*, Paris, v. 15, 1160-63, 1984.
- SKORUPSKI, John. *Symbol and Theory*. A philosophical study of theories of religion in social anthropology. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1976.
- SMITH, Pierre. "Aspects de l'organisation des rites", in IZARD, M. et SMITH, P. (eds.): *La Fonction Symbolique*. Paris, Gallimard, pp. 139-70. 1979.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis, Vozes. 1974.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- VEYNE, Paul. *Le Pain et le Cirque*. Paris, Seuil, 1976.
- VIDAL, Jacques. "Rite". In: POUPARP, P. (dir.): *op cit*, pp. 1452-56, 1984.
- WACH, Joachim. *Sociologia della Religione*. Bologna, Edizioni Dehoniane. 1986.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. "Remarques sur *Le Romeau d'Or*", *Actes de le* 1976.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. "Remarques sur *Le Rameau d'Or*", *Actes de le Rech. Sc. Soc.*, n.º 16: 35-42, (seguido de J. Bouveresse: "L'animal cérémoniel — Wittgenstein et l'anthropologie", pp. 43-54), 1977.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. *La Fête, le Jeu et le Sacré*. Paris, J. P. Delarge, 1977.