

.....

## ***Sacrifício e relações de gênero: imagens míticas e rituais da mulher e do feminino na cena ritual***

Marilande Martins Abreu<sup>1</sup>

### **Resumo**

O presente artigo se ocupa do tema do sacrifício e do simbolismo ritual que transmite como tradição cultural a partir de seus elos com o patriarcado e a simbolização do feminino. Com a noção de *Arquivo* elaborada por Derrida pretende-se, assim, descrever alguns elementos presentes nas teorias do sacrifício e destacar relações de gênero nas imagens míticas e rituais de divindades femininas que transmitem a simbolização da mulher como mãe e amante, portanto, inspiradora e motivo de “ações heroicas de homens e divindades masculinas”. O que transmite esse simbolismo ritual?

**Palavras-chaves:** *Sacrifício ritual. Relações de gênero. Arquivo.*

## ***Sacrifice et relations de genre: images mythiques et rituelles de femmes et du féminin dans la scène rituelle***

### **Résumé**

Cet article est consacré aux thèmes du sacrifice et du symbolisme rituel qui se transmettent comme tradition culturelle à partir de leurs liens avec le patriarcat et la symbolisation du féminin. Avec la notion d'archive élaborée par Derrida il s'agit, ainsi, de décrire quelques éléments présents dans les théories du sacrifice et de mettre en relief les relations de genre dans les images mythiques et rituelles des divinités féminines qui transmettent la symbolisation de la femme comme mère et comme amante, et donc comme inspiratrice et motif des « actes héroïques des hommes et des divinités masculines ». Que transmet ce symbolisme rituel?

**Mots-clés:** *Sacrifice rituel. Relations de genre. Archive.*

.....

### **Introdução**

Pretende-se, neste ensaio, visitar, descrever e destacar alguns elementos dos arquivos que compõem as teorias do sacrifício ritual. Assim, busca-se discorrer sobre os escombros do sacrifício ritual que foram objeto de estudos de filósofos pré-socráticos, filósofos modernos, cientistas da religião, teólogos, biólogos, historiadores, psicanalistas e antropólogos (Burkert, 2005). A grande maioria dos homens que ocupou-se em desvendar o sacrifício o fez a partir do

---

<sup>1</sup> Professora do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão – UFMA.

elo com a sexualidade e os temas do incesto e do parricídio, fenômenos sociais que ligam essa instituição social ao patriarcado moderno.

Os arquivos compostos de documentos, relatos, descrições de sacrifícios de culturas não-ocidentais e modernas foram formados pelos teóricos, filhos e pais de uma tradição de pensamento com a qual pretende-se praticar um exercício de desconstrução tal como proposto por Derrida (2001). Portanto, este escrito é uma primeira tentativa de compreender os arquivos do sacrifício ritual a partir de uma leitura e posição feminina. O sacrifício ritual é uma das instituições onde a questão da diferença e das interdições sexuais estão colocadas de forma notável, como indicam as interpretações de teóricos como Robertson Smith (Girard, 1990), Freud (1976), Hubert e Mauss (2013), Lévi-Strauss (2003.), Girard (1990), Burkert (2005).

Com os representantes do patriarcado moderno pretende-se descrever as relações de gênero que sobressaem das estruturas rituais descritas nessas teorias do sacrifício. Ao tentar explicar essa instituição e seu funcionamento, os autores descrevem também a história do patriarcado moderno numa relação de dependência da simbolização do feminino que se articula através do sacrifício ritual. O que essa instituição social permite interpretar sobre a constituição do patriarcado moderno e as relações de gênero que institui como simbolismo ritual?

Derrida (1995), ao propor releituras de grandes textos do pensamento ocidental opera com a noção de arquivo, este não é um amontado de documentos, imagens e análises que guardam as provas de um reconstruído passado histórico. Em verdade, um arquivo é o elo entre passado, presente e o futuro. Sua teoria do arquivo o leva a construção da ideia de *Arquivos do Mal*, escritos inspirados nas questões postas por Freud (1980) em *Moisés e o Monoteísmo*, no qual enquanto judeu e, já no fim da vida, questiona a escritura da primeira experiência monoteísta e a verdade histórica e material que ela construiu apagando fatos que são cobertos e recobertos pela *memória arquivo*.

Em qual contexto histórico foi construído esse arquivo do sacrifício ritual? Derrida elabora essa leitura de arquivo no contexto histórico de crises políticas, enfraquecimento de Estado Nacional e abertura para uma cultura mundial como aborda em *Cosmopolitismos* (1997a). A desconstrução como exercício teórico se inscreve no campo da história, no qual os conceitos são tanto construídos como desconstruídos (Derrida, 1997a). Parte-se desses pressupostos na tentativa de desconstrução da construção das teorias sociais do sacrifício ritual. O que nos dizem essas teorias do sacrifício ritual sobre os homens brancos e europeus que construíram essas teorias? O que essas teorias indicam sobre as relações de gênero e as mulheres nessas escrituras?

Na versão clássica do trabalho intelectual presente nos discursos da historiografia e da história o arquivo é um conjunto de documentos estabelecidos como positividade, na sua materialidade; em sua pretensa objetividade seria o reflexo do que ocorreu de fato na experiência histórica. Na contemporaneidade o arquivo em sua dinâmica expõe os engendramentos com o passado apagado com registros e documentos do arquivo e, com o presente e futuro, também implicados no arquivo (Derrida, 1995, pp. 11-12).

Se o arquivo do sacrifício ritual como verdade é uma tradição de pensamento, esse arquivo é um dos monumentos a instituição do sacrifício ou ao patriarcado? Para Derrida (2001) é ilusório acreditar que o arquivo é constituído por documentos fixos e congelados, tendo no registro do passado a sua única referência temporal sem que os registros do presente e do futuro estejam efetivamente presentes nessa temporalidade. Mas, porque querer que acredite-se que o arquivo se constitui de documentos que comprovam materialmente o que ocorreu no processo histórico? O passado pode ser arquivado sem rasuras e sem lacunas, ou seja, sem que estivesse colocado nisso a questão do esquecimento, como questiona Derrida? (1995, pp. 24-26 e pp. 49-54).

Nos arquivos dos teóricos do sacrifício ritual se destacam a imagem mítica e ritual da justaposição entre divindades, mulheres, homens e animal sacrificial. Nesse simbolismo uma imagem mítica se repete com insistência: o campo feminino está continuamente subjugado em relação ao campo masculino. Divindades como Atena, Iansã, presentes nos politeísmos grego e africano se destacam frequentemente por ocuparem lugares e posições rituais associadas ao campo masculino. Divindades como Deméter, do politeísmo grego e Santa Bárbara do catolicismo popular romano são deusas-mães sofridas e protetoras. Que relações de gênero se destacam nas teorias do sacrifício ritual que descrevem a relação do patriarcado com as mulheres? Por que os arquivos do sacrifício ritual nos remetem a constituição do patriarcado moderno?

Nos arquivos do sacrifício ritual existem duas escolas de pensamento, uma que o analisa a partir dos dados materiais, onde encontram-se autores da escola clássica como Robertson Smith e Joseph Maistre (Bachoffen, 1992), que consideram a vítima expiatória, o sangue e a participação coletiva como importantes elementos materiais para compreender a função social do sacrifício ritual. Na segunda escola, moderna, fundada por Hubert e Mauss (2013), elaborase uma crítica aos antecessores e constrói-se uma abstração teórica do sacrifício ritual mostrando-o como um puro conceito no qual podem-se articular diferentes elementos, materiais e simbólicos, que compreendem instancias de vida e morte.

Hubert e Mauss (2013, p. 205) compreendem o sacrifício ritual como “um ato religioso que pela consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o executa ou de alguns objetos aos quais ela diz respeito”. Essa definição apreende toda a ambiguidade e unidade da cena do sacrifício ritual. Victor Turner, um dos autores clássicos da análise do ritual na antropologia, instituiu o termo *drama social*. Definição que apresenta analogias com os conceitos de *status of dramatization* e *comédia de inocência*, utilizados por Burkert (2005) na sua teoria do sacrifício ritual.

A noção de ritual é estreitamente atrelada à noção de sacrifício, inicialmente esse termo era utilizado para descrever as regras do comportamento religioso. No decorrer da história moderna, segundo Burkert (2005), esse conceito se vinculou as Ciências Humanas e, por isso, sua análise pelas Ciências Naturais parece provocar mal-estar. Para Burkert, na rotina cotidiana, o ritual sacrificial se torna apenas uma formalidade vazia de sentido. Porém, pela sua capacidade de assimilar e transmitir uma tradição cultural se torna uma importante instituição social, rígida e simultaneamente imutável, que realiza seleção biológica e cultural.

O ritual sacrificial começa por preparativos e passa pela ação indizível, seu ponto central, é o auge do ritual, que se encerra com uma festa. Essa estrutura ritual está associada ao simbolismo de renúncias e restituições, sociais e individuais. Para Burkert (2005) o sacrifício ritual conserva e talvez tenha adquirido sua função puramente religiosa num contexto exterior a ordem religiosa, onde matar era uma imposição necessária à vida. E por isso, essa instituição precede e pelo menos inicialmente, independe da religião para existir e se instituir.

Mas, como se dá a união do sacrifício ritual com as práticas religiosas? Com a linguagem? Com o mito? Com o ritual? Como veio a se tornar uma poderosa força de transmissão de tradição cultural e se constituir como simbolismo ritual? Ordem sacrificial e ordem social se tornam uma única e mesma imagem do patriarcado moderno?

### **O Sacrifício ritual como tradição de pensamento: construções e desconstruções**

Pensadores da filosofia clássica como Platão (Abreu, 2013), Aristóteles (Abreu, 2013), e pensadores modernos como Durkheim (1996), Lévi-Strauss (2003), Freud (1976) Burkert (2005), Girard (1990.) fazem parte do conjunto de autores que produz uma vasta descrição e teorização do sacrifício ritual. Em geral, os autores modernos acionam seus antecessores para discordarem ou apoiarem algumas de suas reflexões, o diálogo mante-se aparentemente em torno do conflito entre os pensadores.

Nas imagens míticas e rituais da justaposição entre homem, deus e animal se organiza e se articula uma relação de dependência de um simbolismo ritual no qual a posição ritual/social

da mulher se coloca hierarquicamente como inferior à posição ritual dos homens. Existem divindades masculinas e femininas, mulheres como homens transformam-se nos animais sacrificiais e em divindades, ambos estão na cena sacrificial. Mas, nessa estrutura ritual como na estrutura social, a mulher é simbolizada em decorrência de seus atributos sexuais e maternais. Esse foi o lugar que o patriarcado moderno e os arquivos do sacrifício dedicaram a construir como passado-presente, presente-presente e presente futuro das mulheres e, conseqüentemente do campo feminino.

Não considerando os conflitos entre teóricos clássicos e modernos do sacrifício ritual, Freud (1976), que não desconhece o trabalho de Hubert e Mauss (2013) uma vez que o cita em *Totem e Tabu*, utiliza principalmente as análises dos estudos clássicos. Privilegiando, portanto, os aspectos materiais do sacrifício ritual, ação que se repete compulsivamente, Freud o interpreta a partir da sua invenção do Complexo de Édipo e sua teoria do inconsciente, diretamente relacionados ao parricídio e ao incesto.

Para Freud os objetos ofertados às divindades e compartilhados entre todos os membros da comunidade são invariavelmente carnes, frutos, água, sementes e grãos, objetos advindos da natureza. O mistério da morte sacrificatória “é justificado pela consideração de que apenas desta maneira pode ser conseguido o vínculo sagrado que cria e mantém ativo um elo vivo de união entre os adoradores e seus deuses” (Freud, 1913:1976, p. 165). Uma ideia desse tipo, observa Freud, é pressuposto de todos os pactos de sangue como identidade de substância, por isso a necessidade de renovar e repetir esse pacto em refeição sacrificatória de tempos em tempos.

Essa definição de Freud se aproxima da definição que Émile Durkheim (1996) apresenta da religião como organizadora da vida cotidiana, uma vez que orienta as categorias do entendimento humano como tempo, espaço, substância, gênero. Essas categorias com as quais o simbólico e o imaginário se debatem para apreender o real foram objetos de análises desses teóricos que se debruçam, assim, nos elos entre moralidade, interdição sexual e o campo feminino a partir de práticas religiosas.

Freud (1976), em *Totem e Tabu*, reunindo a interpretação psicanalítica do totem, a refeição totêmica descrita nos estudos etnográficos clássicos e a teoria darwiniana do estado primitivo da vida humana estabelece uma série de correlações aparentemente impensáveis. Mas, como indicarão os dados, documentos e escritos que compõem o arquivo do sacrifício ritual, essa correlação pode ser considerada a narrativa mítica e ritual de *origem* do pai primevo e do patriarcado moderno. Nesse mito de origem patriarcal o sacrifício ritual do pai é documentado como origem da civilização ocidental, nele um pai déspota, violento e ciumento guarda para si todas as mulheres e expulsa os filhos à medida que estes crescem, impedindo-os

de satisfazerem seus desejos sexuais com as mulheres da horda. Assim, nascem as comunidades sacrificiais.

O tema do parricídio e do incesto será também objeto de análise e reflexão de Lévi-Strauss, antropólogo moderno que se ocupou em analisar as sociedades não ocidentais a partir dos sistemas de parentesco. Estes diversos, plurais e diferentes sistemas levaram Lévi-Strauss a situar a mulher como um objeto de troca entre grupos de homens - amigos, inimigos, modernos ou não. Lévi-Strauss (2003, 1976) em *Totemismo Hoje e O Pensamento Selvagem* retoma o tema do totemismo, elabora críticas as análises de Freud e apresenta sua análise sobre as mulheres, as leis de casamentos, parricídio e incesto. Para Lévi-Strauss que dissecou os mitos em *mitemas* a serem compreendidos sincronicamente, o parricídio pode ser analisado sem elo com a interdição do incesto, ou ainda, esse acontecimento do assassinato do pai não está preso a constituição do incesto como regra social. Na base dessa lei sustenta-se a troca de mulheres.

A partir da noção de estrutura como fundamento da cultura, Lévi-Strauss sustenta que a interdição sexual do incesto define a passagem do estado de natureza para a cultura. De acordo com Girard (1990) tanto como regra ou exceção, o incesto está implicado no sacrifício ritual, ele se vincula as narrativas de ordem e desordem que se constituem como narrativas míticas e rituais de dissolução de crise social.

Lévi-Strauss, assim, ao considerar o incesto como origem da cultura afirma que, a interdição sexual é uma espécie primeira de dom, uma vez que "a proibição do incesto é menos uma regra que proíbe casar-se com a mãe, a irmã ou a filha do que uma regra que obriga a dar a outrem a mãe, a irmã e a filha. É a regra do dom por excelência" (Lévi-Strauss, 1976, p. 522). Estabelece-se assim a imagem mítica e ritual da mulher como objeto de troca no campo do estruturalismo francês.

Uma diferença estrutural se coloca entre os pensamentos de Freud e Lévi-Strauss, como lembra Smadja (2009) para Lévi-Strauss os sistemas de classificações simbólicos que instituem os laços de parentesco se tornam representações mais importantes que as interdições sexuais. Para Freud, os afetos de amor e ódio envolvidos nessas interdições, socializam e reprimem emoções ligadas aos representantes pulsionais. Para Girard (1990), Lévi-Strauss como Freud, se equivoca ao situar a *origem da cultura* na interdição sexual do incesto, que Girard considera uma regra de interdição que gera laços de diferenças e semelhanças entre os indivíduos de uma sociedade por que é um desdobramento, uma narrativa construída após a saída de uma crise sacrificial.

Na teoria sacrificial de Girard, o incesto e o parricídio se tornam justificativas para o desencadeamento ou resolução das crises sacrificiais. Sua repetição como regra de cultura, ou ainda como exceção são resultados de dissoluções de crises sacrificiais que buscam organizar um simbolismo de *inicio-meio-fim*. A noção de crise da teoria de Girard associa-se a noção de vítima expiatória e violência intestina, conceitos que ele utiliza para elaborar sua análise semiótica do sacrifício e, simultaneamente elaborar uma crítica ao humanismo moderno.

Girard, em sua teoria, considera a violência existente no próprio ato do sacrifício ritual como sendo o objeto que a todos sidera e mimetiza na comunidade sacrificial. Para ele não existe sacrifício ritual que não possa ser descrito como uma criminosa violência, e em contrapartida, não existe ação violenta que não possa ser descrita ou justificada em termos de um sacrifício necessário. A relação do sagrado com a violência, assim, é o ponto de origem de René Girard.

Se a violência se caracteriza por essa fúria destrutiva e mimética que irrompe a todo momento é por que ela se sustenta num jogo de substituição, ela vai substituindo objetos num movimento desenfreado de destruição. Nesse sentido, a substituição funciona como um mecanismo que permite conter e transformar a violência má, em violência fundadora. Esse mecanismo, portanto, é acionado pela comunidade sacrificante na escolha de uma vítima sacrificial ou expiatória, que absorve, recebe e transforma uma violência intestina e má em uma violência fundadora, boa, pois “a imolação de vítimas animais desvia a violência de certos seres que se tenta proteger, canalizando-a para outros, cuja morte pouco ou nada importa” (Girard, 1990, p. 13).

No funcionamento do mecanismo de substituição é notável que a operação sacrificial exige um certo desconhecimento. É devido a esse inerente desconhecimento que, segundo Girard, os teóricos anteriores tentaram elaborar uma distinção entre vítimas sacrificiais humanas e animais. Essa distinção é inexistente, ele considera que tanto vítimas animais quanto vítimas humanas são vítimas expiatórias que substituem potenciais vítimas humanas. Ambos ocupam imagens míticas e rituais na estrutura do sacrifício ritual, ambos, portanto, substituem membros da comunidade sacrificante.

Para Girard é evidente que entre a comunidade sacrificante e as vítimas sacrificiais certo tipo de relação social está ausente, “aquela que faz com que seja impossível recorrer à violência contra um indivíduo sem expor-se a represálias de outros indivíduos, seus próximos, que consideram seu dever vingá-lo” (Girard, 1990, p. 25). Com o mecanismo de substituição observa-se a função do sacrifício ritual de mediar, controlar e equilibrar a vingança de sangue que constitui os laços sociais.

Como sistema de vingança o sacrifício ritual ocupa, assim, a mesma posição ritual e social que o sistema judiciário das sociedades modernas, ambas visam controlar o princípio de vingança. Para Girard (1990), o incesto como regra de interdição sexual corresponde a formas de subversão da vingança de sangue. A interdição do incesto como marca da violência intestina, encontra sua forma ritualizada e contrária de funcionamento nas regras de matrimônio, opostas às interdições sexuais e simultaneamente análogas e correspondentes a elas.

A troca matrimonial frequentemente se faz acompanhar de violência ritualizada, é preciso proibir que a violência, como desejo mimético, se instale ali onde sua presença dupla de bem e mal se mostra como imagem de ameaça de violência e perda das diferenças entre os membros da comunidade sacrificial. Girard (1990) empreende uma análise das interdições sexuais para afirmar que incesto e parricídio não são nada mais que resultados posteriores de uma crise sacrificial superada.

Elaborando crítica a Lévi-Strauss e Freud, Girard (1990) considera o incesto e parricídio como uma espécie de narrativa mítica que busca organizar as imagens assustadoras e aterrorizantes do que sobrou após a propagação da violência intestina e da sua posterior dissolução com o assassinato sagrado da vítima expiatória. As inúmeras correspondências da imagem da sexualidade na ordem sacrificial e social demonstram as diferentes nuances nas quais a sexualidade assim como a violência é simbolizada como benéfica e fecunda, violenta e perigosa, destruidora e ameaçadora.

Para Girard, as interdições sexuais - na ordem sacrificial e social - tem a função primordial de preservar no coração das comunidades humanas uma zona protegida, um mínimo de não-violência para a continuidade da cultura. Assim, as interdições sexuais e sociais não são benefícios de leis da natureza e, tampouco, se originam de elementos puramente simbólicos ou são dádivas enviadas pelos deuses. São antes, limites que visam conter o perigo de ameaça da violência intestina.

Nesse simbolismo sacrificial se evidencia uma constante violência voltada para as mulheres, Girard as descreve como potenciais vítimas sacrificiais a serem protegidas pelas divindades e pelos homens que compõe a comunidade sacrificial. Girard, que em sua teoria, parece fazer uma defesa explícita do sacrifício ritual do monoteísmo cristão, descreve o feminino e a mulher numa relação de dependência em relação a comunidade de sacrificadores. Essa postura intelectual será criticada pelo filólogo Burkert (2005) que simultaneamente a Girard construiu sua análise do simbolismo ritual na cena do sacrifício ritual centrado na simbolização do feminino.



Partindo não da crise sacrificial, mas, da simbolização da vida humana através do ritual sacrificial, Burkert (2005) analisa a tradição do pensamento ocidental que se ocupou do fenômeno do sacrifício. Interpretando os elos entre civilização, repressão e agressividade, Burkert acredita que os grupos sociais repousam sobre uma violência institucionalizada, uma forma legítima de violência, instituída e transmitida como tradição cultural. Para Burkert, as práticas religiosas absorvem a ação do sacrifício ritual e a transformam numa poderosa instituição social que transmite tradição cultural.

Nesse sentido, o sacrifício é a forma *passada* do ato religioso. Burkert compreende a narrativa mítica do *pai primevo* fundada por Freud como indicação do pressuposto de que o ato não consciente de matar se transformou em parricídio, um acontecimento mítico associado à origem de diversas sociedades religiosas no contexto da história das civilizações humanas. Com esse simbolismo ritual, a teoria sacrificial de Burkert indica os traços de um patriarcalismo trágico que se transmite através da justaposição entre mulheres, homens, objetos sagrados e divindades.

Um crime, portanto, se mantém como marca de origem do processo de civilização da vida humana. O que indica, para Burkert, que ainda que se descreva esse crime como infanticídio, parricídio ou matricídio, um crime primordial marca o discurso de *origem* de experiências humanas diversas. O parricídio pressupõe a instituição paternal e o lugar do pai, uma inovação humana claramente associada às práticas religiosas.

Para Burkert, o processo civilizador como mostram os arquivos do sacrifício ritual, se apoia na construção de simbolismo que inverte um poder associado ao campo feminino e o transmite como tradição cultural, ao campo masculino. Burkert analisa os laços – de sangue e símbolos, renúncia e restituição – firmados entre os membros de uma comunidade sacrificial e sua relação com a simbolização do feminino.

A teoria sacrificial de Burkert (2005) sustenta a tese que a ordem de duração se institui através da mulher e do campo do feminino, continuamente associado a geração da vida e transmissão da tradição cultural. Para comprovar essas afirmações ele interpreta cenas rituais do politeísmo grego que vamos aqui aproximar do simbolismo ritual de divindades associadas as religiões de matriz africana e do catolicismo popular de São Luís/MA.

### **Imagens míticas e rituais – a mulher e o feminino na cena do sacrifício**

No simbolismo ritual descrito por Burkert (2005) imagens míticas e rituais masculinas e femininas são dialeticamente contrárias e correspondentes. Assim, para comprovar a tese de que ao lado do deus-pai nasce a figura da deusa-mãe como expressão do feminino, Burkert se

detém em registros, descrições, estética e reflexões filosóficas que constituem os arquivos do simbolismo ritual que transmite renúncia e restituição.

Como membro da comunidade, divindade, vítima sacrificial ou responsável pelo sacrifício ritual da vítima, as mulheres são simbolizadas na imagem dual da figura ritual da mãe e mulher sensual. A posição ritual da mulher e do feminino tal como descrita nessa teoria sacrificial demonstra uma tradição de pensamento de submissão do poder feminino as estruturas rituais e sociais mantidas e organizadas por homens, em constante conflito. Assim o campo feminino está continuamente atrelado e subjugado ao poder das divindades masculinas, portanto, nesse simbolismo o campo feminino submete-se ao campo masculino principalmente através da violência.

Para Burkert, a simbolização do sacrifício da virgem narrada em diversas culturas apresenta um contraste e um equilíbrio entre renúncia anunciada e restituição simbólica compensatória, ambos correspondem à castração ritual e seus elos com um simbólico fálico-ritual. O sacrifício ritual da virgem permite por antecipação, uma abnegação, a aceitação de um novo confronto do jovem guerreiro com a morte. Como o jovem guerreiro, a virgem morta simbolicamente no sacrifício preliminar sai ressuscitada da batalha, por isso, “relata-se que a estátua de Atena, a paladina, caiu do céu durante a guerra das origens, o famoso combate dos deuses contra os homens” (Burkert, 2005, p. 68).

De acordo com Burkert, o sacrifício preliminar da virgem é a mais forte expressão de renúncia à sexualidade. Esse ritual fornece, por antecipação, as justificativas para as mortes que se seguirão no sacrifício e na guerra. A presença do feminino nas figuras superpostas da mulher como mãe e amante implica, portanto, na aliança que se institui através da ação sacrificial de morte, um elo de continuidade polarizante necessário entre a simbolização do feminino e a instituição e manutenção de uma suposta ordem ritual fálica, comandada por homens.

Nesse simbolismo ritual é possível apreender que os homens usurpam o poder das mulheres ao se instituírem como os verdadeiros representantes da deusa-mãe na comunidade de animais e sacrificadores. Essa imagem mítica se repete em diversas práticas rituais e culturais, assim, por exemplo, divindades do campo religioso afro-maranhense como Barba Soeiro, sincretizada com Santa Bárbara, do catolicismo popular da antiguidade romana, apresenta semelhanças com Perséfone e Deméter, do politeísmo grego.

Do mesmo modo, Iansã, divindade de religiosidades de matriz africana é uma deusa-mãe cujas imagens superpostas – na juventude e na velhice – revelam traços do simbolismo ritual que opera no sacrifício ritual como marca, lembrança e rastro de um patriarcado que atua como presente, passado e futuro nos arquivos do sacrifício ritual. A vida de Bárbara se insere no

contexto de disputas religiosas entre o politeísmo romano e o monoteísmo cristão, que começava a se espalhar nas pequenas cidades romanas. Do mesmo modo, Iansã e Deméter estão inseridas em conflitos que envolvem as divindades masculinas e os homens, portanto, o campo masculino.

Bárbara era filha única de um rico habitante do Império Romano chamado Dióscoro, um homem duro e moralista que a trancafiou no alto de uma torre ainda criança para impedi-la de conhecer o mundo exterior. Enquanto crescia, tutores ligados às práticas religiosas do pai subiam a torre onde habitava para educá-la. Tornando-se uma bela jovem, o pai decidiu casá-la e escolheu alguns pretendentes, Bárbara recusou todos os pedidos. Envergonhado por tais recusas, o pai atribuiu esses gestos aos anos passados no aprisionamento, decidiu libertá-la. A partir daí, Bárbara passou a andar pela cidade e seu entorno, onde conheceu cristãos antigos que transmitiram a ela a narrativa mítica e ritual de nascimento e morte sacrificial de Jesus, converteu-se a essa prática religiosa, o que deixou seu pai mais enfurecido (Abreu, M. 2015)

Temente as suas divindades, Dióscoro denunciou a filha ao Império Romano e solicitou que os governantes a torturassem até ela renunciar a nova fé. Bárbara não renunciou e foi condenada à morte. Antes de matá-la, uma multidão enfurecida arrastou-a pelas ruas de Nicomédia em meio a gritos de raiva, antes de ser assassinada teve os bicos dos seios cortados pelo pai. Esse relato mítico da história de vida de Santa Bárbara descreve um sacrifício de uma mulher diante de uma escolha que não corresponde ao lugar social que queriam impor-lhe. O ato de violência e tortura é justificado, na história dela, como prova de um sacrifício que simultaneamente mostra a potência divina associada ao campo feminino (Abreu, M. 2015).

E, assim, no momento do assassinato de Bárbara um trovão caiu sobre a terra e um raio atingiu o corpo de Dióscoro, matando-o imediatamente. Nesse simbolismo, a divindade feminina simboliza potência, ela é força da natureza e representa poderes sobrenaturais. Por isso, em rituais de toque de mina do Terreiro do Justino/São Benedito, casa de tambor de mina onde realizo pesquisa etnográfica, entoam-se cantos para Barba Soeiro:

*Onde vai Barba serena?  
Vou abrandar os trovão,  
Vou abrandar os trovão,  
Que não caia nos cristão.*

Simbolicamente Bárbara não foi mãe biológica, mas, tornou-se se a mãe dos cristãos e tem o domínio de raios e trovões. Segundo dona Mundica Estrela, chefe do terreiro do Justino/São Benedito falecida em 2018, essa entidade “desce nova ou velha, a depender da inspiração. É cheia de candura e paciência, mas, quando desce jovem tem arroubos de paixão e

ira”. Na mitologia jeje, associada ao povo *fon* e ao tambor de mina, Barba Soeiro é uma deusa suprema que criou a terra e os seres vivos. Ela é associada a Lissá e Badé, entidades masculinas que simbolizam a *origem*, ambas são entidades que expressam a força de Oxalá, criador do mundo (Abreu, M. 2015).

Oiá nasceu na casa de Oxum, a rainhas das águas doces, rios e cachoeiras. Sua legenda descreve um rei que tinha uma filha chamada Ala, ele queria casá-la com um príncipe poderoso, mas descobriu que a filha tinha um amante e estava grávida. O pai matou-a e não tendo coragem de matar a criança jogou-a no rio, pescadores encontraram-na dentro de uma caixa que boiava no rio, assustados partiram. Logo depois viajantes encontraram a criança e levaram-na ao castelo e deram-na ao rei. Feliz, pois sentia-se supostamente triste e culpado pela morte da filha e abandono da neta, fez uma festa para comemorar a chegada da criança. Mas, seu papagaio de estimação, que o acompanhou ao rio, relatou o que aconteceu e disse que a menina era sua neta, Oiá, protegida de Oxum (Prandi, 2017).

Oiá era bela e atraía diversos homens, usava seus encantos e sedução para adquirir poder, entregou-se há várias divindades, das quais recebia presentes. Casou-se com Ogum, era estéril e queria ter filhos mas não podia, por isso, visitou um sacerdote que solicitou que fizesse um ebó, uma oferenda de um carneiro aguçã e ainda muitos búzios e roupas coloridas, ela fez o ritual e, então, teve nove filhos. E, assim, quando ela passava para vender dendê no mercado o povo dizia lá vai *Iansã*, que significa *mãe de nove filhos*. Segundo a legenda após essa oferenda ela nunca mais comeu carneiro (Prandi, 2017, 294-295).

Nas narrativas míticas todos os méritos de Iansã estão atrelados as qualidades dos deuses com os quais ela se envolveu ao longo da vida, ela trabalhou soprando o fogo e foi objeto de disputa de dois importantes deuses. Ogum, divindade que tinha o domínio do fogo e o transmitiu aos homens para terem o domínio da natureza, casou-se com ela. Xangô, divindade da justiça, dos raios, trovão e fogo, tornou-se seu amante. Oiá era uma mulher muito desejada, além de bela, sedutora e guerreira preparava deliciosos acarajés e, segundo suas legendas, somente Obaluaê, divindade que tinha o domínio da terra, do fogo e da morte, não caiu nos seus encantos (Prandi, 2017).

Segundo uma legenda mítica (Prandi, 2017), certa vez Xangô raptou Oiá da Casa de Ogum, voltando de uma caçada este ficou ciente do ocorrido e mandou avisar Xangô que iria buscar sua mulher. Começava, então, a rivalidade pela conquista de Oiá, as duas divindades prepararam-se para o litígio, cada um se apresentou com suas armas, escravos e oferendas. Começaram a luta e nunca mais pararam, assim, até hoje se descreve as aventuras dessa guerra contínua.

Segundo a legenda narrada por Prandi (2017, 308) certa vez houve uma festa na qual estavam todas as divindades do panteon africano. “Omulu -Obaluaê chegou vestindo seu capucho de palha, ninguém podia reconhecê-lo sob o disfarce e nenhuma mulher quis dançar com ele. Somente Oiá, corajosa, atirou-se na dança com o senhor da terra e da morte, ele girava tanto Oiá com sua dança que provocava o vento. E, assim, o vento de Oiá levantou as palhas e descobriu o corpo de Obaluaê. Para surpresa dos presentes era um belo homem, o povo aclamou sua beleza, Obaluaê muito contente com a festa ficou grato a Oiá e como recompensa dividiu seu reinado com ela, a quem deu o título de rainha dos espíritos dos mortos, a condutora de *eguns*, Oiá Igbále, a grande e verdadeira paixão de Obaluaê (Prandi, 2017).

Oiá envolveu-se com outras divindades como Oxaguiã, o filho de Oxalufã, um jovem e forte e guerreiro que portava escudo e espada, com ele Oiá adquiriu o direito de usar escudos para proteger-se dos inimigos. Com Exu adquiriu o direito de usar o poder do fogo e da magia para realizar suas vontades e de seus devotos. Com Óxossi adquiriu o domínio da caça para suprir a si e seus filhos. Aprimorou os ensinamentos que Exu transmitiu-lhe e usou de magia para transformar-se em búfalo a cada vez que saía em defesa dos filhos. Com Logun Edé adquiriu o direito de pescar e tirar dos rios e cachoeiras os frutos d’água para sua sobrevivência e de seus filhos (Prandi, 2017).

Quando finalmente acabaram suas conquistas e aquisições, Iansã partiu para o reino de Xangô, apaixonados viveram juntos toda a vida, com ele adquiriu o poder do encantamento, o posto da justiça e o domínio dos raios. Um oráculo certa vez disse a Iansã que ela engravidaria de um homem que a possuísse com violência e, assim, certa vez Xangô a possuiu dessa forma (Prandi, 2017).

Oiá conheceu Xangô quando este passou diante de seu palácio e insistiu para falar com ela, quando agachou-se para fazer reverência, Oiá sentiu o odor de carneiro e quis saber de onde ele vinha e qual comida comia, Xangô disse-lhe que comia *Curi Agbô*, carneiro. Ele pediu Iansã em casamento, ela recusou, “não, não quero casar contigo por que comes o que eu detesto”. Mas, apaixonada Iansã aceitou o casamento impondo uma restrição, toda vez que Xangô quisesse comer carneiro ele deveria voltar para sua terra e ficar três meses (Prandi, 2017).

Nas narrativas míticas a imagem ritual de mulher sedutora, Oiá se justapõe a mãe de nove filhos, e do mesmo modo a mitologia grega associa a imagem ritual de Deméter e sua filha Coré. Na fábula mítica essas duas figuras podem superpor-se ou fundir-se, uma vez que a grande-deusa é simultaneamente virgem, amante e mãe do animal sacrificial e dos membros da comunidade sacrificial. Assim, Oiá/Iansã como Coré/Perséfone circula entre o Monte Olimpo

e o mundo subterrâneo, ambas se deslocam nas profundezas e circulam entre os vivos e os mortos.

Iansã está associada aos espíritos de mortos chamados *eguns* nas práticas de matriz africana, para esses *eguns* ela preparava vestimentas rituais que davam a capacidade de entrar em contato com os vivos. Perséfone/Coré do mesmo modo habita o céu e as trevas. Nessas justaposições características dessas divindades femininas se coadunam, se unem e desunem na figura da mulher sensual, capaz de grandes arroubos de paixão e, na figura da mulher como mãe, origem da vida e santa de-sexualizada, ela circula entre dois mundo em contínuo conflito (Burkert, 2005).

Nesse sentido, a imagem mítica e ritual de Barba “desce no terreiro”, esbanjando sensualidade, bebe, fuma, diverte-se, apaixona-se por espectadores e adoradores, mas, também “desce” nas características de uma mulher idosa, sentada e contemplativa ela assiste aos rituais. Essa dualidade está presente nas cantigas cantadas em terreiros de mina para Barba Soeiro:

*Pecadô disse que Santa Barba era uma santa feiticeira  
Ela é uma santa, ela é uma santa  
Ela é uma santa poderosa, verdadeira  
Ela é uma santa, ela é uma santa  
Santa Barba bateu pedra grande,  
Santa Barba bateu pedra grande no fundo do mar  
Aê Santa Barba, Santa Barba é rainha do mar  
Lá vem Barba no rolo do mar,  
Barba vem rolando no rolo do mar.  
Barba Soêro, Barba Soêro  
Barba Soêro, Maria Barba Soêro*

O simbolismo da santa-feiticeira expressa a ambiguidade da posição ritual da mulher na cena do sacrifício. Barba é santa e feiticeira. Hera tem arroubos de ódios e castiga as amantes de Zeus, Deméter sofreu quando sua filha Coré foi levada ao reino das trevas. Nesse simbolismo ritual deusas-mães que exercem poder sobre as forças da natureza e sobre os elementos cosmogônicos constituem a ordem do universo, a mulher é *origem*. Assim, por exemplo, ela é a chefe ou guia de terreiro de tambor de mina, como entoava uma canção em noites de rituais para mãe Barba no terreiro de São Benedito\Justino:

*Ela é Maria Barbara  
Ela é Barba Soeiro  
Ela é dona dessa casa  
Ela é mãe desse terreiro*

Deusas-mães, assim, são divindades protetoras que sustentam instituições religiosas e comunidades sacrificiais com imagens justapostas de mulheres jovens sedutoras e mães

protetoras. Nesse simbolismo ritual se sustenta o patriarcado moderno presente nos arquivos do sacrifício ritual, mas, principalmente, transmite-se uma violência voltada para a mulher como narrativa mítica, ritual e religiosa.

### **Considerações Finais**

De acordo com lendas gregas, no decorrer dos *Rituais de Männerbund* executado nos *Mistérios de Eleúsis*, Coré/Perséfone, a jovem filha de Démeter que havia sido pisoteada por porcos se aproxima e reencontra com a mãe, assim, ambas se unem numa imagem justaposta no decorrer desses rituais. Deméter é associada ao cultivo de vegetais como o trigo e segundo Grimal (2007), que descreve inúmeras versões do mito de Deméter, essa deusa teve uma filha chamada Coré, que cresceu feliz e alegre entre as ninfas e em companhia das irmãs Atena e Artémis, ela pouco se preocupava com casamento, mas, Hades, divindade do inferno, apaixonou-se por ela e com a ajuda de seu irmão Zeus raptou-a na ausência da mãe.

Outras lendas descrevem que " no instante em que estava sendo engolida pela terra, Perséfone deu um grito assustador e Deméter escutou. A partir daí a angústia entrou no seu coração de mãe e ela passou a peregrinar pela terra em busca da filha desaparecida". Esse acontecimento mortificou Deméter, que vagou errante pelo mundo com duas tochas de fogo nas mãos, à procura da filha. Ao permanecer na terra a deusa-mãe abdicou de suas funções divinas e adquiriu o aspecto de uma mulher idosa e sofrida, ela permaneceu na cidade de Éleusis, onde começou a frequentar os cultos dos *Mistérios de Éleusis* (Grimal, 2007).

De início, descreveu um dos seus adoradores, ela sentava em uma pedra que carregava consigo denominada "pedra sem alegria" (Burkert, 1978, Grimal, 2007). Porém, o exílio voluntário de Deméter tornou a terra estéril, a ordem do mundo se transformou, a terra secou e não mais serviu para plantar, as fontes de água secaram e o gado morreu. Diante disso, Zeus ordenou a Hades que levasse Perséfone de volta ao Olimpo, mas, isso não foi mais possível, pois a jovem havia comido sementes de romã durante sua estadia no mundo de Hades, refeição que ligou-a definitivamente as trevas.

Zeus, então, entrou num acordo com Hades e Deméter, instituindo que a bela e alegre Perséfone habitasse o mundo subterrâneo durante seis meses; após esse período ela retornaria para o Monte Olimpo para ficar ao lado da mãe durante os outros seis meses do ano. E, assim, firmou-se um acordo simbólico, uma espécie de contrato social entre a deusa-mãe, deus-pai do céu e o deus-pai do inferno. Nessa aliança instituíram-se laços de filiação e matrimônio que unem perpetuamente a terra-mãe cultivada e sua filha à Zeus e Hades. A cada primavera Coré/Perséfone escapa da sua morada subterrânea ao lado de Hades e sobe ao Monte Olimpo,

sua chegada vem acompanhada de flores e sol, é alegre e coincide com período da colheita. Ao final desse período, ela retorna para a morada de Hades, esse retorno ao inferno coincide com a chegada do inverno e do frio.

O *Mistério de Eleusis* era uma sociedade masculina que realizava rituais de iniciação dos jovens efebos para entrarem na vida política em cidades da antiguidade grega, os rituais dessa iniciação se encerravam com uma festividade chamada *Festa de Démeter*. Pensadores da época eram unânimes em afirmar que esses rituais se constituíam em rituais abertos, descritos de forma minuciosa; e rituais fechados, restritos somente aos iniciados nesses cultos (Grimal, 2007).

Na cidade de Atena, os *cultos eleusianos* classificavam seus membros em místicos e iniciados, essa era uma forma de distinção social com a qual se definia diferenças. Do mesmo modo, na cidade de Mykonos as relações entre cidadãos e estrangeiros se definiam a partir da iniciação nesses cultos. De acordo com Grimal (2007) a *Festa de Deméter* não é relativa somente a um ciclo agrícola ou vegetal como alguns autores sustentam. Para Burkert (1995) que dialoga com autores que interpretam a peregrinação de Deméter/Coré pelo mundo em correspondência com a conservação e implementação da cultura do trigo, não se pode fazer uma interpretação puramente naturista da festa. Pois, isso não explicita as correspondências entre o rapto da jovem, o sacrifício do porco, a festa do trigo e a violência simbólica que une esses elementos míticos e rituais na estrutura do sacrifício ritual.

Esse simbolismo ritual demonstra não somente que o ir e vir de Coré entre o Monte Olímpo e o mundo subterrâneo corresponde às estações do ano diretamente implicadas no cultivo das sementes do trigo, mas, remete também aos conflitos e disputas de poder entre Zeus e Hades, pois, reproduz uma narrativa mítica e ritual de vitória da vida sobre a morte. Assim, Deméter está associada a diversos episódios e diferentes lendas locais em decorrência de suas andanças pelo mundo à procura de Coré.

Na cidade de Sycione, por exemplo, se atribuiu invenção do moinho a Deméter, foi ela que ensinou os habitantes dessa pequena cidade da antiguidade grega a manuseá-lo. Além do trigo, outros vegetais e frutas como a fava e o figo estão ligados a essa deusa-mãe, cujas imagens rituais justapostas foram reproduzidas em estatuetas e esculpidas em templos, vasos e altares. Nessas imagens míticas ela está com uma foice numa das mãos, um punhado de espigas ou sementes de papoulas em outra.

O sacrifício ritual constitui, assim, um simbolismo ritual no qual as deusas-mães, em consequência da maternidade e atributos sexuais, são justificativas e inspiração para ações rituais e sociais, de homens e divindades.



## Referências

- ABREU, Marilande M. (2015) *Entrelaçamentos entre simbólico e imaginário, sacrifício ritual e simbolização do feminino*. Campinas/SP, Revista Ideia, Ed. Unicamp.
- \_\_\_\_\_. (2013) *Sacrifício ritual, laços sociais e sexualidade*. Campinas\SP, UNICAMP, tese de doutorado defendida em 04 de abril de 2013 (mimeo).
- AGAMBEN, Giorgio. (2007) *Profanações*. São Paulo, Boitempo Editorial.
- BACHOFFEN, J.J. (1992) *El matriarcado: una investigation sobre la ginococracia em el mundo antiguo segun su naturaleza religiosa y jurídica*. Madri: Ediciones Akal.
- BARRET, Philippe. (2010) *Moïse, Jésus, Mahomet: préceptes moraux de la torah, du nouveau testament et du coran*. Paris-FR: Fayard.
- BURKERT, Walter. (2005) *Homo necans: rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*. Paris, les Belles Lettres.
- CHEMAMA, Roland. (2002) *Elementos lacanianos para uma psicanálise no cotidiano*. Porto Alegre, CMC Editora.
- CLIFFORD, J. (1998) *Sobre a alegoria etnográfica*. In: GONÇALVES, J. R. (Org.). *A experiência etnográfica, antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, EDUF RJ.
- DAWSEY, J. (2005) *Victor Turner e a antropologia da experiência*. Cadernos de Campo, ano 14, n. 13, p. 163-176.
- DERRIDA, J. (1962) *L'origine de la géométrie de Husserl*. Introdução e tradução. Paris, PUF.
- \_\_\_\_\_. (1967a) *De la Grammatologie*. Paris, Minuit.
- \_\_\_\_\_. (1967b) *Freud et la scène de l'écriture*. In J. Derrida, *L'Écriture e la différence*. Paris, Seuil
- \_\_\_\_\_. (1967c) *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil
- \_\_\_\_\_. (1980) *La carte postale, de Sócrates à Freud et au-delà*. Paris, Aubier Flammarion
- \_\_\_\_\_. (1995) *Mal d'archive. Une impression freudienne*. Paris, Galilée.
- \_\_\_\_\_. (1997a) *Cosmopolites de tous pays, encore un effort!* Paris, Galilée.
- \_\_\_\_\_. (2001) *Mal de arquivo. Uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- DURKHEIM, Émile. (1996) *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes.

- FOUCAULT, M. (1966) *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard.
- FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.) (1940) *African political systems*. London, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2007) *História da sexualidade: a vontade de saber*. São Paulo: Graal.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder* (2007). São Paulo, Graal.
- FRAZER, James G. (1982) *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- FREUD, Sigmund. (1976) *O futuro de uma ilusão, o mal estar na civilização e outros trabalhos*. (1927-1931). Rio de Janeiro, Imago (vol. XXI).
- \_\_\_\_\_. (1976) *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Totem e tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro, Imago, (vol. XIII).
- \_\_\_\_\_. (1980) *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Moisés e o Monoteísmo*. Rio de Janeiro, Imago, (vol. XXIII).
- GARCIA-ROZA, Luís Alfredo. (1990) *O mal radical em Freud*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1986) *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- GEERTZ, C. (1997) *O saber local*. Petrópolis, Vozes.
- GIRARD, René. (1972) *La violence et le sacré*. Paris, Éditions Grasset et Fasquelle.
- \_\_\_\_\_. (1990) *A violência e o sagrado*. São Paulo, Paz e Terra.
- GRIMAL, Pierre. (2007) *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris, Presses Universitaires de France.
- HÉRITIER, Françoise. (1996) *Masculino e feminino: o pensamento da diferença*. Lisboa, Instituto Piaget
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. (1997) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LACAN, Jaques. (1964) *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise: seminário II*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1985). *Mais ainda*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (2005). *O triunfo da religião*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (2005) *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. (2003) *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Templo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. (1976). *O pensamento selvagem*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- KHEL, Maria Rita. (2008) *Deslocamentos do feminino*. Rio de Janeiro, Imago.
- MAGGIE, Y. (2001). *Guerra de orixá, um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar Editor.
- MAUSS, M. & HUBERT, M. (2013) *Ensaio sobre a Natureza e a Função do sacrifício*. In: Marcel Mauss. *Ensaaios de Sociologia*. São Paulo, Ed, Perspectiva.
- MAUSS, M. & DURKHEIM. (2013) *Algumas formas primitivas de Classificação*. In: Marcel Mauss. *Ensaaios de Sociologia*. (2013) São Paulo. Ed, Perspectiva.
- MAUSS, Marcel. *Dom, Contrato, Troca*. In: Mauss. *Ensaaios de Sociologia*. (2013) São Paulo Ed, Perspectiva.
- PRANDI, Reginaldo. (2017) *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras
- SAFATLE, Vladimir. (2008). *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo, Boitempo editorial.
- SMADJA, Eric. (2009) *Le complexe d'Édipe: cristallisateur du débat anthropologie/psychanalyse*. Paris- FR, Edition Éres.
- TURNER, V. (1974) *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1990) *A selva dos símbolos*. Rio de Janeiro, Eduff.
- \_\_\_\_\_. (2008) *Drama, campos e metáforas*. Niteroi, Eduff.
- VAN GENNEP, A. (1978) *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Vozes, 1978.