

## RITUAIS, EFICÁCIA SIMBÓLICA E DOMINAÇÃO POLÍTICA: algumas sinalizações

**Fátima Gonçalves\***

*“Os Balineses, em geral e não só nos rituais de corte, encenam as suas idéias mais englobantes de como as coisas são em última instância e, logo, do modo como os homens devem agir, através de símbolos sensíveis imediatamente apreensíveis – um léxico de esculturas, flores, danças, melodias, gestos, cânticos, ornamentos, templos, posturas e máscaras – mais do que através de um conjunto ordenado, discutivelmente apreensível, de ‘crenças’ explícitas”. (GEERTZ, 1991).*

### RESUMO

Abordagem dos rituais, eficácia simbólica e dominação política. Essa abordagem possui o objetivo de apreender noções e operações que contribuíram metodologicamente para a tese de doutorado em Políticas Públicas. Pondero que a política materializada no projeto do “Maranhão Dinástico” se expressa através de múltiplas facetas, dentre elas os rituais. Considero as perspectivas teóricas de autores, fontes que trabalham diretamente com a noção operacional de ritual e de eficácia simbólica.

Palavras-chave: Maranhão Dinástico. Rituais. Performances.  
Eficácia simbólica.

## 1 INTRODUÇÃO

Este artigo convida os leitores a acompanhar parte da minha trajetória de pesquisa sobre as reatualizações e embaraços no “Maranhão Dinástico” (GONÇALVES, 2000), contando com ferramentas que trouxe para a minha tese de doutorado em Políticas Públicas/UFMA, quais sejam os rituais políticos.

---

\* Professora adjunta da UFMA. Doutora em Políticas Públicas. Coordenadora do Projeto de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Educação/UFMA.

Pensar as relações políticas e de sociabilidade é pensar sobre as formas que contribuem para fabricar a imagem pública e política de um governante. E foi em Burke (1994) que bebi a fonte teórica, quando fala sobre fabricação política do rei Luís XIV.

Restringi o universo da minha pesquisa à fabricação pública e política de Roseana Sarney Murad, do período em que se candidatou à deputada federal pelo PFL/MA (1990) até a sua candidatura à reeleição<sup>1</sup> de Governadora de Estado em 1998, enfatizando os rituais de campanha política em 1990, 1994 e 1998. É daqui que sai para escandir as ferramentas metodológicas que movimentaram a análise e a construção das relações de sentidos e significados das campanhas políticas em pauta.

## 2 RITUAIS, EFICÁCIA SIMBÓLICA E DOMINAÇÃO POLÍTICA: por uma cartografia de noções analíticas e operacionais

Parto do pressuposto de que a política é um *fato social total* (MAUSS, 1980) que envolve dimensões variadas da vida social – relações de sociabilidade – e que se fundamenta na disputa pelo poder de dominação.

A dominação política<sup>3</sup> é uma construção social que requer um trabalho específico que a produza e, simultaneamente, lhe confira

<sup>1</sup> Foi eleita Governadora do Maranhão em 1994.

<sup>2</sup> Marcel Mauss em “Essai sur le don: forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques” refere-se à noção; “Dans ces phénomènes sociaux ‘*totaux*’, comme nous proposons de appeler, s’experiment à la fois et dun coup toutes sorte de institutions: religieuses, juridiques et morales – et celles-ci politiques et familiales en même temps; économiques – et celles-ci supposent des formes particulières de la production et de la consommation, ou plutôt de la prestation et de la distribution; sans compter les phénomènes esthétiques auxquels aboutissent ces faits et les phénomènes morphologiques que manifestent ces institutions” (MAUSS, 1980, p, 147, grifo nosso).

<sup>3</sup> A formulação de Weber sobre “dominação” é basilar para o meu repertório conceitual, ainda que precise posteriormente ser relativizada nas análises mais circunscritas frente à pesquisa de campo. Diz ele: “[...] chamamos ‘dominação’ a probabilidade de encontrar obediência para ordens específicas (ou todas) dentro de determinado grupo de pessoas. [...] Certo mínimo de vontade de obedecer, isto é, de interesse (externo ou interno) na obediência, faz parte de toda relação autêntica de dominação” (WEBER, 2000, p: 139, grifo nosso). A contribuição de Elias é também referência. A dominação resulta, na sua perspectiva, de uma luta social, ou como diz: “[...] é a consolidação do modo de distribuição de poder que resulta dessa luta” (ELIAS, 2001, p, 160).

legitimidade. Esse trabalho se efetiva por atos práticos, fornecendo-lhe uma dimensão ideológica capaz de organizar os múltiplos sentidos e os inúmeros conflitos que subjazem nas relações sociais fundadas nessa circunstância. Portanto, a dominação política precisa de atributos que são constituídos e articulados pela *ideologia*<sup>4</sup> (GEERTZ, 1989).

O trabalho de produção e de reprodução da dominação política é uma densidade social que não se separa da ordem simbólica fundamentada nas estruturas de significados (*meaning*) – a *cultura como estruturas de significados* - que conformam as experiências humanas.

Compartilhando com Geertz (1989), a política seria uma dimensão mais ampla do que aquela pensada nos termos formais de ações de governo, uma arena pública em que afloram os significados (*meaning*) da própria vida social.

Nesse sentido, a relação entre política e vida social é parte de um mesmo campo de lutas e disputas pelas visões e divisões do mundo social. E as relações estabelecidas não podem ser enclausuradas por fronteiras que fariam com que as noções de simbólico/real, de extravagante/sóbrio, de figurativo/literal, de obscuro/simples, de estético/prático, de místico/mundano e de decorativo/substancial funcionassem como pares de oposição diametralmente colocados.

---

<sup>4</sup> Utilizo-me da noção de *ideologia* no decorrer das análises: “Por sua vez, é a tentativa das ideologias de dar sentido a situações sociais de outra forma incompreensíveis, de construí-las de tal forma a tornar possíveis a atuação propositada dentro delas, que dá tanto conta da natureza altamente figurativa das ideologias como da intensidade com que são mantidas, uma vez aceitas. Da mesma maneira como a metáfora amplia a linguagem alargando seu alcance semântico, permitindo-lhe expressar significados que não pode, ou ainda não pode, expressar, literalmente, o golpe dos significados literais na ideologia – a ironia, a hipérbole, a muito apelada antítese – fornecer novos quadros simbólicos contra os quais se pode combinar a miríade de ‘coisas não familiares’ que são produzidas por uma transformação na vida política, como uma viagem a um país estranho. O que quer que as ideologias sejam além disso – projeções de medos não reconhecidos, disfarces de motivos ulteriores, expressões fictícias de solidariedade de grupo elas são, bem distintamente, mapas de uma realidade social problemática e matrizes para a criação da consciência coletiva” (GEERTZ, 1989, p: 192, grifo nosso).

Ou seja:

Para se analisarem as expressões do Estado-teatro, para aprendê-las como teoria, este preceito tem de ser posto de lado, juntamente com o seu aliado que diz que a dramaturgia do poder é exterior ao seu funcionamento. O real é tão imaginado como o imaginário.

Que a política balinesa, tal como a de toda gente, incluindo a nossa, era acção simbólica, não implica, portanto, que estivesse na mente ou que consistisse inteiramente de danças e incenso. Os aspectos dessa política aqui examinados – cerimonial exemplar, hierarquia de modelo e cópia, competição expressiva e realeza icônica; pluralismo organizacional, lealdade particularizada, autoridade dispersiva e governo confederado – configuram uma realidade tão densa e imediata como a própria ilha (GEERTZ, 1991, p. 170-171, grifo nosso).

As práticas de poder político, inscritas na ordem simbólica, estão sustentadas, em parte, nos rituais, gestos, símbolos e representações sociais<sup>5</sup> que podem revelar estratégias de elaboração e de manutenção da dominação política. Também podem revelar estruturas densas de relações sociais e os símbolos a elas referidos e não só denotam tais relações, mas também são realidades concretas e imediatas.

A ordem simbólica pode revelar os instrumentos de poder – a *etiqueta*, como pensa Elias<sup>6</sup>; pode revelar mecanismos que estruturam relações, a fim de monopolizar os espaços de poder e os critérios de distribuição do poder político.

Ao revelar espaço de poder, os rituais, a etiqueta, os *palácios*<sup>7</sup> mostram uma espécie do que chamo de *cartografia dos espaços de poder*. Desse modo, o conjunto de forças em embate e de mecanismos do ato de constituir a dominação política se revela, inclusive com

<sup>5</sup> Representações sociais e relações sociais tornam-se distintas por efeito heurístico, conforme pondera Peirano (2001).

<sup>6</sup> Ao contrário da mera aparência da *etiqueta da corte*, Elias (2001) a reconhece como um instrumento de medida do prestígio e dos valores dos indivíduos compondo as estruturas de relações.

<sup>7</sup> Não se trata aqui de construções arquitetônicas em si mesmas, porém uma referência aos espaços de poder, como sendo uma *coleção de palcos* (GEERTZ, 1991), em que se desenrolam atos de *performances* políticas.

insistência, nas aparências do poder, os *signos*<sup>8</sup>, os *rituais*, a *etiqueta*, a *rede de cerimonial*, porque o poder precisa ser mostrado, para ser dominação efetiva, como formula Elias (2001, p.149, grifo nosso):

A necessidade do rei de não apenas exercer seu poder, mas também demonstrá-lo constantemente, em parte por meios de atos simbólicos, e de vê-los triunfar incessantemente sobre outros, refletindo na sujeição dos outros – é isso mesmo a glorie -, indica a força de tensões que há por trás de tudo.

As aparências do poder – “É preciso ver para crer” (ELIAS, 2001, p. 33) – não podem ser tomadas em si mesmas, nem tomadas *a priori*, posto que só ganham força e sentido no âmbito das correlações de forças específicas.

Como formas *visíveis de poder* (BALANDIER, 1997), o repertório de rituais e símbolos na política tem muito mais a dizer que sua própria dimensão de “aparência”.

As práticas de poder político que constituem formas específicas de governar hoje estão assentadas em profusão de símbolos – “The Forest of Symbols” (1967) para lembrar Victor Turner. Essas formas correspondem a estruturas de poder que se reproduzem e se reatualizam permanentemente pela *performance* pública e midiática do governante, por exemplo.

As *aparências* do poder revelam, publicamente, domínios de poder e de privilégios; enfatizam hierarquias<sup>9</sup> ou parecem querer

<sup>8</sup> Roger Chartier, no “Prefácio” de “A Sociedade de Corte” (2001), afirma que, na formação específica da sociedade cortesã, as condutas como *signos* permitem ler a ordem social.

<sup>9</sup> Sobre a noção de hierarquia estou sustentada, embora que, provisoriamente, na perspectiva de Louis Dumont em “Homo hierarchicus”; o sistema de castas e suas implicações (1997), para ressaltar a existência de uma ordem de precedência (para mim, construída socialmente) e que exige uma gradação de *status*, de posições de agentes em relação. Trata-se, exclusivamente, de uma inspiração, notadamente no pressuposto de que a hierarquia se refere a um processo de diferenciação, porém com ressalvas no uso dessa noção tal qual se encontra disposta no trabalho de Dumont que está sedimentado no estudo sobre a estrutura do sistema castas da Índia antiga: “Acredito que a hierarquia não seja, essencialmente, uma cadeia de ordens superpostas, ou mesmo de seres de dignidade decrescente, nem uma árvore taxionômica, mas uma relação a qual se pode chamar sucintamente de englobamento do contrário” (DUMONT, 1997, p. 370, grifo do autor).

derrubá-las; tomam o *profano* (que uso aqui como a prática social na pessoa do político investido do cargo) pelo *sagrado* (práticas religiosas e rituais associados à expressão política do governante); expõem a pessoa do governante, por ora ocultando as pretensões públicas da sua política.

Porém essas aparências não reverberam na reprodução mecânica do poder, ainda que um dos atributos possíveis de conferir aos *rituais*<sup>10</sup> seja sua função de atualizar formas de manutenção de uma ordem.

Para produzir formas de manutenção de uma ordem<sup>11</sup> política, ainda mais acentuadamente nos momentos de *crise* (TAMBIAH, 1996), de acirramento das tensões das forças sociais e políticas em correlação constante, é preciso criar estratégias e redimensionar a prática política.

Nesse ponto, as aparências – rituais e dramatização do poder político – são instrumentos de considerável *eficácia simbólica* (MAUSS, 1980; LÉVI-STRAUSS, 1996) da reprodução do trabalho de dominação política, bem como de rearticulação/redefinição dos mecanismos de coesão de grupos sociais.

Nas aparências do poder, isto é, o que é visível, o que é mostrado, o que é construído para ser revelado, tende a ser desqualificado, habitualmente, como parte de uma possibilidade de investigação sobre poder e dominação política. Não obstante, o plano construído das aparências é, também, prática e estratégia de dominação política.

Ao que denomina de “pormenores do costume”, Leach (1996, p. 75, grifo nosso) também ressalva que:

Na origem, os pormenores do costume podem ser um acidente histórico; mas para os indivíduos que vivem numa sociedade tais pormenores nunca podem ser irrelevantes, são parte do sistema total de comunicação impessoal dentro do grupo. São ações simbólicas, representações.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Os rituais consagram diferenças. Instituem socialmente diferenças que são pré-existentes, ou seja, são partes constitutivas de uma ordem social que se sustenta no reconhecimento social das diferenças santificadas pela ordem que se legitima incessantemente (BOURDIEU, 1996).

<sup>11</sup> Assinalo que as noções de *ordem social*, *ordem simbólica* e *ordem política* as quais emprego de forma freqüente não se referem a uma composição homogênea e consensual da realidade social construída; ao contrário, a *ordem* reivindica um complexo de ambigüidades e dissensões que movem e que resultam da luta pelo poder.

<sup>12</sup> Não obstante algumas discordâncias, em relação ao que Leach denomina de “acidente histórico”, como probabilidade de origem da ação simbólica dos “pormenores do costume”, resguardas as noções de “ações simbólicas impessoais” que, de outro modo, poderia ser dito *ações simbólicas coletivas*.

Ao analisar os ritos como lugares<sup>13</sup> propícios à apreensão das dimensões processuais de *ruptura, crise, separação e reintegração social*, Victor Turner (1967) contribui para o corpo de procedimentos metodológicos, com os quais é possível operacionalizar a noção de ritual.

Turner exercita esse instrumental analítico, na leitura do conjunto de símbolos entre os *Ndembu*, afirmando a prevalência da observação – “observed in action” – como estratégia para capturar a complexidade do sistema de significados que o sistema ritual encerra:

We are now in a position to exhibit the ritual as a system of meanings, but this system acquires additional richness and depth if it is regarded as itself constituting a sector of the *Ndembu* ritual system, as interpreted by informants and as observed in action (TURNER, 1967, p. 46, grifos meus).

Os rituais são, em princípio, expressões simbólicas. São práticas sociais eficazes para manter ou contestar uma ordem de coisas supostamente estáveis. Nesse sentido, os rituais como expressões simbólicas conferem às práticas de poder significados que podem ser apropriados por grupos aparentemente díspares.

A ênfase nas expressões simbólicas dos rituais<sup>14</sup> se constitui uma tentativa de suspender as representações usuais que tendem imprimir ao fenômeno político uma homogeneidade e continuidade intrínsecas, dotando-os de um aparente consenso.

É prudente pôr em questão as representações sociais que dão aos fenômenos políticos um caráter homogêneo e uma unidade

<sup>13</sup> No tópico denominado de “The relativity of ‘Depth’”, Turner (1967, p. 44, grifos nossos) afirma: “I was formerly in favor of talking about ‘different levels of analysis’, but the term ‘level’ contains an implication of depth which I now find misleading, unless we can agree take ‘level’ to mean any class of abstraction whatsoever”.

<sup>14</sup> Os rituais políticos, ao ordenar/reordenar um “estado de coisas”, reabilitam um padrão de dominação ou promovem a recomposição social; são um campo de forças. Turner (1967, p. 44-45) afirma que: “If the ritual symbol is conceptualized as a force in a field of social action, its critical properties of condensation, polarization, and unification of disparities become intelligible and explicable” e mais adiante: “In a field situation, the unity of a symbol or a symbolic configuration appears as the resultant of many tendencies converging towards one another from different areas of biophysical and social existence”.

natural. O consenso, a continuidade, a naturalidade e a pretensa homogeneidade são fabricados socialmente. Dito de outra forma, as práticas políticas se inscrevem numa teia complexa de tensões, ambigüidades, compromissos, dissensões e incoerências. Rearticuladas pelos trabalhos simbólicos e materiais que conferem uma aparente “congruência” à realidade social, essas dissensões e tensões ficam submersas; porém, ao contrário, a realidade social não tem como atributo natural à coerência.

Nesse caminho, uma das formas de conferir à realidade social uma pretensa unidade é a eficácia simbólica dos rituais. Eles guardam a força de compactar num repertório de símbolos uma espécie de reorganização fabricada das ambigüidades sociais.

Por serem as estruturas de poder, em princípio, ambivalentes e incoerentes, o trabalho de produção e de reprodução da dominação política requer condições específicas para que sejam construídos instrumentos os quais dissimulem o caráter disciplinador, normatizador e excludente do poder (FOUCAULT, 1981).

Os rituais são um desses instrumentos que, pela dimensão performática dos políticos e da política – o “Estado-Teatro” (GEERTZ, 1991), podem fabricar consensos e ser simultaneamente fontes de legitimação e de disputa de poder (HEREDIA, BARREIRA, TEIXEIRA, 2002), porque na vida social não há consensos imanentes.

Creio ser necessário ponderar a noção de ritual presente nos trabalhos de Edmund Leach, Victor Turner, Clifford Geertz, Stanley Tambiah, David Kertzer para então apreender as práticas rituais como uma ferramenta metodológica.

Edmund Leach, na introdução de “Sistemas Políticos da Alta Birmânia” (1996)<sup>15</sup>, afirma ser o *ritual* um modelo de símbolos, supondo a função de fazer lembrar a ordem social:

---

<sup>15</sup> A partir da realidade empírica dos *kachins* e dos *chans*, habitantes da Região das Colinas de Kachin. Em primeiro plano, Edmund Leach observou relações diferenciadas na base política dos *kachins* pela oposição entre os sistemas *gumsa* – hierárquico, feudal e o sistema *gumlao* – anárquico, faccionista, mas que, mesmo assim, havia aproximações entre diferentes grupos e diferenças no interior dos grupos, quando a evidência apontava para uma “integração”, um “consenso”; em segundo lugar, o trabalho de Leach, em contramão aos esquemas operacionais utilizados pela antropologia social, sublinhava incoerências e inconsistências na estrutura social *kachin*.

[...] se quisermos evitar a anarquia, os indivíduos que compõem uma sociedade devem de tempos em tempos ser lembrados, pelo menos em símbolo, da ordem básica que presumivelmente guia suas atividades sociais. Os desempenhos rituais têm essa função para o grupo participante como um todo; eles tornam momentaneamente explícito aquilo que de outro modo é ficção. (LEACH, 1996, p. 78).

Penso que, ao considerar tanto as expressões verbais quanto as expressões não-verbais como portadoras de significado (*meaning*) simbólico, Leach contribui para a análise da ordem social pela dimensão simbólica de que essas expressões são portadoras. Ainda que conformando os rituais como “afirmação em palavras” – ações, Leach conjuga em um só lugar os mitos (“afirmação em idéias”)<sup>16</sup> e os ritos, com a função de afirmarem, simbolicamente, a ordem social.

As fronteiras entre os mitos e os rituais são abolidas, subsistindo a relação entre eles, conforme o antropólogo britânico aponta: “Mito e ritual são assim complementares e servem para perpetuar um ao outro” (LEACH, 1996, p. 308).

Cliford Geertz, em “Negara: o Estado Teatro do século XIX” (1991), propõe um relato circunstanciado da organização estatal de Bali do século XIX, ou como diz de início, renunciando à descrição cronística, constrói um modelo abstrato, uma entidade conceitual para pensar a retórica e a simbologia do poder: mitos, insígnias, etiquetas, palácios, cerimônias.

Em Geertz, os significados simbólicos – metafóricos e alusivos à proeminência do *status* – são condições básicas e, ao mesmo tempo, finalidade da vida humana.

Em particular, a dimensão simbólica dos rituais políticos está referida ao que ele denomina de *poética* (de *poiesis* como equivalente ao verbo “fazer”) do poder, isto é, a possibilidade de apreender pelos símbolos dos rituais os significados (*meaning*) que lhes são conferidos. Por isso, diz Geertz (1991), a força simbólica do *Estado Teatro* era capaz de fazer (*poiesis*) que a “desigualdade encantasse”.

Por outro lado, David Kertzer, no trabalho “Ritual, politics and power” (1988), atribui aos símbolos, expressos nos rituais, a tentativa de convergir as divergências para um ponto mais consensual,

<sup>16</sup> Ainda que Marcel Mauss afirme que “Nous avons vu que tout rite est um espèce de langage » (MAUSS, 1980, p. 53).

produzindo uma espécie de sentimento de pertença do indivíduo ao grupo, exaltando a ação coletiva, como uma forma de expressão da solidariedade que se produz ritualmente.

Ele dimensiona a noção de “solidariedade sem consenso” para pensar os momentos de crise política e as formas de legitimidade acionadas. Essa “solidariedade”, construída em tempo de crise, é resultado da eficácia dos símbolos que acabam por se constituir num amálgama das dissidências.

Assim, os símbolos fabricam uma espécie de franjas de “solidariedade” e por isso, na perspectiva do autor, os rituais constroem a realidade política, afirmando as regras ou contestando-as também.

David Kertzer (2001), ao considerar o real e o simbólico como dimensões de uma mesma totalidade, atribui aos rituais da política a função de sustentar o *status quo*, mas os vê também como um comportamento simbólico social que podem dar conta das mudanças políticas.

Dessa forma, os rituais têm o poder de representar grupos políticos, dar legitimidade aos participantes, construir redes de solidariedade e também de ambigüidades<sup>17</sup> e de conferir uma visão de mundo que modela a percepção das pessoas sobre uma dada realidade política.

Para ele, os rituais estabelecem um conjunto de símbolos que define a realidade política. Assim, “[...] os ritos são fundamentais para o processo de associação de indivíduos com entidades simbólicas, como partidos, religiões ou nações”<sup>18</sup> (KERTZER, 2001, p. 18, grifo nosso).

Partindo das relações entre política e religião, Stanley Tambiah, nos seus trabalhos entende que os conceitos religiosos são partes do processo social de fabricação da realidade como prática social: o budismo enquanto religião tem aspectos políticos e rituais, assim como algumas dimensões do budismo ligam sociedade e política.

Essas relações entre religião e organização política, por assim dizer, não estão para ele, circunscritas ao domínio interno dos discursos, porém se realizam nas práticas políticas e nas estruturas

---

<sup>17</sup> Em se tratando, por exemplo, de expressões polissêmicas, utilizadas tanto por membros de uma facção ou partido quanto por outra adversária daquela.

<sup>18</sup> Creio que acentua Kertzer a tendência dos rituais em visibilizar aspectos da realidade social que de outra forma seriam imperceptíveis, ou seja: “Fornecer um mecanismo potente para produzir legitimidade e solidariedade e ajuda-nos a construir a realidade política do que, de outro modo, apareceria como o caos” (KERTZER, 2001, p. 35).

correlatas de poder. Essa discussão remete para o ponto fulcral dos rituais que é o seu sentido prático<sup>19</sup> e a sua eficácia social<sup>20</sup>.

E essa eficácia da ação ritual advém do caráter performativo do rito nos sentidos sugeridos por ele:

Ritual action in its constitutive features is performative in these three senses: in the Austinian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that the uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the sense of indexical values – I derive this concept from Peirce – being attached to and inferred by actors during the performance (TAMBIAH, 1996, p. 128, grifo nosso)<sup>21</sup>.

Com isso, pensar os rituais<sup>22</sup> na perspectiva de Tambiah é remetê-los para o princípio de que são construções sociais – “Ritual is culturally constructed system of symbolic communication” (TAMBIAH, 1997, p. 128), expressas formal e modelarmente, guardando, não obstante, as proporções que as construções ideológicas de uma dada realidade social podem apontar.

<sup>19</sup> Uso esta expressão para denotar a constituição simbólica do ritual correlata à dimensão da sua prática.

<sup>20</sup> A análise de Peirano (2001, p. 27, grifos nossos) destaca, em relação à percepção analítica dos rituais em Tambiah que: “Como sistemas culturalmente construídos de comunicação simbólica, os ritos deixam de ser apenas a ação que corresponde a (ou deriva de) um sistema de idéias, resultando que eles também se tornam bons para pensar e bons para agir – além de serem socialmente eficazes”.

<sup>21</sup> Tomo estas formulações em princípio como uma possibilidade, ainda que seja preciso relativizar o uso como noções operacionais uma vez que Tambiah está referido, por mais abstraídos que tenham sido os princípios, ao contexto das irrupções de violência coletiva no Sul da Ásia para discutir então os conflitos etnonacionalistas.

<sup>22</sup> Textualmente afirma em relação aos rituais: “If is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree y formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition)” (TAMBIAH, 1996, p. 128). Atentar para os grifos que marcam o caráter dos rituais – palavras e atos - para o autor e os diversos graus que podem assumir essa ordem mais ou menos padronizada de atos e palavras, não obstante a suposição de um modelo e de uma ordem. Essas pontuações se prestam para conformar a análise dos rituais políticos como atos performáticos *austinianos* e portadores de valores indexicais, de clara inspiração de Charles Peirce.

É a imbricação entre *idéia* e *ação* na construção analítica dos rituais em Tambiah, sobremodo no trabalho “Leveling crowds: ethnonationalist conflicts and collective violence in South Ásia” (1996), que pontua como referência para pensar as práticas rituais na política.

Como eixo norteador destas questões, sublinho que os atos rituais produzem coisas, produzem realidades e são eficazes<sup>23</sup> quando para a construção da vida social e das relações de poder que são atribuídas.

Se os rituais políticos estão referidos a um conjunto de funções sociais que lhes são inerentes na manutenção/reprodução de uma dada ordem, por outro lado, há de se colocar em evidência as formas de construção da legitimidade da dominação política.

O trabalho de dominação política sedimenta a legitimidade inclusive na construção da autoridade *de quem fala* e *de quem faz* a política.

Assim, o princípio do “dizer é fazer” (BOURDIEU, 1998) - promessas<sup>24</sup>, predições políticas enunciam uma pretensa verdade cuja validade está na autoridade<sup>25</sup> de quem enuncia o discurso autorizado.

Resgato a noção de *eficácia simbólica* do artigo de Lévi-Strauss publicado em 1949 e que estabelece uma analogia entre a prática do xamã e do psicanalista, porque ambos têm, segundo o autor, o papel de “encantação propriamente dita” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 229).

Antes de Lévi-Strauss, contudo, Mauss tem o mérito de conformar essa noção. Para este caso específico da prática política, a eficácia simbólica permite *fazer crer* no que é dito pela autoridade (reconhecida como tal) de quem profere o discurso político.

A crença no discurso proferido remete a questão para os elementos figurativos do discurso – *utilização não-canônica das palavras*: hipérboles, metáforas, como postula Ryle (1975) – e para a condição de que o poder das palavras não está nelas mesmas, todavia decorre de um poder delegado que as profere.

<sup>23</sup> Conforme perspectiva de Mauss (1980, p. 11, grifo nosso): “Les actes rituels, ou contraire, sont, par essence, capables de produire autre chose que des conventions; ils sont éminemment efficaces; ils sont créateurs; ils font”. Mais adiante, ao tratar da natureza dos ritos em “Esquisse d’une théorie générale de la magie” afirma que: “[...]tout acte symbolique est, par nature, efficace” (MAUSS, 1980, p. 43).

<sup>24</sup> Segundo Austin (1975, p. 110, grifo nosso): “Jurar’, ‘garantir’, ‘dar a palavra’, ‘prometer’, todas essas palavras e outras similares cobrem casos tanto de ‘conhecimento’ como de ‘promessa’, sugerindo que os dois sejam análogos. E claro que eles diferem sutilmente um do outro[...]”

<sup>25</sup> A autoridade (*sképtron*) depende da posição ocupada pelo agente social, num campo de concorrência que configura essa posição, inclusive.

Para usar a noção de Austin (1970), a legitimidade do poder está sedimentado no que se chama de “*illocutionary force*”. Segundo ele, numa outra produção, “Acreditar em outra pessoa, em autoridade e testemunho, parece ser uma parte essencial do ato de comunicação, que constantemente todos realizamos” (AUSTIN, 1975, p. 118).

Relacionar as palavras ao trabalho de dominação política é sublinhar que elas não só comunicam uma mensagem, como também criam produtos sociais através da condição de eficácia simbólica que detêm.

Ao se referir à análise e explicação da magia, no clássico trabalho que é uma espécie de cânon para as posteriores abordagens sobre a eficácia simbólica – “*Esquisse d’une théorie générale de la magie*”, Mauss assevera que a crença do mágico e aquela do público não são coisas distintas, mas reflexas, porquanto a simulação do mágico não é possível senão em razão da credulidade pública<sup>26</sup>.

Ele circunscreve a definição da crença pelo atributo de coletividade, uma espécie de força construída socialmente por um grupo que partilha idéias e noções. Afirma:

Qui dit croyance, dit adhésion de tout l’homme à une idée et, par conséquent, état de sentiment et acte de la volonté, en même temps que phénomène d’idéation. Nous sommes donc en droit de présumer que cette croyance collective à la magie nous met en présence de sentiments et de volitions unanimes dans tout groupe, c’est-à-dire, précisément, des forces collectives que nous cherchons. (MAUSS, 1980, p. 95)

O poder político, assim, não está no discurso nem encarnado no agente como indivíduo *per se*, mas ele se imiscui na rede de conformação da *eficácia* (MAUSS, 1980) do discurso tornado como legítimo e oficial e nas posições que ocupam os agentes ligados ao poder<sup>27</sup>.

Ressalto, diante dessas considerações, que o substrato da minha pesquisa são as dimensões simbólicas das práticas políticas ou, especificamente, dos aspectos semióticos do Estado.

<sup>26</sup> “Ainsi, la croyance du magicien et celle du public ne sont pas deux choses différents; la première est le reflet de la seconde, puisque la simulation du magicien n’est possible qu’en raison de la crédulité publique» (MAUSS, 1980, p. 95).

<sup>27</sup> Essa perspectiva remete à análise de Leach sobre mudança estrutural e estrutura específica de poder, quando define o *poder* como um “[...] atributo de detentores de cargos” (LEACH, 1996, p. 73).

### 3 CHEGANDO À CASA DO REI: relações entre esquemas operacionais e um problema epistêmico construído

As formulações da minha dissertação de mestrado (GONÇALVES, 2000), referidas à noção de “práticas dinásticas de poder político”, traziam como elemento fulcral a monopolização do espaço público por um grupo político específico, liderado pelo então Governador do Maranhão, José Sarney, iniciado em 1966, no momento de sua eleição a esse cargo.

Aqui, tento renegociar com os critérios componenciais dessa noção, a partir da leitura de “A sociedade de corte” (ELIAS, 2001) e por isso, em princípio, rearticulo a noção de *dinastia* considerando esta referência:

Nas sociedades de Estado dinásticas, com suas elites de cortes, a unidade relativamente grande entre interesses pessoais e oficiais ou profissionais ainda é, em larga escala, algo evidente, que faz parte da vida social. A princípio, a idéia de que era possível ou necessário separar tais domínios apareceu de forma esporádica e bastante rudimentar. Ela não tinha um caráter de ethos oficial ou profissional, mas originou-se, no melhor dos casos, do sentimento de obrigação pessoal em relação a um homem mais poderoso, ou do temor diante dele. Alianças e rivalidades familiares, amizades e inimizades pessoais agiam como fatores normais no tratamento de assunto de governo, assim como em todos os outros assuntos oficiais. (ELIAS, 2001, p. 27, grifo nosso).

Retomo a noção de “Maranhão Dinástico”<sup>28</sup>, definindo-a como uma relação específica de sociabilidade e prática política que organiza

<sup>28</sup> Uso a noção de “dinastia” na análise da trajetória política de José Sarney em oposição à “burocracia”, para poder operar a questão do poder que passa pela “*casa*”, pelo “*doméstico*”, assim como pelo domínio privado, patrimonial e pessoal, marcando uma continuidade na forma de exercício político e não uma clivagem das formas anteriores, como os comentadores usuais, os jornalistas, analistas políticos e alguns historiadores marcam.

os princípios de legitimidade, de dominação e de autoridade, atribuindo um caráter “natural” aos vínculos de privilégios e concessão de favores, como elementos constitutivos do trabalho de dominação política.

Quando pretendo discutir as dimensões da política pela apreensão dos rituais e as representações sociais dos agentes envolvidos no jogo político, creio ser possível que esses atos sociais possam, em parte, revelar e desvelar relações implicadas nas práticas do poder político, referidas ao espaço empírico do Maranhão<sup>29</sup>. Parto do pressuposto de que as práticas políticas e as estratégias de reprodução do trabalho de dominação política, no Maranhão, são plenas de significados.

O trabalho de produção e reprodução da dominação política guarda a especificidade no Maranhão, da *herança*<sup>30</sup> não só parental, mas simbólica, carregada de sentidos revelados pelos *ritos* e pelos *espetáculos* do poder e pelas relações de sociabilidade, históricas, cotidianas ou não, que compõem diferenciações nesta forma social de dominação.

Enfatizo, entre parênteses, um cuidado reclamado de princípio relativo à atribuição a Roseana Sarney Murad chamada de “herdeira política”<sup>31</sup> de seu pai José Sarney.

Tento construir uma análise sobre os *rituais de poder* definidos como práticas sociais e políticas. Nessa mesma análise, investigo as probabilidades de reatualizações do exercício político, através

---

<sup>29</sup> “Maranhão” é, nesta investigação, uma categoria para pensar a noção de região como fronteira (*finis*) política que circunscreve uma prática política específica que denomino “dinástica”.

<sup>30</sup> Noção usual que encerra algumas tensões, mas ainda assim, por hora, incorporada nestas reflexões.

<sup>31</sup> Chamo atenção, ainda que guardando as proporções precisas, para as tensões que encerram as noções de análise que tendem a operar com o critério de “influência” política: “O mesmo ocorre com a noção de influência, que fornece um suporte – demasiado mágico para poder ser bem analisado – aos fatos de transmissão e de comunicação; que atribui a um processo de andamento causal (mas sem delimitação rigorosa nem definição teórica) fenômenos de semelhança ou de repetição; que liga a distância e através do tempo – como por intermédio de um meio de propagação – unidades definidas como indivíduos, obras, noções ou teorias” (FOUCAULT, 1997, p. 24, grifo nosso).

construção política e pública<sup>32</sup> de Roseana Sarney Murad, filha de José Sarney e governadora do Estado do Maranhão em dois períodos consecutivos (1994 a 1998 e 1998 a 2002) em meio aos quais foi alçada à posição de possível candidata às eleições presidenciais pelo Partido da Frente Liberal (PFL) em 2001.

Este artigo foi uma cartografia de possíveis articulações conceituais centradas nos rituais da política que me permitem pensar sobre a *fabricação política*<sup>33</sup> de Roseana Sarney Murad, ou, mais amplamente, *como ela foi construída politicamente?* Nessa construção, ao que parecem, os rituais e os espetáculos do poder fazem diferença.

#### 4 CONCLUSÃO

As possibilidades que aventei neste trabalho estão referidas aos diversos caminhos conceituais que dispomos, quando se trata de trabalhar metodologicamente com as categorias e não as utilizar substancialmente. Por isso, este exercício de um relativo resgate de noções conceituais de autores os mais diversos se constitui, além da possibilidade de oferecer um substrato às reflexões que demandam da empiria, numa espécie de vitrine que mostra o vasto e complexo arsenal teórico que as ciências sociais nos oferecem. E assim, nos sentimos, em parte, convocados a pensar junto com esses conceitos, algumas vezes em relações muito amigáveis com eles; outras vezes, brigando com eles de onde nasce alguma fecundidade para o trabalho de pesquisa.

Como um exercício necessário ao meu aporte conceitual, estas reflexões tentaram marcar, sobretudo, os rituais da política como instrumentos dotados de eficácia simbólica no trabalho de dominação política.

---

<sup>32</sup> Ênfase a noção de “público” ao lado da noção de “político” dispostas num aparente pleonasma, para ressaltar a especificidade da posição de Roseana Sarney Murad, em relação à constituição das figuras “públicas” de seus irmãos consangüíneos, Sarney Filho, Deputado Federal pelo Maranhão, e Fernando Sarney, empresário, que preside o grupo de comunicação “Mirante” de propriedade da família José Sarney e é vice-presidente da Confederação Brasileira de Desportos. Ambos são públicos, mas não políticos na construção que tento elaborar como sinônimo de detentor de um mandato majoritário no poder executivo.

<sup>33</sup> Tomo como referência o trabalho do historiador Peter Burke, *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV.* (1994).

**RITUALS, SYMBOLIC EFFECTIVENESS AND  
DOMINATION POLITICS: some signallings.**

ABSTRACT

Approaches rituals, symbolic effectiveness and domination politics with sights to apprehend slight knowledge operations that had contributed metodologically for the doctor thesis of in Public Politics. The theoretical perspectives of authors are considered sources that work directly with the operational notion of ritual and symbolic effectiveness, passing for the tension between the production, reproduction and maintenance of the domination politics in the "Dynastic Maranhão".

Keywords: Maranhão Dinastic. Ritual. Performances. Symbolic effectiveness.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, J. L. **Quand dire, c'est faire**. Paris: Editions du Seuil, 1975.
- BALANDIER, G. **O contorno: poder e modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1997.
- BOURDIEU, P. **Economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: Perspectiva: 1992.
- \_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1998.
- BURKE, P. **A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- DUMONT, L. **Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: EDUSP, 1997.
- ELIAS, N. **Sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte**. Prefácio de Roger Chartier: Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: forense Universitária, 1997.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989.

\_\_\_\_\_. **Negara: o Estado teatro no século XIX.** Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1991.

GONÇALVES, M. de F. da C. **A reinvenção do Maranhão dinástico.** São Luís: UFMA/PROIN, 2000.

KERTZER, D. **Ritual, politics and power.** New haven and London: Yale University Press, 2001.

LEACH, E. R. **Sistemas políticos da Alta Birmânia.** São Paulo: EDUSP, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. vol.1.

\_\_\_\_\_. A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. vol.1.

MAUSS, M. **Sociologie et anthropologie.** Procède d'une Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1980. Sociologie D'aujourd'hui (Collection dirigée par Georges Balandier).

PALMEIRA, M., HEREDIA, B. M. A. Os comícios e a política das facções. **Anuário Antropológico/94.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p: 31-94.

PEIRANO, M. **O dito e o feito: ensaio de antropologia dos rituais.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

RYLE, G. **Expressões sistematicamente enganadoras e outros ensaios.** São Paulo: Abril Cultural. Coleção "Os Pensadores", 1975.

TAMBIAH, S.J. **Leveling crowds: ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia.** Berkeley: University of California Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Conflito etnonacionalista e violência coletiva no Sul da Ásia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.12, n.34, jun.1997.

TURNER, V.W. **The Forest of symbols**. Ithaca & London: Cornell University Press, 1967.

WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 3ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2000. 2v.