



A PEDAGOGIA DO FEMININO

ANÁLISE DE UM RITUAL DE APRESENTAÇÃO DA MENINA À SOCIEDADE

Alice Inês de Oliveira e Silva

Da Universidade Federal de Viçosa — MG

RESUMO

Este trabalho é parte de uma pesquisa sobre a construção social das mulheres de prendas domésticas, ditas de elite, de uma cidade do interior mineiro, focalizando rituais como a Coroação de Nossa Senhora e o Baile de Debutantes que marcam a passagem da menina-moça da esfera do grupo familiar para a do grupo de referência.

Os rituais são momentos privilegiados onde se evidencia a manipulação dos signos de *status*, o capital simbólico e o investimento familiar que é feito nessa construção social.

Embora tanto a Coroação como o Baile de Debutantes, enquanto rituais, se construam em torno de símbolos consensualmente identificados com a pureza — vista como ideal feminino — a minha discussão se encaminha no sentido de mostrar que esse não é o cerne da questão. Mais do que a ritualização do controle da sexualidade feminina, se constituem em espaços pedagógicos para a menina de aquisição de uma competência — a de gerir o capital simbólico familiar. E é por isto, e não pelas representações do papel feminino em jogo, que eventos aparentemente anacrônicos continuam sendo realizados.

SUMMARY

This paper is part of a research on the social construction of housewives, referred to as the elite of a small town in the state of Minas Gerais, Brazil. It focuses on rituals such as the Crowning of Our Lady or the Debutantes' Ball, which characterize the young girl's passage from the restricted sphere of the family circle to that of her peer group.

Such rituals constitute privileged spaces which makes evident the manipulation of status signs, the symbolic capital and the family involvement in that process.

Although both rituals, as such, are based on symbols associating purity to the feminine ideal, the discussion aims to show that this is not the core of the question. More than the ritualization of the control of feminine sexuality, it is through participation in such rituals that a young girl will acquire the competence of managing the family symbolic capital. This fact, not the representation of feminine gender role, is responsible for the maintenance of such apparently anachronistic events.

INTRODUÇÃO

Este trabalho é parte de uma pesquisa sobre a construção social das mulheres de prendas domésticas, ditas de "elite", de uma cidade do interior mineiro, a qual denominaremos "Palmeiras", focalizando eventos análogos aos ritos de iniciação feminina das sociedades tribais, mais especificamente a Coroação de Nossa Senhora e o Baile de Debutantes. Marcariam eles a ritualização da passagem da esfera do grupo familiar para a do grupo de referência de sua família.

Parto do pressuposto que o papel feminino é aprendido e assim, numa sociedade de classes, há uma particularização em sua vivência, já que ele é diferencialmente construído nos vários grupos sociais. Dentro de nossa organização social, essa construção dos papéis será feita no âmbito da família e informada pela existência anterior de um projeto familiar que nas camadas médias¹, será sempre de ascensão social, ou de manutenção em seu grupo de referência.

Para Leach (1976, p. 35), no ritual se manifesta o status social do indivíduo, por isso nele podemos mapear quem são os "pares", quem são os "iguais". Assim os rituais se constituem como espaços privilegiados para evidenciar não só o investimento familiar que é feito visando a consecução do projeto familiar, mas também a manipulação de signos de *status* marcando limites de inclusão/exclusão nos grupos que constituem a "elite".

A elite local pode ser classificada como uma oligarquia rural. Secundariamente também fazem parte dela as famílias ligadas ao setor de serviços — profissionais liberais e grandes comerciantes. Percebe-se uma estratificação entre os vários grupos: no topo estariam os proprietários de um complexo agro-industrial, cujo grupo de referências e mesmo sua rede de relações não é local. Interessa-nos mais propriamente os outros grupos que vêm

em seguida: os descendentes dos grandes proprietários rurais — as famílias tradicionais — que hoje já não têm mais o mesmo poder econômico; os descendentes de imigrantes, com projetos de ascensão social bem sucedidos há, pelo menos, duas gerações. Tangenciam os patamares dessa elite, funcionários públicos e bancários mais graduados e principalmente aqueles comerciantes que conquistaram o poder econômico, mas não o *status* social correspondente.

Considerando-se que a distinção entre os grupos de uma mesma camada social, se faz a partir da manipulação dos signos de *status*, do uso que se faz de determinados bens, de regras sutis regendo as relações sociais, de critérios mais ou menos fluídos do que é de “bom” ou “mau” gosto, fica implícita a idéia de um aprendizado a ser feito, de uma habilidade a ser adquirida. Dessa forma os rituais femininos se constituirão, para essa camada social, em espaços pedagógicos de aquisição de uma competência: a de ser “mulher de elite”.

COROAÇÃO DE NOSSA SENHORA

Etnografia da cerimônia

A Coroação de Nossa Senhora, é uma prática devocional para-litúrgica, instituída em Minas pelo bispo D. Viçoso em 1840 (Dornas Filho, 1972). Até hoje é celebrada com maior ou menor brilho em todas as cidades desta região, envolvendo um maior ou menor número de pessoas, e com variantes locais.

Embora a cerimônia se repita em todas as igrejas de Palmeiras interessa-nos apenas a da Matriz, que se localiza na avenida principal. Nesta avenida situam-se a Prefeitura, o Clube tido como “de elite”, o Forum, alguns casarões antigos de famílias tradicionais, que, aos poucos, vão sendo substituídos por prédios classificados como “de luxo”. Aí estão localizados um dos cinemas, sorveterias, bares, lanchonetes, a justificar a concentração de pessoas em suas calçadas. Concentração que aumenta sensivelmente às primeiras horas das noites do mês de maio, quando para lá correm muitas meninas vestidas de “anjo”, familiares e curiosos.

A cerimônia da Coroação compreende três partes: o cortejo, a Coroação, a distribuição de brindes.

Durante a tarde, no horário que coincide com o final das aulas nas escolas primárias há o ensaio. Nessa ocasião escolhem-se os cantos para aquela noite, dentre um pequeno repertório; treina-se a gramática do ritual, a movimentação feita dentro da igreja, que é sempre a mesma; e, principalmente, determina-se o lugar que as meninas presentes ocuparão no cortejo.

O cortejo

As meninas começam a chegar à avenida, vestidas de anjo, um pouco antes das 19 horas. As maiores vêm sozinhas, outras chegam acompanhadas dos pais. Vai-se formando um cortejo que será precedido pela banda de música na caminhada até a Matriz. A frente destacam-se as meninas que tomarão parte efetiva na cerimônia daquela noite, em número de seis, a saber: a *carregadeira*,

que caminhará a frente de todas, entre as duas filas, levando os objetos rituais (coroa e palmas) numa almofada vermelha: as *coroadoras*, em número de três, que colocarão a coroa sobre a imagem da Virgem. Há um destaque maior à menina do centro por ser quem efetivamente coroará. As outras apenas simularão uma ajuda, uma vez que a coroa não tem mais de 10 cm de diâmetro: além de mais duas, que entregarão um ramo, chamada palma.

Seguem-se, em fila dupla, as meninas que terão um papel secundário na cerimônia daquela noite e que estarão todas vestidas de anjo também. Ocupam os primeiros lugares da fila as meninas que já os asseguraram, comparecendo ao ensaio. Só essas subirão as escadas e serão vistas durante a cerimônia. Ao lado, acompanhando o cortejo sem uma ordem estabelecida, caminham parentes, amigos e curiosos.

A cerimônia

A igreja já está cheia de fiéis que assistiam à reza ou à missa. A eles se juntam os acompanhantes do cortejo para assistir a entrada dos anjos, pela nave central até o altar. No adro da igreja ficam os componentes da banda que continuam tocando até que entre o último “anjinho”.

Frente ao altar foi armado um palanque de madeira que ali permanecerá por todo o mês. Palanque mais alto do que largo, cujo acesso é feito por duas escadas laterais. A parte de cima é suficiente para acomodar cinco crianças e a imagem. Por trás, uma folha de compensado, recortado em formas que simulam, nuvens, ajuda a ambientação pretendida de “céu”. Efeito que será completado pelo uso de materiais diáfanos, como o tule em tons pastel, formando drapeados presos com guirlanda de flores artificiais e estrelas pintadas sobre fundo azul.

A carregadeira fará entrega dos objetos rituais ao padre que aguarda frente ao altar. Este, por sua vez, passará os objetos às meninas incumbidas da oferta naquela noite. Os anjos cantando começam a subir as escadas, colocando-se nos degraus laterais. Os restantes se espalharão frente ao altar.

Entoa-se em seguida o “canto da coroação”, enquanto as meninas colocam a coroa sobre a cabeça da imagem. Outro canto acompanha a oferta das palmas. Todos os anjos jogam pétalas de flores que cada menina trouxe num pratinho de papelão. Cantando, em despedida, começam a descer as escadas e a sair da igreja, dirigindo-se para a Casa Paroquial.

A banda recomeça a tocar, acompanhando a saída dos fiéis, e assim permanecerá até que se dispersem os últimos curiosos.

¹ “O sistema de critérios que é utilizado para definir tal ou qual classe social numa pequena comunidade determinará, aplicado a uma grande cidade ou à sociedade global, uma categoria estrutural completamente diferente: a classe alta de uma pequena cidade apresenta a maior parte das características das classes médias das grandes cidades” (Bourdieu, 1974, p. 53).

A distribuição de brindes

No Salão Paroquial, ao lado da Igreja, as mães das três coroadas começarão a distribuir os pacotinhos de balas e doces, "cartuchos" como são chamados, a todas as participantes, à organizadora, ao coro, organista, ao padre. As vezes são entregues também "santinhos" com dizeres alusivos. Varia a apresentação dos brindes, já que algumas mães inventam modelos elaborados de cestinha, feitas em cartolina.

Não se cogita em estender a oferta aos membros da banda. Seja pelo grande número de componentes, ou pelo fato da etapa em que participam — o cortejo — não ser representado como parte da cerimônia.

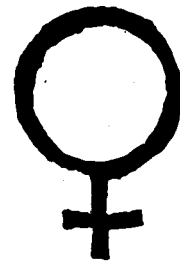
ETIQUETA DO RITUAL

Embora a Coroação seja realizada todos os dias durante o mês de maio, a data que cada família escolhe para sua filha não é aleatória. Há uma hierarquia entre elas. Para as mais valorizadas, a inscrição pode precisar ser feita até com um ano de antecedência e, a critério da organizadora, as taxas cobradas podem ser maiores. Por ordem são as datas mais disputadas: o dia das mães, os domingos, os sábados e assim sucessivamente sendo segunda-feira o dia menos cotado. Também são mais disputados os dias da segunda quinzena, já que o cortejo de anjos aumenta proporcionalmente com o passar dos dias.

É considerado de "bom-tom" que a menina só participe do cortejo depois do dia da sua Coroação, criando um certo mistério. As mães das meninas que têm mais de um vestido, aceitam mais facilmente o convite para que suas filhas "prestigiem" a cerimônia de suas amiguinhas. É significativo o uso desse verbo aqui como sinônimo de comparecer, já que há uma relação entre o tamanho do cortejo, a beleza do ritual, e o pretígio familiar. Um grande número de meninas participa sempre nos finais de semana, sendo essa a causa provável de maior valorização dessas datas.

De qualquer forma não é vista com "bons olhos" uma participação prévia muito assídua. Como uma espécie de precaução, as mães das meninas que gostam de comparecer à Coroação todos os dias preferem reservar uma data logo no início do mês. A minha hipótese é que a observação dessa norma marcaria a diferença entre os dois tipos de participação — a das meninas que só participam do cortejo (e não precisam arcar com ônus das taxas e brindes), daquelas que se inscreveram para viver um dos papéis na cerimônia, arcando com todas as despesas. A participação indiferenciada, todos os dias, caracterizaria as meninas de *status* considerando inferior, ou de educação menos "fina".

Percebe-se também outra sutil diferença entre elas. As meninas que comparecem diariamente são aquelas consideradas "rebeldes", "extrovertidas", "pra-frente", e que parecem viver o ritual apenas pelos seus aspectos lúdicos, são também as meninas mais gordinhas, vistas como mais gulosas, cujo comparecimento diário liga-se diretamente à perspectiva das balas e doces. Isso nos faz pensar que, numa mesma família, o investimento simbólico



feito na Coroação acabe não sendo igual para todas as filhas. Esse investimento será maior na participação daquelas filhas tidas por mais "obedientes", "mais dóceis", ou até "mais bonitas", e que se sujeitam a uma participação muito menor, porém muito mais solene, onde o investimento familiar estará melhor evidenciado.

Uma outra norma é que a Coroação no último dia, chamado "dia da festa" seja feita por três meninas que estarão "se despedindo" do ritual. Essas meninas não se vestirão de anjo, mas de "virtude", "fé", "esperança", "caridade"². Tradicionalmente era grande a disputa por essa distinção: poder marcar ritualmente a sua última Coroação. Cabia-a sempre às meninas vistas como "mais importantes". Hoje as meninas se desinteressam do ritual e a disputa parece não mais se estabelecer. Como explicou uma das mães: "antigamente nós coroávamos até os 13, 14 anos, às vezes até 15. Eu por exemplo, a minha última Coroação foi aos 14 anos. Hoje, as meninas de 9, 10 anos têm vergonha de colocar uma vestimenta de anjo. Como ficarão diante dos paqueras?"

Finalmente o dia da Coroação deverá ser de intensa mobilização familiar. Principalmente se essa for a primeira vez que a menina participa da cerimônia. Pais, irmãos, parentes próximos, a empregada doméstica, todos "fazem questão" de estar presentes. Também é visto como prova de "consideração" ou de "intimidade", para as amigas da mãe, serem avisadas da cerimônia, comparecendo.

A VESTIMENTA E SEUS CÓDIGOS

Em outras cidades é comum a presença de dois tipos de personagem, "virgens" e "anjos", no ritual. As asas, que só os anjos usam, e a cor sempre branca do vestido da virgem são o sinal diacrítico entre os dois trajes. Em Palmeiras *todas* as meninas se vestem de anjo, sendo esse o requisito fundamental para participação, ainda que apenas no cortejo.

Mesmo não se tomando como matriz explicativa a dicotomia festa/rotina (Da Matta, 1977, 1977 a, 1980) percebe-se a importância de marcar aqui o espaço do "faz-de-conta". Prescrições ritualizadas (no caso, uma roupa de uso exclusivo) atuariam como mecanismos de diferenciação entre personagens da festa e a assistência (Leach, 1974).

O traje de anjo é consensualmente inadequado para qualquer outro fim. Além das festividades de maio, ele só é usado em procissão solene. Isso significa que um traje de anjo só serve mesmo para se vestir de anjo, di-

ferentemente do traje de virgem que costumam ser "um vestido de festas". O traje de anjo é por excelência um traje de exceção. Esse tipo de traje deve favorecer a demonstração de um consumo conspícuo, que se revela por uma relação inversamente proporcional entre o montante dos gastos envolvidos e as oportunidades de uso do traje. Essa exibição de luxo é possível também pela liberdade de concepção de figurino, já que o padrão passa-se a representar a vestimenta dos anjos tem variado através dos tempos, como pode ser percebido através da iconografia religiosa.

Tradicionalmente a vestimenta de anjo é uma camisola comprida de mangas longas, sendo as asas o seu sinal diacrítico. Essas podem ser de dois tipos: as de arcanjo — uma armação de arame recoberto de tecido fino, combinando com o vestido — e as de anjo, feitas de penas. Dessas, as consideradas mais bonitas são as feitas com asas de pato embalsamadas.

A terminação das asas é feita por um enfeite chamado "cascata", geralmente de flores, fitas, véus, cuja finalidade é disfarçar a abertura atrás do vestido, que deve ser suficientemente grande para dar passagem às asas vestidas em primeiro lugar. Na cabeça, a menina leva uma coroa feita em flores de pano ou pedras (*strass* ou imitação de pérola), geralmente em harmonia com a "cascata". Esses acessórios podem ser comprados prontos em armarinhos. Entretanto não serão estes os considerados mais bonitos e mais "finos". São mais valorizados aqueles feitos por encomendas, combinando também com o vestido, o que alimenta um artesanato específico — o das asas e o das floristas.

O sapato e a meia devem ser brancos. Embora o sapato preto, por ser o exigido como uniforme nas escolas primárias, esteja ao alcance da maioria, há um consenso de que "anjo de sapato preto é muito feio". É de praxe também que as meninas que participam diretamente da cirimônia usem luvas brancas.

Sabe-se que os vestidos de anjo sofreram muitas modificações nesses últimos 50 anos e as mudanças nos feitios dos vestidos mais se acentuaram pela participação como organizadora, durante muitos anos, de uma senhora da "alta sociedade local". A minha hipótese é que começou a ser feita uma transposição de "estilemas"³ da decoração do clube e dos vestidos de baile: "os vestidos sofreram muitas modificações; antes anjo era só de cor pastel — azul, rosa, branco. Eu pensei: por que é que não pode ter anjo colorido? A partir daí começaram a aparecer anjos de todas as cores (. . .) Apareceu o plissado, as mangas começaram a ficar mais longas, apareceram as asas de arcanjo, de filó (. . .) os vestidos foram ficando cada vez mais bordados e D. Nenê se firmou como costureira de anjos (. . .) Aumentei o número de meninas e inventei a carregadeira. Cada ano eu inventava um altar diferente. Mandava fazer uma coroa nova e palma combinando com a decoração do altar (. . .) Um ano fiz tudo dourado (. . .) a última vez foi toda colorida, em flores do campo, como estava na moda."

Hoje os vestidos são amplos, armados e bem compridos. Como disse uma costureira, "com vestido de anjo não se pode ter miséria de pano". Por isso, os vestidos que ficaram curtos são considerados muito feios. Ora, por coincidir com um período de intenso crescimento

das crianças, os vestidos se encurtam de um para o outro ano, o que, deveria implicar num novo traje. Determinados aspectos de feitio (sobre-saia, pala, pelerine) na verdade, mais do que enfeites seriam artifícios que possibilitariam "elegantemente" a reforma do feitio, de um para o outro ano.

A rigor qualquer tecido pode ser usado para confeccioná-los. A escolha é condicionada pelas possibilidades que o tecido oferece em termos de feitios. Os maleáveis (organza, cetim) permitem maior variedade mas exigem grandes metragens e outros artifícios para que o efeito de amplidão seja obtido. Os tecidos encorpados (organdi, veludo) são de possibilidades mais limitadas. Deles se diz: "um tecido como esse só pede um bom corte". O que se traduz para: "escolha o de melhor qualidade e utilize os serviços de uma costureira de grande habilidade", significando menor metragem da fazenda, mas um custo proporcionalmente muito maior. É difícil entretanto inferir o que representa a opção por uma determinada fazenda, em termos do custo final do vestido, já que a denominação de cada tecido abrange produtos diferenciados em preço, em função da fibra, do processo de acabamento e até da marca comercial.

Os enfeites usados são de dois tipos: aqueles que podem ser de responsabilidade da própria costureira, como os artifícios de feitios e aplicação de enfeites comprados prontos; e os que exigem o trabalho de uma artesã especializada — florista, bordadeira, plissadeira. É de se esperar que, quanto mais diversificada for a mão-de-obra exigida, mais caro fique o vestido.

Também aqui não pode ser estabelecida uma relação mecânica porque outras variáveis estarão também em jogo: matéria-prima empregada nos enfeites, mão-de-obra escolhida. É possível que isso possa ser incumbência da mãe, da avó, como também pode ser feito uma espécie de mutirão de amigas e familiares que bordarão o vestido em conjunto.

Existem algumas costureiras que formaram sua reputação como "costureira de anjos". É significativo observar que sejam as mesmas as especialistas em trajes para os vários ritos femininos — anjo, primeira comunhão, debutantes, noiva. A costureira vista como a melhor cria os seus próprios modelos. Tem um estilo próprio claramente perceptível: os vestidos são muito bordados e estes obedecem a um mesmo padrão, repetido em qualquer dos trajes rituais que confecciona. Isso faz com que seu trabalho seja facilmente reconhecível, tornando-se um signo de *status* bastante visível. Paralelamente existe uma rede de especialistas nos serviços acessórios necessários que cobrarão preços diferenciados segundo sua fama e competência. Todas essas variáveis serão levadas em con-

² As "virtudes" se diferenciam pelo traje — sempre uma camisola despojada, com um mínimo de enfeites: uma grinalda de flores de pano, da cor do vestido na cabeça e um objeto ritual nas mãos. Este objeto e a cor de vestido são o sinal diacrítico entre as "virtudes"; fé (azul — cruz em madeira prateada); esperança (verde — âncora em madeira prateada) e caridade (rosa — coração em cetim vermelho alcochoado).

³ "Estilemas": menor unidade de estilo.

ta, ao se decidir como será feita a vestimenta do anjo.

Na prática, essa avaliação começará na loja, quando frente a peças de fazendas variadas, a mãe "calcula" as possibilidades do tecido avaliando, através do tato, sua maciez e flexibilidade. Uma porção do tecido que rapidamente ela amassa, sopesando-o cuidadosamente, lhe dá de imediato condições de escolha. E será seu "olho clínico" que fará decidir que tipo de feitiço ficará melhor, que enfeites deverão ser usados e assim, em que etapa valerá mais a pena investir: se na compra do tecido, dos "aviamentos", ou no envolvimento de um número maior de artesãs. Já visualizando o efeito final, ela poderá justificar sua opção, tanto do ponto de vista estético quanto econômico.

Em termos do projeto familiar, de nada valerá essa avaliação se ela não estiver em conformidade com o que é tido por "bom" ou "mau" gosto⁴, pelo seu grupo de referência.

Por serem esses critérios sutis e imensuráveis, é que se prestam à manipulação. Em termos da elite, pode-se falar numa estética da sobriedade em oposição ao rebuscamento; da harmonia de tons, ao invés dos grandes contrastes. Haveria um certo consenso de que simplicidade e bom gosto são inseparáveis. Seria uma valorização do que é chamado por eles de "clássicos" e que marcaria as mulheres "distintas" e de "bom gosto".

Por outro lado há também a "fetichização" de determinadas artesãs, de tipo de matéria-prima, de locais de compra, o que não é compartilhado por todos os grupos que tangenciam a elite. Isso faz com que não importe mais o *quanto* se gasta no traje, mas a forma *como* se gasta. O domínio, ou não, desse conhecimento terá importância decisiva no julgamento final como se percebe nos seguintes comentários: "Diz que o vestido da filha de fulano custou mais de cem mil⁵. Hummm... cem mil cruzeiros de 'marmotagem'...⁶"

À primeira vista, pode parecer que tantos impedimentos ideológicos e econômicos podem limitar demais a participação no ritual. Entretanto, percebe-se também a grande margem de manipulação que se abre.

É possível lançar mão de várias estratégias para baratear o custo da participação: a forma de confeccionar o vestido, a escolha de enfeites e acessórios; coroar no início do mês ou nas datas menos valorizadas, já que o ônus com os brindes é menor; optar por viver um dos papéis, cuja taxa é menor, ao invés de coroar, o que não implicaria em oferta de brindes; finalmente a opção limite que seria o uso de um vestido emprestado e a participação apenas no cortejo isto é, ausência de qualquer despesa com o ritual, o que prescinde de qualquer taxa e oferta de brindes.

Da mesma forma, há toda uma gama de alternativas em sentido contrário, de forma a evidenciar um alto investimento econômico no ritual. Ou ainda, numa situação de crise como a atual, a permitir "ginásticas e malabarismos" para que a filha participe sem "fazer feio". Como se ouve dizer — "não quero que a filha vá melhor do que ninguém, mas se for para ir pior do que as outras, melhor não ir" (frase que muitas vezes pretende justificar um alto investimento que está sendo feito no traje). A nível do discurso essa frase se configura como uma expressão de uma ética bem da classe média, porque serão

essas as famílias que mais estarão preocupadas com as coisas-que-não- ficam-bem: a "miséria-de-pano", o "vestido-que-encurtou", o "anjo-de-sapato-preto-que-é-feio".

O que poderia parecer um mero preciosismo — a descrição detalhada da concepção do traje — encontra assim a sua justificativa. Creio ser necessário explicitar todos esses mecanismos para demonstrar como e porque o ritual se torna um espaço de discriminação, onde estarão evidenciados "quem são os iguais". Afinal o que nos interessa não são os aspectos técnicos mas sim a manipulação que é feita de todas as variáveis, demonstrando de que maneira o traje de anjo pode evidenciar o *status* familiar e o investimento simbólico/econômico que está sendo feito naquele ritual.

Finalmente, transparece aqui um saber específico e um estilo de vida de uma camada social que eu considero importante desvendar.

A COROAÇÃO COMO DISCRIMINAÇÃO SOCIAL

Fica patente que a Coroação não é um ritual vivenciado da mesma forma por todas as participantes. Já mostramos uma primeira distinção: a das meninas inscritas para vivenciar um dos papéis na cerimônia, daquelas que só participarão do cortejo. Mesmo estas não formam um bloco homogêneo, pois há meninas que não podem arcar com as despesas e outras que pela pouca idade, não têm suficiente desenvoltura para subir escadas equilibrando asas e saia comprida. Futuramente estas últimas integrarão o grupo das meninas que participarão da cerimônia.

A grande margem de manipulação dos vários elementos permite, que se faça o mapeamento dos vários grupos que compõem as camadas médias, através do traje usado pelas filhas no ritual: anjinhos que estão, lá com um vestido herdado, pelo simples prazer de participar da festa como as outras meninas; anjinhos de famílias tradicionais, "de nome", cujo *status* social é por si reconhecido e garantido e cujos trajes podem ser "dispendiosamente" simples já que o requinte dos poucos detalhes é muito bem decodificado pelos seus pares. É o que Baudrillard (1972) chama de "austeridade ostentatória"; anjinhos de trajes igualmente simples mas que manipulam o "chic" ou o "bom gosto", através da utilização de detalhes inusitados não necessariamente caros — a cor, uma nova forma de usar os acessórios, um enfeite diferente. Este pode ser o recurso utilizado pelas famílias do mesmo grupo consideradas de "gente muito boa", mas que não tem o mesmo poder econômico. Incluímos também aqui aquelas pessoas que mantêm sua rede de relações fora dos limites de Palmeiras e que marcam sua posição no local, acentuando sutilmente a diferença, manipulando o que se consideraria "originalidade". Nem por isso é menor o investimento familiar feito; finalmente há os anjinhos cujos trajes revelam claramente o projeto de ascensão social. Percebe-se uma correlação muito estreita entre o investimento familiar e o investimento econômico. São vestidos não só caros como também rebuscados, muito bordados. É preciso que eles demonstrem não só o preços, mas a capacidade da família do anjo em arcar com semelhantes ônus. Minha hipótese é que incluem-

se aqui as filhas de famílias que tangenciam os patamares por onde circula a chamada "elite". Ou são famílias que freqüentam ocasionalmente esse grupo embora não tenham o mesmo poder econômico e, nesse caso, o alto custo do vestido pode significar o atestado de uma suposta capacidade de fazer parte daquele grupo.

Podem ser, ainda, aqueles que de uma forma ou de outra têm um certo poder aquisitivo, mas não têm o *status* advindo do "berço", do "nome" ou de ter caído "nas graças" da chamada "elite". O vestido rebuscado atestaria aqui a *real* capacidade econômica que possibilitaria freqüentar aquele grupo social.

Essas categorias não são mecanicamente exclusivas. Os critérios de "bom" ou "mau" gosto são muito sutis. É possível se ver um anjinho de família de *status* reconhecido, com um vestido muito caro e rebuscado (e aí estariam em jogo outras variáveis — como origem social), como é possível se ver também uma filha de um forasteiro usando o vestido mais caro e rebuscado de todos, para marcar assim a sua adesão aos costumes locais.

Da mesma forma que se manipulam o tecido, o feitiço, enfeites do vestido de anjo, manipulam-se também os brindes (balas e doces) e a forma de apresentá-los, podendo se perceber uma herarquia que vai desde as balas industrializadas aos docinhos ditos de aniversários. Dentre estes, podemos distinguir aqueles feitos em escala de pequena indústria, do feitos em casa ou por encomenda. Nas camadas médias, a opção por eles é representada como um apego à tradição e uma forma de requinte.

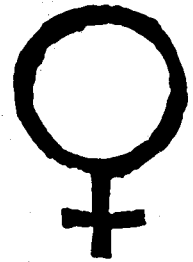
Além disso, a forma de apresentar os brindes variará também: — desde o uso do guardanapo de papel puro e simples, às trouxinhas de papel (crepom ou celofane) que algumas mães combinam com a cor do vestido, à confecção de enfeites em cartolina na forma de cestinha, anjinhos. Ultimamente também cestinhas em crochê. Nesses casos, a preparação inicia-se com uma antecedência muito grande, com um envolvimento familiar maior (se feitos em casa), ou com um custo final muito aumentado (se feitas por encomenda).

Não poucas vezes têm sido observado o que parece uma disparidade entre o invólucro e o conteúdo. "Cartuchos" feitos com maior cuidado e esmero, nem sempre contêm doces e balas à altura. Como são três os brindes distribuídos a cada noite, a comparação facilmente é estabelecida entre eles. É importante lembrar que o acesso ao conteúdo dos "cartuchos" restringe-se aos anjos, e algumas vezes às suas mães, já a aparência do invólucro é vista e comentada por um número maior de pessoas. Isto poderia explicar essa discrepância que freqüentemente quebra as expectativas, decepcionando os "anjos".

Além de brindes, há meninas que também distribuem "santinhos" com dizeres alusivos ou fogos de artifício utilizados pelos anjos do cortejo durante a caminhada para a igreja. Marcam diferença dessa forma, por manipular a idéia de tradição já que este é um costume quase em desuso.

Quem são as mães que investem nos brindes? Podemos estabelecer uma analogia com o que se disse a respeito dos vestidos, estabelecendo da mesma forma uma hierarquia, ainda que não uma correspondência mecânica entre tipo de traje e brinde.

Tudo isso demonstra que o custo de um anjo é



proporcional ao investimento simbólico feito pela família nesse ritual. Investimento simbólico que terá uma estreita correspondência no investimento feito em dinheiro.

A participação diferencial das meninas na Coroação só pode ser entendida no contexto dos projetos familiares⁷ e em relação a grupos de referência⁸ específicos. Os vários grupos dessa camada manipulam signos de *status* diversos em função de um estilo de vida e de uma visão de mundo que lhes são próprios. Um projeto familiar visará sempre através dos filhos, a reprodução e ampliação de seu capital simbólico ou capital social, manipulando-o segundo as conveniências, de forma a convertê-los, não simplesmente em capital econômico ou poder, mas também em prestígio e honras sociais.

A leitura dos vestidos de anjo — dispendiosamente simples ou muito originais; suntuosos ou muito simples — revela inegavelmente os valores do grupo a que a família se sente ligada. Alguns grupos, por exemplo, veriam negativamente uma ostentação na forma de vivenciar o ritual, podendo ao contrário supervalorizar um grande investimento em outros signos de *status* como as atividades ditas culturais.

Isto é que me permite empiricamente dizer que o investimento feito em vestidos de anjo suntuosamente bordados pode ser homólogo àquele feito em curso de

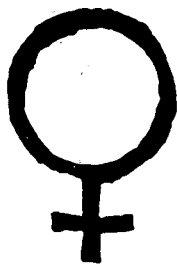
⁴ Partimos do pressuposto que o gasto se contrói socialmente e, por ser balizado por parâmetros de classe, é que a partir dele se pode também determinar os limites de inclusão/exclusão de um grupo.

⁵ Correspondia a três vezes o salário mínimo vigente.

⁶ "Marmotagem", derivado de "marmota" (adj.), na acepção local de traje desajeitado, de mau gosto, pessoa que assim se traja.

⁷ O processo de construção social dos filhos sempre será expressão de um projeto familiar. Projeto que aspira simultaneamente a produção de uma visão de mundo/estilo de vida e a ascensão a grupos de referência tidos como hierarquicamente superiores. Essa aparente contradição entre reprodução de um *ethos* e ascensão social se resolve pela análise dos grupos de referência.

⁸ Entendo aqui grupo de referência a partir da tríplice acepção proposta por Shibutani (1955, p. 262-3), e que eu considero hierarquicamente situados em termos de um projeto: como um parâmetro que permite avaliar sua própria situação em relação a outros (o grupo de referência a que o ator social pertence); como o grupo a que ele aspire ter acesso; como um grupo cujas perspectivas constituam o limite possível de referência, ou das suas aspirações; por exemplo, o estilo de vida chamados "olimpianos" (Morin, 1969).



línguas, dança, música, em treinamento esportivos visando competições, ou em escolinhas de arte ou ludoterapia. São os vários grupos de referência existentes nessa camada social que fornecem ao indivíduo o seu repertório de símbolo e signos de *status*. Signos que não são mutuamente excludentes, já que as famílias podem investir em vários simultaneamente, só que eles terão pesos diferenciados de acordo com cada grupo.

Do ponto de vista da menina, pode-se pensar que ela poderá elaborar um projeto que lhe seja próprio, e que este se expresse diferentemente daquele dos pais (ainda que balizado pelos mesmos parâmetros, fruto de um mesmo estilo de vida/visão do mundo). Entretanto, não só pela pouca idade em que as meninas começam a participar, como também pelas normas de sujeição dos filhos aos pais — cuja forma limite é a econômica, a autonomia desse projeto será muito limitada.

Supondo-se que haja uma relação entre o desejo de participação no ritual e aquilo que este ritual representa dentro do projeto familiar, teremos três possibilidades de compatibilizar o desejo dos pais e do da filha:

Família	Menina	Participação da menina:
+	+	+
+	-	+/-
-	+	- ⁹

O que não aparece no esquema e que realmente o desequilibra em definitivo é que será a família, mais propriamente a mãe (ainda que de acordo com o pai) que definirá *como* ela irá participar, *o que* ela irá vestir, *quanto* poderá ser gasto.

A interferência da menina se dá apenas em aspectos acessórios, que expressarão uma possível preferência por determinada cor ou enfeite. Isso faz com que se veja com ressalvas os depoimentos feitos por algumas mães que dizem: "atendi ao desejo da minha filha" ou "foi ela quem escolheu". Em geral, atendem sim, a menina escolhe sim, só que dentro das opções determinadas pelos pais.

Essa sujeição diminuirá com o passar dos anos, mas a norma mais encontrada, para as mulheres dessa camada social, é que a dependência econômica (ainda que relativa) perdurará até o casamento e que as despesas com os rituais caberão preferencialmente aos pais. O que aumentará com o passar do tempo será a margem de possibilidades da filha de imprimir o seu próprio estilo na forma de vivenciá-los.

Ao meu ver, reside nesse fato a importância maior da Coroação para os objetivos do meu estudo, já que este

será o ritual por excelência a expressar o estilo de vida e o projeto familiar.

Nesse confronto entre as pretensões individuais e as disponibilidades econômicas das famílias, emerge a categoria da "filha exigente" cujo nível de aspirações está em cima das suas possibilidades, mas que os pais se esforçaram por atendê-la. Essa categoria aparece acompanhada de duas outras: a "mãe-que-não-mede-sacrifícios" e o "pai-que-faz-todas-as-vontades". Enquadrar-se nela é passar a ser objeto de censura, pelo que isso significa de reverso da "obediência filial", tão louvada quanto estereotipada.

Em geral, essa categoria (filha exigente) emerge em grupos que tangenciam a elite revelando, a seu modo, um projeto de ascensão que já assumiu. Isso parece demonstrar que, ao contrário do que ocorre nos primeiros anos de participação, as meninas também não participarão sempre, apenas pelos aspectos lúdicos do ritual. Com o tempo aprenderão a avaliar o significado do "vestido-feito-por-quem", o de ser "coroadora-do-meio" o de coroar no fim de semana. Esses dados comporão o quadro que se complementará com informações obtidas pela menina, através da convivência com as outras, em espaços tais como a escola, o clube, a academia de ginástica, o conservatório de música, permitindo que ela também adquira parâmetros para avaliar as diferentes formas de participação.

Esse mapeamento vai se tecendo, a nível das meninas, não só através da Coroação — embora esse possa ser seu espaço de maior explicitação — como também de outros signos de *status* que poderão ser: as festinhas de aniversários, a boneca-que-é-o-último-lançamento, as bijuterias infantis, um material escolar "conspícuo"¹⁰ e até mesmo a quantidade de brinquedos possuía.

A observação me mostrou que não são necessariamente as meninas de família mais rica, ou não são apenas essas, as que têm sempre o maior número de bonecas, ou as lançadas mais recentemente no mercado¹¹. Cruzando esse dado com a tipologia tentada para os vestidos de anjos, situamos no mesmo patamar dos vestidos suntuosos (atestado de uma real ou suposta capacidade econômica) a preocupação de que a filha tenha sempre a boneca da moda.

O estabelecimento de parâmetros pela menina, elaborando o mapeamento social de sua faixa etária, vai permitir a manipulação que é feita por elas de sua própria participação, quando esta se restringe ao cortejo.

Ao contrário do que me pareceu à primeira vista, a disputa entre os anjos, não se dá sempre pelos lugares na fila, única forma de garantir o lugar na escada que lhes assegurará serem vistas durante a cerimônia. Explicou-me uma das meninas que, quando a cerimônia é muito concorrida e a expectativa maior se dirige aos brindes, as meninas podem "altruisticamente" preferir lugares piores no cortejo. Dessa forma elas ficarão em baixo, em volta do altar, saindo, conseqüentemente, antes das outras meninas, o que lhes assegura os primeiros lugares na fila de distribuição de brindes. Essa avaliação é possível a partir de sua própria percepção, por participar durante anos seguidos, também pelas informações obtidas junto às irmãs e primas mais velhas, já que se pode falar num padrão familiar de viver o ritual. É assim que se tece

a "rede de fofocas" que permite às meninas saberem: quem investe só na roupa e na cerimônia, quem investe também nos brindes, e que famílias costumam fazer um número insuficiente deles.

Mesmo que o mapeamento feito pela menina, baseado nos signos de *status* próprios de sua faixa etária, não seja coincidente em termos de prestígio àquele elaborado a nível dos pais, ele revelará a disponibilidade de investimento que a outra menina conta para a sua participação no ritual. Acredito que a sutileza que existe, a nível dos adultos entre a posse e o consumo diferenciado desses bens, faz parte da "competência social" que estará sendo adestrada através dos próprios rituais.

A COROAÇÃO COMO RITO DE PASSAGEM

Mostra Van Gennep (1978, p.70) que não há coincidência temporal entre os ritos de iniciação e a menarca, significando que "a puberdade fisiológica e a puberdade social" são duas coisas essencialmente diferentes que só raramente convergem. Podemos pensar, então, a construção social feminina constituída por seqüências paralelas: a do amadurecimento biológico, e a da aprendizagem da sua situação enquanto sujeito social, incluindo aqui a vivência do papel de gênero. Caberia aos "ritos de passagem" fazer a ponte de ligação entre as duas seqüências^{1 2}.

Ainda assim, na nossa sociedade, eles não se sucedem imediatamente às mudanças biológicas individuais, que supostamente estariam assinalando. Antes, marcam a faixa etária onde essas mudanças são possíveis de acontecer.

Primeira etapa: atributos físicos do masculino/feminino ainda mal delineados. O menino e a menina são igualmente representados como "bonitinhos, engraçadinhos, rechonchudinhos". Não há entretanto rituais públicos em que os meninos sejam os atores centrais.

Segunda etapa: a primeira diferenciação ocorre quando a menina "já pode se vestir de anjo". A diferenciação dos papéis já se faz sentir e começa, de forma crescente, a utilização de artifícios destinados a acentuar aqueles atributos que são parte do sexo feminino — beleza, elegância, graça — tal como ele é socialmente construído. Nessa fase as meninas não coroaam por não terem habilidade para subir as escadas. Entretanto aos 4/5 anos já costumam atuar como carregadeiras.

Terceira etapa: corresponde aos 6/8 — 9 anos quando se diz delas: "já podem coroar". Essa fase é vivida como um grande acontecimento. É possível que se faça um novo vestido para marcar a primeira coroação, quando também poderão ser feitos "santinhos" — lembranças com dizeres alusivos para marcá-la significativamente. Nesta fase acontece também a primeira comunhão das crianças católicas. Antigamente os trajes usados pelas meninas repetiam em miniatura os "vestemas" dos trajes de noiva, tornando as meninas como que "metáforas de mulher"¹³. Hoje, a maioria das igrejas exige as chamadas vestes litúrgicas¹⁴. O objetivo desta mudança é evitar a competição em torno do traje, nivelando crianças ricas e pobres. Ao mesmo tempo, porém, substituiu por

uma imagem assexuada a anterior de noiva que, mesmo em metáfora, traz em si a idéia de sexo.

Quarta etapa: as meninas começam a crescer e isso em geral se dá de forma desproporcional. É consensualmente uma fase "feia", porque as meninas ficam "desgraciosas", "espichadas". Deixam então de se vestir de anjo porque "perdem a graça". Se representarem um dos papéis das "virtudes teológicas" — fé, esperança, caridade marcarão ritualmente este processo.

Quinta etapa: fisicamente a situação se prolonga até por volta dos 15 anos. Não há rituais públicos, muito embora se situe aí um dos fatos mais importantes do ponto de vista biológico que é a menarca. Há como que ocultamente público (ritualizado?) da menina nessa fase em que mesmo a utilização de artifícios não basta para devolver os tais atributos do sexo feminino de que falamos (beleza, graciosidade). Esse ocultamento, coincidindo com a fase em que se "perde a graça", está muito presente no imaginário social através dos contos de fadas, simbolizando a espera do casamento. É a Branca de Neve que desperta de sua "morte" com o beijo do príncipe, é a Cinderela oculta em andrajos e no borralho até encontrar o príncipe no baile e, principalmente, a Bela Adormecida despertada por um beijo de sua adolescência de cem anos.

Sexta etapa: finalmente a adolescente já desenvolveu as características sexuais secundárias, portanto tem definidas as características físicas do sexo feminino e retoma os qualificativos que perdera.

Considerando-se este modelos e confrontando-o com etapas do ritual da Coroação em Palmeiras, parece ficar claramente visível o seu caráter de rito de passagem. Entretanto, comparando-o com os dados empíricos, pode ser questionada a sua validade hoje.

⁹ Embora seja plenamente aceitável que a participação da filha, contrariando a vontade dos pais, ou mais provavelmente do pai, se viabilize através da pressão, ou até mesmo da ajuda financeira, dos avós ou padrinhos.

¹⁰ Denomino "material escolar conspícuo", por analogia a Veblen (1965), os adesivos, borracha com sabores, lápis e cadernos com as decorações em moda.

¹¹ Ver em Freyre (1962, p. 89-90) depoimento sobre a boneca de louça como discriminante social.

¹² Ver também Laraia e Mello (1980, p. 146-7).

¹³ Agradeço à Profª Marisa Correa a sugestão dessa idéia. Metáfora porque, se permite uma comparação implícita entre a primeira comunhão e a noiva em termos dos aspectos formais do traje, aquela ainda não tem a possibilidade de vivenciação plena do papel sexual feminino que seria o de conceber.

¹⁴ As chamadas vestes litúrgicas, embora já fossem usadas esporadicamente, se generalizaram a partir do Concílio Vaticano II.

Em primeiro lugar percebe-se uma antecipação das faixas etárias em que estariam situadas as fases citadas. A menina que começa a ser vestir de anjo, muitas vezes, mal consegue andar. Da mesma forma passaram a antecipar o término da sua participação, que ocorre hoje numa idade mais precoce.

Caberia, em primeiro lugar, indagar o que significa "perder a graça", que marca o limite da sua participação. "Perder a graça" tem a ver com o processo de crescimento. Crescer, como dissemos, parece acarretar, por um período transitório, uma desproporcionalidade ou angulosidade de formas que, em nossa sociedade, seria representada como feio, por ser o oposto da imagem da mulher, vista como sexualmente mais atraente.

Por outro lado, crescer pode ser sinal visível de um certo amadurecimento, ou de aquisição de conhecimentos que seriam representadas como "perda de inocência", atributo essencial da figura do anjo. Pode-se pensar então que perder a graça teria duplo sentido: perder a graça a menina que não é vista mais como tão bonitinha quanto um anjo deve ser como perder a graça, por viverem um papel, quando não tem mais a inocência para fazê-lo.

Comprova esse duplo sentido, o fato de as meninas consideradas muito altas e que querem continuar se vestindo de anjo, terem sua participação justificada assim: "apesar daquele tamanho todo ela ainda é muito criança, muito infantil."

A mesma frase também é usada pelas meninas em relação ao ritual, quando acaba o seu interesse em participar: "não quero mais me vestir de anjo porque perdeu a graça". O que, como vimos no depoimento de uma das mães, coincide com fase em que as meninas começam a ter os primeiros namoradinhos. Isso poderia significar a coincidência de ter transporte numa fase em que faria sentido "brincar de anjo".

Essa seria a fase em que se iniciaria um ocultamento público, e que precisa ser melhor avaliada em confronto com os dados empíricos.

O estereótipo da pré-adolescente tímida, desengonçada, dos cartuns e dos folhetins tem pouco a ver, não só com a imagem que as revistas mostram, mas também com as meninas encontradas nas quadras de esporte, nas lanchonetes, nas ruas das cidades, como em Palmeiras. O que isso comprova é que a categoria "adolescente" é uma construção social, histórica portanto, e que adquire contornos próprios em função da camada social, do espaço em que vive e do seu grupo de referência.

A minha hipótese aqui é que a emergência dessa categoria, tal como a conhecemos hoje, que Morin (1977) data por volta de 1955¹⁵, terá como conseqüência, não só a aquisição de espaços sociais próprios, mas, de uma forma crescente, a antecipação das experiências que caracterizavam uma certa autonomia em relação aos pais, numa idade cada vez mais precoce¹⁶.

Essa antecipação de experiências não foi acompanhada por mudanças nesses ritos femininos tradicionais. Isso explica, a meu ver, o porquê das meninas hoje vestirem-se de anjo mais cedo. O porquê de não haver disputa para vivência dos papéis que marcam a etapa final, como também o porquê do baile de debutantes ter perdido ali a sua motivação. Esta cerimônia, com a gra-

mática que lhe é própria, só teria significado hoje, para esse grupo social, se destinada a garotas de 12 — 13 anos. Poderíamos dizer que a fase de ocultamento público de que falamos estreitou-se consideravelmente.

Esse confronto que fizemos entre o modelo consciente e a vivência dos rituais, parece comprovar Bourdieu (1982), que advoga para esse rito o nome, para ele mais apropriado, de "Ritos de Consagração". O seu efeito não é tanto o de discriminar classes de idade, ou etapas já vividas, mas o de distinguir atores sociais a quem o rito concerne, daqueles que, estão definitivamente excluídos dele: as crianças do sexo masculino e, na verdade, as do sexo feminino de baixo poder aquisitivo também. Dessas forma, os ritos consagram a diferença e com tanto maior eficácia quando mais "naturalizada" ela for percebida.

Por outro lado, se às mudanças de sentido, não correspondem necessariamente mudanças de forma, o inverso também deve ser verdadeiro. É por isso que, mesmo sem o poder de mobilização familiar, sem as conotações de que os outros se revestem, os novos espaços por onde essa mulher pré-adolescentes circula, cumprem função análoga em termos de discriminar "quem é quem".

ASPECTOS IDEOLÓGICOS DA COROAÇÃO

A figura do anjo é perfeita, quando se pensa na simbologia da Coroação de Nossa Senhora, pelas representações de que se reveste, segundo a tradição cristã: ser imaterial; de espiritualidade perfeita; repositório de todas as virtudes. As raízes dessa simbologia, quando transpostas para o papel feminino, remontam possivelmente ao cristianismo medieval, que acentuava a dicotomia espírito/matéria e o conseqüente desprezo pelo corpo e a exaltação das coisas ditas espirituais. Remete-nos também à literatura da época que introduz a divinização da mulher e espiritualização do "amor".

A analogia entre anjo e mulher é facilmente decodificável, porque a literatura romântica e a linguagem cotidiana estão cheias de metáforas alusivas, contribuindo também para fixar essa associação entre anjo/mulher/bondade/pureza/espiritualidade, qualidades associadas ao papel feminino dentro da ideologia burguesa. Essa visão hegemônica é interiorizada como senso comum e universalizada para todas as classes sociais.

Significativamente, a Coroação de Nossa Senhora, é o menos seletivo dos rituais femininos. É o que permite a participação de meninas de todas as camadas sociais, mesmo que isso se dê de forma diferenciada. Significativamente, também, o ritual reforçará de forma mais visível, atributos ideológicos do papel feminino que serão tidos como universais, como dissemos: pureza vista como sinônimo de uma sexualidade feminina monogamicamente exercida, apenas dentro do casamento.

Desta forma, a Coroação poderia ser vista como a ritualização do controle da sexualidade feminina, o que seria posteriormente reafirmado no Baile de Debutantes. Essa decodificação não esgota os significados que esses rituais tem, nessa camada social. Mas poderia até explicar a norma de não participação prévia no cortejo, que já mencionamos.

Essa idéia de que a mulher deve ser resguardada do público se explica pelos conceitos que regem os padrões da moral feminina, ainda que a nível do discurso: "Não basta *ser* direita, é preciso *parecer* direita". É significativo também que a antítese da categoria "menina direita" seja "menina falada", o que quer dizer — é preciso não dar oportunidade a que se levante suspeitas sobre as suas virtudes. Presente também a idéia de que a mulher, deixada por si, só não erra por falta de oportunidade. Assim, quanto menos for vista em público, melhor. Não é atoa que as meninas que participam sempre do ritual sejam vistas como crianças mais rebeldes, menos propensas a se adaptarem aos figurinos.

Essa explicação não dá conta de um detalhe importante — o fato da Coroação não ser vivida apenas uma vez, mas por vários anos consecutivos, sempre repetindo o mesmo cerimonial da não-participação prévia no cortejo. Cerimonial que também se repete em todos os eventos importantes, inclusive no dia do casamento, quando se diz que dá azar a noiva ser vista pelo noivo.

Pergunto-me então se a explicação para isso não seria, paralelamente, uma "nostalgia da Gata Borralheira": o desejo de fazer sucesso, de ser notada na festa como foi a Cinderela. Isto é, a moça que se transfigura de seu cotidiano, que ninguém sabe quem é porque nunca foi vista, que porta um vestido deslumbrante que nunca se viu igual. Fantasia que, de certa forma, é vivida a cada evento que participam, procurando não serem vistas antes, e guardando segredo do traje que usarão.

Isso não quer dizer que a virgindade pré-matrimonial tenha deixado de ser uma virtude altamente valorizada, ou que tenha deixado de ser tabu, quando pensada em termos de seus próprios familiares. Entretanto, são cada vez mais freqüentes os casamentos entre adolescentes motivados por uma gravidez precoce. Mesmo sem essa evidência, sabe-se que mesmo nos centros urbanos menores, o exercício da sexualidade se inicia, em muitos casos, nos primeiros anos da adolescência. Ou seja, pouco tempo depois da menina ter deixado de se vestir de anjo. Ora, se essa libertação precoce (ainda que velada) é um fenômeno recente e que tende a se acentuar, poderíamos pensar que a Coroação, que ritualiza esse controle, tenderia proporcionalmente a desaparecer, por sua ineficácia.

As implicações ideológicas do ritual não se esgotam entretanto na figura do Anjo, mas se reforçam na dualidade contraditória de uma Virgem-Mãe, o que sintetiza o ideal do papel de gênero feminino.

Importa então decodificar os significados das duas idéias, Virgem e Mãe, em termos dessa camada social em estudo. Pode parecer que, em função da presença de Anjos e Virgem no ritual, a idéia da pureza feminina seja prevalecente. Com isso, fica em segundo plano a figura da mãe e é sobre ela que se precisa refletir também.

A maternidade de Nossa Senhora é muito rica em significados, já que ela é ao mesmo tempo Mãe de Cristo, seu filho e Mãe de todos os homens, segundo a interpretação que é dada por João (19: 26-27). A figura da mãe e seus atributos ideológicos, tendo por fundamento um fato biológico, atravessa todas as classes sociais. Assim Nossa Senhora, enquanto Mãe de Cristo, pode ser tomada como paradigma em todas as camadas sociais. Ainda que a vivência desse papel corresponda a realidade inteiramente diversas. A ideologia mascara essa diversidade sob a aparência de uma pretensa universalidade (Chauf, 1980).

Entretanto a figura de Nossa Senhora, enquanto Mãe de toda a humanidade, só pode ser tomada como paradigma de maternidade pela classe dominante — isto é, como expressão do *marianismo*, que seria a contrapartida do paternalismo, como forma de expressar a sua posição de classe (Feldman-Bianco, 1976).

Por marianismo entende-se "*the pattern of belief which teaches that women are semi-divine, superior to and spiritually stronger than men*" (Stevens, 1973). Assim a idéia da mãe-dadivosa, bondosa, sensível aos sofrimentos e apelos da humanidade, presente no culto católico de Nossa Senhora se traduzirá na preocupação com os "desprovidos de fortuna que nos cercam" isto é, na "participante-das-instituições-filantropicas", na "organizadora-das-festas-de-caridade", na "madrinha-dos-filhos-dos-empregados-do-marido". O reforço das representações do papel feminino, para essa camada social, se converterá num instrumento de reprodução do grupo, permitindo manipulações políticas importantes, em termos familiares.

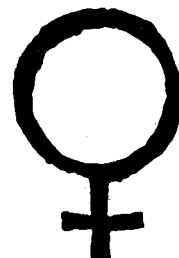
E será nesse fato, e não na ritualização do controle da sexualidade feminina, que se encontram as razões ideológicas da permanência do ritual para essa camada social em estudo.

A isso se deve juntar o que foi dito sobre a manipulação que é feita dos vários elementos do ritual, constituindo-o num espaço de demonstração do *status* familiar. Longe de serem instrumentos de reforço da ideologia da pureza, como parecem à primeira vista, eles se constituem em espaços pedagógicos para aquisição de determinadas competências e habilidades. Competência que será necessária para que as mulheres possam administrar o capital simbólico de sua família, que se expressa através do consumo conspícuo. Prende-se portanto a um corpo de valores, atitudes e comportamentos que se liga justamente a esse aparato de roupas, brindes, datas, segredos.

É este código, é o movimentar-se pelos meandros desse tipo de conhecimento, pelas sutilezas de "quem-

¹⁵ A partir de James Dean, Elvis Presley e o *rock'n'roll*.

¹⁶ Por outro lado, nessa camada social, a emancipação econômica parece ter sido proporcionalmente retardada.



usa-vestido-feito-por-quem", "comprado-onde", que estará sendo desvendado ali, para essas meninas, e que irá se consolidar durante todo o processo de construção social.

Assim, por um lado, esses ritos de passagem, para esta camada social, reforçam atributos estereotipados do ser feminino, acentuando a divisão sexual de papéis. Entretanto, não é a relação hierárquica e assimétrica entre os sexos na família que está sendo evidenciada. O que se evidencia é a divisão de atribuições com vistas ao mesmo fim — a consecução de um projeto familiar de ascensão social, e de reprodução e fortalecimento de uma camada no poder (Rowbotham, 1981).

CONCLUSÃO

Ao analisarmos a Coroação de Nossa Senhora vemos como preocupação não só desvendar a sua ideologia, mas mostrar como o ritual se constitui num espaço de manipulação de signos de *status*. Em função disso, torna-se um espaço de adestramento de habilidades que, para essa camada social, serão percebidas como atributos "naturais" do papel feminino. Esses atributos são aqueles que qualificam a mulher paradigmática que sempre "existe atrás de um grande homem", na frase lugar-comum. A análise minimiza entretanto um lado de beleza e encantamento inerente ao ritual: aquele fascínio que faz com que, ano após ano, a rua e a igreja fiquem repletas de espectadores para ver a mesma cerimônia, todos os dias do mês de maio, o ar de festa que a chegada da banda de música leva para a avenida; a fantasia da menina que sonha com uma estrela na grinalda acendendo e apagando; a admiração (com uma ponta de inveja) do menino que, impossibilitado de se vestir de anjo, pede à mãe uma "roupa-de-índio" (que afinal tem penas) para que ele possa participar também. Enfim, toda aquela sensação de absoluto encantamento que sempre me dominava, mesmo quando no papel de antropóloga, me esforçava para manter o necessário distanciamento crítico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUDRILLARD, J. A gênese ideológica das necessidades. In: _____ *Para uma crítica da economia política do signo*. São Paulo, Martins Fontes, 1972.
- BETTELHEIM, B. *A psicanálise dos contos de fadas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- BOURDIEU, P. Condição de classe e posição. In: AGUIAR, N. *Hierarquias em classe*. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.
- _____. Les rites comme actes d'institution. *Actes de la recherche en Sciences Sociales*. (43): 58-63, juim, 1982.
- CHAUÍ, M. *O que é ideologia*. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- _____. *Repressão sexual*. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- DORNAS FILHO, J. *Achegas de Etnografia e Folclore*. Belo Horizonte, Imprensa Publicações, 1972. p. 165.
- FELDMAN-BIANCO, B. *Sex, class and power: women's role in Brazilian local level politics*. Columbia University, 1976. mimeo.
- FREYRE, G. *Ordem e progresso*. 2. ed. Rio de Janeiro, José Olímpio, 1962.
- LARAIA, R. & MELLO, M.Z. *Chá de panela: análise de um rito social*. *Anuário Antropológico 78*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1980.
- LEACH, E. *Sistemas políticos de la alta Birmania*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1976.
- _____. O tempo e os narizes falsos. In: *Repensando a antropologia*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- MATA, R. da O Carnaval como um rito de passagem. In: _____ *Ensaio de antropologia estrutural*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1977. p. 19-66.
- _____. *Carnavais, malandros e heróis*. 2. ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1980.
- _____. Carnavais, paradas e procissões. *Religião e Sociedade*. São Paulo, HUCITEC, 1:30, maio, 1977a.
- MORIN, E. A Crise Juvenil. In: _____ *Cultura de massas no Século XX, o espírito do tempo-2 Necrose*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977. p. 135-55.
- _____. Juventude. In: _____ *Cultura de massas do Século XX, o espírito do tempo*. 2. ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1969. p. 153-63.
- ROWBOTHAM, S. The trouble with patriarchy. In: _____ *People's history and socialist theory*. London, Routledge and Kegan Paul, 1981.
- SHIBUTANI, T. Reference group as perspectives. *American Journal of Sociology*. The University of Chicago, 60(6):562-9, may, 1955.
- STEVENS, E.P. Marianismo: the other side of machismo. In: PESCATELLO org. *Female and male in Latin America*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973. p. 89-101.
- VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- VEBLEN, T. *A Teoria da classe ociosa*. São Paulo, Pioneira, 1965.

