

COLEÇÃO
ANTROPOLOGIA

7

Orientação de:

ROBERTO AUGUSTO DA MATTA

e

LUIZ DE CASTRO FARIA

FICHA CATALOGRÁFICA

(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte do
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, GB)

T853p

Turner, Victor W.
O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura;
tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis,
Vozes, 1974.

245p. Ilust. 21cm (Antropologia, 7).

Do original inglês: The ritual process.

1. Ritos e cerimônias. 2. Ritos e cerimônias —
Zâmbia. 3. Ndembu (tribo africana) — Aspectos
antropológicos. 4. Etnologia — Zâmbia. I. Título.
II. Série.

○

CDD-301.2
301.296894
CDU-39
39(689.4)

74-0360

O PROCESSO
RITUAL

Estrutura e Antiestrutura

Victor W. Turner

Universidade de Chicago

Tradução de

Nancy Campi de Castro



0.045.586-5

UFSC-BU

PETRÓPOLIS
EDITORA VOZES LTDA.
1974

Liminaridade e "Communitas"

FORMA E ATRIBUTOS DOS RITOS DE PASSAGEM

NESTE CAPÍTULO RETOMO UM TEMA QUE JÁ DISCUTI resumidamente em outra ocasião (Turner, 1967, p. 93-111); observo algumas de suas variações, e passo a considerar-lhe as ulteriores implicações para o estudo da cultura e da sociedade. Este tema é, em primeiro lugar, representado pela natureza e características do que Arnold van Gennep (1960) chamou "fase liminar" dos *rites de passage*. O próprio Van Gennep definiu os *rites de passage* como "ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado, posição social de idade". Para indicar o contraste entre "estado" e "transição", emprego "estado", incluindo todos os seus outros termos. É um conceito mais amplo do que "status" ou "função", e refere-se a qualquer tipo de condição estável ou recorrente, culturalmente reconhecida. Van Gennep mostrou que todos os ritos de passagem ou de "transição" caracterizam-se por três fases: separação, margem (ou "limen", significando "limiar" em latim) e agregação. A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um "estado"), ou ainda de ambos. Durante o período "limiar" intermédio, as características do su-

jeito ritual (o "transitante") são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase (reagregação ou reincorporação), consuma-se a passagem. O sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, e em virtude disto tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido e "estrutural", esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições.

Liminaridade

Os atributos de liminaridade, ou de *personae* (pessoas) liminares são necessariamente ambíguas, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais. Assim, a liminaridade freqüentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua.

As entidades liminares, como os neófitos nos ritos de iniciação ou de puberdade, podem ser representadas como se nada possuíssem. Podem estar disfarçadas de monstros, usar apenas uma tira de pano como vestimenta ou aparecer simplesmente nuas, para demonstrar que, como seres liminares, não possuem "status", propriedade, insignias, roupa mundana indicativa de classe ou papel social, posição em um sistema de parentesco.

em suma, nada que as possa distinguir de seus colegas neófitos ou em processo de iniciação. Seu comportamento é normalmente passivo e humilde. Devem, implicitamente, obedecer aos instrutores e aceitar punições arbitrárias, sem queixa. E' como se fossem reduzidas ou oprimidas até a uma condição uniforme, para serem modeladas de novo e dotadas de outros poderes, para se capacitarem a enfrentar sua nova situação de vida. Os neófitos tendem a criar entre si uma intensa camaradagem e igualitarismo. As distinções seculares de classe e posição desaparecem, ou são homogeneizadas. A condição da paciente e de seu marido no *Isoma* tinha alguns desses atributos — passividade, humildade, nudez quase completa — num ambiente simbólico que representava ao mesmo tempo uma sepultura e um útero. Nas iniciações com longo período de reclusão, tais como os ritos de circuncisão de muitas sociedades tribais ou a entrada em sociedades secretas, há freqüentemente uma rica proliferação de símbolos liminares.

"Communitas"

O que existe de interessante com relação aos fenômenos liminares no que diz respeito aos nossos objetivos atuais é que eles oferecem uma mistura de submissão e santidade, de homogeneidade e camaradagem. Assistimos, em tais ritos, a um "momento situado dentro e fora do tempo", dentro e fora da estrutura social profana, que revela, embora efemeramente, certo reconhecimento (no símbolo, quando não mesmo na linguagem) de um vínculo social generalizado que deixou de existir, e contudo simultaneamente tem de ser fragmentado em uma multiplicidade de laços estruturais. São os laços organizados em termos ou de casta, classe ou ordens hierárquicas, ou de oposições segmentares, nas sociedades onde não existe o Estado, tão estimada pelos antropólogos políticos. E' como se houvesse neste caso dois "modelos" principais de correlacionamento huma-

no, justapostos e alternantes. O primeiro é o da sociedade tomada como um sistema estruturado, diferenciado e freqüentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas, com muitos tipos de avaliação, separando os homens de acordo com as noções de "mais" ou de "menos". O segundo, que surge de maneira evidente no período liminar, é o da sociedade considerada como um "comitatus" não-estruturado, ou rudimentarmente estruturado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais.

* Prefiro a palavra latina *communitas* à *comunidade*, para que se possa distinguir esta modalidade de relação social de uma "área de vida em comum". A distinção entre estrutura e "communitas" não é apenas a distinção familiar entre "mundano" e "sagrado", ou a existente por exemplo entre política e religião. Certos cargos fixos nas sociedades tribais têm muitos atributos sagrados; na realidade toda posição social tem *algumas* características sagradas. Porém este componente "sagrado" é adquirido pelos beneficiários das posições durante os "rites de passage", graças aos quais mudam de posição. Algo da sacralidade da transitória humildade e ausência de modelo toma a dianteira e modera o orgulho do indivíduo incumbido de uma posição ou cargo mais alto. Como Fortes (1962, p. 86) demonstrou de maneira convincente, não se trata simplesmente de dar um cunho geral de legitimidade às posições estruturais de uma sociedade. E' antes uma questão de reconhecer um laço humano essencial e genérico, sem o qual *não* poderia haver sociedade. A liminaridade implica que o alto não poderia ser alto sem que o baixo existisse, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar em baixo. Sem dúvida um pensamento deste tipo esteve na base da decisão do príncipe Phillip, alguns anos atrás, de mandar o filho, o herdeiro presuntivo do trono britânico, para

uma escola no meio da floresta na Austrália, por determinado tempo, a fim de que pudesse aprender a "levar uma vida dura".

A Dialética do Ciclo de Desenvolvimento

De tudo isso, concluo que, para os indivíduos ou para os grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que abrange a experiência sucessiva do alto e do baixo, de *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de "status". Em tal processo, os opostos por assim dizer constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis. Ainda mais, como qualquer sociedade tribal é composta de múltiplas pessoas, grupos e categorias, cada uma das quais tem seu próprio ciclo de desenvolvimento, num determinado momento coexistem muitos encargos correspondentes a posições fixas, havendo muitas passagens entre as posições. Em outras palavras, a experiência da vida de cada indivíduo o faz estar exposto alternadamente à estrutura e à *communitas*, a estados e a transições.

A LIMINARIDADE DE UM RITO DE INVESTIDURA

Um exemplo sumário de um *rite de passage* dos ndembos do Zâmbia será citado com utilidade aqui, porque se refere à mais alta posição social naquela tribo, a do chefe mais velho Kanongesha. Também servirá para desenvolver nossos conhecimentos sobre o modo como os ndembos se utilizam de seus símbolos rituais e os explicam. A posição de chefe mais velho ou supremo entre os ndembos, como em muitas outras sociedades africanas, é paradoxal, pois ele representa ao mesmo tempo o ápice da hierarquia político-legal estruturada e a co-

munidade total, enquanto unidade não-estruturada. E' também, simbolicamente, o próprio território tribal e todos os seus recursos. A fecundidade e a condição de não sofrer seca, fome, doença e pragas de insetos estão ligadas ao seu cargo e a seu estado físico e moral. Entre os ndembos os poderes rituais do chefe mais antigo eram limitados, combinando-se com eles, pelos poderes possuídos pelo chefe mais velho de tribo do povo autóctone mbwela, que só foi submetido depois de longa luta com os conquistadores lundas, conduzida pelo primeiro Kanongesha. O chefe chamado Kafwama, dos humbos, um ramo dos ndembos, foi investido de um importante direito. Era o direito de conferir, impregnando-o periodicamente de substâncias medicinais, o símbolo supremo da posição de chefia entre as tribos de origem lunda, o bracelete *lukanu*, feito com os órgãos genitais e tendões humanos embebidos no sangue sacrificial de escravos e escravas, em cada investidura. O título ritual do Kafwama era Chivwikankanu, "aquele que se veste ou se cobre com o *lukanu*". Possuía também o título de *Mama yakanongesha*, "mãe de Kanongesha", porque simbolicamente dava nascimento a cada novo ocupante daquele cargo. Dizia-se que o Kafwama ensinava a cada novo Kanongesha os remédios da feitiçaria, que o faziam ser temido por seus rivais e subordinados, talvez um indício de fraca centralização política.

O *lukanu*, primitivamente conferido pelo chefe de todos os lundas, o Mwantianvwa, que governava em Katanga, muitas milhas ao norte, era ritualmente tratado pelo Kafwama e oculto por ele durante os interregnos. O poder místico do *lukanu*, e portanto da condição de Kanongesha, vinha conjuntamente do Mwantianvwa, o chefe de quem emanava o poder político, e do Kafwama, a fonte ritual. O emprego dele em benefício da terra e do povo estava nas mãos de uma sucessão de indivíduos incumbidos da chefia. A origem no Mwantianvwa simbolizava a unidade histórica do povo ndembo e sua diferenciação política em subchefias

dominadas pelo Kanongesha. A medicação periódica do *lukanu* pelo Kafwana simbolizava a terra — da qual o Kafwana era o “proprietário” original — e a comunidade inteira que vivia nela. As invocações diárias feitas a ele pelo Kanongesha, ao nascer e ao pôr-do-sol, visavam à fertilidade, à saúde e vigor permanentes da terra, dos animais e recursos vegetais, e do povo — em resumo, ao bem público. Mas o *lukanu* tinha um aspecto negativo, o de poder ser usado pelo Kanongesha para amaldiçoar. Se o Kanongesha tocava a terra com ele e proferia uma certa fórmula, acreditava-se que a pessoa ou o grupo amaldiçoado se tornava estéril, sua terra perdia a fertilidade e sua caça desaparecia. No *lukanu*, finalmente, os lundas e os mbwelas se uniam no conceito coletivo da terra e da gente ndembo.

Na relação entre os lundas e os mbwelas, e entre o Kanongesha e o Kafwana, encontramos uma distinção comum na África entre o povo política ou militarmente forte e o povo autóctone subjugado, entretanto ritualmente potente. Iowan Lewis (1963) definiu esses inferiores estruturais como tendo “o poder ou os poderes do fraco” (p. 111). Um exemplo bastante conhecido na literatura encontra-se no relato de Meyer Fortes sobre os tallensis do norte de Gana, onde a chegada dos namoos trouxe a chefia e um culto ancestral altamente desenvolvido para os autóctones tales, que, por sua vez, julga-se terem importantes poderes rituais relativos à terra e às cavernas. No grande festival Golib, realizado anualmente, a união dos poderes de chefia e de sacerdócio é simbolizada pelo casamento místico entre o chefe de Tongo, líder dos namoos, e o sumo-sacerdote da terra, o Golibdaana, dos tales, retratados, respectivamente, como “marido” e “mulher”. Entre os ndembos, Kafwana é também considerado, como vimos, simbolicamente feminino em relação ao Kanongesha. Poderia multiplicar os exemplos deste tipo de dicotomia, retirados apenas de fontes africanas, e seu âmbito abrange o mundo inteiro. O ponto que gostaria de acentuar aqui é a existência de certa homologia entre a “fraqueza”

e a “passividade” da liminaridade nas transições diacrônicas entre uma posição social e outra, e a inferioridade “estrutural” ou sincrônica de certas pessoas, grupos e categorias sociais nos sistemas políticos, legais e econômicos. As condições “liminares” e “inferiores” estão freqüentemente associadas aos poderes rituais e à comunidade inteira, considerada como indiferenciada.

Voltemos aos ritos de investidura do Kanongesha dos ndembos. O componente liminar de tais ritos começa com a construção de um pequeno abrigo de folhas, distante mais ou menos um quilômetro e meio da aldeia principal. Esta cabana é conhecida por *kafu* ou *kafwi*, termo ndembo derivado de *ku-fwa*, “morrer”, porque é aí que o chefe eleito morre para o seu estado de homem comum. As imagens da morte proliferam na liminaridade dos ndembos. Por exemplo, o lugar secreto e sagrado onde os noviços são circuncidados, é conhecido como *ifwila* ou *chifwila*, termo também derivado de *ku-fwa*. O chefe eleito, vestido apenas com um pano esfarrapado na cintura e uma esposa ritual, que é ou sua esposa mais idosa (*mwadyi*) ou uma mulher escrava especial, conhecida como *lukanu* (em conformidade com o bracelete real), nessa ocasião, vestida da mesma maneira, são convocados pelo Kafwana a entrar no abrigo *kafu*, logo depois do pôr-do-sol. Diga-se de passagem ou *lukanu*, nesses ritos. O casal é conduzido para a cabana como se fossem inválidos. Lá, o homem e a mulher se sentam agachados numa postura indicativa de vergonha (*nsonyi*) ou de recato, enquanto são lavados com remédios misturados com água trazida do Katukang'onyi, o local do rio onde os chefes ancestrais da diáspora lunda meridional habitaram durante algum tempo, na viagem iniciada na capital Mwantiyanywa, antes de se separarem para conquistar reinos para si. A madeira para o fogo não deve ser cortada com um machado, mas deve ser encontrada caída no solo. Isto significa que é produto da terra e não artefato. Uma

vez mais vemos a conexão do caráter ancestral de pertencer aos lundas com os poderes ctônicos.

Em seguida começa o rito de *Kumukindya*, que quer dizer literalmente "falar palavras más ou insultantes contra ele". Podemos denominar este rito "O Insulto ao Chefe Eleito". Começa quando o Kafwana faz um corte no lado inferior do braço esquerdo do chefe — no qual o bracelete *lukanu* será colocado no dia seguinte — espreme um remédio na incisão, e aperta uma esteira sobre a parte superior do braço. O chefe e sua mulher são, então, forçados rudemente a se sentarem na esteira. A mulher não deve estar grávida, pois os ritos que se seguem são considerados destruidores da fecundidade. Além do mais, o par soberano deve ter-se absterido de relações sexuais por vários dias antes dos ritos.

O Kafwana começa a fazer uma homilia, transcrita a seguir:

"Silêncio! Tu és um tolo egoísta e desprezível, além de ter mau gênio! Não amas teus companheiros, só te zangas com eles! Baixeza e ladroeira é tudo o que tens! No entanto, chamamos-te aqui e te dizemos que deves ser o sucessor na chefia. Põe de lado a mesquinhez, põe de lado a cólera, renuncia às relações adúlteras, renuncia a elas imediatamente! Nós te outorgamos a chefia. Deves comer junto com teus companheiros, deves viver bem com eles. Não prepares remédios de feitiçaria a fim de poderes destruir teus companheiros nas cabanas deles — isto é proibido! Desejamos que tu e só tu sejas nosso chefe. Que tua mulher prepare alimento para as pessoas que vêm aqui, à aldeia principal. Não sejas egoísta, não conserves a chefia somente para ti! Deves rir junto com o povo, deves abster-te de praticar feitiçaria, se porventura já a realizaste! Não deverás matar gente! Não deves deixar de ser generoso para com o povo!

Mas tu, Chefe Kanongesha, Chifwanakenu ["filho que se parece com o pai"] de Mwantiyanywa, dançaste para obter a chefia porque teu predecessor morreu [isto é, porque tu mataste]. Mas hoje tu nasceste como um novo chefe. Deves conhecer o povo, ó Chifwanakenu. Se eras mesquinho, e costumavas comer teu pirão de mandioca, ou tua carne sozinho, hoje estás na chefia. Deves abandonar tuas maneiras egoístas, deves saudar amavelmente a todos, és o chefe! Deves deixar de ser adúltero e briguento. Não deves fazer julgamentos parciais em nenhum caso legal que envolva teu povo, especialmente se teus

próprios filhos estiverem implicados. Deves dizer: "Se alguém dormiu com minha mulher, ou me fez algum mal, no dia de hoje não devo julgar seu caso injustamente. Não devo guardar ressentimento no coração".

Depois de toda esta arenga, qualquer pessoa que julgue ter sido prejudicada pelo chefe eleito, no passado, está autorizada a insultá-lo e a expressar plenamente seu ressentimento, entrando em detalhes conforme desejar. O chefe eleito, durante tudo isso, deve ficar sentado silenciosamente, com a cabeça inclinada, "o modelo de paciência" e da humildade. Entrementes, o Kafwana borrifa o chefe com remédio, de vez em quando batendo com o traseiro contra ele (*kumubayisha*) de modo insultuoso. Muitos informantes me disseram que "um chefe é como um escravo (*ndung'u*) na noite antes de subir ao trono". Fica proibido de dormir, em parte como ordálio, em parte porque se acredita que se ele cochilar terá maus sonhos com as sombras dos chefes mortos, "quem dirá que não tem razão em suceder a eles, pois ele não os matou?" O Kafwana, seus assistentes, e outros homens importantes, como os chefes da aldeia, maltratam o chefe e sua mulher — que é igualmente insultada — e lhes ordenam que apanhem lenha e realizem outras tarefas servis. O chefe não pode ofender-se com isto ou reter a lembrança do que lhe fizeram e usá-la no futuro contra os que praticaram tais ações.

OS ATRIBUTOS DAS ENTIDADES LIMINARES

A fase de reagregação, neste caso, compreende a investidura pública do Kanongesha, com toda a pompa e cerimônia. Apesar deste ato ter o máximo interesse para o estudo da chefia dos ndembos e para uma importante tendência da antropologia social britânica da atualidade, não nos ocuparemos aqui do assunto. Nossa atenção prende-se agora à questão da liminaridade e dos poderes rituais dos fracos. Estes aparecem sob dois aspectos. Primeiramente, o Kafwana e as outras pessoas

comuns do povo ndembo revelam-se privilegiados, ao exercer autoridade sobre a figura da suprema figura da tribo. Na liminaridade o subordinado torna-se o predominante. Em segundo lugar, a suprema autoridade política é retratada "como um escravo", lembrando o aspecto da coroação do papa na cristandade ocidental em que ele é chamado "servus servorum Dei". Sem dúvida, uma parte do rito tem aquilo que Monica Wilson (1957, p. 46-57) chamou "uma função profilática". O chefe precisa exercer o autocontrole nos ritos para ser capaz de autodomínio depois, diante das tentações do poder. Mas o papel de chefe humilhado é somente um exemplo extremo de um tema repetido das situações liminares. Este tema consiste no despojamento dos atributos pré-liminares e pós-liminares.

Vejamos os principais ingredientes dos ritos Kumukindiyila. O chefe e sua mulher vestem-se da mesma maneira, com uma tira de pano esfarrapada na cintura, e partilham do mesmo nome, *mwadyi*. O termo é também aplicado a meninos submetidos à iniciação e à primeira esposa de um homem, na ordem cronológica do casamento. É um sinal do estado anônimo do "iniciando". Esses atributos de ausência de sexualidade e de anonimia são inteiramente característicos da liminaridade. Em muitas espécies de iniciação, nas quais os neófitos são de ambos os sexos, homens e mulheres vestem-se do mesmo modo e são denominados pelo mesmo termo. É o que acontece por exemplo em muitas cerimônias batismais nas seitas cristãs, ou sincréticas da África, assim as do culto *Bwiti* no Gabão (James Fernandez, comunicação pessoal). Também é verdade na iniciação para a entrada na associação funerária dos ndembos de Chiwila. Simbolicamente, todos os atributos que distinguem categorias e grupos na ordem social estruturada ficam aqui temporariamente suspensos. Os neófitos são meramente entidades em transição, não tendo ainda lugar ou posição.

Outras características são a submissão e o silêncio. Não somente o chefe, nos ritos agora examinados, mas também os neófitos, em muitos ritos de passagem, devem

submeter-se a uma autoridade que nada mais é senão a da comunidade total. Esta comunidade é a depositária da gama completa dos valores da cultura, normas, atitudes, sentimentos e relações. Seus representantes nos diversos ritos — e podem variar, de ritual a ritual — representam a autoridade genérica da tradição. Nas sociedades tribais, também, a fala não é apenas comunicação, mas poder e sabedoria. A sabedoria transmitida na liminaridade sagrada não consiste somente num aglomerado de palavras e de sentenças; tem valor ontológico, remodela o ser do neófito. É por isto que, nos ritos *Chisungu*, dos bembas, tão bem descrito por Audrey Richards (1956), as mulheres mais velhas dizem que a moça reclusa "cresceu e se tornou mulher", cresceu em virtude das instruções verbais e não-verbais que recebeu mediante os preceitos e os símbolos, especialmente pela revelação, que lhe é feita, dos *sacra* tribais em forma de imagens de barro.

O neófito na liminaridade deve ser uma *tabula rasa*, uma lousa em branco, na qual se inscreve o conhecimento e a sabedoria do grupo, nos aspectos pertinentes ao novo "status". Os ordálios e humilhações, com frequência de caráter grosseiramente fisiológico, a que os neófitos são submetidos, representam em parte a destruição de uma condição anterior e, em parte, a tempera da essência deles, a fim de prepará-los para enfrentar as novas responsabilidades e refreá-los de antemão, para não abusarem de seus novos privilégios. É preciso mostrar-lhes que, por si mesmos, são barro ou pó, simples matéria, cuja forma lhes é impressa pela sociedade.

Outro tema liminar, exemplificado nos ritos de investidura dos ndembos, é a continência sexual. É um tema difundido no ritual ndembo. De fato, o reatamento das relações sexuais é usualmente uma marca cerimonial de retorno à sociedade como estrutura de posições. Embora este seja um traço de certos tipos de comportamento religioso em quase todas as sociedades, na sociedade pré-industrial, com sua forte acen-

tuação do parentesco como base de muitos tipos de filiação ao grupo, a continência sexual tem além disso força religiosa. Tal acontece porque o parentesco, ou as relações configuradas pela linguagem do parentesco, constitui um dos principais fatores da diferenciação estrutural. O caráter indiferenciado da liminaridade reflete-se na descontinuidade das relações sexuais e na ausência de uma marcada polaridade sexual.

E' instrutiva a análise do sermão do Katwana, para se procurar apreender o significado de liminaridade. O leitor certamente se lembrará de que ele repreendeu o chefe eleito por seu egoísmo, mesquinharia, roubo, cólera, feitiçaria e avareza. Todos esses vícios representam o desejo de possuir para si mesmo aquilo que deveria ser repartido para o bem comum. Uma pessoa incumbida de um alto cargo fica especialmente tentada a usar a autoridade de que foi revestida pela sociedade para satisfazer desejos particulares e exclusivos. Mas deveria encarar seus privilégios como dádivas da comunidade inteira, que em última análise tem um direito supremo sobre todas as suas ações. A estrutura e os altos cargos providos pela estrutura são assim considerados como meios para o bem-estar público, e não como recursos de engrandecimento pessoal. O chefe não deve "conservar a chefia só para si". Deve rir junto com o povo, e o riso (*ku-seha*) é para os ndembos uma qualidade "branca", participando da definição da "brancura" ou das "coisas brancas". A brancura representa a teia inconsútil de conexão, que deverá idealmente incluir ao mesmo tempo os vivos e os mortos. E' a relação certa entre as pessoas, apenas enquanto seres humanos, e seus frutos são a saúde, o vigor, e os outros bens. O riso "branco", por exemplo, que é visivelmente manifestado pelo brilho dos dentes, representa camaradagem e companhia agradável. E' o reverso do orgulho (*winyi*), e da inveja, da cobiça, e dos rancores secretos que dão em resultado comportamentos de feitiçaria (*wuloji*), roubo (*wukombi*), adultério (*kushimbana*), baixaza (*chifwa*) e homicídio (*wubanj*). Mesmo quando um

homem se tenha tornado chefe, continua sendo ainda membro da comunidade inteira das pessoas (*antu*), e demonstra isto "rindo junto com elas", respeitando-lhes os direitos, "saudando amavelmente a todos", e partilhando do alimento com elas. A função purificadora exercida pela liminaridade não está confinada a esse tipo de iniciação, mas forma um componente de muitos outros tipos, em várias culturas. Um exemplo bastante conhecido é o da vigília medieval, feita pelo cavaleiro, durante a noite que precede a sua investidura, quando promete empenhar-se em servir aos fracos e aflitos e a meditar em sua própria indignidade. Acredita-se que o poder subsequente que possui deriva parcialmente desta profunda imersão na humildade.

A pedagogia da liminaridade, portanto, representa a condenação de duas espécies de separação do vínculo comum da "communitas". A primeira espécie consiste em agir somente de acordo com os direitos conferidos ao indivíduo pelo exercício do cargo na estrutura social. A segunda consiste em seguir os impulsos psicológicos do indivíduo, à custa de seus companheiros. Atribui-se um caráter místico ao sentimento de bondade humana em muitos tipos de liminaridade, e em várias culturas este estágio de transição relaciona-se estreitamente com as crenças nos poderes protetores e punitivos de seres e potências divinas ou sobrenaturais. Por exemplo, quando o chefe eleito ndembo sai da reclusão, um dos subchefes — que desempenha um papel sacerdotal nos ritos de investidura — constrói uma cerca ritual em redor da nova morada do chefe, e reza da seguinte maneira, dirigindo-se às sombras dos antigos chefes, diante do povo que se reuniu para assistir à posse no cargo:

"Ouvi, vós, todo o povo. O Kanongesha nasceu para a chefia hoje. Esta argila branca (*mpemba*), com a qual o chefe, os sacrários dos ancestrais e os oficiantes serão ungidos, significa para vós todos os antigos Kanongeshas, reunidos aqui. [Neste ponto os antigos chefes são mencionados pelo nome.] Portanto, todos vós que morrestes, olhai para vosso amigo que vos sucedeu [no banco da chefia], para que ele possa ser forte. Ele deve continuar a orar a vós. Deve tomar conta das crianças,

cuidar de todo o povo, homens e mulheres, para que sejam fortes e para que ele próprio seja vigoroso. Eis aqui a argila branca. Eu vos entronizei, ó chefe. Que o povo lance sons de louvor. Surgiu a chefia".

Os poderes que modelam os neófitos na liminaridade para a entrada em uma nova "condição", nos ritos em todas as partes do mundo, são considerados poderes sobre-humanos, embora sejam invocados e canalizados pelos representantes da comunidade.

A LIMINARIDADE CONFRONTADA COM O SISTEMA DE POSIÇÕES SOCIAIS

Expressemos, agora, à maneira de Lévi-Strauss, a diferença entre as propriedades da liminaridade e as do sistema de posições sociais, em termos de uma série de oposições, ou discriminações binárias. Estas podem ser ordenadas do modo seguinte:

- Transição/estado
- Totalidade/parcialidade
- Homogeneidade/heterogeneidade
- "Communitas"/estrutura
- Igualdade/desigualdade
- Anonímia/sistemas de nomenclatura
- Ausência de propriedade/propriedade
- Ausência de "status"/"status"
- Nudez ou uniformidade de vestuário/variedade de vestuário
- Continência sexual/sexualidade
- Subestimação das distinções sexuais/Alta importância das distinções sexuais
- Ausência de classe/distinções de classe
- Humildade/justo orgulho da posição
- Descuido com a aparência pessoal/cuidado com a aparência pessoal
- Nenhuma distinção de riqueza/distinções de riqueza
- Altruísmo/egoísmo
- Obediência total/obediência apenas à classe superior
- Sacralidade/secularidade
- Silêncio/fala
- Suspensão dos direitos e obrigações de parentesco/obrigações e direitos de parentesco

- Referência contínua aos poderes místicos/referência intermitente aos poderes místicos
- Insensatez/sagacidade
- Simplicidade/complexidade
- Aceitação de dores e sofrimentos/evitação de dores e sofrimentos
- Heteronomia/graus de autonomia

Esta lista poderia ser consideravelmente aumentada se ampliássemos a extensão das situações liminares consideradas. Ainda, os símbolos em que essas propriedades se manifestam e corporificam são vários e múltiplos, e freqüentemente se relacionam com os processos fisiológicos de morte e de nascimento, de anabolismo e de catabolismo. O leitor terá notado, de imediato, que muitas dessas propriedades constituem aquilo que julgamos serem características da vida religiosa na tradição cristã. Indubitavelmente, também os muçulmanos, os budistas, os hindus e os judeus enumerariam muitas delas entre as suas características religiosas. O que parece ter acontecido é que, com o incremento da especialização da sociedade e da cultura, com a progressiva complexidade na divisão social do trabalho, aquilo que era na sociedade tribal principalmente um conjunto de qualidades transitórias "entre" estados definidos da cultura e da sociedade, transformou-se num estado institucionalizado. Mas traços da qualidade de *passage* da vida religiosa permanecem em várias formulações, tais como: "O cristão é um estranho no mundo, um peregrino, um viajante, sem nenhum lugar para descansar a cabeça". A transição tornou-se, neste caso, numa condição permanente. Em parte alguma esta institucionalização da liminaridade foi mais claramente marcada e definida do que nos estados monástico e mendicante, nas grandes religiões mundiais.

Por exemplo, a regra cristã ocidental de São Bento "provê a subsistência de homens que desejam viver em comunidade e devotar-se inteiramente ao serviço de Deus pela *autodisciplina*, a oração e o *trabalho*. Devem formar essencialmente *famílias*, sob os cuidados e o *controle absoluto* de um pai (o abade); individualmente, são

obrigados à pobreza pessoal, abstenção do casamento e obediência aos superiores, bem como pelos votos de estabilidade e conversão de conduta [sendo originariamente sinônimo de "vida em comum", "a vida monástica" distinguia-se da vida secular]; um grau moderado de austeridade é imposto pelo ofício noturno, o jejum, pela abstinência de carne e restrição na conversa" (Attwater, 1961, p. 51 — grifos meus). Acentuei os traços que denotam uma notável semelhança com a condição do chefe eleito durante a transição para os ritos públicos de tomada de posse, quando inicia seu reinado. Os ritos de circuncisão dos ndembos (*Mukanda*) apresentam novos paralelos entre os neófitos e os monges beneditinos. Erving Goffman (*Asylums*, 1962) estuda aquilo que chama "características de instituições totais". Entre essas inclui os mosteiros, devotando grande atenção "aos processos de despojamento e de nivelamento que ... diretamente atravessam as várias distinções sociais com que os recrutas chegam". Em seguida, cita um conselho de São Bento ao abade: "Que ele não faça distinção de pessoas no mosteiro. Que uma não seja mais amada que outra, a menos que se distinga em boas obras e em obediência. Que o indivíduo de origem nobre não seja elevado acima do que era antes um escravo, exceto se intervier alguma outra causa justa" (p. 119).

Neste ponto, os paralelos com o *Mukanda* são surpreendentes. Os noviços são "despojados" das roupas seculares quando passam através de um portão simbólico; são "nivelados" pelo fato de abandonarem seus antigos nomes, dando-se a todos a designação comum de *mwadyi*, ou "noviço", e tratados da mesma maneira. Um dos cantos entoados pelos circuncisores dirigindo-se às mães dos noviços na noite antes da circuncisão contém a seguinte frase: "Mesmo que seu filho seja o filho de um chefe, amanhã ele será igual a um escravo", exatamente como um chefe eleito é tratado como escravo antes da sua investidura. Além do mais, na cabana de reclusão o instrutor mais idoso é escolhido

em parte por ser pai de vários meninos submetidos aos ritos, e porque se torna um pai para o grupo inteiro, uma espécie de "abade", embora seu título *Mfumwa tubwiku* signifique literalmente "marido dos noviços", para acentuar o papel passivo destes últimos.

O PERIGO MÍSTICO E OS PODERES DOS FRACOS

Pode-se perguntar por que em quase toda parte se atribuem às situações e papéis liminares propriedades mágico-religiosas, ou por que tão freqüentemente estas são consideradas perigosas, de mau agouro, ou contaminadoras para pessoas, objetos, acontecimentos e relações que não foram ritualmente incorporados ao contexto liminar. Minha opinião, em resumo, é que na perspectiva daqueles aos quais incumbe a manutenção da "estrutura", todas as manifestações continuadas da "comunidade" devem aparecer como perigosas e anárquicas, e precisam ser rodeadas por prescrições, proibições e condições. E, como afirmou recentemente Mary Douglas (1966), aquilo que não pode, com clareza, ser classificado segundo os critérios tradicionais de classificação, ou se situe entre fronteiras classificadoras quase em toda parte é considerado "contaminador" e "perigoso" (passim).

Repito o que disse anteriormente: a liminaridade não é a única manifestação cultural da "comunidade". Na maioria das sociedades há outras áreas de manifestação, facilmente reconhecidas pelos símbolos que se agrupam em torno delas e pelas crenças a elas vinculadas, tais como "os poderes dos fracos", ou, em outras palavras, os atributos permanente ou transitóriamente sagrados, relativos a um "status" ou posição baixa. Nos sistemas estruturais estáveis há muitas dimensões de organização. Já mencionamos que os poderes místicos e morais são mantidos pelos autóctones subjugados sobre o total bem-estar de sociedades cuja estrutura política é constituída pela linhagem ou pela organização territorial de

conquistadores invasores. Em outras sociedades — a ndembo e a lamba, de Zâmbia, por exemplo — podemos indicar associações de culto, cujos membros, devido a um infortúnio comum ou circunstâncias debilitantes, conseguiram acesso a poderes terapêuticos relativos a certos bens gerais da humanidade, como a saúde, a fecundidade e o clima. Essas associações seccionam importantes componentes do sistema político secular, como linhagens, aldeias, subchefias e chefias. Poderíamos também mencionar o papel de nações estruturalmente pequenas e politicamente insignificantes dentro de sistemas de nações como sustentáculos de valores religiosos e morais, tais como os hebreus no antigo Oriente Próximo, os irlandeses na primitiva cristandade medieval e os suíços na Europa moderna.

Muitos escritores chamaram a atenção para o papel do bobo da corte. Max Gluckman (1965), por exemplo, escreve: "O bobo da corte operava como árbitro privilegiado dos costumes, dada a permissão que tinha de zombar de reis e cortesãos, ou do senhor do solar". Os bobos da corte eram "comumente homens da classe baixa — algumas vezes no Continente europeu eram sacerdotes — que claramente saíam do seu estado habitual... Em um sistema onde era difícil para outros censurar o chefe de uma unidade política, podíamos ter aqui um trocista institucionalizado, atuando no ponto mais alto da unidade... um galhofeiro capaz de expressar os sentimentos da moralidade ofendida". Menciona ainda que os bobos da corte ligados a muitos monarcas africanos eram "frequentemente anões e outros indivíduos estranhos". Semelhantes a esses pela função eram os tamborileiros da barcaça real dos barotses, na qual o rei e sua corte se deslocavam de uma capital na planície aluvial do rio Zambezi para uma das margens, durante as cheias anuais. Eles tinham o privilégio de atirar na água qualquer dos grandes nobres "que tivesse ofendido a eles e a seu sentido de justiça durante o ano anterior" (p. 102-104). Estas figuras, representando os pobres e os deformados, simbolizam os valores

morais da "communitas" contrapondo-se ao poder coercitivo dos dirigentes políticos supremos.

A literatura popular é rica em figuras simbólicas, como os "mendigos santos", "terceiro filho", "pequenos alfaiates" e "simplicírios", que arrancam as pretensões dos detentores de categorias e cargos elevados e reduzem-nos ao nível da humanidade e dos mortais comuns. Ainda, nos tradicionais filmes de "faroeste", vemos o misterioso "estranho" sem lar, sem riqueza ou nome, e que restaura o equilíbrio legal e ético num grupo local de relações políticas de poder, eliminando os "chefões" profanos injustos que oprimem os pequenos proprietários. Os membros de grupos étnicos e culturais desprezados ou proscritos desempenham importantes papéis nos mitos e nos contos populares, como representantes ou expressões de valores humanos universais. São famosos entre estes o Bom Samaritano, o violinista judeu Rothschild, no conto de Tcheikov "O Violino de Rothschild", o escravo negro fugitivo Jim, em *Huckleberry Finn*, de Mark Twain, e Sonya, a prostituta que redime o imaginário "super-homem" nietzscheano Ras-kolnikov, em *Crime e Castigo* de Dostoievski.

Todos esses tipos místicos são estruturalmente inferiores ou "marginais", não obstante representem o que Henri Bergson chamaria de "moralidade aberta", opondo-se à "moralidade fechada", sendo a última essencialmente o sistema normativo de grupos limitados, estruturados, particularistas. Bergson fala do modo como um grupo fechado preserva sua identidade contra os membros de grupos abertos, protege-se contra as ameaças ao seu modo de vida, e renova o desejo de manter as normas de que depende o comportamento rotineiro necessário à sua vida social. Nas sociedades fechadas ou estruturadas, é a pessoa marginal ou "inferior", ou o "estranho" que frequentemente chega a simbolizar o que David Hume chamou "o sentimento com relação à humanidade", o qual por sua vez se liga ao modelo que denominamos "communitas".

9 OS MOVIMENTOS MILENARISTAS

Entre as mais extraordinárias manifestações da "communitas" encontram-se os movimentos religiosos, chamados milenaristas, que surgem no meio das massas que Norman Cohn (1961) denominou "massas desarraigadas e desesperadas, na cidade e no campo... vivendo à margem da sociedade" (p. 31-32) (isto é, da sociedade estruturada), ou onde sociedades anteriormente tribais são postas sob o domínio estranho e absoluto de sociedades complexas e industriais. Os atributos de tais movimentos devem ser bastante conhecidos dos leitores. Somente lembrarei aqui algumas das propriedades da liminaridade nos rituais tribais que mencionei antes. Muitos desses correspondem bem de perto aos dos movimentos milenaristas: homogeneidade, igualdade, anonimia, ausência de propriedade (muitos movimentos realmente ordenam aos seus membros a destruição de qualquer propriedade que possuam, a fim de tornarem mais próximos o advento do estado perfeito de harmonia e comunhão que desejam, pois os direitos de propriedade estão ligados a distinções estruturais, tanto verticais quanto horizontais); redução de todos ao mesmo nível de "condição social"; uso de vestuário uniforme (às vezes para ambos os sexos); continência sexual (ou a antítese desta, a comunidade sexual, pois tanto a continência quanto a comunidade sexual liquidam com o casamento e com a família, que legitimam o estado da estrutura); redução ao mínimo das distinções de sexo (todos são "iguais à vista de Deus" ou dos ancestrais); abolição de categorias, humildade, descuido pela aparência pessoal, altruísmo, obediência total ao profeta ou líder, instrução sagrada; levar ao máximo as atitudes e o comportamento religioso, por oposição ao secular; suspensão dos direitos e obrigações de parentesco (todos são irmãos ou camaradas uns dos outros, quaisquer que tenham sido os laços mundanos anteriores); simplicidade de fala e de maneiras, loucura sagrada, aceitação da dor e do sofrimento (até o ponto de se submeter ao martírio), e assim por diante.

É digno de nota que muitos desses movimentos permeiam, seccionando-as, as divisões tribais e nacionais durante o impulso inicial. A "communitas", ou "sociedade aberta", difere neste ponto da estrutura ou da sociedade fechada, pelo fato de ser potencial ou idealmente extensiva aos limites da humanidade. Na prática, naturalmente, o ímpeto logo se exaure, e o próprio "movimento" se torna uma instituição entre outras instituições, freqüentemente mais fanático e militante que os restantes, por julgar-se o único possuidor das verdades humanas universais. Muitas vezes, tais movimentos ocorrem durante fases da história que sob vários aspectos são "homólogas" a períodos liminares de importantes rituais em sociedades estáveis e rotineiras, quando os mais importantes grupos ou categorias sociais naquelas sociedades estão passando de um estado cultural para outro. São essencialmente fenômenos de transição. Talvez seja esta a razão pela qual em tantos desses movimentos muito da mitologia e do simbolismo que possuem é tomado de empréstimo dos mitos e símbolos de tradicionais *rites de passage*, quer nas culturas em que se originam, quer nas culturas com as quais estão em contato dramático.

OS "HIPPIES", A "COMMUNITAS" E OS PODERES DOS FRACOS

Na moderna sociedade ocidental, os valores da "communitas" estão surpreendentemente presentes na literatura e no comportamento do fenômeno que veio a ser conhecido como a "geração beat", a que se sucederam os "hippies", os quais, por sua vez, têm uma jovem divisão conhecida como o "teeny-boppers". São os membros "audaciosos" das categorias de adolescentes e jovens adultos — que não têm as vantagens dos *rites de passage* nacionais — que "optaram" fugir da ordem social ligada ao "status" e adquiriram os estigmas dos mais humildes, vestindo-se como "vagabundos", ambu-

lantes em seus hábitos, "populares" no gosto musical e subalternos em qualquer ocupação casual de que se incumbam. Valorizam mais as relações pessoais do que as obrigações sociais, e consideram a sexualidade instrumento polimórfico da "communitas" imediata, ao invés de tomá-la por base para um vínculo social estruturado e duradouro. O poeta Allen Ginsberg é, em particular, eloqüente sobre a função da liberdade sexual. Também as propriedades "sagradas", com freqüência atribuídas à "communitas", não estão ausentes aqui. Comprova-se isto pelo uso habitual de termos religiosos, como "santo" e "anjo", para definir seus congêneres, e pelo interesse no zembudismo. A fórmula zen "tudo é um, um é nada, nada é tudo" expressa bem o caráter não estruturado e global primitivamente aplicado à "communitas". A acentuação dada pelos "hippies" à espontaneidade, ao imediatismo e à "existência" põe em relevo um dos sentidos em que "communitas" contrasta com a estrutura. A "communitas" pertence ao momento atual; a estrutura está enraçada no passado e se estende para o futuro pela linguagem, a lei e os costumes. Embora nosso interesse se centralize aqui nas sociedades pré-industriais tradicionais, torna-se claro que as dimensões coletivas, a "communitas" e a estrutura, devem encontrar-se com todos os estádios e níveis da cultura e da sociedade.

A ESTRUTURA E A "COMMUNITAS" NAS SOCIEDADES BASEADAS NO PARENTESCO

1. Os Talensis

Há algumas outras manifestações desta distinção encontradas nas sociedades mais simples. Serão consideradas por mim não como passagens entre estados, mas antes como estados binários opostos, que, sob certos aspectos, expressam a distinção entre a sociedade considerada como estrutura de partes opostas hierárquica

ou segmentariamente e como totalidade homogênea. Em muitas sociedades, é feita a distinção terminológica entre parentes do lado materno e os do lado paterno, sendo os últimos vistos como pessoas de espécie completamente diferente. É o que acontece especialmente em relação ao irmão do pai e ao da mãe. Onde existe descendência unilinear, a propriedade e a posição social passam ou de pai para filho ou do irmão da mãe para o filho da irmã. Em certas sociedades, ambas as linhas de descendência são usadas para fins de herança. Mas mesmo neste caso os tipos de propriedade e posição social que passam em cada linha são muito diferentes.

Consideremos de início uma sociedade na qual existe descendência unilinear somente na linha paterna. O exemplo é tirado mais uma vez do povo talensí, do Gana, do qual temos grande quantidade de informações. Nosso problema consiste em descobrir se, numa discriminação binária em um nível estrutural do tipo "superioridade estrutural-inferioridade estrutural", podemos encontrar algo que se aproxime do "poder do fraco", no ritual, que, por sua vez, demonstra-se estar relacionado com o modelo "communitas". Fortes (1949) escreve:

"A linha dominante de descendência confere os atributos claramente significativos da personalidade social, o estado jurídico, os direitos de herança e de sucessão quanto à propriedade e ao cargo a fidelidade política, privilégios e obrigações rituais. A linha subjacente [constituída por matrificação; eu preferiria dizer o "lado subjacente" já que o vínculo é pessoal entre o indivíduo e sua mãe, e através desta chega tanto aos parentes patrilineares dela quanto aos seus cognatos] confere certas características espirituais. Entre os talensí é fácil observar-se que isso é um reflexo do fato de o elo da descendência uterina ser mantido como *vínculo puramente pessoal*. Não favorece os interesses comuns de espécie material, jurídica ou ritual; une os indivíduos apenas por laços de *interesses e preocupações múltiplos*, semelhantes aos que prevalecem entre parentes colaterais próximos, em nossa cultura. Embora constitua um dos fatores que contrabalançam a exclusividade da linha agnática, não cria grupos associados, em competição com a linhagem

agnatícia e com o clã. Transportando apenas um atributo espiritual, o laço uterino não pode enfraquecer a solidariedade jurídica e político-ritual da linhagem patrilinear" (p. 32 — os grifos são meus).

Temos aqui a oposição patrilinear/matrilinear, que tem funções de dominante/subjacente. O laço patrilinear relaciona-se com a propriedade, o cargo, a fidelidade política, a exclusividade, podendo ainda dizer-se incluídos os interesses setoriais e particulares. É o vínculo "estrutural" por excelência. O laço uterino refere-se às características espirituais, interesses e preocupações mútuos, e à colateralidade. Contrapõe-se à exclusividade, o que presumivelmente significa que contribui para a inclusividade, e não está a serviço de interesses materiais. Em resumo, a matrilinearidade representa, na dimensão do parentesco, a noção de "communitas".

Um exemplo, tomado dos talensis, do caráter "espiritual" e "comunitário" da matrilinearidade encontra-se nos ritos de consagração do chamado *bakologo*, ou do sacrário do adivinho. Por definição, este sacrário, quem o diz é Fortes (1949), é "feminino":

"Isto é, os ancestrais relacionados com ele derivam, por definição, de uma linhagem matrilinear do adivinho, e a figura dominante entre eles é geralmente uma mulher, "uma mãe". O *bakologo*... é a autêntica encarnação do aspecto vingativo e invejoso dos ancestrais. Persegue o homem em cuja vida intervém inexoravelmente, até que o homem afinal se submeta e o "aceite, isto é, se encarregue de montar um sacrário para os espíritos [matrilineares] *bakologo* em sua própria casa, a fim de poder oferecer-lhes sacrifícios com regularidade. *Todo homem, e não apenas aqueles que sofreram infortúnios excepcionais*, é levado pelo sistema religioso dos talensis a projetar seus mais íntimos sentimentos de culpa e de insegurança amplamente sobre a imagem da mãe, corporificada no complexo *bakologo*. Em geral, também, um homem não se sujeita, imediatamente, às exigências dos ancestrais *bakologo*. Contemporiza, foge, resiste, às vezes durante anos, até ser por fim forçado a submeter-se e a aceitar o *bakologo*. Nove de cada grupo de dez homens acima de quarenta anos têm sacrários *bakologo*, mas nem todo homem tem talento para ser adivinho, e por isso a maioria dos homens simplesmente possuem sacrário mas não o usam para a adivinhação" (p. 325 — grifos são meus).

Transcrevi mais longamente o relato de Fortes, por achar que demonstra claramente não só a oposição e a tensão entre os vínculos de parentesco matrilinear e patrilinear, mas também a tensão produzida no psiquismo dos indivíduos, à medida que alcançam a idade madura, entre o modo estrutural e o comunitário de considerar a sociedade talensi. Devemos lembrar-nos de que o dogma da patrilinearidade, que Homans e Schneider chamariam de linha de descendência "rigorosa" através da qual são transmitidos os direitos sobre a propriedade e a posição social, é dominante e dá colorido aos valores dos talensis em muitos níveis da sociedade e da cultura. Do ponto de vista e da perspectiva das pessoas ocupantes de posições de autoridade na estrutura patrilinear os vínculos sociais estabelecidos através das mulheres, simbolizando a comunidade talc mais ampla, onde secciona os estreitos laços grupais de descendência e localidade, parecem necessariamente ter um aspecto destruidor. É por isso que, segundo minha opinião, os talensis têm a "imagem da mãe" *bakologo*, que "persegue" o homem maduro e "intervém" na vida dele, até que a "aceite". Porque, à medida que os homens se desenvolvem e passam a influenciar uns aos outros em círculos mais e mais amplos de relações sociais, tornam-se cada vez mais conscientes de que sua patrilinearidade é meramente parte da totalidade dos talensis. Para eles, de maneira rigorosamente literal, a comunidade maior intervém, destruindo a auto-suficiência e a relativa autonomia da linhagem setorial e dos assuntos do clã. Os sentimentos globais, anualmente acentuados nos grandes festivais de integração, como o do Golib, onde, conforme mencionei, se realiza uma espécie de casamento místico entre representantes dos invasores namoos e dos tales autóctones, tornam-se cada vez mais significativos para os "homens acima dos quarenta anos" que participam das festas como chefes de família e de sublinhagens, e não mais como menores, sob a autoridade paterna. As normas e os valores "prove-

nientes de fora" rompem o exclusivismo da lealdade à linhagem.

E' perfeitamente adequado que a "communitas" seja aqui simbolizada pelos ancestrais *matrilaterais*, em especial pelas imagens da mãe, já que nesta sociedade patrilinear e virilical as mulheres penetram de fora nos patrissegmentos da linhagem, e, como o demonstrou Fortes, os parentes matrilaterais, na maioria, habitam fora do "campo do clã" de um homem. E' compreensível também que tais espíritos sejam considerados "vingativos" e "invejosos": são as "mães" (as instituidoras das *tetas*, ou mátrissegmentos) que introduzem divisões na unidade ideal da patrilinearidade. Resumindo, diremos que em determinadas crises da vida, a adolescência, a chegada da velhice e a morte, variando em significação de cultura para cultura, a passagem de uma condição estrutural para outra pode ser acompanhada por um forte sentimento de "bondade humana", um sentido do laço social genérico entre todos os membros da sociedade — em alguns casos transcendendo do mesmo as fronteiras tribais ou nacionais — independentemente das afiliações subgrupais ou da ocupação de posições estruturais. Em casos extremos, como a aceitação da vocação para xamã entre os saoras, da Índia Central (Elwin, 1955), isto pode dar em resultado a transformação do que é essencialmente uma fase liminar ou extra-estrutural em uma condição permanente de "estrangeirice" sagrada. O xamã, ou profeta, assume uma condição sem "status", exterior à estrutura social secular, que lhe dá o direito de criticar todas as pessoas ligadas à estrutura segundo uma ordem moral que envolve a todos, e também de servir de intermediário entre todos os segmentos ou componentes do sistema estruturado.

Nas sociedades em que o parentesco constitui o que Fortes chama um "princípio irredutível" de organização social e onde a patrilinearidade é a base da estrutura social, a ligação de um indivíduo aos outros membros da sociedade através da mãe e, conseqüentemente, por extensão e abstração, através das "mulheres" e da "fe-

minifidade", tende a simbolizar a comunidade mais ampla e seu sistema ético, que abrange e invade o sistema político-legal. Pode-se mostrar a existência de fascinantes correlações em várias sociedades entre esta conversão à perspectiva da "communitas" e a afirmação da individualidade por oposição ao desempenho de uma posição social. Por exemplo, Fortes (1949) demonstrou nos as funções individualizantes do vínculo entre o filho da irmã e o irmão da mãe entre os talensis. Isto, diz ele, "é uma importante brecha na cerca genealógica que circunda a linhagem agnática; é uma das aberturas mais importantes para as relações sociais de um indivíduo com os membros de outros clãs que não o seu" (p. 31). Pela matrilinearidade, o indivíduo, em seu caráter integral, fica emancipado dos encargos da posição segmentar, determinados pela patrilinearidade, entrando na vida mais ampla de uma comunidade que se estende além dos talensis, propriamente ditos, alcançando grupos tribais de cultura religiosa semelhante.

Veamos agora um exemplo concreto do modo pelo qual a consagração de um sacrário *bakologo* torna visível e explícita a comunidade talensi mais ampla, através dos laços matrilaterais. Todos os rituais têm esse caráter exemplar, modelar. Em certo sentido, pode dizer-se que "criam" a sociedade, mais ou menos da mesma maneira pela qual Oscar Wilde considerou a vida — "uma imitação da arte". No caso citado (Fortes, 1949), um homem chamado Naabdiya "aceitou" como seus ancestrais *bakologo* o pai de sua mãe, a mãe do pai de sua mãe, e a mãe da mãe do pai de sua mãe. Foram os membros do clã destes últimos que vieram instalar o sacrário para o seu "neto por classificação, Naabdiya. Mas para chegar a eles, Naabdiya primeiramente teve de ir ao povo do irmão de sua mãe; este o escolheu até a linhagem do irmão da mãe de sua mãe, vinte quilômetros distante do seu próprio povoado. Em cada localidade, ele devia sacrificar uma galinha e uma galinha-d'angola — isto é, uma ave domesticada e uma não-domesticada — ao "bogar" da linhagem, ou ao sacrário do ancestral fundador.

A linhagem do ancestral dominante, ou mais frequentemente uma ancestral do complexo *bakologo*, quase sempre uma ancestral matrilateral, tem a responsabilidade de instalar o sacrário para a pessoa aflita. O chefe da linhagem sacrifica as duas aves trazidas pelo paciente no sacrário de sua linhagem, explicando aos ancestrais a natureza da ocasião que trouxe o filho de sua irmã ou neto matrilateral a fazer-lhes súplicas. Pede-lhes que abençoem o estabelecimento de um novo sacrário, que ajudem o candidato a tornar-se um adivinho bem sucedido, e que lhe concedam prosperidade, filhos e saúde — isto é, as coisas boas em geral. Em seguida, apanha alguns sedimentos que ficaram no fundo do pote, que é o mais importante componente de um sacrário *bogar*, e coloca-os num pequenino pote que o candidato deve levar para casa e acrescentá-lo ao seu novo sacrário. “Desto modo”, diz Fortes, a “continuidade direta do novo sacrário *bakologo* com o *bogar* da linhagem matrilateral fica tangivelmente simbolizada” (p. 326).

Assim, dois sacrários separados por mais de trinta quilômetros — e é preciso lembrar que a própria Talelândia “quase não tem trinta quilômetros de extensão” — e diversos outros sacrários intermediários são direta e “tangivelmente” ligados pelos ritos. O fato de ser quase impossível o contato físico contínuo entre as linhagens em questão, não é ideologicamente importante no caso, porque os sacrários *bakologo* são símbolos e expressões da comunidade tale. “Nove entre dez” dos homens maduros têm uma quantidade de ancestrais *bakologo* cada um. Todos esses homens estão ritualmente interligados através deles a uma pluralidade de povoados, inversamente, cada *bogar* de linhagem tem ligado a si um certo número de sacrários *bakologo*, mediante conexões sororais ou de irmãs. Tais encadeamentos, nos seus conjuntos e secções transversas, são mais do que vínculos meramente pessoais ou espirituais; representam os laços da “*communitas*” opondo-se às divisões da estrutura. São, além de tudo, vínculos cria-

dos a partir do lado “subjacente” do parentesco, o lado juridicamente mais fraco ou inferior. Mais uma vez podemos manifestar a íntima conexão existente entre “*communitas*” e os poderes dos fracos.

2. Os Núeres

É a tensa oposição permanente entre “*communitas*” e estrutura que, para mim, está situada por detrás dos aspectos sagrados e “afetivos” da relação irmão da mãe/filho da irmã, em muitas sociedades patrilineares. Nessas sociedades, como numerosos estudiosos do assunto o demonstraram, o irmão da mãe, que tem fraca autoridade jurídica sobre o sobrinho, pode ter contudo um estreito vínculo pessoal de amizade com ele, pode dar-lhe refúgio contra a rispidez paterna, e muito frequentemente tem poderes místicos de abençoá-lo e amaldiçoá-lo. Neste caso a fraca autoridade legal no âmbito de um grupo unido sofre a oposição de fortes influências pessoais e místicas.

Entre os núeres do Sudão o papel de “sacerdote de pele de leopardo” une, de maneira bastante interessante, o valor simbólico do irmão da mãe na sociedade patrilinear com alguns dos outros atributos de figuras liminares, marginais e politicamente fracas, que já examinamos. Segundo Evans-Pritchard (1956) “em certos mitos das tribos jikany [dos núeres] a pele do leopardo [insignia da função sacerdotal] foi concedida pelos ancestrais das linhagens [agnáticas], dominantes [territorialmente], a seus tios maternos, a fim de que estes pudessem desempenhar o papel de sacerdotes tribais. As linhagens do clã, estruturalmente opostas, estavam então na relação comum dos filhos das irmãs com a linha dos sacerdotes, que deste modo possuía uma posição mediadora entre elas” (p. 293 — os grifos são meus). Tanto quanto absolutos irmãos da mãe para os setores políticos, os sacerdotes com pele de leopardo acham-se “na categoria de *rit*, estrangeiros, e não na

de *diel*, membros do clã que possuem os territórios tribais... Não possuem territórios tribais próprios, mas vivem formando famílias e pequenas linhagens, na maioria dos territórios possuídos por outros clãs, ou em quase todos. São como membros da tribo de Levi, divididas na de Jacó e dispersos em Israel" (p. 292). (Algo desse caráter sacerdotal se encontra nas linhagens dispersas dos circuncisadores e dos fazedores de chuva entre os gisus, de Uganda.) Os sacerdotes núeres revestidos de pele de leopardo têm "uma relação mística... com a terra, em virtude da qual se julga que suas maldições possuem uma potência especial, pois... pode afetar não só as colheitas de um homem, mas o seu bem-estar em geral, já que todas as atividades humanas se realizem na terra" (p. 291). O principal papel do sacerdote está em conexão com o homicídio, pois dá abrigo ao assassino, negocia um acordo, realiza sacrifícios para que as relações sociais sejam retomadas e reabilita o assassino. Esse tipo generalizado de irmão da mãe possui assim muitos dos atributos de "communitas" com os quais nos estamos familiarizando: ele é um estrangeiro, um mediador, age em favor da comunidade inteira, tem uma relação mística com a totalidade da terra em que habita, representa a paz contra a discórdia e não está vinculado em nenhum segmento político específico. /

3. Os Ashantis

Para que não se julgue que a estrutura está universalmente associada à patrilinearidade e à masculinidade, e que a "communitas" está associada à matrilinearidade e à feminilidade nas sociedades articuladas segundo o princípio da descendência unilinear, vale a pena examinar-se brevemente uma sociedade matrilinear bastante conhecida, a dos ashantis, de Gana. Os ashantis pertencem a um grupo de sociedades da África Ocidental, que possuem sistemas políticos e religiosos muito desenvolvidos. Todavia, o parentesco unilinear ainda tem

considerável importância estrutural. A matrilinearidade localizada, estabelecendo a descendência a partir de uma ancestral comum conhecida, durante um período de dez a doze gerações, é a unidade fundamental para as finalidades políticas, rituais e legais. Fortes (1950) descreveu assim o caráter segmentar da linhagem: "cada segmento é definido em relação aos outros da mesma ordem pela referência a ancestrais (femininas) comuns e discriminadoras" (p. 255). A sucessão nos cargos e a herança da propriedade são matrilineares, e os bairros das divisões das aldeias dos ashantis são, cada um deles, habitados por uma matrilinearidade central, envolvida por uma franja de cognatos e de afins.

O nome para designar a matrilinearidade é *abusua*, que, segundo Rattray (1923), é "sinônimo de *mogya*, sangue" (p. 35), como se verifica no provérbio *abusua bako mogya bako*, "um clã, um sangue". Discute-se às vezes se o parentesco ashanti não deveria ser classificado como um sistema de "dupla descendência". Este ponto de vista deriva das referências de Rattray (1923, p. 45-46) a um modo de categorização social conhecido pelos ashantis como *ntoro* (literalmente "sêmen"), que aquele autor considerava uma divisão exógama, baseada na transmissão pelos homens, exclusivamente. Fortes (1950, p. 266) pôs em relevo a significação mínima desse elemento patrilinear para o sistema de parentesco e para a ordem político-legal. Refere-se ao *ntoro* como "divisões especificadas semi-rituais", porém estas não são nem exógamas nem grupos organizados, em qualquer sentido. Entretanto, do ponto de vista do presente artigo, as divisões *ntoro* são da maior importância. Uma das razões para o olvido da dimensão da "communitas" na sociedade, com suas profundas implicações para a compreensão de muitos fenômenos e processos rituais éticos, estéticos e, na verdade, políticos e legais, tem sido a propensão a igualar o "social" com o "socio-estrutural". Sigamos, então, o indício do *ntoro* em muitos recantos obscuros da cultura ashanti.

Em primeiro lugar, o vínculo pai-filho, base da divisão *ntoro*, é o vínculo estruturalmente inferior. No entanto, os símbolos com os quais se associa delineiam um quadro de enorme valor para a compreensão da "communitas". De acordo com Rattray (1923) os ashantis acreditam que é o "*ntoro* ou o sêmen, transmitido pelo homem, misturado ao sangue [um símbolo de matrilinearidade] na mulher, que explica os mistérios fisiológicos da concepção... *ntoro*... é... empregado às vezes como sinônimo de *sunsum*, o elemento espiritual, no homem ou na mulher, do qual depende... a força, o magnetismo pessoal, o caráter, personalidade, poder, alma, chamem-no como quiserem, de que dependem a saúde, a riqueza, o poder da palavra, o sucesso em qualquer empreendimento, enfim, tudo aquilo que faz valer a pena viver" (p. 46). Mais uma vez, deparamo-nos com as particulares correlações entre personalidade e valores universais, de um lado, e "espírito" ou "alma", de outro, que parecem ser os sinais característicos da "communitas".

Rattray (1923) enumerou nove divisões *ntoro*, embora afirme poder haver mais. Essas divisões, naturalmente, permeiam o conjunto dos membros das matrilinearidades segmentares *abusua*. Um dos *ntoro* é considerado tradicionalmente, como "o primeiro *ntoro* já outorgado aos homens, o *ntoro* Bosommuru" (p. 48). O mito correlacionado com o estabelecimento dele, segundo o modo de ver de Rattray, esclarece o modo de pensar dos ashantis sobre o *ntoro* em geral:

Há muito tempo atrás, um homem e uma mulher desceram do céu, e uma mulher subiu da terra.

Do Deus do Céu (Onyame), também veio uma serpente (*onini*), que fez sua casa no rio chamado Bosommuru.

No princípio, esses homens e essas mulheres não tiveram filhos, não sentiam desejo, e a concepção e o nascimento não eram conhecidos naquele tempo.

Um dia, a serpente perguntou-lhes se não tinham filhos, e sendo-lhe dito que não, ela disse que faria com que a mulher pudesse conceber. Mandou que os casais se deitassem, depois mergulhou no rio e, ao emergir, borrifou-lhes de água os

ventres, com as palavras *kus kus* (usadas na maioria das cerimônias em conexão com *ntoro* e Onyame), e então ordenou-lhes que voltassem para casa e se deitassem juntos.

As mulheres conceberam e deram à luz as primeiras crianças no mundo, que tomaram o Bosommuru como seu *ntoro*, passando cada homem adiante este *ntoro* a seus filhos.

Se um homem *ntoro* Bosommuru, ou mulher, vê uma serpente morta (nunca matam uma serpente) espalha argila branca sobre ela e a enterra (p. 48-49).

Esse mito simbolicamente relaciona o *ntoro*, ao mesmo tempo sêmen e divisão social, com o Deus do Céu (que é também um deus da chuva e da água) com a água, um rio e a fecundação das mulheres. Outras divisões *ntoro* como o Bosomtwe, grande lago na parte central dos ashantis, e o Bosompri, rio que nasce no território dos ashantis, associam-se com corpos de água. Os principais deuses ashantis são divindades masculinas, filhos de Onyame, o supremo Deus masculino. Além disso, todos se relacionam com a água, o símbolo dominante da fecundidade, e, por extensão, de todas as coisas boas que os ashantis possuem em comum, independentemente das filiações subgrupais. Rattray (1923) cita os ashantis, que dizem: "Onyame decidiu mandar os seus próprios filhos à terra, a fim de que pudessem receber benefícios da humanidade e também conferi-los a ela. Todos esses filhos traziam os nomes do que são agora rios e lagos... ou todo outro rio ou água de alguma importância. Os tributários desses são também seus filhos" (p. 145-146). Acrescenta: "O que foi dito até aqui é suficiente para demonstrar que as águas para os ashantis... são consideradas possuidoras do poder ou do espírito do divino Criador, sendo portanto uma grande força doadora de vida. Assim como uma mulher dá nascimento a uma criança, do mesmo modo possa a água fazer nascer um deus, disse-me certa vez um sacerdote" (p. 146).

Outros líquidos corpóreos ligam-se simbolicamente com "o elemento *ntoro* no homem", diz Rattray (1923, p. 54), por exemplo, a saliva; e a água borrifada pela boca do rei ashanti durante os ritos relativos ao rio

Bosommuru, acompanhados pelas seguintes palavras: "Vida para mim, e que esta nação prospere". O simbolismo branco no mito Bosommuru reaparece em muitos contextos rituais, onde os deuses aquáticos são venerados, enquanto os sacerdotes do supremo Deus e de outras divindades regularmente usam vestimentas brancas. Já examinei o simbolismo branco e suas conotações de sêmen, saliva, saúde, vigor e bom augúrio em muitas sociedades africanas e outras, em vários trabalhos publicados (Turner, 1961; 1962; 1967). O simbolismo branco dos ashantis não difere, em sua semântica, do simbolismo branco dos ndembos.

Façamos o resumo de nossas descobertas sobre os ashantis até agora. Pareceria haver um nexo entre a ligação pai-filho, *ntoro* (como sêmen, espírito e divisão social com um conjunto de membros grandemente dispersos), a masculinidade (representada pela imagem do pai, Onyame, seus filhos e a serpente mítica, símbolo masculino, a saliva, a água, a bênção com a água borrifada, os lagos, os rios, o mar, o simbolismo branco e o sacerdócio. Além disso, os chefes, especialmente o rei, estão claramente associados, no *Adae* e em outras cerimônias, com o Deus do Céu e com os rios, especialmente o Tano, conforme sugerem as mensagens do tambor de comunicação tocado nos ritos *Adae* (Rattray, 1923, p. 101). [O princípio feminino e o *abusua* estão relacionados, como vimos, com o sangue e, por meio deste, a uma rica variedade de símbolos vermelhos. Em quase toda parte o sangue e o vermelho têm significados ao mesmo tempo auspiciosos e inauspiciosos. Para os ashantis, o vermelho está associado à guerra (Rattray, 1927, p. 134), à feitiçaria (p. 29, 30, 32, 34), aos espíritos vingadores das vítimas (p. 22), e aos funerais (p. 150). Em alguns casos, há direta oposição entre o simbolismo branco (masculino) e o simbolismo vermelho (feminino). Por exemplo, o deus do rio Tano ou Ta kora, segundo Rattray (1923) "parece ser particularmente indiferente, e até hostil, às mulheres. São criaturas ingratas (*bonniaye*), declara ele. Nenhuma

mulher tem permissão para tocar no seu santuário e não tem *akomfo* (sacerdotes) do sexo feminino. As mulheres na época da menstruação são um de seus tabus" (p. 183). Deve ser lembrado que o rio Tano desempenha importante papel nos ritos *Adae* do asantehene, supremo chefe da nação. A feitiçaria e o simbolismo vermelho do ritual funerário têm relação com a qualidade de membros do *abusua*, já que são os parentes matrilineares que se acusam uns aos outros de feitiçaria, sendo muitas mortes atribuídas à feitiçaria. Existe outro significado sinistro escondido aqui na noção do vínculo do sangue. O simbolismo vermelho liga-se também ao culto da terra, *Asase Ya*, julgada "divindade feminina" (Rattray, 1929). De acordo com Rattray, "ela não tornou tabu a menstruação (*kyiri bara*); ela gosta de sangue humano" (p. 342).

Poderia fazer inúmeras citações retiradas dos magníficos e minuciosos dados de Rattray (1927) sobre o simbolismo vermelho, com a finalidade de demonstrar a relação que os ashantis estabelecem entre feminilidade, morte, assassinato, feitiçaria, mau agouro, poluição menstrual e o sacrifício de homens e animais. Por exemplo, os ashantis possuem um "vermelho" *suman*, ou "fetiche", que "tem a natureza de um bode expiatório, ou algo que toma sobre si os males e pecados do mundo" (p. 13). É embebido em tinta *esono* vermelha (feita de casca pulverizada da árvore *adwino*, provavelmente uma espécie de *Pterocarpus*), que é "um substituto do sangue humano", utilizado no culto da terra. O *esono* também representa o sangue menstrual. Esse fetiche, chamado *kunkuma*, é ainda "colorido com sangue coagulado de carneiros e de aves que foram sacrificados sobre ele", e nele se "esconde um pedaço de fibra (*baha*) que tenha sido usada por uma mulher na menstruação" (p. 13). Vejamos aqui o sangue sacrificial e a menstruação postos em relação com rupturas das ordens natural e social — "males e pecados". Um exemplo final, talvez o mais interessante de todos, será suficiente. Uma vez por ano há uma violação ritual do sacrário *ntoro* origi-

nal, o *ntoro* Bosommuru anteriormente mencionado. Este *ntoro* é freqüentemente o do próprio Asantehene. No dia dos ritos "o rei é lambuzado com a tinta *esono* vermelha" (p. 136). Deste modo, a brancura do *ntoro* e do rio Bosommuru é violada. Quando, mais tarde, o santuário é purificado, a água de determinado número de rios sagrados é misturada à argila branca em uma tigela, sendo o sacrário borrifado com ela.

Em muitas sociedades patrilineares, especialmente as que cultivam a vendeta, é a descendência através dos homens que se associa ao simbolismo ambivalente do sangue. Mas, entre os ashantis, onde a matrilinearidade é o princípio organizador dominante, o vínculo de descendência de homem para homem é considerado quase inteiramente auspicioso e correlacionado com o Deus do Céu e com os grandes deuses dos rios, que decidem sobre a fertilidade, a saúde, o vigor e todos os valores da vida compartilhados por todos. Mais uma vez, encontramos os seres estruturalmente inferiores considerados moral e ritualmente superiores, e a fraqueza mundana, como poder sagrado.

A LIMINARIDADE, A BAIXA CONDIÇÃO SOCIAL, E A "COMMUNITAS"

Chegou o momento de fazermos o cuidadoso exame de uma hipótese que procura explicar os atributos de fenômenos aparentemente diversos, tais como os neófitos na fase liminar do ritual, os autóctones subjugados, as nações pequenas, os bufões da corte, os mendigos santos, os bons samaritanos, os movimentos quiliásticos, os "vagabundos darma", a matrilateralidade nos sistemas patrilineares, a patrilateralidade nos sistemas matrilineares e as ordens monásticas. Trata-se sem dúvida de um feixe de fenômenos sociais que não combinam bem! No entanto, todos têm a seguinte característica comum: são pessoas ou princípios que (1) se situam nos interstícios da estrutura social, (2) estão à margem

dela, ou (3) ocupam os degraus mais baixos. Isto levamos de volta ao problema da definição da estrutura social. Uma fonte autorizada de definição é *A Dictionary of the Social Sciences* (Gould e Kolb, 1964) no qual A. W. Eister examina algumas das principais formulações dessa concepção. Spencer e muitos sociólogos modernos consideram a estrutura social como "a combinação mais ou menos distintiva (da qual pode haver mais de um tipo) de instituições especializadas e mutuamente dependentes. [a acentuação é de Eister] e as organizações institucionais de posições e de atores que implicam, todas originadas no curso natural dos acontecimentos, à medida que os grupos de seres humanos com determinadas necessidades e capacidades atuaram uns sobre os outros (em vários tipos ou modos de interação) e procuraram enfrentar o meio ambiente" (p. 668-669). A concepção de Raymond Firth (1951), mais analítica, exprime-se da seguinte maneira: "Nos tipos de sociedades comumente estudadas pelos antropólogos, a estrutura social pode incluir relações críticas ou fundamentais provenientes de modo semelhante de um sistema de classes baseado nas relações com o solo. Outros aspectos da estrutura social surgem mediante a participação em outros tipos de grupos persistentes, os clãs, castas, grupos etários ou sociedades secretas. Outras relações básicas devem-se também à posição no sistema de parentesco" (p. 32).

A maioria das definições contém a noção de uma combinação de posições ou de situações sociais. Muitas implicam a institucionalização e a persistência de grupos e de relações. A mecânica clássica, a morfologia e a fisiologia dos animais e das plantas, e, mais recentemente, com Lévi-Strauss, a lingüística estrutural, foram exploradas pelos cientistas sociais à procura de conceitos, modelos e formas homólogas. Todos têm, em comum, a noção de uma combinação superorgânica de partes ou de posições, a qual persiste, com modificações mais ou menos gradativas, através do tempo. O conceito de "conflito" passou a relacionar-se com o conceito

de "estrutura social", desde que a diferenciação das partes se torna oposição entre as partes, e a situação insuficiente se torna objeto de lutas entre pessoas e grupos que pretendem alguma coisa.

A outra dimensão de "sociedade" pela qual me interessei é menos fácil de definir. G. A. Hillery (1955) examinou noventa e quatro definições do termo "comunidade" e chegou a conclusão de que "além do conceito de que as pessoas estão incluídas na comunidade, não há completo acordo quanto à natureza da comunidade" (p. 119). O campo parecia, pois, estar ainda aberto a novas tentativas! Procurei fugir à noção de que a "communitas" tem uma localização territorial específica, geralmente de caráter limitado, que permeia muitas definições. Para mim, a "communitas" surge onde não existe estrutura social. Talvez o melhor modo de traduzir em palavras este difícil conceito seja o de Martin Buber, embora julgue que ele deveria ser considerado mais um talentoso informante nativo do que um cientista social! Buber (1961) usa o termo "comunidade" para designar "communitas": "A comunidade consiste em uma multidão de pessoas que não estão mais lado a lado (e, acrescente-se, acima e abaixo), mas umas com as outras. E esta multidão, embora se movimente na direção de um objetivo, experimenta no entanto por toda parte uma virada para os outros, o enfrentamento dinâmico com os outros, uma fluência do *Eu* para o *Tu*. A comunidade existe onde a comunidade acontece" (p. 51).

Buber chama a atenção para a natureza espontânea, imediata, concreta da "communitas", por oposição à natureza governada por normas, abstrata, institucionalizada da estrutura social. Contudo, a "communitas" só se torna evidente ou acessível, por assim dizer, por sua justaposição a aspectos da estrutura social ou pela hibridização com estes. Assim como na psicologia da Gestalt a figura e o fundo são mutuamente determinantes ou como certos elementos raros nunca são encontrados na natureza em estado de pureza mas apenas enquanto componentes de compostos químicos, do mesmo

modo a "communitas" unicamente pode ser apreendida por alguma de suas relações com a estrutura. Se o componente constituído pela "communitas" é impreciso, difícil de fixar, isto não quer dizer que seja sem importância. Aqui a história da roda do carro de Lao-tsé pode vir a propósito. Os raios da roda e o cubo (isto é, o bloco central da roda que segura o eixo e os raios) ao qual estão presos não teriam utilidade se não fosse o buraco, a abertura, o vazio do centro. A "communitas", com seu caráter não estruturado, representando o "ângulo" do correlacionamento humano, aquilo que Buber chamou *das Zwischenmenschliche*, pode bem ser representada pelo "vazio do centro", que entretanto é indispensável ao funcionamento da estrutura da roda.

Não é por acaso nem por falta de precisão científica que, juntamente com outros que estudaram o conceito de "communitas", sinto-me forçado a recorrer à metáfora e à analogia. Porque a "communitas" tem uma qualidade existencial, abrange a totalidade do homem, em sua relação com outros homens inteiros. A estrutura, por seu lado, tem qualidade cognoscitiva conforme observou Lévi-Strauss, a estrutura consiste essencialmente num conjunto de classificações, num modelo para pensar a respeito da cultura e da natureza, e para ordenar a vida pública de alguém. A "communitas" tem também um aspecto de potencialidade; está frequentemente no modo subjuntivo. As relações entre os seres totais são geradoras de símbolos de metáforas, de comparações. A arte e a religião são produtos delas, mais do que estruturas legais e políticas. Bergson viu nas palavras e nos escritos dos profetas e dos grandes artistas a criação de uma "moral aberta", expressão própria do que chamou *élan vital* ou "força vital" evolutiva. Os profetas e os artistas tendem a ser pessoas liminares ou marginais, "fronteiriços" que se esforçam com veemente sinceridade por libertar-se dos clichês ligados às incumbências da posição social e à representação de papéis, e entrar em relações vitais com os outros homens, de fato ou na imaginação. Em suas pro-

duções podemos vislumbrar por momentos o extraordinário potencial evolutivo do gênero humano, ainda não exteriorizado e fixado na estrutura.

A "communitas" irrompe nos interstícios da estrutura, na liminaridade; nas bordas da estrutura, na marginalidade; e por baixo da estrutura, na inferioridade. Em quase toda parte a "communitas" é considerada sagrada ou "santificada", possivelmente porque transgride ou anula as normas que governam as relações estruturadas e institucionalizadas, sendo acompanhada por experiência de um poderio sem precedentes. Os processos de "nive-lamento" e de "despojamento" para os quais Goffman chamou nossa atenção, freqüentemente parecem inundar de sentimento os que estão sujeitos a eles. Esses processos libertam seguramente energias instintivas, porém estou agora inclinado a pensar que a "communitas" não é apenas produto de impulsos biologicamente herdados, liberados das coações culturais. São antes produtos de faculdades peculiarmente humanas, incluindo a racionalidade, a volição e a memória, desenvolvidas pela experiência da vida em sociedade, do mesmo modo como, entre os talensis, são só os homens maduros que sofrem as experiências que os induzem a receber os sacrários bakologo.

A noção de haver um vínculo genérico entre os homens, e o correlato sentimento de "bondade humana", não são epifenômenos de certa espécie de instinto gregário, mas produtos de "homens inteiramente dedicados em sua totalidade". A liminaridade, a marginalidade e a inferioridade estrutural são condições em que freqüentemente se geram os mitos, símbolos rituais, sistemas filosóficos e obras de arte. Estas formas culturais proporcionam aos homens um conjunto de padrões ou de modelos que constituem, em determinado nível, reclassificações periódicas da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, a natureza e a cultura. Todavia, são mais que classificações, visto incitarem os homens à ação, tanto quanto ao pensamento. Cada uma dessas produções tem caráter multívoco, possui várias

significações, sendo capaz de mover os homens simultaneamente em muitos níveis psicobiológicos.

Existe, aqui, uma dialética, pois a imediatidade da "communitas" abre caminho para a mediação da estrutura, enquanto nos *rites de passage* os homens são libertados da estrutura e entram na "communitas" apenas para retornar à estrutura, revitalizados pela experiência da "communitas". Certo é que nenhuma sociedade pode funcionar adequadamente sem esta dialética. O exagero da estrutura pode levar a manifestações patológicas da "communitas", fora da "lei" ou contra ela. O exagero da "communitas", em alguns movimentos políticos ou religiosos do tipo nivelador, pode rapidamente ser seguido pelo despotismo, o excesso de burocratização ou outros modos de enrijecimento estrutural. Pois, tal como os neófitos, na África, na cabana da circuncisão ou os monges beneditinos, os membros de movimentos milenaristas, aqueles que vivem em comunidade parecem exigir, mais cedo ou mais tarde, uma autoridade absoluta, seja sob a forma de um mandamento religioso, de um líder inspirado pela divindade ou de um ditador. A "communitas" não pode ficar isolada, se as necessidades materiais e de organização dos seres humanos têm de ser adequadamente satisfeitas. A maximização da "communitas" provoca a maximização da estrutura, a qual por sua vez produz esforços revolucionários pela renovação da "communitas". A história de toda grande sociedade fornece provas dessa oscilação no nível político. O próximo capítulo trata de dois importantes exemplos.

Já fiz menção da íntima conexão existente entre estrutura e propriedade, quer esta seja possuída, herdada ou administrada de maneira privada ou coletiva. Assim, muitos movimentos milenaristas procuram abolir a propriedade ou possuir todas as coisas em comum. Geralmente isto só é possível por um pequeno período de tempo até a data fixada para o advento do milênio ou das cargas ancestrais. Quando a profecia falha, a propriedade e a estrutura retornam e o movimento se torna institucionalizado ou se desintegra, dissolvendo-se seus

membros na ordem estruturada circunstante. Suspeito que Lewis Henry Morgan (1877) tenha desejado ardentemente o advento da "communitas" para o mundo inteiro. Por exemplo, nos últimos e sonoros parágrafos de *Ancient Society* diz o seguinte: "Um modo de vida baseado meramente na propriedade não é o destino final da humanidade, se o progresso tem de ser a lei do futuro como foi a do passado... a dissolução da sociedade promete vir a ser o término de um modo de vida do qual a propriedade é o fim e o objetivo; porque essa existência contém os elementos de sua própria destruição. A democracia no governo, a fraternidade na sociedade, a igualdade de direitos e privilégios e a educação universal pressagiam o próximo plano mais elevado da sociedade, para o qual tendem continuamente a experiência, a inteligência e o conhecimento" (p. 552).

Que significa este "plano mais elevado"? Neste ponto Morgan aparentemente sucumbe ao erro cometido por pensadores como Rousseau e Marx: a confusão entre "communitas", que é uma dimensão de todas as sociedades passadas e presentes e a sociedade arcaica ou primitiva. "Será o renascimento", continua ele, "numa forma superior, da liberdade, igualdade e fraternidade das antigas *gentes*". No entanto, como a maioria dos antropólogos confirmaria agora, as normas consuetudinárias e as diferenças de "situação" e de prestígio nas sociedades pré-letradas só permitem pequeno alcance para a liberdade e a escolha individuais. O individualista é freqüentemente considerado um feiticeiro. Só permitem pequena extensão para a verdadeira igualdade entre homens e mulheres, por exemplo, entre velhos e moços, entre chefes e subordinados, enquanto a fraternidade muitas vezes sucumbe a uma aguda distinção de situações sociais entre irmãos mais velhos e mais moços. O fato de pertencerem a segmentos rivais de sociedades tais como a dos talensis, núeres e tives não permite nem mesmo a fraternidade tribal. A condição de membro de um grupo submete o indivíduo à estrutura e aos conflitos inseparáveis da diferenciação estru-

tural. Contudo, mesmo nas sociedades mais simples existe a distinção entre estrutura e "communitas", encontrando expressão simbólica nos atributos culturais de liminaridade, marginalidade e inferioridade. Em diferentes sociedades, e em períodos diferentes em cada sociedade, um ou outro desses "antagonistas imortais" (fazendo uso de termos que Freud empregou em sentido diverso) assume a supremacia. Mas, juntos, constituem a "condição humana", no que diz respeito às relações do homem com seus semelhantes.