

COLEÇÃO ANTROPOLOGIA E CIÊNCIA POLÍTICA

1. **Os fornecedores de cana e o Estado intervencionista**
Delma Pessanha Neves
2. **Devastação e preservação ambiental no Rio de Janeiro**
José Augusto Drummond
3. **A predação do social**
Ari de Abreu e Silva
4. **Assentamento rural: reforma agrária em migalhas**
Delma Pessanha Neves
5. **A antropologia da academia: quando os índios somos nós**
Roberto Kant de Lima
6. **Jogo de corpo**
Simoni Lahud Guedes
7. **A qualidade de vida no Estado do Rio de Janeiro**
Alberto Carlos Almeida
8. **Pescadores de Itaipu**
Roberto Kant de Lima
9. **Sendas da transição**
Sylvia França Schiavo
10. **O pastor peregrino**
Arno Vogel
11. **Presidencialismo, parlamentarismo e crise política no Brasil**
Alberto Carlos Almeida
12. **Um abraço para todos os amigos: algumas considerações sobre o tráfico de drogas no Rio de Janeiro**
Antônio Carlos Rafael Barbosa
13. **Antropologia - escritos exumados - 1 : espaços circunscritos - tempos soltos**
L. de Castro Faria
14. **Violência e racismo no Rio de Janeiro**
Jorge da Silva
15. **Novela e sociedade no Brasil**
Laura Graziela Figueiredo
Fernandes Gomes
16. **O Brasil no campo de futebol: estudos antropológicos sobre os significados do futebol brasileiro**
Simoni Lahud Guedes
17. **Modernidade e tradição: construção da identidade social dos pescadores de Arraial do Cabo (RJ)**
Rosyan Campos de Caldas Brito
18. **As redes do suor - a reprodução social dos trabalhadores da pesca em Jurujuba**
Luiz Fernando Dias Duarte
19. **Escritos exumados - 2: dimensões do conhecimento antropológico**
L. de Castro Faria
20. **Seringueiros da Amazônia: dramas sociais e o olhar antropológico**
Eliane Cantarino O'Dwyer
21. **Práticas acadêmicas e o ensino universitário**
Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto
22. **"Dom", "Iluminados" e "Figurões": um estudo sobre a representação da oratória no tribunal do Júri do Rio de Janeiro**
Alessandra de Andrade Rinaldi
23. **Angra I e a melancolia de uma era**
Gláucia Oliveira da Silva
24. **Mudança ideológica para a qualidade**
Miguel Pedro Alves Cardoso
25. **Trabalho e residência: estudo das ocupações de empregada doméstica e empregado de edifício a partir de migrantes "nordestinos"**
Fernando Cordeiro Barbosa
26. **Um percurso da pintura: a produção de identidades de artista**
Ligia Dabul
27. **A Sociologia de Talcott Parsons**
José Maurício Domingues
28. **Da anchova ao salário mínimo: uma etnografia sobre injunções de mudança social em Arraial do Cabo/RJ**
Simone Moutinho Prado
29. **Centrais sindicais e sindicatos no Brasil dos anos 90: o caso Niterói**
Fernando Costa
30. **Antropologia e direitos humanos**
Regina Reyes Novaes e
Roberto Kant de Lima
31. **Os companheiros - trabalho e sociabilidade na pesca de Itaipu/RJ**
Elina Gonçalves da Fonte Pessanha
32. **Festa do Rosário: iconografia e poética de um rito**
Patrícia de Araújo Brandão Couto
33. **Antropologia e direitos humanos 2**
Roberto Kant de Lima
34. **Em tempo de conciliação**
Angela Moreira-Leite
35. **Floresta de Símbolos - aspectos do ritual Ndembu**
Victor Turner
36. **A produção da verdade nas práticas judiciárias criminais brasileiras: uma perspectiva antropológica de um processo criminal**
Luiz Figueira
37. **Ser polícia, ser militar: o curso de formação na socialização do policial militar**
38. **Antropologia e Direitos Humanos 3 - Prêmio ABA/FORD**
Roberto Kant de Lima (Organizador)
39. **Os caminhos do leão: uma etnografia do processo de cobrança do imposto de renda**
Gabriela Maria Hilu da Rocha Pinto
40. **Antropologia - escritos exumados 3 - Lições de um praticante**
Luiz de Castro Faria
41. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva social**
Arjun Appadurai

Victor Turner

DRAMAS, CAMPOS E METÁFORAS Ação simbólica na sociedade humana

Tradução
Fabiano Morais

Revisão técnica
Arno Vogel



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Niterói, 2008

© 1974 by Cornell University Press

Título original: Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society.

© 2008 (tradução brasileira) EdUFF - Editora da Universidade Federal Fluminense - Rua Miguel de Frias, 9 - anexo - sobreloja - Icaraí - Niterói - RJ - CEP 24220-900 - Tel.: (21) 2629-5287 - Telefax: (21) 2629-5288. <http://www.editora.uff.br> - E-mail: eduff@vm.uff.br

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora.

Normalização: Caroline Brito

Capa: Majoi Ainá Vogel

Edição de texto e revisão técnica: Arno Vogel

Tradução: Fabiano Morais

Editoração eletrônica: Vívian Macedo de Souza

Diagramação: Pâmela Souza

Supervisão gráfica: Káthia M. P. Macedo

Catálogo-na-publicação

T953 Turner, Victor.

Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana / Victor Turner;

Tradução de Fabiano de Morais. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

278 p.: 21 cm. - (Coleção Antropologia e Ciência Política ; 42)

Inclui bibliografias.

ISBN 978-85-228-0419-1

I. Antropologia. 2. Simbolismo. 3. Ritual I. Título. II. Série.

CDD 307.7

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Reitor: Roberto de Souza Salles

Vice-Reitor: Emmanuel Paiva de Andrade

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Humberto Fernandes Machado

Diretor da EdUFF: Mauro Romero Leal Passos

Diretor da Divisão de Editoração e Produção: Ricardo Borges

Diretora da Divisão de Desenvolvimento e Mercado: Luciene Pereira de Moraes

Assessora de Comunicação e Eventos: Ana Paula Campos

Comissão Editorial

Presidente: Mauro Romero Leal Passos

Gisálio Cerqueira Filho

Hildete Pereira Melo

João Luiz Vieira

José Walkimar de Mesquita Carneiro

Lívia Reis

Márcia Menendes Motta

Maria Laura Martins Costa

Mariângela Rios de Oliveira

Vânia Glória Silami Lopes

Editora filiada à
ABEU
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DAS EDITORAS UNIVERSITÁRIAS



SUMÁRIO

PRÓLOGO, 9

APRESENTAÇÃO, 11

CAPÍTULO 1

Dramas sociais e metáforas rituais, 19

CAPÍTULO 2

Paradigmas religiosos e ação política:

Thomas Becket no Concílio de Northampton, 55

CAPÍTULO 3

Hidalgo: A História enquanto Drama Social, 91

CAPÍTULO 4

A palavra dos Dogon, 145

CAPÍTULO 5

Peregrinações como processos sociais, 155

CAPÍTULO 6

Passagens, margens e pobreza:

símbolos religiosos da *Communitas*, 215

CAPÍTULO 7

Metáforas da antiestrutura na cultura religiosa, 253

ILUSTRAÇÕES

DIAGRAMAS

Cronologia do martírio de Becket, 66

Genealogia de Henrique II da Inglaterra, 67

A independência: algumas datas-chave, 96

MAPAS

México: Estado, igreja e centros de peregrinação, 179

Peregrinação para Pandharpur, 181

Chalma: uma rota de peregrinação dos índios otomi, 185

Peregrinação para Ocotlán, 198

PRÓLOGO

Para Alex e Rory

PRÓLOGO

Muitos antropólogos voltaram, recentemente, a direcionar suas preocupações teóricas e de pesquisa para os símbolos nos processos sociais e culturais, religiosos, míticos, estéticos, políticos e até mesmo econômicos. É difícil afirmar se este *revival* é uma resposta tardia aos progressos em outras disciplinas (psicologia, etologia, filosofia, lingüística, para citar algumas poucas), ou se ele representa um retorno a uma preocupação central após um período de negligência. Em pesquisas de campo recentes, antropólogos vêm coletando mitos e rituais no contexto da ação social, e avanços nas técnicas do campo antropológico produziram dados mais ricos e refinados do que nunca. Assim sendo, estes novos dados provavelmente desafiaram teóricos a providenciar quadros explicativos mais adequados. Sejam quais forem os motivos, não há como negar a presença de uma curiosidade renovada em relação aos laços entre cultura, cognição e percepção, na medida em que esses laços se traduzem em formas simbólicas.

Embora tenham surgido recentemente excelentes monografias individuais e artigos sobre antropologia simbólica ou simbologia comparada, ainda não há um foco ou fórum em comum que possa ser fornecido por uma série de livros organizados por tópicos. Esta série se propõe a preencher esta lacuna. Ela se destina a incluir não somente monografias de campo e estudos teóricos e comparativos de antropólogos, mas também trabalhos de acadêmicos de outras disciplinas, tanto científicas quanto humanísticas. O surgimento de estudos neste tipo de fórum encoraja a concorrência, e a concorrência pode produzir novas teorias proveitosas. Portanto, esperamos que esta série seja

uma casa de muitos aposentados, proporcionando hospitalidade para os que praticam quaisquer disciplinas cuja preocupação com a simbologia comparada seja séria e criativa. Com demasiada freqüência, por conta de um pedantismo estéril, disciplinas são blindadas contra influências intelectuais significativas. Todavia, nosso principal objetivo é trazer ao conhecimento do público trabalhos sobre rituais e mitos escritos por antropólogos, e nossos leitores encontrarão uma variedade de abordagens estritamente antropológicas, desde análises formais de sistemas de símbolos até relatos empáticos de rituais divinatórios e de iniciação.

PROLOGO

Victor Turner

Universidade de Chicago

APRESENTAÇÃO

“Dramas”, “passagens”, “ação” e “processos” – estas são as palavras-chave nos títulos dos ensaios deste livro. Acompanham-nas termos como “metáforas” e “paradigmas”. Na realidade, o objetivo do livro é sondar e descrever as maneiras pelas quais ações sociais de vários tipos adquirem forma por meio de metáforas e paradigmas nas cabeças de seus atores (lá colocadas por ensino explícito e generalização implícita por intermédio da experiência social), e, em determinadas circunstâncias intensivas, geram formas sem precedentes que legam à História novas metáforas e paradigmas. Em outras palavras não vejo a dinâmica social como um conjunto de “performances” produzidas por um “programa”, como crêem certos colegas meus, principalmente os Novos Antropólogos. No caso da espécie humana, a ação viva jamais pode ser a consequência lógica de qualquer grande plano. Isto não se dá por conta da inveterada tendência do “livre-arbítrio” humano de resistir ao “bem manifesto” e à “racionalidade manifesta”, conforme acreditavam Dostoiévski, Berdyaev, Shestov e outros russos “alienados”, e sim pela estrutura processual da própria ação social. Van Gennep fez uma notável descoberta quando demonstrou, em seu trabalho comparativo sobre ritos de passagem, que a cultura humana tornara-se ciente de um movimento tripartido no espaço-tempo. Seu foco restringia-se aos rituais, mas seu paradigma cobre diversos processos extrarrituais. Ele insistia que em todos os movimentos ritualísticos havia ao menos um momento em que aqueles seres que agiam de acordo com um *script* cultural liberavam-se das exigências normativas, momento este no qual eles estavam, de fato, *betwixt and*

between¹ sucessivas posições em sistemas jurídico-políticos. Neste vão entre mundos ordenados, quase tudo pode acontecer.

Neste íterim da “liminaridade”, existe a possibilidade de se ficar de fora não somente da sua própria posição social, mas de todas as posições sociais, e de se formular uma série potencialmente ilimitada de arranjos sociais alternativos. O fato de este perigo ser reconhecido em todas as sociedades toleravelmente ordenadas fica claro na proliferação de tabus que cerceiam e constroem aqueles que escapam da estrutura normativa durante essas poderosas transições, no caso das sociedades tribais, ritos de iniciação prolongados e, nas sociedades industriais, legislação contra aqueles que, utilizam gêneros “liminóides” tais como a literatura, o cinema e o jornalismo sério para subverter os axiomas e padrões do *Ancien Régime* – tanto em casos gerais quanto particulares.

Sem a liminaridade, o programa pode de fato determinar a performance. Porém, dada a liminaridade, programas prestigiosos podem ser minados e muitos outros, alternativos, gerados. O resultado do confronto entre programas monolíticos, apoiados pelo poder, e suas diversas alternativas subversivas é um “campo” sociocultural no qual surgem muitas opções, não somente entre *Gestalten* programáticas, mas também entre as partes de diferentes programas. Conforme argumentou diversas vezes, meu colega, o crítico de arte Harold Rosenberg, a cultura em qualquer sociedade, em qualquer momento, é mais o despojo, ou o “resíduo”, de sistemas ideológicos anteriores do que um sistema em si mesmo, um todo coerente. Todos coerentes podem existir (porém, eles costumam estar dentro de mentes individuais, por vezes naquelas de obsessivos ou paranóicos), mas os grupos sociais humanos costumam encontrar sua abertura para o futuro na variedade de suas metáforas referentes ao que seria a vida boa e na disputa entre seus paradigmas. Se há ordem, ela é raramente preestabelecida (em-

¹ O termo “betwixt and between” funde dois sinônimos – betwixt sendo uma forma arcaica de between – em uma expressão idiomática que aponta a indeterminação e falta de localização precisa da coisa designada. A ausência de uma expressão equivalente em português, com a possível exceção do coloquial “nem lá, nem cá”, e a incorporação prática dessa expressão em inglês ao vocabulário da antropologia brasileira, devido ao intenso uso deste texto de Turner, levaram-nos a optar pela manutenção da expressão original. Exemplos de possíveis traduções desta expressão são: “aquém e além dos pontos fixos”, “entre dois mundos” e “entre e entrementes”. [N. da Edição].

bora as baionetas possam transitoriamente corroborar algum esquema político); ela é conquistada, resultado de vontades e inteligências conflitantes e concorrentes, cada qual baseada em algum paradigma convincente.

Quando se examinam grandes dimensões de processos sociais, observa-se uma quase interminável variedade de resultados limitados e provisórios. Alguns parecem se enquadrar no lado programático da escala, outros fogem de articulações estruturais precisas. Mas a principal qualidade da sociedade humana, quando vista processualmente, é a capacidade que os indivíduos possuem de, por vezes, ficar de fora dos modelos, padrões e paradigmas de comportamento e pensamento, os quais são condicionados a aceitar quando crianças e, em raros casos, inovar eles mesmos certos padrões ou aquiescer às inovações. Não há nada de misterioso nessa capacidade se aceitarmos o testemunho da biologia evolutiva. Espécies em evolução são adaptáveis e susceptíveis; elas escapam às restrições da programação genética, que condena uma espécie à extinção em condições de mudanças ambientais radicais. Precisamos buscar os processos que correspondem, na evolução da ação “cultural” simbólica humana, a essa abertura na evolução biológica. Creio que os encontramos naquelas formas liminares, ou “liminóides” (revolução pós-industrial) de ação simbólica, aqueles gêneros de atividades de tempo livre, nos quais todos os padrões e modelos anteriores sujeitam-se a críticas, e formulam-se novas formas de se descrever e interpretar a experiência sociocultural. A primeira dessas formas se expressa na filosofia e na ciência, a segunda, na arte e na religião.

Este livro preocupa-se tanto com a força quanto com a vitalidade de certos “paradigmas radicais”, tais como a aceitação do martírio em prol de uma causa altruísta – a exemplo dos casos um tanto contrastantes de Becket e Hidalgo –, e com os dramas sociais em que grupos e personagens conflitantes tentam afirmar seus próprios paradigmas e esvaziar os de seus oponentes – como nos confrontos entre Becket e Henrique II e entre Hidalgo e seus antigos camaradas, os quais, por vários motivos, apoiaram a hegemonia espanhola sobre o México. Também considerei os processos pelos quais os paradigmas religiosos voltam a ganhar continuamente vitalidade, como no caso das peregrinações, que fazem com que indivíduos se comprometam incondicionalmente com os valores de uma determinada fé de tal forma que privações e os desastres imprevisíveis de longas viagens por

várias fronteiras nacionais tornam-se não somente aceitáveis, mas também excitantes. Paradigmas religiosos também se mantêm pelo surgimento periódico de contraparadigmas que, sob certas condições, são reabsorvidos pelo paradigma inicial e central. O ensaio “Metáforas da antiestrutura na cultura religiosa” exemplifica este processo no contexto da cultura indiana. Creio que ele ainda se aplique de forma mais abrangente e tenha algo a dizer sobre os ciclos de desenvolvimento nas religiões européias e chinesas. O que ontem era liminar hoje está estabelecido, o que hoje é periférico torna-se o central de amanhã. Não estou defendendo uma visão cíclica e repetitiva do processo histórico humano. Estou, na verdade, sugerindo que a visão cíclica e repetitiva é apenas uma dentre várias alternativas processuais possíveis. No outro extremo, a história pode ser considerada uma sucessão de fases únicas e não repetidas, nas quais qualquer movimento para frente é o resultado de inspirações que nada devem ao passado. Entre esses pólos, vários níveis de acomodação mútua são possíveis. Sugeriria que o que temos considerado como os gêneros “sérios” de ação simbólica – ritual, mito, tragédia e comédia (no seu “nas-cimento”) – encontram-se profundamente implicados nas visões cíclicas e repetitivas do processo social, enquanto os gêneros que surgiram desde a Revolução Industrial (as artes e ciências modernas), embora menos sérias aos olhos das pessoas comuns (pesquisa pura, entretenimento, interesses da elite), tiveram um maior potencial para mudar a maneira como os homens se relacionam um com os outros e o conteúdo de seus relacionamentos. A influência destes últimos tem sido mais insidiosa. Porque eles estão fora das arenas de produção industrial direta, pois constituem os análogos “liminóides” dos fenômenos e processos liminares nas sociedades tribais e agrárias primitivas, seu próprio *outsiderhood*² os libera da ação funcional direta nas mentes e no comportamento dos membros de uma sociedade. Ser ator ou audiência é uma atividade *opcional* – a falta de obrigação ou coação por normas externas lhes confere uma qualidade prazerosa que os torna capazes de serem absorvidos mais prontamente pela consciência individual. O prazer torna-se então, uma questão crucial no contexto das mudanças inovadoras. Neste livro, não abordei esta

² A opção de manter o termo em inglês deve-se ao fato de não haver, em português, um equivalente adequado. *Outsiderhood* é a condição de quem é *outsider*, isto é, não pertence ao contexto social [N. da Edição].

questão, porém, minha preocupação com sociedades complexas em mutação (Inglaterra do século XII, México do século XIX, Índia medieval, Europa e Ásia medievais e modernas enquanto palco de processos de peregrinação) aponta na direção desta formulação.

No contexto atual, “campos” são os domínios culturais abstratos nos quais os paradigmas são formulados, estabelecidos e entram em conflito. Tais paradigmas consistem em um conjunto de “regras” pelas quais vários tipos de seqüências de ação social podem ser geradas, mas que especificam mais adiante quais seqüências devem ser excluídas. Os conflitos entre paradigmas originam-se das regras de exclusão. “Arenas” são os palcos concretos onde os paradigmas transformam-se em metáforas e símbolos com referência o poder político que é mobilizado e no qual há uma prova de força entre influentes paladinos de paradigmas. “Dramas sociais” representam o processo escalonado dos seus embates. Essas formulações abstratas sustentam os ensaios que formam este livro. Abarquei amplamente a geografia e a história, seguindo pela Índia, África, Europa, China e Meso-América, desde a sociedade antiga, passando pelo período medieval até os revolucionários tempos modernos. Sei que transgredi as fronteiras da competência da minha disciplina em diversas ocasiões. Minha desculpa é que considero a humanidade uma em essência, embora multifacetada em suas expressões, criativa e não meramente adaptativa em suas múltiplas faces. Qualquer estudo sério sobre o homem deve segui-lo onde quer que ele vá, e levar em conta com seriedade o que Florian Znaniecki chamou de “coeficiente humanístico”, necessário não somente para que os sistemas socioculturais tenham significado, mas também para que eles existam na participação dos agentes humanos *conscientes* e nas relações dos homens uns com os outros. É este fator da “consciência” que deveria levar os antropólogos a um estudo intensivo de culturas letradas complexas, nas quais as mais articuladas vozes conscientes de valores são os poetas, filósofos, dramaturgos, romancistas, pintores “liminóides” e afins.

Este livro é forçosamente programático porque transita para além das fronteiras disciplinares. Seus principais defeitos derivam deste nomadismo. Pediria, entretanto, a meus colegas que adquirissem as habilidades humanísticas que lhes possibilitariam viver com mais conforto nesses territórios, onde os mestres do pensamento humano e da arte há muito habitam. Isto se faz necessário caso se queira que um dia uma ciência unificada do homem, uma autêntica antropologia

venha a tornar-se possível. Não defendo que se abandonem os métodos da ciência comportamental, e sim que eles sejam aplicados ao comportamento de uma criatura inovadora, liminar, a uma espécie que tem como membros Homero, Dante e Shakespeare, tanto quanto Galileu, Newton e Einstein.

Agradecimentos

Quatro destes ensaios foram publicados anteriormente. O autor agradece a John Wiley and Son (“Metáforas da antiestrutura na cultura religiosa”), primeiramente escrito para Allan Eister (Ed.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, 1974; a *Worship* 46, p. 390-412, ago./set. 1972; 46, p. 482-494, out. 1972 (“Passagens, margens e pobreza: símbolos religiosos da *communitas*”); para *History of Religions* 12, n. 3, p. 191-230, 1973 (“O estudo das peregrinações como processos sociais”) mediante permissão da University of Chicago Press, Copyright © 1973 pela Universidade de Chicago; e para *Social Science Information*, v. 7, n. 6, p. 55-61, 1968 (“A palavra dos dogon”).

A oportunidade de escrever “O estudo das peregrinações como processos sociais” me foi proporcionada pelo Lichstern Fund of the Department of Anthropology e por uma soma em dinheiro da Divisão de Ciências Sociais da Universidade de Chicago. Sou muito grato a ambas as fontes de financiamento.

Agradeço ao padre Jorge Serrano-Moreno, S.J., que atuou pacientemente como meu assistente de pesquisa durante a coleta de dados no México. Sua pesquisa foi financiada pela Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, e estamos ambos em dívida com seu generoso apoio.

Sinto-me especialmente agradecido por ter contado com os constantes conselhos e estímulo dos meus colegas e alunos do Comitê on Social thought Pensamento Social e do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Também gostaria de agradecer a Jerald Brown que, quando aluno de pós-graduação na Universidade de Cornell, cedeu-me muitas informações valiosas sobre a então incipiente contracultura. A equipe da Cornell University Press aportou suas competências à produção deste livro e, na realidade, à de toda a

série. Agradeço a todos eles. Finalmente, gostaria mais uma vez de expressar minha dívida para com minha esposa, Edie, por sua incomparável ajuda neste livro e em todas as minhas outras publicações.

CAPÍTULO 1

Dramas sociais e metáforas rituais¹

Neste capítulo, delinerei algumas das influências que levaram às formulações dos conceitos que desenvolvi no curso do meu trabalho de campo antropológico, além de considerar como eles podem ser utilizados na análise de símbolos rituais. Ao sair da experiência da vida social para a conceitualização e a história intelectual, sigo o caminho de antropólogos de quase todos os lugares. Embora levemos as teorias para o campo conosco, elas só se tornam relevantes quando iluminam a realidade social. Além disso, com muita frequência tendemos a descobrir que não é todo o sistema de um teórico que promove essa iluminação, e sim suas idéias dispersas, seus *insights* retirados do contexto sistêmico e aplicados a dados dispersos. Tais idéias possuem uma virtude própria e podem gerar novas hipóteses. Elas chegam até a demonstrar como fatos dispersos podem estar sistematicamente interligados! Quando distribuídas aleatoriamente em algum sistema lógico monstruoso, parecem passar nutritivas na massa celular de bolo intragável. São as intuições – e não o tecido lógico que as interliga – que tendem a sobreviver na experiência de campo. Tentarei localizar as fontes de alguns *insights* que me ajudaram a compreender meus próprios dados de campo.

¹ Apresentado pela primeira vez no Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, em San Diego, outubro de 1971.

Os conceitos que eu gostaria de focar são: “drama social”, “visão processual da sociedade”, “antiestrutura social”, “multivocalidade” e “polarização de símbolos rituais”. Menciono-os em sua ordem de formulação. Todos são impregnados pela idéia de que a vida social humana é a produtora e o produto do tempo, que se torna sua medida – uma idéia antiga que encontra ressonância nos trabalhos bastante distintos de Karl Marx, Emile Durkheim e Henri Bergson. Seguindo Znaniecki, o renomado sociólogo polonês, eu já insistia, antes de fazer trabalho de campo, na qualidade dinâmica das relações sociais e considerava a distinção de Comte entre “estática social” e “dinâmica social” – posteriormente elaborada por A. R. Radcliffe-Brown e outros positivistas – essencialmente enganosa. O mundo social é um “mundo *in becoming*” e não “um mundo *in being*” (exceto quando “*being*” for uma descrição dos modelos estáticos e atemporais que os homens carregam em suas cabeças) e, por este motivo, estudos da estrutura social *per se* são irrelevantes. Eles estão equivocados na sua premissa básica, pois não existe “ação estática”. É por esta razão que também reluto um pouco em usar – embora acabe por utilizá-los – os termos “comunidade” ou “sociedade”, pois eles são freqüentemente encarados como conceitos estáticos. Tal visão viola o fluxo real e a variabilidade da cena social humana. Aqui, buscaria orientação filosófica, por exemplo, em Bergson, em vez de, digamos, em Descartes.

Entretanto, estou alerta quanto ao valor da advertência de Robert A. Nisbet em *Social Change in History* (1969, p. 3-4) sobre o uso de “*becoming*” e conceitos semelhantes, como “crescimento” e “desenvolvimento”, que dependem fundamentalmente de metáforas orgânicas. Nisbet chamou nossa atenção para toda uma família metafórica de termos sociológicos e sociofilosóficos, como “gênesis”, “crescimento”, “desdobramento”, “desenvolvimento”, de um lado, e “morte”, “decadência”, “degeneração”, “patologia”, “doença”, do outro, os quais remontam originalmente à idéia grega de “*physis*”. Este termo significa literalmente “crescimento”, de, $\Phi\upsilon\text{-}\epsilon\lambda$ produzir, raiz indo-européia BHU. É o “conceito-chave da ciência grega”, $\Phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ significando “ciência natural”, como em fisiologia, fisiognomonia, e assim por diante. Esta família também deriva do românico e latinizado conceito básico europeu de natureza, a tradução, ou melhor, má tradução, latina de *physis*. “Natureza” vem de “natus”, que significa “nascido”, com o significado implícito de “inato”, “inerente”, “imaneente”, da raiz indo-européia GAN. A

família “nature” (natureza) é cognata da família “gen”, *generate* (gerar), *genital* (genital), *general* (geral), *gender* (gênero), *genus*, *generic* (genérico) e da família germânica *kind* (espécie), *kin* (família), *kindred* (parentesco). Todos esses termos “fazem referência imediata e inquestionável ao mundo orgânico, aos ciclos de vida de plantas e organismos” (p. 3-4), possuindo significados literais e empíricos. Porém, “quando aplicados a fenômenos *sociais* e *culturais*, essas palavras não são literais. São *metafóricas*” (p. 4, grifos nossos). Portanto, elas podem ser enganadoras, e ainda que chamem nossa atenção para algumas propriedades importantes da existência social, podem bloquear nossa percepção de outras. A metáfora de sistemas sociais e culturais como máquinas, popular desde Descartes, é igualmente enganadora.

Não me oponho à metáfora aqui. Quero sim dizer que é preciso ser cuidadoso na escolha das metáforas-radiciais, para que haja potencial de fecundidade e adequação. Não só Nisbet, mas também Max Black, o filósofo de Cornell, e outros assinalaram como “talvez toda ciência deva começar com a metáfora e terminar com a álgebra; e talvez sem a metáfora nem sequer houvesse existido álgebra alguma” (BLACK, 1962, p. 242). Conforme diz Nisbet (1969, p. 4):

A metáfora é, em sua definição mais simples, uma maneira de proceder do conhecido para o desconhecido [Isso corresponde, curiosamente, à definição Ndembu de um símbolo no ritual]. É uma forma de cognição na qual as qualidades que definem uma coisa são transferidas em um *insight* instantâneo, quase inconsciente, para alguma outra coisa que nos é, graças a sua complexidade ou distância, desconhecida. Philip Wheelright escreveu que o teste da metáfora essencial não é nenhuma regra de cunho gramatical, mas antes da qualidade da transformação semântica produzida.

A metáfora é, na realidade, metamórfica, transformadora. “A metáfora é a maneira que nós temos de efetuar a fusão instantânea de dois domínios de experiência distintos em uma imagem iluminadora, icônica e englobadora.” (p.4) É provável que tanto os cientistas quanto os artistas pensem a princípio nessas imagens; a metáfora pode ser a forma do que M. Polanyi chama de “conhecimento tácito.”

A idéia da sociedade como um “grande animal” ou uma “grande máquina”, na formulação vigorosa de James Peacock (1969, p. 173), seria o que Stephen C. Pepper chamou de “metáfora-radical” (1942, p. 38-39). Eis como ele explica o termo:

Em princípio, o método parece ser este: um homem que deseja compreender o mundo procura uma pista para compreendê-lo. Ele mergulha em alguma área de fatos que são senso-comum e tenta ver se consegue entender outras áreas através dela. A área original se torna então sua *analogia básica*, ou sua *metáfora-radical*. Ele descreve da melhor forma possível as características desta área, ou, se você preferir, “discrimina sua estrutura”. Um lista das suas características estruturais transforma-se no elenco dos seus conceitos básicos de explicação e descrição (por exemplo, as palavras da família *gen*, as da família *kin*, e as da família *nature*). Nós os chamamos de um grupo de categorias (um grupo de classes possivelmente exaustivo dentro do qual todas as coisas podem ser distribuídas) [...] Nos termos dessas categorias ele estuda todas as outras áreas de fatos não criticados ou anteriormente criticados. Ele se dedica a interpretar todos os fatos nos termos dessas categorias. Como resultado do impacto destes outros fatos sobre suas categorias, ele pode vir a qualificar e reajustar as categorias de modo que um grupo de categorias mude e se desenvolva conjuntamente. Uma vez que a analogia básica ou metáfora-radical normalmente (e provavelmente, pelo menos em certa medida, necessariamente) nasce do senso-comum [que é o entendimento normal ou sentimento geral da humanidade, porém, para os antropólogos, isto opera em uma cultura específica], faz-se necessário um grande refinamento e desenvolvimento de um grupo de categorias se se espera que elas se mostrem adequadas para uma hipótese de alcance ilimitado. Algumas metáforas-radicaais mostram-se mais férteis do que outras, possuem um maior poder de expansão e ajuste. Estas são as que sobrevivem em comparação com as outras e geram as teorias do mundo relativamente adequadas (1942, p. 91-92).

Black prefere o termo “arquétipo conceitual” a “metáfora-radical” e o define como um “repertório sistemático de idéias por meio do qual um dado pensador descreve, por *extensão analógica*, algum território ao qual aquelas idéias não se aplicam imediata e literalmente”. (1962, p. 241) Ele sugere que se quisermos um relato detalhado de um arquétipo em particular, precisamos de uma lista de palavras e expressões-chave com as afirmações de suas interligações e significados paradigmáticos de cujo elas foram originalmente retiradas. Isto deveria então ser acrescido da análise das maneiras como os significados originais se estendem em seu uso analógico.

O exemplo que Black usa para ilustrar a influência de um arquétipo no trabalho de um teórico é de excepcional interesse para mim, pois este caso teve um efeito profundo nas minhas próprias tentativas de caracterizar um “campo social.” Black examina os escritos do psicó-

logo Kurt Lewin, cuja “teoria do campo” tem sido útil na geração de hipóteses e no estímulo de pesquisas empíricas. Black acha “irônico” que Lewin

repudiei formalmente qualquer intenção de se usar modelos. “Nós tentamos”, diz ele, “evitar o desenvolvimento de modelos elaborados; em vez disso, buscamos representar as relações dinâmicas entre os fatos psicológicos por meio de construções matemáticas num plano suficiente de generalidade.” Bem [prosegue Black], pode-se não estar considerando modelos específicos; no entanto, qualquer leitor dos ensaios de Lewin deve ficar impressionado com o grau em que ele utiliza vocabulário originário da teoria *física*. Encontram-se repetidas vezes palavras como “campo”, “vetor”, “espaço-fase”, “tensão”, “força”, “valência”, “fronteira”, “fluidez” – sintomas claros de um arquétipo maciço esperando para ser reconstruído por algum crítico que tenha paciência o suficiente.”(BLACK, 1962, p. 241)

Isto não incomoda Black em se tratando de princípios gerais de um método sólido. Ele acredita que se um arquétipo, mesmo sendo confuso em seus detalhes, for suficientemente rico em termos de poder de implicação, ele pode se tornar um instrumento especulativo útil. Se o arquétipo for suficientemente frutífero, especialistas em lógica e matemáticos serão eventualmente capazes de ordenar o produto. “Sempre haverá técnicos competentes que, nas palavras de Lewin, irão construir rodovias por meio das quais veículos aerodinâmicos dotados de uma lógica altamente mecanizada, velozes e eficientes, poderão alcançar cada ponto importante em um curso estável.” (p. 242). Aqui, é claro, temos outra desinibida avalanche de metáforas.

Também Nisbet, assim como Black e Pepper, considera que “sistemas filosóficos complexos podem nascer de premissas metafóricas”. Por exemplo, o freudianismo, diz, “teria pouca substância se fosse privado de suas metáforas” (p. 5) – o complexo de Édipo, modelos topográficos e econômicos, mecanismos de defesa, Eros e Tanatos, e assim por diante. Também o marxismo vê as ordens sociais como sendo “formadas embrionariamente” nos “úteros” de ordens precedentes, sendo cada transição análoga ao “parto” e necessitando da assistência da força “parteira.”

Tanto Black quanto Nisbet admitem a tenacidade e a potência das metáforas. Nisbet (1969, p. 6) argumenta que o que usualmente chamamos de revoluções do pensamento são

com muita frequência não mais do que a substituição mutacional em certos momentos críticos da história, de uma metáfora-fundadora por outra na contemplação humana do universo, da sociedade e do eu. Relacionar metaforicamente o universo a um *organismo* em sua estrutura irá desencadear uma série de derivações; derivações estas que se tornam proposições em complexos sistemas filosóficos. Mas quando, como aconteceu no século XVII, o universo passa a ser relacionado a uma *máquina*, não apenas a ciência física, mas áreas inteiras da filosofia moral e da psicologia humana são afetadas.

Creio que seria um exercício interessante estudar as palavras e expressões-chave dos grandes arquétipos conceituais ou metáforas fundadoras, tanto nos períodos em que elas surgiram, dentro de seu palco social e cultural pleno, quanto em suas subseqüentes expansões e modificações em campos de relações sociais em mudança. Esperaria que estas aparecessem nas obras dos pensadores excepcionalmente liminares – poetas, escritores, profetas religiosos, “os não-reconhecidos legisladores da humanidade” – logo antes de períodos liminares notáveis na história, grandes crises de mudanças na sociedade, pois estas figuras xamânicas são possuídas pelo espírito da mudança antes de as mudanças se tornarem visíveis nas arenas públicas. As primeiras formulações ocorrerão sob a forma de símbolos e metáforas multivocais – cada qual passível de muitos significados, mas com os significados centrais ligados analogicamente aos problemas humanos básicos da época, que podem ser descritos em termos biológicos, ou mecanicistas, ou de alguma outra forma – tais símbolos multivocais irão levar à ação dos técnicos do pensamento que desbastam selvas intelectuais, e então sistemas organizados de conceitos e sinais unívocos irão substituí-los. A mudança começará, profeticamente, “com a metáfora e terminará, instrumentalmente, com a álgebra”. O perigo, é claro, é que quanto mais persuasiva for a metáfora-radical, ou arquétipo, maior é a chance de ela se tornar um mito autolegitimador, resguardado da invalidação empírica. Ela permanece como uma fascinante metafísica. Aqui, metáfora-radical opõe-se ao que Thomas Kuhn chamou de “paradigma científico”, que estimula e legitima a pesquisa empírica, da qual é de fato tanto produto quanto produtor. Para Kuhn, os paradigmas são “exemplos aceitos da prática científica real – incluindo, ao mesmo tempo, lei, teoria, aplicação e instrumentalização – que oferecem modelos dos quais se originam tradições coerentes de pesquisa científica” (1962, p. 10) – astronomia copernicana, “dinâmica” aristotélica ou newtoniana, óptica ondulatória e outros. Minha visão da estrutura da metáfora assem-

lha-se à “visão interativa” de I. A. Richards, ou seja, na metáfora, “temos dois pensamentos sobre coisas diferentes *atuando* juntos e sustentados por uma só palavra ou expressão cujo significado resulta de sua *interação*” (1939, p. 93). Esta visão enfatiza a dinâmica inerente à metáfora, em vez de meramente comparar os dois pensamentos, ou considerar que um “substitui” o outro. Os dois pensamentos agem em conjunto, eles “engendram” o pensamento em sua coatividade.

Black (1962, p. 239) desenvolve a visão interativa em um grupo de afirmações:

1. Uma colocação metafórica possui dois sujeitos distintos – um sujeito principal e um “subsidiário”. Portanto, se dissermos – conforme o faz Chamfort em um exemplo citado por Max Black – que “os pobres são os negros da Europa”, “os pobres” é o sujeito principal, e “negros”, o subsidiário.
2. Estes sujeitos são melhor vistos como “sistemas de coisas” ao invés de coisas enquanto elementos. Assim sendo, tanto “pobres” quanto “negros”, nesta relação metafórica, são eles mesmos símbolos multivocais, sistemas semânticos completos que trazem consigo uma série de idéias, imagens, sentimentos, valores e estereótipos. Os componentes de um sistema entram numa relação dinâmica com os componentes do outro.
3. A metáfora funciona aplicando o sujeito principal ao sistema de “implicações associadas” característico do sujeito subsidiário. Na metáfora citada, os “pobres” da Europa podem ser vistos não somente como uma classe oprimida, mas também como se compartilhassem as qualidades herdadas e indelévels da pobreza “natural” atribuída aos negros americanos por brancos racistas. Desta forma, toda a metáfora é carregada de ironia e provoca uma releitura dos papéis tanto dos pobres (europeus) quanto dos negros (americanos).
4. Essas “implicações” usualmente consistem em lugares-comuns sobre o sujeito subsidiário, mas podem também, em alguns casos, consistir em implicações desviantes

estabelecidas *ad hoc* pelo autor. Assim, você necessita somente do conhecimento proverbial para que sua metáfora seja compreendida, não precisando de conhecimento técnico ou especial. Um “modelo científico” é, na verdade, uma outra forma de metáfora. Aqui, “o criador deve ter total controle de uma bem urdida teoria”, diz Black, “se ele quiser fazer mais do que pendurar um quadro atraente em uma fórmula algébrica. Uma complexidade sistemática da fonte e do modelo e uma aptidão para o desenvolvimento analógico são essenciais”. (1962, p. 239)

5. A metáfora seleciona, enfatiza, suprime e organiza características do sujeito principal ao implicar afirmações sobre o mesmo que normalmente se aplicam ao sujeito subsidiário.

Mencionei tudo isto apenas para apontar que existem certos perigos inerentes quando consideramos o mundo social “um mundo em devir”, se, ao invocar a idéia de “devir”, você estiver inconscientemente influenciado pela antiga metáfora de crescimento e decadência orgânica. Devir sugere continuidade genética, crescimento télico, desenvolvimento cumulativo, progresso etc. Porém, muitos eventos sociais não possuem este caráter “direcional”. Aqui, a metáfora pode muito bem selecionar, enfatizar, suprimir ou organizar características de relações sociais de acordo com processos de crescimento de *plantas* e *animais* e, ao fazer isto, nos iludir sobre a natureza do mundo social *humano, sui generis*. Não há nada de errado com metáforas ou, *mutatis mutandis*, com modelos, desde que se esteja ciente dos perigos que se escondem por trás de seu mau uso. Porém, se elas forem consideradas uma espécie de monstro liminar – conforme eu descrevi em *Floresta de Símbolos* (1967), cuja combinação de características familiares ou não-familiares, ou combinação não-familiar de características familiares nos incita a pensar, nos oferece novas perspectivas –, é possível sentir-se estimulado por elas; as implicações, sugestões e valores auxiliares entrelaçados com seu uso literal nos possibilitam ver um novo assunto de uma nova maneira.

A metáfora do devir se adequa muito bem, a despeito da aparente rixa entre funcionalistas e evolucionistas culturais, à ortodoxia ou paradigma estrutural-funcionalista, que gerou o que Kuhn teria chamado de “ciência normal” da antropologia social inglesa quando fui para o campo. Pois o funcionalismo, conforme argumentou Nisbet,

seguindo Wilbert Moore, desde Durkheim, passando por Radcliffe-Brown até Talcott Parsons, tratou de apresentar uma teoria unificada de ordem e mudança baseada em uma metáfora biológica – ele tenta derivar os mecanismos *motivacionais* de mudança das mesmas condições dos quais são retirados os conceitos de *ordem social*. Em outras palavras, temos aqui a noção biológica de causa imanente, um princípio de crescimento endógeno, bem como um mecanismo de controle homeostático. O simples, como a semente da mostarda, *cresce*, tornando-se complexo, através de diversas fases pré-ordenadas. Existem vários micromecanismos de mudança em cada sistema sociocultural específico, assim como na teoria evolutiva moderna eles existem nas entidades e colônias biológicas, como tensões, resistências, discrepâncias e desarmonias que são internas e endógenas a elas e oferecem causas motrizes para a mudança. No processo social – entenda-se por “processo” aqui apenas o curso geral da ação social – no qual me encontrei, entre os Ndembu da Zâmbia, foi muito útil pensar “biologicamente” sobre os “ciclos de vida das aldeias” e os “ciclos domésticos”, a “origem”, “crescimento” e “decadência” de aldeias, famílias e linhagens, mas não foi tão proveitoso pensar sobre a mudança como algo *imanente* na estrutura da sociedade Ndembu, enquanto havia claramente um “vento de mudança”, econômica, política, social, religiosa, legal, e assim por diante, varrendo toda a África central e originando-se fora de todas as sociedades aldeãs. Os funcionalistas do meu período na África tenderam a pensar na mudança como “cíclica” e “repetitiva” e no tempo como estrutural e não livre. Com a minha convicção quanto ao caráter dinâmico das relações sociais, eu via movimento tanto quanto estrutura, persistência tanto quanto mudança e, na verdade, persistência enquanto um notável aspecto da mudança. Vi pessoas interagindo e, dia após dia, via as conseqüências de suas interações. Comecei então a perceber uma forma no processo do tempo social. E esta forma era essencialmente *dramática*. Aqui, minha metáfora e meu modelo eram uma forma estética humana, um produto da *cultura* e não da natureza. Uma forma cultural era o modelo para um conceito social científico. Mais uma vez tenho de admitir uma dívida para com Znaniecki (também estou em dívida com o artigo seminal de Robert Bierstedt, 1968, p. 599-601, com relação ao subseqüente resumo de seus pontos de vista) que, como outros pensadores sociais, estava disposto a manter a distinção neokantiana entre dois tipos de sistema – natural e cultural – que revelam diferenças não apenas na sua composição e estrutura,

mas também – e isto é o mais importante – no caráter dos elementos que justificam sua coerência. Znaniecki sempre argumentou que sistemas naturais são objetivamente dados e existem independentemente da experiência e atividade dos homens. Sistemas culturais, ao contrário, dependem da participação de agentes humanos conscientes e volitivos e das relações continuadas e potencialmente cambiantes dos homens uns com os outros, não somente quanto ao seu significado, mas também para sua própria existência. Znaniecki tinha seu próprio rótulo para esta diferença. Ele a chamava de “coeficiente humanístico” e foi este conceito que separou nitidamente sua abordagem daquela da maioria de seus contemporâneos no cenário americano. Em todas as partes de sua obra, ele enfatizou o papel de agentes ou atores conscientes – uma ênfase que seus oponentes estavam inclinados a criticar como o ponto de vista “subjetivo”. Entretanto, são as pessoas como objeto da ação de outrem, e não como sujeitos, que se enquadram em seu critério para dados sociológicos. Dentre as fontes destes dados, Znaniecki listou as experiências pessoais do sociólogo, tanto originais quanto as vicárias; a observação do sociólogo, tanto direta quanto indireta; a experiência pessoal de outrem; e as observações de outras pessoas. Esta ênfase sustentou sua utilização de documentos pessoais na pesquisa sociológica. Ainda considero esta abordagem a que é mais congenial.

Senti que precisava trazer o “coeficiente humanístico” para meu modelo, se quisesse compreender os processos sociais humanos. Uma das características que mais chamam a atenção na vida social dos Ndembu em suas aldeias era sua propensão ao conflito. O conflito era uma ocorrência comum entre grupos de aproximadamente duas dúzias de parentes que constituíssem uma comunidade aldeã. Ele se manifestava em episódios de irrupção pública de tensão que chamei de “dramas sociais”. Os dramas sociais ocorriam no que Kurt Lewin teria chamado de fases “anarmônicas” do processo social em andamento. Quando os interesses e atitudes de grupos e indivíduos encontravam-se em óbvia oposição, os dramas sociais me pareceram constituir unidades do processo social isoláveis e passíveis de uma descrição pormenorizada. Nem todo drama social alcançava uma resolução clara, mas parte suficiente deles o fez para que eu pudesse formular o que então chamei de “forma processual” do drama. À época, não pensava em usar tal “unidade processual” – como posteriormente chamei o gênero do qual o “drama social” é espécie – numa compara-

ção intersocietal. Não pensava nela como um tipo universal, mas pesquisas subseqüentes – incluindo o trabalho para um ensaio sobre “An Anthropological Approach to the Icelandic Saga” (“Uma abordagem antropológica da saga islandesa”), 1971 – convenceram-me de que os dramas sociais, com estruturas temporais ou processuais muito parecidas com as que detectei no caso dos Ndembu, podem ser isolados para estudo em sociedades de todo tamanho e complexidade. Isto é verdade particularmente em situações políticas, e pertence ao que agora chamo de a dimensão da “estrutura”, em oposição àquela da “*communitas*” como uma forma genérica de inter-relacionamento humano. Embora haja também *communitas* em um estágio do drama social, conforme espero demonstrar, e talvez a continuidade entre suas sucessivas fases seja uma função da *communitas*.

Nem todas as unidades processuais são “dramáticas” em sua estrutura e atmosfera. Muitas estão sob a rubrica do que Raymond Firth chamou de “organização social” e definem-se como “os arranjos de funcionamento da sociedade [...] o processo de ordenamento da ação e das relações com referência a fins sociais específicos, em termos de ajustes que resultantes do exercício das escolhas de membros da sociedade” (*Essays on Social Organization and Values*, 1964, p. 45). Entre estas unidades processuais “harmônicas” estariam o que eu chamo de “sociais”, empreendimentos sociais de caráter primordialmente econômico, como quando um grupo africano moderno decide construir uma ponte, escola ou estrada, ou quando um grupo polinésio tradicional, como os Tikopia de Firth, decide preparar turmérico, uma planta da família do gengibre, para tingimento ritual ou outros propósitos (FIRTH, 1967, p. 416-464); cada grupo está preocupado com os resultados dessas decisões no que diz respeito às relações dentro do grupo ao longo do tempo. Aqui, a escolha individual e as considerações de utilidade são características distintas.

Um livro recente de Philip Gulliver (1971), que é uma micro-análise de redes sociais (outra metáfora interessante a ser analisada com referência a como ela é utilizada pelos antropólogos) em duas pequenas comunidades locais entre os povos Ndendeuli do sul da Tanzânia, também representa uma tentativa consciente de descrever processos dinâmicos ao longo de um período em termos não-dramáticos. Gulliver quis dar atenção especial e maior ênfase ao efeito cumulativo de uma série infundável de incidentes, casos e eventos que podem ser tão significativos no sentido de afetar e mudar as relações sociais

quanto os confrontos mais dramáticos. Eventos menores, argumenta ele, servem para preparar o terreno gradualmente para confrontos maiores. Gulliver insiste que deve se prestar muita atenção ao “continuum de interação entre um dado grupo de pessoas” (p. 354). Adverte que não devemos “nos concentrar tanto nas situações de conflito a ponto de negligenciar as igualmente importantes situações de cooperação – embora essas últimas tendam a ser menos dramáticas” (p. 354). Concordo com Gulliver, embora eu compartilhe da visão de Freud de que os distúrbios do normal e do regular muitas vezes nos oferecem um maior *insight* sobre o normal do que o estudo direto. A estrutura profunda pode ser revelada pela antiestrutura ou superficial contra-estrutura – termos que discuto no capítulo, “Metáforas da Antiestrutura”. Não darei² seqüência aos interessantes pontos de vista de Gulliver sobre formulações tais como *action-set*, *network*, *decision making*, *role playing* entre outras. Ele possui uma vigorosa erudição sobre estas formulações – mas elas nos afastariam dos nossos temas principais. Gulliver (1971, p. 356-357) adverte contra a visão, familiar desde Weber, que

supõe uma racionalidade nos homens que, sabemos por experiência, muitas vezes está ausente. Os homens podem interpretar mal uma situação e suas possibilidades, podem ser estimulados por emoções fortes ou pela depressão a tomar atitudes e decisões que de outra maneira não tomariam, podem ser estúpidos, obstinados, imprevidentes, ou podem ser calculistas, alertas, inteligentes, ou algo entre essas coisas. Ainda assim, cientistas sociais geralmente ignoram esses fatores críticos que afetam tomadores de decisão.

Entretanto, embora no drama social sejam tomadas decisões de meios e fins e afiliação social, a ênfase – tanto quanto o interesse – recai predominantemente sobre a lealdade e a obrigação, e, dessa forma, o curso dos eventos pode adquirir uma qualidade trágica. Conforme escrevi no meu livro *Schism and Continuity* (1957), no qual comecei a examinar o drama social,

a situação em uma aldeia Ndembu é muito semelhante àquela encontrada no drama grego, testemunhamos o desamparo do indivíduo humano diante dos Fados; mas, neste caso [e também no caso islandês, como descobri] os Fados são as necessidades do processo social (p. 94).

² As traduções mais comuns para esses termos são: “cenário de ação”, “rede”, “tomada de decisões” e “desempenho de papéis”. [N. da Edição].

O conflito parece fazer com que os aspectos fundamentais da sociedade, normalmente encobertos pelos costumes e hábitos do trato diário, ganhem uma assustadora proeminência. As pessoas têm de tomar posição em termos de imperativos e constrangimentos morais profundamente arraigados, muitas vezes contra suas preferências pessoais. A escolha é subjugada pelo dever.

Dramas sociais e empreendimentos sociais – bem como outros tipos de unidades processuais – representam seqüências de eventos sociais, que, vistas respectivamente por um observador, podem ser mostradas como tendo uma estrutura. Esta estrutura “temporal”, diferentemente da estrutura atemporal (incluindo estruturas “conceituais”, “cognitivas” e “sintáticas”) é organizada primeiramente pelas relações no tempo, ao invés de no espaço, embora, é claro, esquemas cognitivos sejam, eles mesmos, o resultado de um processo mental e possuam qualidades processuais. Se fôssemos capazes de deter os processos sociais como se eles fossem um filme e, então, examinássemos o “*still*” – as relações sociais coexistentes em uma comunidade –, nós provavelmente descobriríamos que as estruturas temporais eram incompletas, abertas, não-consumadas. Elas estariam, no máximo, encaminhando-se para um fim. Mas se tivéssemos os meios da ficção-científica para penetrar nas mentes dos atores paralisados, sem dúvida encontraríamos nelas – em praticamente qualquer nível endopsíquico existente entre a plena clareza da atenção consciente e os estratos mais escuros do inconsciente – um conjunto de idéias, imagens, conceitos, e assim por diante, que poderíamos rotular de “estruturas atemporais”. Estes são os modelos do que as pessoas “acreditam fazer, dever fazer, ou gostariam de fazer” (RICHARDS, 1939, p. 160). Talvez nos casos individuais estes modelos sejam mais fragmentais do que estruturais, mas, se observássemos todo o grupo, descobriríamos que as idéias ou normas que faltam em um indivíduo ou que ele não consegue relacionar de forma sistemática com outras idéias, outros indivíduos as possuem ou as têm sistematizadas. Nas representações coletivas intersubjetivas do grupo, descobriríamos “estrutura” e “sistema”, “padrões de ações propositadas” e, em níveis mais profundos, “quadros de categorias”. Estas estruturas individuais e de grupo, que as pessoas carregam em suas cabeças e sistemas nervosos, possuem uma função direcionadora, uma função “cibernética”, na interminável sucessão de eventos sociais, impondo a eles o grau de ordem que possuem e, de fato, dividindo unidades proces-

suais em fases. “Estrutura é a ordem em um sistema”, como disse Marvin Harris. A estrutura de fases do drama social não é produto do instinto, e sim de modelos e metáforas que os atores carregam em suas cabeças. Aqui, não se trata de um caso do “fogo encontrando sua própria forma”, mas da forma fornecendo uma lareira, um tubo e um registro de chaminé ao fogo. As estruturas são os aspectos mais estáveis de ação e inter-relacionamento. O que o filósofo John Dewey chamou de “eventos mais rápidos e irregulares” do processo social convertem-se em “eventos rítmicos mais lentos e regulares” pelos efeitos cibernéticos dos modelos estruturais cognitivos e normativos. Alguns dos “eventos rítmicos regulares” podem ser medidos e expressos sob a forma de estatística. Mas, aqui, devemos nos preocupar primeiramente com a forma, o perfil diacrônico do drama social. Gostaria de enfatizar o máximo possível que considero esta abordagem processual decisiva como guia para a compreensão do comportamento social humano. Instituições religiosas e legais, entre outras, só deixam de ser feixes de regras mortas ou frias, quando passam a ser vistas desde o início como fases no processo social, como padrões dinâmicos. Precisamos aprender a pensar nas sociedades como “fluindo” continuamente, como uma “perigosa maré... que nunca pára ou morre... e quando segurada por um instante, queima a mão”, como W. H. Auden certa vez colocou. As estruturas formais, supostamente estáticas, somente se tornam visíveis por este fluxo que as energiza, as aquece até torná-las visíveis – para utilizar mais uma metáfora. Sua própria estase é o efeito da dinâmica social. Os focos organizacionais das estruturas temporais são “metas”, os objetos da ação e do esforço, e não “nódulos”, meros pontos de interseção de linhas de repouso. A estrutura temporal, enquanto em repouso e, portanto, atemporal, é sempre uma tentativa; sempre há metas alternativas e meios alternativos de alcançá-las. Uma vez que os focos são as metas, fatores psicológicos, como vontade, motivação, amplitude de atenção, nível de aspiração, e assim por diante, são importantes na sua análise; em contraste, nas estruturas atemporais estes fatores não importam, pois estas estruturas revelam-se já esgotadas, alcançadas, ou, alternativamente como axiomas, quadros cognitivos ou normativos auto-evidentes aos quais a ação é subsequente e subordinada. Mais uma vez, já que as metas incluem significativamente metas sociais, o estudo de estruturas temporais envolve o estudo do processo comunicativo, incluindo fontes de pressão para se comunicar dentro de e entre grupos. Isto leva inevitavelmente ao estudo dos símbolos,

signos, sinais e marcas, verbais ou não-verbais, que as pessoas empregam para alcançar metas pessoais e do grupo.

Dramas sociais são, portanto, unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito. Tipicamente, eles possuem quatro fases de ação pública observáveis. São elas:

ruptura 1. A ruptura de relações sociais formais, regidas pela norma, ocorre entre pessoas ou grupos dentro do mesmo sistema de relações sociais, seja uma aldeia, chefatura, escritório, fábrica, partido ou distrito político, igreja, departamento de universidade, ou qualquer outro sistema, conjunto ou campo de interação social durável. Tal ruptura é sinalizada pelo rompimento público e evidente, ou pelo descumprimento deliberado de alguma norma crucial que regule as relações entre as partes. Burlar uma norma deste tipo é um símbolo claro de dissidência. Em um drama social, não se trata de um crime, embora, formalmente, possa parecer muito com um; é, na realidade, utilizando os termos de Frederick Bailey, um “estopim simbólico de um confronto ou embate”. Existe sempre algo de altruísta em uma violação simbólica deste gênero, e sempre algo de egoísta em um crime. Uma violação dramática pode ser praticada por um indivíduo, certamente, mas ele sempre age, ou acredita agir, em nome de outros indivíduos, estejam eles cientes disto ou não. Ele se vê a si mesmo como um representante, e não como um agente solitário.

Crise 2. Após a ruptura de relações sociais formais, regidas pela norma, vem uma fase de crise crescente, durante a qual – a não ser que a ruptura possa ser rapidamente isolada dentro de uma área limitada de interação social – há uma tendência de que a ruptura se alargue, ampliando-se até se tornar tão coextensiva quanto uma clivagem dominante no quadro mais amplo de relações sociais relevantes ao qual as partes conflitantes ou antagonicas pertencem. Atualmente é comum se falar a respeito disso como a “escalada da crise”. No caso de um drama social envolvendo duas nações em uma região geográfica, a escalada poderia implicar um movimento progressivo na direção de um antagonismo no âmbito da divisão mundial entre os campos comunista e capitalista. Entre os Ndembu, a fase de

crise expõe um padrão de intriga faccional corrente dentro do grupo, aldeia, vizinhança ou chefatura social relevante, até então oculta e conduzida de modo privado; e sob ela fica clara a estrutura social Ndembu básica, menos plástica, mais durável, mas que, ainda assim, muda gradualmente, constituída de relações que possuem um alto grau de constância e consistência – sustentadas por padrões normativos estabelecidos no decorrer de regularidades profundas de condicionamento, treinamento e experiência social. Mesmo por debaixo dessas mudanças estruturais cíclicas, outras mudanças na ordenação das relações sociais emergem nos dramas sociais – como, por exemplo, aquelas que resultam da incorporação dos Ndembu na nação da Zâmbia, no mundo da África moderna, no Terceiro Mundo, e no mundo todo. Discuto brevemente este aspecto no caso dos Kamahasanyi em *The Drums of Affliction* (1968). Este segundo estágio, a *crise*, é sempre um daqueles pontos de inflexão ou momentos de perigo e suspense, quando se revela um verdadeiro estado de coisas, quando é menos fácil vestir máscaras ou fingir que não há nada de podre na aldeia. Cada crise pública possui o que eu agora chamo de características liminares, uma vez que se trata de um limiar entre fases relativamente estáveis do processo social, embora não seja um “limen” sagrado, cercado por tabus e afastado dos centros da vida pública. Pelo contrário, ele assume seu aspecto ameaçador dentro do próprio fórum e, por assim dizer, desafia os representantes da ordem a lidar com ele. Não pode ser ignorado ou desprezado.

- ação corretiva*
3. Isto nos leva à terceira fase, a *ação corretiva*. No intuito de limitar a difusão da crise, certos “mecanismos” de ajuste e regeneração (e aqui tomo emprestada alegremente uma metáfora da física), informais ou formais, institucionalizados ou *ad hoc*, são rapidamente operacionalizados por membros de liderança ou estruturalmente representativos do sistema social perturbado. Os tipos e a complexidade de tais mecanismos variam de acordo com fatores como a profundidade e importância social compartilhada da ruptura, a inclusividade da crise, a natureza do grupo social no qual ocorreu a ruptura e o grau de sua autonomia no qual se refere a sistemas de relações sociais mais amplos

ou externos. Eles podem abranger desde conselhos pessoais e mediação ou arbitragem informal até mecanismos legais e jurídicos formais, e, para solucionar certos tipos de crises ou legitimar outras formas de resolução, a performance de ritual público. A noção de “escalada” também pode se aplicar a esta fase: em uma sociedade industrial, complexa, por exemplo, os antagonistas podem transferir uma disputa de uma corte menor para a suprema corte, por intermédio de instâncias judiciais intervenientes. Na *Njál's Saga* islandesa, a “escalada” caracteriza o conjunto de dramas que compõe a saga. Ela começa com rupturas locais simples, crises menores e correções informais, principalmente no nível das comunidades residenciais em uma pequena região da *Parte Sul* da Islândia do século X, que se acumulam a despeito da composição e ajuste temporários das reivindicações, até que, finalmente, ocorre uma ruptura pública que desencadeia o drama trágico principal: um *goði*, ou chefe sacerdote, que é também um bom homem, é desumanamente assassinado por seu irmão de criação, o mais intransigente dos filhos de Njál. A fase de crise resultante envolve uma clivagem maior entre facções que constituem as linhagens e *sibs* principais (que significam neste contexto vingança bilateral e grupos de compensação de sangue) no sul e sudeste da Islândia, de modo que os grupos buscam justiça no Althing e na Quinta Corte, a assembléia geral dos islandeses. A *Saga de Njál* revela de forma implacável como a Islândia não teve condições de produzir um mecanismo judicial com autoridade para lidar com uma crise de larga escala, pois, inevitavelmente, as negociações no Althing caem por terra e há um retorno à crise, uma crise mais aguda e que além disso, só pode ser solucionada pela completa derrota e tentativa de aniquilação de um dos grupos. O fato de não haver uma nação islandesa embora houvesse uma assembléia geral de islandeses foi representado pela ausência de leis com poder real, o poder de sanções punitivas aplicadas em uníssono pelos líderes de todas as quatro partes. Discuti em outras ocasiões (1971) alguns dos vários motivos históricos, ambientais e culturais pelos quais a comunidade islandesa não conseguiu se tornar um estado, perdeu sua independência (em 1262) e aceitou a

soberania norueguesa. Cheguei a estes motivos ao tratar a literatura das sagas como uma série de dramas sociais. As sagas revelam que as vinditas locais – que podiam ser contidas apenas temporariamente por indivíduos esclarecidos – geraram forças que, com o passar do tempo, dividiram a Islândia e revelaram a fraqueza de sua política descentralizada, acéfala. Se você estiver estudando mudanças sociais, em qualquer nível social, dou-lhe um conselho: examine cuidadosamente o que acontece na fase trêz, a suposta fase corretiva dos dramas sociais, e pergunte se a máquina corretiva é capaz de lidar com crises de modo a restaurar relativamente, o *status quo ante*, ou ao menos restaurar a paz entre os grupos contendores. Caso ela seja capaz, pergunte o quão precisamente? E, se não, por quê não? É na fase corretiva que tanto as técnicas pragmáticas quanto a ação simbólica alcançam sua mais plena expressão. Pois aqui, a sociedade, grupo, comunidade, associação, ou seja qual for a unidade social, está em seu momento mais “autoconsciente” e pode atingir a clareza de pensamento de uma pessoa encurralada, lutando pela vida. A regeneração também possui seus traços liminares, sua condição “*betwixt and between*”, e, assim, fornece uma réplica e uma crítica distanciada dos eventos que compuseram e levaram à “crise”. Esta réplica pode se dar no idioma racional de um processo judicial, ou no idioma metafórico e simbólico de um processo ritual, dependendo da natureza e da gravidade da crise. Quando a correção falha, geralmente há uma regressão à crise. Neste ponto, a força direta pode ser utilizada nas formas variadas de guerra, revolução, atos intermitentes de violência, repressão ou rebelião. Entretanto, onde a comunidade perturbada é pequena e relativamente fraca, em face da autoridade central, a regressão à crise tende a se tornar uma questão de faccionalismo endêmico, pungente e latente, sem a presença de confrontos agudos e abertos, entre partes consistentemente distintas.

4. A última fase que resalto consiste seja na *reintegração* do grupo social perturbado ou no reconhecimento e na legitimação social do cisma irreparável entre as partes em conflito – no caso dos Ndembu, isto frequentemente significa a separação de uma parte da aldeia das demais. Com

freqüência sucedia que, após um intervalo de vários anos, uma das aldeias assim formada promovesse um ritual importante para o qual membros da outra eram expressamente convidados, registrando, desta forma, uma reconciliação em um nível diferente de integração política. Descrevo um destes rituais, o Chihamba, em *Schism and Continuity* (1957, p. 288-317) e como ele funcionou no sentido de reconciliar a aldeia que o promoveu, Mukanza, com diversas outras aldeias, incluindo uma formada pela fissão de uma das partes que a compunham.

Do ponto de vista do observador científico, a quarta fase – aquela do clímax, solução ou resultado temporário – é uma oportunidade para se fazer o balanço. Ele pode agora analisar o *continuum* sincronicamente, por assim dizer, neste momento de cessação do drama tendo já levado totalmente em consideração o seu caráter temporal representando-o por meio de construtos apropriados. No caso específico de um “campo político”, por exemplo, pode-se comparar o ordenamento das relações políticas que precederam a disputa pelo poder que irrompeu em um drama social observável com a fase corretiva subsequente. Provavelmente, conforme Marc Swartz e eu apontamos na introdução de *Political Anthropology* (1966), o escopo e o alcance do campo ter-se-ão alterado e o número de suas partes será diferente, bem como sua magnitude. E o que é mais importante, a natureza e a intensidade das relações entre as partes, e a estrutura do campo total, ter-se-ão modificado. Pode-se descobrir que oposições tornaram-se alianças, e vice-versa. Relações assimétricas podem ter-se tornado igualitárias. Status elevado pode ter-se tornado status baixo, e vice-versa. O novo poder terá sido canalizado para o antigo, e novas e antigas autoridades defenestradas. A proximidade terá se transformado em distância, e vice-versa. Partes anteriormente integradas ter-se-ão segmentado; partes anteriormente independentes ter-se-ão fundido. Algumas partes não mais pertencerão ao campo, outras o terão adentrado. Relações institucionalizadas ter-se-ão tornado informais; regularidades sociais ter-se-ão tornado irregularidades. Novas normas e regras terão sido geradas durante tentativas de remediar o conflito; velhas regras terão caído em descrédito e sido abolidas. As bases de sustentação política terão sido alteradas. Alguns componentes do campo terão menos sustentação, outros mais, e outros terão ainda um novo apoio, enquanto alguns não terão, nenhum. A distribuição dos fatores de legitimidade terá mudado, assim como

as técnicas utilizadas pelos líderes para conquistar anuência. Estas mudanças podem ser observadas, averiguadas, registradas e, em alguns casos, seus indicadores podem até mesmo ser calculados e expressados em termos quantitativos.

Ainda assim, no decorrer de todas essas mudanças, certas normas e relações cruciais – e outras aparentemente menos cruciais, até mesmo triviais e arbitrarias – persistirão. As explicações tanto para a constância quanto para a mudança só podem ser encontradas, na minha opinião, pela análise sistemática das unidades *processuais* e estruturas temporais, pela observação das fases e dos sistemas atemporais. Pois cada fase possui suas propriedades específicas, e cada qual deixa sua marca especial nas metáforas e modelos nas cabeças dos homens envolvidos uns com os outros no interminável fluxo da existência social. Atendo-me à comparação explícita da estrutura temporal de certos tipos de processos sociais com aquela dos dramas de palco, com seus atos e cenas, vi as fases do drama social acumulando-se num clímax. Também assinalaria que, no nível lingüístico da “parole”, cada fase tem sua própria forma e estilo de discurso, sua própria retórica, seus próprios tipos de linguagens e simbolismos não-verbais. Estes variam bastante, é claro, interculturalmente e intertemporalmente, porém, eu defendo que sempre existem algumas afinidades genéricas importantes entre os discursos e linguagens da fase crítica, da fase corretiva e da fase de restauração da paz. A comparação intercultural nunca se dedicou a esta tarefa, porque se limitou a formas e estruturas atemporais, aos produtos da atividade social humana, abstraídos dos processos nos quais eles surgem, e que, uma vez surgidos, canalizam em graus variados. É muito mais fácil se amparar na muleta “paradigmática”, friamente distanciada da aborrecida competitividade da vida social. Além disso, uma comparação intercultural deste tipo não pode ser feita até que tenhamos muito mais estudos de caso detalhados. Uma história de estudo de caso detalhado é a história³ de um único grupo ou comunidade em uma considerável extensão de tempo, coletados como uma seqüência de unidades processuais de diferentes tipos, incluindo os já mencionados dramas, atividades e empreendimentos sociais. Isto é mais

³ Estudo de caso estendido/detalhado: Refere-se ao chamado “extended-case method” variadamente traduzido como “método de estudo de caso estendido”, ou “detalhado”. [N. da Edição].

do que mera historiografia, pois envolve a utilização de sejam quais forem as ferramentas conceituais a nós legadas pela antropologia social e cultural. *Processualismo* é um termo que inclui *análise dramatística*. Análise processual pressupõe análise cultural, assim como pressupõe análise estrutural-funcional, incluindo mais análise morfológica estática comparativa. Ela não nega nenhuma dessas análises, mas põe a dinâmica em primeiro lugar. Porém, na ordem da apresentação dos fatos, é uma boa estratégia apresentar um esboço sistemático dos princípios sobre os quais está edificada a estrutura social institucionalizada e mensurar sua importância, intensidade e variação relativas sob circunstâncias diferentes, se possível com dados numéricos ou estatísticos. De certa forma, as atividades sociais das quais se extrai uma “estrutura estatística” podem ser caracterizadas como “processo lento”, na medida em que elas tendem a envolver a repetição regular de certos atos, em contraste com o processo rápido observado, por exemplo, nos dramas sociais, nos quais há uma grande parcela de singularidade e arbitrariedade. Tudo está em movimento, mas alguns fluxos sociais movem-se tão lentamente em comparação com outros que é como se eles estivessem quase tão fixos e estacionários quanto a paisagem e seus estratos geográficos subjacentes, embora estes também estejam, é claro, para sempre, em fluxo lento. Se tivermos dados disponíveis para se analisar uma seqüência de unidades processuais cruciais por um período de, digamos, 20 ou 30 anos, podemos ver mudanças mesmo nos processos lentos, mesmo nas sociedades encaradas como “cíclicas” ou “estagnantes”, para usar os termos favoritos de alguns investigadores. Porém, não quero apresentar aqui métodos de estudo de processos sociais – já dei exemplos disso em *Schism and Continuity* (1957), *The Drums of Affliction* (1968b), na análise dos rituais *Mukanda* em *Local-Level Politics* (1968a), e em vários ensaios. Tenho um interesse permanente por esta abordagem, e foi nela que fiz minha primeira tentativa de produzir um paradigma para a análise de símbolos rituais. Também não desejo discutir neste momento a teoria do conflito que obviamente influencia minha formulação “dramatística”.

Em vez disso, prefiro fazer algo bem diferente, tão diferente quanto a “antiestrutura” o é da “estrutura”, embora o processualismo veria os dois termos como intrinsecamente relacionados, talvez até mesmo contraditórios no sentido último, não-dualista. Uma equação matemática necessita tanto dos seus sinais de minus, quanto dos de plus,

dos negativos e dos positivos, de zeros tanto quanto de números: a equivalência de duas expressões é afirmada por meio de uma fórmula que contém negações. Pode-se dizer que o estruturalismo positivo somente pode se tornar processualismo ao aceitar o conceito de antiestrutura social como operador teórico. Não há nada de realmente místico nisto. Znaniecki, por exemplo argumentou com referência ao que ele chamou de “sistemas culturais”:

As pessoas que compartilham certo conjunto de sistemas interligados (e entre estes sistemas geralmente existem também determinados grupos sociais – territoriais, genéticos ou tólicos) podem ser mais ou menos conscientes deste fato, e mais ou menos dispostas a influenciarem umas às outras para o benefício de sua civilização comum e a influenciar esta civilização para seu benefício mútuo. Esta consciência e disposição, em se considerando que elas existam, constituem o vínculo social que une essas pessoas além e acima de qualquer vínculo social formal que se deve à existência de relações sociais reguladas e grupos sociais organizados. [...] Se o termo “comunidade” está limitado à realidade humanística que abrange tais fenômenos, [...] como o desenvolvimento de novos ideais culturais e tentativas de realizá-los à parte de ações organizadas de grupo, [...] não há dúvida de que uma “comunidade”, neste sentido, pode ser estudada cientificamente e que a sociologia é a ciência que deve fazê-lo como um dos dados especificamente sociais. (1936, capítulo 3)

Aqui temos o que eu chamaria de “*communitas*” ou antiestrutura social (uma vez que se trata de um “vínculo que une [...] pessoas além e acima de qualquer vínculo social formal”, ou seja, estrutura “positiva”), sendo considerada como objeto de estudo científico respeitável. Tenho ficado pasmo, em meu trabalho recente, com a maneira pela qual as peregrinações exemplificam estas comunidades antiestruturais – talvez Znaniecki tenha observado a *communitas* em seu cenário polonês de forma mais vívida no templo montanhoso de Nossa Senhora de Czestochowa, como eu a observei em seu cenário mexicano, na basílica de Nossa Senhora de Guadalupe e, mais recentemente, no remoto templo de Nossa Senhora de Knock, no condado de Mayo, na Irlanda.

De certa forma, o conceito de “drama social” está no âmbito das afirmações estruturais positivas; ele se atém principalmente às relações entre as pessoas em sua qualidade de *status*-papel e entre grupos e subgrupos enquanto segmentos estruturais. Aqui, “conflito” é o

outro lado da moeda da “coesão”, sendo “interesse” o motivo que vincula ou separa estas pessoas, estes homens servis a direitos estruturais e obrigações, imperativos e lealdades. No entanto, conforme assinalou Znaniecki, há um vínculo que une as pessoas além e acima de seus vínculos formais. Assim sendo, não se deve limitar a investigação a uma estrutura social em particular, e sim buscar os fundamentos de ação na *communitas* genérica. Este foi o motivo que me impeliu a começar a pesquisa que até agora resultou apenas em algumas publicações, sendo uma delas *O Processo Ritual* (1969). O leitor não deve pensar que me esqueci da importância da sociologia dos símbolos. Existem símbolos de estrutura e símbolos de antiestrutura, e quero, primeiramente, considerar as bases sociais de ambos. Como Znaniecki, busquei evidências do desenvolvimento de novos ideais culturais e das tentativas de realizá-los e dos vários modos de comportamento social que não procediam das propriedades estruturais de grupos sociais organizados. Encontrei nos dados da arte, literatura, filosofia, pensamento político e jurídico, história, religião comparativa e documentos similares idéias muito mais sugestivas sobre a natureza do social do que no trabalho de colegas que fazendo sua “ciência social normal” sob o paradigma do funcionalismo estrutural, prevalecente à época. Estas noções não são sempre colocadas em referência direta ou óbvia às relações sociais – elas são muitas vezes metafóricas ou alegóricas –, algumas vezes elas surgem sob a aparência de conceitos ou princípios filosóficos, mas eu as vejo surgirem na experiência da coatividade humana, incluindo as mais profundas dentre elas. Por exemplo, tenho, recentemente, prestado atenção à idéia de que a distinção familiar feita no zen budismo entre os conceitos de *prajñā* (que significa, muito aproximadamente, “intuição”) e *vijñāna* (muito esquematicamente, “razão” ou “compreensão discursiva”) está arraigada nas experiências sociais contrastantes que descrevi, respectivamente, como “*communitas*” e “estrutura”. Recapitulando brevemente o argumento de *O Processo Ritual*, os laços de *communitas* são antiestruturais uma vez que são indiferenciados, igualitários, diretos, não-rationais (embora não irracionais), relações Eu-Tu ou Nós Essencial, no sentido de Martin Buber. Estrutura é o que mantém as pessoas separadas, define suas diferenças e limita suas ações, incluindo a estrutura social no sentido da antropologia britânica. A *communitas* fica mais clara na “liminaridade”, um conceito que eu estendi de seu uso em *Lês Rites de Passage*, de Van Gennep, para me referir a quaisquer condições fora das ou nas periferias da

vida cotidiana. Trata-se com freqüência de uma condição sagrada ou pode se tornar sagrada prontamente. Por exemplo, por todo o mundo, movimentos milenaristas se originam nos períodos em que as sociedades estão em uma transição liminar entre estruturas sociais diferentes.

Com estas distinções em mente, vamos agora voltar nossa atenção para o que Suzuki Daisetz Teitaro, talvez o maior erudito em estudos zen escrevendo em inglês, tem a dizer sobre o contraste entre *prajñā*/*vijñāna*. Suzuki (1967, p. 66-67) escreve:

Dividir é uma característica do *vijñāna* (compreensão discursiva), enquanto no caso de *prajñā* (intuição) é o exato oposto. *Prajñā* é o auto conhecimento do todo, em contraste com *vijñāna*, que se ocupa das partes. *Prajñā* é um princípio integrador, enquanto *vijñāna* sempre empreende uma análise. O *Vijñāna* não pode operar sem ter o *prajñā* por trás de si; partes são partes de um todo; as partes jamais existem por si mesmas, pois, se assim fosse, não seriam partes – cessariam mesmo de existir.

Esta “completude” do *prajñā* lembra a idéia de “comunidade” de Znaniecki como a fonte real da interligação de sistemas e subsistemas culturais e sociais. Estes não podem ser interligados em seu próprio nível, por assim dizer; seria enganoso encontrar a integração deles aí – o que os une é seu fundamento comum na comunidade viva ou *communitas*. Outras explicações são especiosas e artificiais, por mais engenhosas que sejam, pois a parte jamais poderá se transformar sozinha no todo – é necessário algo mais. Suzuki (1967, p. 67) expressa isto com uma clareza excepcional na seqüência.

O *prajñā* está sempre buscando a unidade na maior escala possível, de modo que não possa haver, outra unidade para além; portanto, quaisquer expressões ou afirmações que faça estão naturalmente além da ordem do *vijñāna*. O *vijñāna* as sujeita à análise intelectual, buscando encontrar algo compreensível de acordo com o seu próprio padrão. Mas isto não é possível para *vijñāna* pelo motivo óbvio de que *prajñā* começa de onde *vijñāna* não pode penetrar. *Vijñāna*, sendo o princípio da diferenciação, jamais pode ver *prajñā* em sua unidade, e é por conta da própria natureza de *vijñāna* que *prajñā* se mostra tão desconcertante para ele.

Prajñā, no entender de Suzuki, seria a fonte da “fundação” – ou metáforas-radicais, uma vez que estas são eminentemente sintéticas: é sobre elas que *vijñāna* realizam então seu trabalho de discriminar a estrutura da metáfora radical. Se você preferir, uma metáfora é um “arte-

fato do *prajñā*”, um sistema de categorias que derivassem dele seria um “artefato do *vijñāna*”. A distinção de Blaise Pascal entre *l'espirit de finesse* e *l'espirit de géometrie* pode representar algo semelhante.

Provavelmente discordaria de Suzuki em alguns aspectos e me alinharia com Durkheim e Znaniecki na busca pela fonte de ambos os conceitos na experiência social humana, enquanto Suzuki provavelmente os situaria na natureza das coisas. Para ele, *communitas* e estrutura seriam manifestações particulares de princípios que podem ser encontrados em todos os lugares, como o *Yin* e *Yang* para os chineses. De fato, *prajñā* – intuição – é seu processo de autoconscientização. Vemo-lo, ainda, identificando *prajñā* com o Homem Primordial (*gennin*) em “suas atividades, espontâneas, de criação livre, não-teleológicas” (p. 80); ele também declara que *prajñā* é “concreto em todos os sentidos do termo [...] [e portanto] a coisa mais dinâmica que pode existir no mundo” (p. 80). Estas (e outras) características me parecem ser maneiras de se falar sobre as experiências humanas daquele modo de coatividade que chamei de *communitas*.

Eu não tinha lido Suzuki, embora já houvesse visto citações de seus escritos, antes de escrever *O Processo Ritual*, mas naquele livro, tendo como base experiências e observações no campo, experiência social como pessoa, leituras das experiências de outrem e os frutos de discussões com outras pessoas, desenvolvi diversas afirmações sobre *communitas* que lembram as de Suzuki a respeito de *prajñā*. Por exemplo: *communitas* é a sociedade experimentada ou vista como “*comitatus*, comunidade, ou mesmo comunhão de indivíduos iguais, não-estruturada ou rudimentarmente estruturada e relativamente indiferenciada” (p. 96). É também: “*communitas* é a relação entre indivíduos concretos, históricos e idiossincráticos”, “um confronto direto, imediato e total entre identidades humanas” (p. 131-132). Em outras passagens eu relaciono *communitas* com espontaneidade e liberdade, e estrutura com obrigação, direito, lei, coação e assim por diante.

Mas, embora tivéssemos de incluir no escopo do paradigma “estrutur” muitas características do drama social, além dos outros conceitos baseados em Kurt Lewin dos quais me vali, para descrever a “cena” Kenneth Burkeana em que os “atores” representam seus “atos” tendo determinados “propósitos” em vista – conceitos tais como “campo”, “locomoção”, “valência positiva e negativa”, e outros do gênero.

Ainda assim, alguns dos seus aspectos escapam para o domínio da antiestrutura e até mesmo da *communitas*. Por exemplo, após demonstrar as variadas estratégias estruturais empregadas pela principal facção política da Aldeia Mukanza para evitar que a reivindicação de liderança do ambicioso Sandombu vingasse – principalmente a acusação de que ele teria assassinado sua mãe classificatória utilizando-se de feitiçaria – mostro como, quando estes seus rivais tinham-no forçado a se exilar, começaram a se afligir, por razões de *communitas*. Suas consciências começaram a pesar, como geralmente acontece quando as pessoas negam suas experiências de *communitas* passadas. Começaram a pensar: não era ele sangue do sangue deles, nascido do mesmo útero (o próprio termo utilizado para um grupo matrilinear)? Não fizera ele parte de sua vida coletiva? Não contribuiria para o bem-estar deles, pagando pela educação de seus filhos, encontrando trabalho para os seus jovens, quando era capataz de uma turma de obras de estrada do governo para o PWD? Seu pedido de retorno foi concedido. Um novo infortúnio levou a um novo rito divinatório, o qual descobriu, *inter alia*, que Sandombu não fora culpado da feitiçaria de que havia sido acusado, mas que um forasteiro causara a morte da mulher. Realizou-se, então, um ritual, pelo qual Sandombu pagou um bode. Ele plantou uma árvore simbolizando a unidade da matrilinhagem para com a irmã de sua mãe morta, e ele e seus principais antagonistas rezaram aí aos espíritos e se reconciliaram. Argila branca em pó, simbolizando os valores básicos da sociedade Ndembu –, boa saúde, fertilidade, respeito pelos idosos, cumprimento das obrigações para com os parentes, honestidade e afins, em resumo, um símbolo-mestre da estrutura imbuído de *communitas* – foi salpicada no chão ao redor da árvore e os diversos tipos de parentes presentes foram unguídos com ela. Aqui, claramente, não prevaleceram o mero interesse próprio ou a letra da lei, mas seu espírito, o espírito da *communitas*. A estrutura sem dúvida está presente, mas sua dissensão é abafada por um grupo de interdependências: aqui, ela é vista como um meio ou instrumento social, não como um fim em si mesma, e nem tampouco como provedora de metas para competição ou dissidência. Pode-se também postular que a coerência de um drama social concluído é ela mesma a função da *communitas*. Assim, um drama incompleto ou insolúvel manifestaria a falta da *communitas*. Neste caso, o nível básico também não está no consenso no que diz respeito aos valores. O consenso, sendo espontâneo, se baseia na *communitas*, não na estrutura.

O termo antiestrutura possui conotação negativa somente quando visto da perspectiva da “estrutura”. Na sua essência, ele é tão “anti”, quanto a “contracultura” americana é meramente “contra”. A “estrutura” pode ser vista tão legitimamente como “anti”, ou pelo menos como um conjunto de limitações, como o “limite de opacidade” de William Blake. Se estivermos interessados em perguntar algumas das questões formuladas nos primórdios da sociologia, e que foram agora relegadas à filosofia da história, como, “Para onde estamos indo?”, ou “Para onde a sociedade está indo?”, ou “Para onde o mundo está indo?” pode ser interessante ver a estrutura como um limite, ao invés de considerá-la um ponto de partida teórico. Os componentes do que chamei de antiestrutura, como *communitas* e liminaridade, são as condições de produção para metáforas-radicais, arquétipos conceituais, paradigmas, modelos e assim por diante. Metáforas-radicais possuem uma “thusness” ou “thereness” por meio das quais muitas estruturas subseqüentes podem ser “desembrulhadas” pela consciência *vijñāna* ou *l'esprit de géometrie*. O que poderia ser mais positivo do que isto? Pois as metáforas compartilham uma das propriedades que atribuí aos símbolos. Não estou falando da multivocalidade, da sua capacidade de ressoar entre vários significados de uma só vez, como um acorde na música, embora as metáforas-radicais sejam multivocais. Estou falando de um certo tipo de polarização do sentido no qual o sujeito subsidiário é, na realidade, um – universo – profundo de imagens proféticas semivislumbradas, e o sujeito principal – o visível, plenamente conhecido (ou que se supõe plenamente conhecido) –, no extremo oposto, adquire novos e surpreendentes contornos e valências do seu companheiro obscuro. Por outro lado, uma vez que os pólos são “ativos em conjunto”, o conhecido joga um pouco mais de luz sobre o desconhecido. Trazê-lo totalmente para a luz é o trabalho de uma outra fase de liminaridade: aquela do pensamento desprovido de imagens, da conceitualização em vários níveis de abstração, da dedução, tanto informal quanto formal, e da generalização indutiva. A imaginação criativa, a inventividade ou a inspiração genuína vão além da imaginação espacial ou de qualquer habilidade para formar metáforas. Não necessariamente associam imagens visuais com determinados conceitos e proporções. A imaginação criativa é muito mais rica do que as imagens; ela não consiste na habilidade de evocar impressões sensoriais e não se restringe a preencher as lacunas do mapa oferecido pela percepção. É chamada de “criativa” porque consiste na habilidade de

criar conceitos e sistemas conceituais que podem não encontrar nenhum correspondente nos sentidos (embora possam encontrar algum correspondente na realidade), e também porque suscita idéias não-convencionais. É algo como a visão que tem Suzuki do *prajñā* em sua pureza. Esta é a obscuridade criativa da liminaridade que cativa as formas básicas de vida. São mais do que estruturas lógicas. Creio que qualquer matemático e qualquer cientista natural concordariam com Mario Bunge que:

sem imaginação, sem inventividade, sem a habilidade de conceber hipóteses e propostas, somente as operações “mecânicas” poderiam ser realizadas, ou seja, as manipulações de instrumentos e a aplicação de algoritmos de computação, a arte de calcular com qualquer espécie de notação. A invenção de hipóteses, a projeção de técnicas e o planejamento de experimentos são casos claros de operações imaginativas [puramente “liminares”], em oposição a operações “mecânicas”. Elas não são operações puramente lógicas. A lógica *sozinha* é tão incapaz de levar uma pessoa a novas idéias quanto a gramática *sozinha* é incapaz de inspirar poemas, e a teoria da harmonia *sozinha* é incapaz de inspirar sonatas. A lógica, a gramática e a teoria musical nos habilitam a detectar erros formais e boas idéias, bem como desenvolver boas idéias, mas elas não proporcionam, por si próprias, a “substância”, a idéia feliz, o novo ponto de vista. (1962, p. 80)

Isto é a “fulguração da chama que age”. Retornando à interpretação do vocabulário zen,⁴ segundo Suzuki, o *vijñāna* sozinho é incapaz de levar uma pessoa a novas idéias. Entretanto, nos mundos social e natural, tais como nós os conhecemos, *vijñāna* e *prajñā* são ambos indispensáveis às teorias científicas, poemas, sinfonias, à intuição e ao raciocínio ou à lógica. Na área da criatividade social – onde novas formas sociais e culturais são engendradas – tanto a estrutura quanto a *communitas*, ou tanto o “limitado” quanto o “ilimitado” se fazem necessários. Ver a “societas” como um processo humano – em vez de um sistema atemporal e eterno tendo como modelo um organismo ou uma máquina – significa capacitar-nos para nos concentrar nas relações que existem em cada ponto, ou em cada nível, de maneiras complexas e sutis, entre *communitas* e estrutura. Precisamos descobrir abordagens que protejam ambas as arquimodalidades, pois, ao destruímos uma delas, destruímos as duas e somos então forçados a

⁴ Mas não à de Nagarjuna; ele vê a lógica e a intuição como expressões essencialmente iguais à única estância adequada com relação ao *prajñā*, o silêncio.

apresentar um relato distorcido do homem para com o homem. O que chamo de liminaridade, o estado de se estar entre participações sucessivas em um meio social dominado por considerações sociais estruturais, sejam elas formalizadas ou não, não é precisamente o mesmo que *communitas*, pois consiste antes numa esfera ou domínio de ação ou pensamento, do que numa modalidade social. De fato, a liminaridade pode implicar solidão ao invés de sociedade, o afastamento voluntário ou involuntário de um indivíduo de uma matriz socioestrutural. Pode implicar alienação da existência social em vez de uma participação mais autêntica na mesma. Em *O Processo Ritual* eu estava mais preocupado com os aspectos sociais da liminaridade, pois minha ênfase ainda estava na sociedade Ndembu. A liminaridade ocorre na fase intermediária dos ritos de passagem, que caracterizam mudanças no *status* social de um grupo ou de um indivíduo. Tais ritos começam caracteristicamente com o sujeito sendo simbolicamente morto ou apartado de relações normais-seculares ou profanas e terminam com um nascimento simbólico ou reagregação à sociedade. O período ou fase liminar que se interpõe está, portanto, *betwixt and between* as categorias da vida social comum. Tentei, então, ampliar o conceito de liminaridade para que ele pudesse abranger qualquer condição fora da, ou nas periferias da vida cotidiana, argumentando que havia uma afinidade entre o meio no tempo sagrado e o lado de fora no espaço sagrado, já que a liminaridade entre os Ndembu é uma condição sagrada. E é também entre eles que a *communitas* se torna mais evidente. Os vínculos da *communitas* são, conforme eu disse, antiestruturais, no sentido de que são indiferenciados, igualitários, diretos, não-rationais (embora não irracionais), relações Eu-Tu. Na fase liminar dos ritos de passagem Ndembu, e em ritos semelhantes ao redor do mundo, a *communitas* é engendrada por humilhação ritual, desnudamento de signos e insígnias de *status* pré-liminares, nivelamento ritual e vários tipos de provas e testes, no intuito de mostrar que “homem, tu és pó!” Nas estruturas sociais hierárquicas, a *communitas* é simbolicamente afirmada por rituais periódicos, geralmente calendários ou vinculados aos ciclos agrícola ou pluvial, nos quais o humilde e o poderoso trocam de papéis sociais. Nas sociedades deste tipo, também, e aqui eu começo a extrair meus exemplos da história européia e indiana, a ideologia religiosa dos poderosos idealiza a humildade, ordens de especialistas religiosos levam vidas ascéticas, e, *per contra*, grupos de culto dentre aqueles de baixo *status* jogam com símbolos de poder

e autoridade. Ao redor do mundo, movimentos milenaristas e revivalistas, conforme mencionei anteriormente, originam-se em períodos nos quais as sociedades encontram-se numa transição liminar entre grandes ordenamentos das relações socioestruturais. Na segunda metade de *O Processo Ritual*, ilustro meus exemplos das culturas tradicionais da África, Europa e Ásia com comentários sobre a cultura moderna, referindo-me brevemente a Leon Tolstói, Mahatma Gandhi, Bob Dylan e fenômenos atuais como os *Vice Lords de Chicago* e os *Hell's Angels* da Califórnia. Em 1970-1971, em Chicago, uma série de artigos nossos explorou outros aspectos da *communitas* e da liminaridade em conexão com tópicos tais como a corrupção burocrática na Índia e a tradição hindu de dar presentes (Arjun Appadurai), os mitos do trapaceiro, comunidades contraculturais (David Kakulski) na África (Robert Pelton), o populismo russo nos século XIX (Daniel Kakulski), comunidades contraculturais (David Buchdahl) e símbolo e festividade nos “Evènements de Mai-Juin 1968”, a rebelião estudantil em Paris (Sherry Turkle). Todas estas instigantes contribuições continham uma série de símbolos de antiestrutura, tanto de liminaridade quanto de *communitas*. Alan Shusterman, um estudante de literatura russa, apresentou um artigo sobre outro tipo de liminaridade. Intitulado “Epilepsia, homens moribundos e suicídios: liminaridade e *communitas* em Dostoiévski”, seu texto mostrou como na tradição cristã, conforme é representada na Rússia de Dostoiévski, “a falta de *communitas*[...] cria, ao mesmo tempo, uma liminaridade inviável e uma sensação de desespero”. Seu argumento estendeu a aplicação do conceito de liminaridade a uma série de dados que eu mesmo não levava em consideração. No entanto, no que diz respeito a esta questão do contraste entre as liminaridades da solidão e da *communitas*, ainda há muito a ser dito. Muitos filósofos existencialistas, por exemplo, vêem o que eles chamam de “sociedade” como algo nocivo, hostil à natureza autêntica do indivíduo. A sociedade é o que alguns deles chamam de “reduto da objetividade” sendo, portanto, antagônica à existência subjetiva do indivíduo. Para encontrar-se e tornar-se ele mesmo, o indivíduo precisa lutar para liberar-se do jugo da sociedade. Esta é vista pelo existencialismo como a carcereira do indivíduo, de forma muito semelhante ao pensamento religioso grego, principalmente nos cultos de mistério, via o corpo como carcereiro da alma. Em minha opinião, estes pensadores não foram capazes de fazer a distinção analítica entre *communitas* e estrutura; eles parecem estar se referindo à estrutura quando falam –

como Martin Heidegger – do eu social como a “parte inautêntica do ser humano”. Mas, na verdade, eles estão se dirigindo a uma *communitas* de “indivíduos autênticos” ou tentando livrar estes indivíduos da estrutura social. Poder-se-ia perguntar qual seria o público destes prolíficos porém alienados profetas da incomunicação? Entrar nesta questão, no entanto, seria divergir do meu tópico principal, que é considerar as relações entre drama social, análise processual, antiestrutura e o estudo semântico de símbolos rituais:

Como considero os símbolos culturais, incluindo os símbolos rituais, como sendo a origem e o sustentáculo de processos que envolvem mudanças temporais nas relações sociais, e não como entidades atemporais, busquei tratar as propriedades cruciais dos símbolos rituais como estando envolvidas nestes desenvolvimentos dinâmicos. Os Símbolos instigam a ação social. A questão que sempre formulo aos dados é: “Como funcionam os símbolos rituais?”.

Do meu ponto de vista, eles condensam várias referências, unindo-as em um único campo cognitivo e afetivo. Aqui, indicarei ao leitor minha introdução ao *Forms of Symbolic Action* (1970). Neste sentido, os símbolos rituais são “multivocais”, susceptíveis de muitos significados, mas seus referentes tendem a se polarizar entre fenômenos fisiológicos (tais como sangue, órgãos sexuais, coito, nascimento, morte, catabolismo) e assim por diante e valores normativos de fatos morais (bondade com crianças, reciprocidade, generosidade com parentes, respeito aos idosos, obediência às autoridades políticas etc.). Neste pólo de significado “normativo” ou “ideológico” podem-se observar referências aos princípios de organização: matrilinearidade, patrilinearidade, realza, gerontocracia, organização por idade, afiliação por sexo, dentre outros. O drama da ação ritual – o canto, a dança, a festa, a vestimenta de roupas bizarras, a pintura corporal, o uso de álcool ou alucinógenos dentre outros, ocasiona uma troca entre estes pólos nos quais os referentes biológicos são enobrecidos e os referentes normativos, carregados de significado emocional. Chamo os referentes biológicos – até onde eles constituam um sistema organizado separado dos referentes normativos – de o “pólo orético”, “relativo ao desejo ou apetite, vontade ou sentimento” pois símbolos, sob condições ideais, podem reforçar, naqueles que se lhes expõem, a disposição de obedecer a mandamentos morais, manter convenções, pagar dívidas, cumprir obrigações, evitar comportamentos ilícitos. Dessa maneira, previne-se ou evita-se a *anomie*, e cria-se um

meio no qual os membros da sociedade não vêem nenhum conflito fundamental entre eles mesmos como indivíduos e a sociedade. Uma interpretação simbiótica do indivíduo e da sociedade estabeleceu-se em suas mentes. Tudo isso se encaixaria admiravelmente na idéia de Durkheim de que a moralidade é essencialmente um fenômeno social. Sugiro, no entanto, que este processo funciona apenas onde já existe um alto nível de *communitas* na sociedade que realiza o ritual, no sentido de que se reconhece um vínculo genérico básico sob todas as diferenças e oposições hierárquicas e segmentais. A *communitas* no ritual só pode ser evocada com facilidade quando existem várias ocasiões fora do ritual nas quais se tenha alcançado a *communitas*. Também é verdade que, se a *communitas* pode ser desenvolvida dentro de um padrão ritual, pode também ser transportada por um tempo para a vida secular de modo a ajudar a mitigar ou abrandar um pouco da rispidez dos conflitos sociais arraigados nos conflitos de interesse material ou das discrepâncias no ordenamento das relações sociais.

Se, no entanto, um ritual funciona de fato, por qualquer que seja o motivo, a troca de qualidades entre os pólos semânticos parece, a meu ver, alcançar efeitos genuinamente catárticos, ocasionando, em alguns casos, verdadeiras transformações de caráter e de relacionamento sociais. Refiro-me, por exemplo, em *The Drums of Affliction* (1968b, cap. 4-6), à história de estudo de caso estendido de um paciente *Ndembu* em uma série de rituais curativos, de nome *Kamahaşanyi*, como ilustração disto. A troca de qualidades torna desejável o que é socialmente necessário ao estabelecer uma relação de direitos entre sentimentos involuntários e exigências da estrutura social. As pessoas são induzidas a querer fazer o que elas precisam fazer. Neste sentido, a ação ritual assemelha-se ao processo de sublimação, e não se estaria dilatando a linguagem indevidamente ao dizer que seu comportamento simbólico de fato “cria” a sociedade para propósitos pragmáticos – incluindo no termo sociedade tanto a estrutura quanto a *communitas*. Aqui, se deseja significar mais do que a manifestação de paradigmas cognitivos. Os paradigmas no ritual possuem a função orética de impelir à ação tanto quanto ao pensamento. O que venho fazendo com tudo isto talvez seja uma tentativa de oferecer uma idéia alternativa à daqueles antropólogos que, a despeito de todas as denegações, ainda trabalham com o paradigma de Radcliffe-Brown, e consideram que os símbolos religiosos refletem ou expressam a estrutura social e promovem a integração da socieda-

de. Minha visão também divergiria daquela de certos antropólogos que considerariam a religião como semelhante a um sintoma neurótico ou um mecanismo de defesa cultural. Ambas as abordagens tratam o comportamento simbólico, as ações simbólicas, como um “epifenômeno”, enquanto eu tento conferir-lhe um *status* “ontológico”. Daí meu interesse na ritualização nos animais. Permanece, é claro, o problema – mencionado por vários dos meus críticos (por exemplo, Charlie Leslie em uma perceptiva resenha de *O Processo Ritual*) – para o qual não posso afirmar ter encontrado qualquer resposta satisfatória. A questão não é “por que as pessoas continuam a criar sistemas de rituais simbólicos em um mundo repleto de processos secularizantes, mas por que estes sistemas sempre se enrijecem ou se pervertem, e por que as pessoas perdem a fé, geralmente com ansiedade, medo e tremor, mas também com uma sensação de liberação e alívio?” (1970, p. 702-704). Aqui, apontaria para o grande esforço de Emile Durkheim em estabelecer a realidade do objeto de fé que, do seu ponto de vista, foi sempre a sociedade ela mesma sob inúmeros disfarces simbólicos, sem aceitar o conteúdo intelectual das religiões tradicionais. Em sua opinião, as religiões tradicionais estavam condenadas pelo desenvolvimento do racionalismo científico; ele porém acreditava que sua teoria salvaria o que parecia estar destruindo ao mostrar que, em última análise, os homens jamais idolatraram nada que não fosse sua própria sociedade. Ainda assim fica claro que a “religião da sociedade” de Durkheim, tal como a “religião da humanidade” de Auguste Comte, nunca exerceu grande apelo sobre as massas da humanidade comum. Cito estes dois autores porque ambos sentiram com clareza a necessidade de converter rapidamente seu “senso de liberação” em um sistema moral, até mesmo pseudo-religioso, uma curiosa egolatria. Aqui, creio que toda a questão do simbolismo é muito relevante, assim como o é a questão do que é simbolizado. E aqui também creio que a distinção entre *communitas* e estrutura social tem uma contribuição a dar.

REFERÊNCIAS

BIERSTEDT, Robert. Florian Znaniecki. In: SILLS, David L. (Ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Nova York: Macmillan and Free Press, 1968.

BLACK, Max. *Models and metaphors: studies in language and philosophy*. Itahaca: Cornell University Press, 1962.

BUNGE, Mario. *Institution and science*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1964.

FIRTH, Raymond. *Essays on social organization and values*. Londres: Athlone, 1962.

_____. *The work of the gods in Tikopia*. Londres: Athlone, 1967.

GULLIVER, Philip. *Neighbours and networks*. Berkeley: University of California Press, 1971.

KUHN, Thomas S. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

LESLIE, Charles. Review of the ritual process. *Science*, [S.l.], v. 168, p. 702-704, 8 maio 1970.

NISBET, Robert A. *Social change and history: aspects of the western theory of development*. Londres: Oxford University Press, 1969.

PEACOCK, James L. Society as narrative. In: SPENCER, Robert F. (Ed.). *Forms of symbolic action*. Seattle: University of Washington Press, 1969.

PEPPER, Stephen C. *World hypothesis*. Berkley: University of California Press, 1942.

RICHARDS, Audrey. *Land, labour and diet in Northern Rhodesia*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

SUZUKI, D. T. An Interpretation of Zen Experience. In: MOORE, Charles A. (Ed.). *The japanese mind: essentials of japanese philosophy and culture*. Honolulu: East-West Press, 1967.

TURNER, Victor. An anthropological approach to the icelandic saga. In: BIDELMAN, T. (Ed.). *The translation of culture: essays to E. E. Evans-Pritchard*. Londres: Tavistock, 1971.

_____. *Floresta de símbolos: aspectos do Ritual Ndembu*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

_____. Introdução. In: SPENCER, R. (Ed.). *Forms of symbolic action*. Seattle: University of Washington Press, 1970.

_____. Introdução. In: _____; SWARTZ, M.; TUDEN, A. (Ed.). *Political Anthropology*. Chicago: Aldine, 1966.

_____. Mukanda: the politics of a non-political ritual. In: SWARTZ, M. (Ed.). *Local level politics*. Chicago: Aldine, 1968a.

_____. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *Schism and continuity in african society*. Manchester: Manchester University Press, 1957.

_____. *The drums of affliction*. Oxford: The Clarendon Press, 1968b.

TOULMIN, Stephen. *The Philosophy of Science*. Nova York: Harper, 1953.

ZNANIECKI, F. *The method of Sociology*. Nova York: Farrar and Rinehart, 1936.

CAPÍTULO 2

Paradigmas religiosos e ação política: Thomas Becket no Concílio de Northampton

Já se disse que quase toda criança em idade escolar na Inglaterra conhece os fatos principais da história de Thomas Becket, arcebispo da Cantuária, assassinado em sua catedral no dia 29 de dezembro de 1170 por quatro cavaleiros do rei Henrique II, o primeiro monarca Plantageneta. Tenho minhas dúvidas sobre a literalidade dessa afirmação depois de ter ouvido recentemente, nos claustros de Cantuária, uma mãe contar à sua filha de dez anos que Becket foi “um bispo que teve sua cabeça cortada pelo velho rei Henrique VIII”. No entanto, a história e o mito de Becket sobreviveram oito séculos e ainda podem suscitar partidarismos ferozes, pois houve um conflito de vontades entre o monarca e o prelado que serviu tanto para mascarar quanto para esgotar uma fatal afinidade de temperamento. Isto ocorreu em meio a uma acelerada cisão entre a Igreja e o Estado e mesclou-se aos primeiros indícios de sentimento nacional na Inglaterra e na França. No complexo campo social em que ambos os arqui-antagonistas operavam, havia várias outras tendências sociais que se opunham e se desenvolviam e que reforçavam sua disputa pessoal: a fissura entre os subsistemas urbano e rural, entre a aristocracia do interior e os

burgueses da cidade, entre as relações feudais e as de mercado; a tensão étnica ainda não resolvida entre os conquistadores normandos e os anglo-saxões nativos; a luta incipiente pelo poder secular entre o trono e o baronato; a oposição entre o clero secular e o clero regular – e outros conflitos e contendas com os quais iremos nos deparar no curso desta análise. Estes e outros conflitos sociais extraíam apoio cultural de teorias divergentes: uma escola de pensamento sustentava que a monarquia papal deveria administrar todas as questões espirituais e civis da cristandade, outra que a sociedade deveria ser organizada dualisticamente em esferas separadas, porém iguais, de Estado e Igreja; finalmente havia a polarização, discutida de forma memorável por Fritz Kern (*Kingship and Law in the Middle Ages*, 1970), entre o complexo de direitos que se resume no “direito divino dos reis” e o direito de resistência contra o uso arbitrário do poder real, um direito que combinava antigos costumes tribais germânicos e o princípio cristão de que é um dever resistir aos tiranos, conforme expresso nos Atos 5:29: “É preciso obedecer antes a Deus do que aos homens”. Também ocorreu que muito cedo, sob a influência do monge alemão Manegold de Lautenbach, que escreveu no fim do século XI, a doutrina da soberania popular e do direito de resistência dos vassallos em face do rompimento de fidelidade do senhor começou a ganhar expressão. Na esfera legal, o desenvolvimento de estudos sobre o Direito Canônico – especialmente na Universidade de Bolonha, onde o grande Graciano e o papa Alexandre III (antes de sua elevação ao papado) lecionaram e Becket estudou por um período – exacerbou a luta entre cortes eclesiásticas e reais pela jurisdição sobre várias categorias de delitos importantes e pelo direito de indiciar e punir clérigos que haviam cometido crimes graves. Dentro da igreja católica, a estruturação formal implícita na agitação em torno do Direito Canônico sofreu até certo ponto a oposição de uma ênfase renovada na vida contemplativa por algumas casas religiosas cluniacenses e pela maioria das cistercienses. Ainda assim, o próprio sucesso do monasticismo reformado expandiu a esfera de ação do Direito Canônico.

Todos esses conflitos e outros mais estavam envolvidos no caso Becket. Creio que é aqui que a abordagem do drama social que tenho defendido em outros contextos pode-se revelar uma ferramenta útil para distinguir papéis e estimar a significância de tendências gerais em situações específicas. De fato, o caso Becket presta-se quase fa-

cilmente demais à técnica social dramática. A vida pública de Becket não era nada menos que dramática, repleta de situações fortes. Este fato foi gratamente reconhecido por várias gerações de dramaturgos, de Will Mountfort e John Bancroft que, no final do século XVII, escreveram uma tediosa peça anticlerical, *Henrique II* (para a qual John Dryden contribuiu com um batido prólogo); passando por Lord Tennyson (que em sua peça, *Becket*, reprovou a vida sexual de Henrique), até celebridades modernas como T. S. Eliot (*Murder in the Cathedral*, 1935), Christopher Fry (*Curtmantle*, 1961) e Jean Anouilh (*Becket of the Honor of God*, 1960; versão para cinema, *Becket*). Também romancistas tomavam seus enredos emprestados da história de Becket: como, por exemplo, em *Thomas* (1965), de Shelley Mydan e *My Life for My Sheep* (1955), de Alfred Duggan. Até mesmo historiadores recorreram aos aspectos dramáticos do confronto entre o arcebispo e o rei para tomar posições veementes. No século XVIII, George Lord Lyttleton fez uma extensa defesa de Henrique – em três enormes volumes – que deu origem a uma réplica mais fina, porém vigorosa, na forma de um volume de autoria do reverendo Joseph Berlington, insinuando que o nobre lorde falsificara sua argumentação “por conta de um pré-julgamento baseado na intolerância, por não gostar dos personagens, ou por uma prudência mesquinha” (1790, p. 62-63). No século XIX, embora o respeito pelo método científico houvesse crescido, o fervor nacionalista tingia as interpretações, e a era de Darwin ressuscitou antigos conflitos entre a Igreja e o Estado, exacerbados pela teoria da evolução e no calor da controvérsia evolucionista. Assim, o reverendo Henry Hart Milman escreve sobre o horror do assassinato de Becket passando pela cristandade e a Paixão do Martírio de São Thomas, enquanto o reverendo James C. Robertson, o igualmente clerical, mas “anti-romanista”, editor da maior obra de erudição histórica sobre o assunto, *Materials for the History of Thomas Becket (1875-1883)*, que abrange sete volumes da série *Pipe Rolls*, conclui que o programa de Becket teria transformado a Inglaterra “no mais clerical e degradado dos países modernos”, ao invés de fazer dela “o mais livre”, manifestando “um espírito cujo objetivo seria o estabelecimento de uma tirania e intolerância sacerdotal.” (1859, p. 320) Os famosos historiadores do Direito Frederick Pollock e Frederic William Maitland (1895, p. 124-131) parecem favorecer Henrique que, segundo eles, legou aos seus sucessores um corpo maior de justiça puramente civil que estes não encontrariam em nenhum outro lugar. Na verdade, Winston Churchill

escreveu sobre Henry (*The History of English-Speaking Peoples*, v. I, p. 175) dizendo que ele “estabeleceu os fundamentos da Common Law inglesa, sobre a qual as gerações seguintes se baseariam. O projeto sofreria modificações, mas seus princípios gerais não seriam alterados.” No século XX, a controvérsia tem sido menos acrimoniosa e houve tentativas de se chegar a um equilíbrio entre as reivindicações conflitantes de Tomás e Henrique, especialmente na obra de Mme Raymonde Foreville, autora de *L'Eglise et la royauté em Angleterre sous Henri II Plantagenet* (1943) e na do monge beneditino dom David Knowles, eminente historiador da Alta Idade Média da Universidade de Cambridge, que escreveu *The Episcopal Colleagues of Archbishop Thomas Becket* (1951) e *Thomas Becket* (1970). Entretanto, os dois estudiosos modernos, admitem plenamente a qualidade dramática dos acontecimentos principais.

Paul Alonzo Brown (1930, p. 9) afirmou que existem “três Becket: o Becket da História, o Becket da Lenda e o Becket da Literatura”, que podem ser prontamente isolados, embora se sobreponham. Argumentarei que estes três estão inter-relacionados em um campo simbólico que contém um conjunto de paradigmas ou modelos de comportamento extraídos da tradição religiosa cristã. Minha preocupação teórica não é bem aquela dos historiadores, embora me fie em suas descobertas, nem é tampouco a dos historiadores constitucionais, embora esteja em dívida para com eles por suas conclusões. Também não estou operando como um antropólogo estruturalista que pode achar útil analisar as variações da lenda original de Becket – sendo ela distinta da abundantemente documentada história de Becket – nos termos da análise “mitêmica”. Uma vez que sou um antropólogo social com inclinação de longa data para a análise de microeventos, usarei o modelo dramatístico social que desenvolvi primeiramente no estudo de pequenas sociedades aldeãs da África central e comecei a aplicar mais tarde nas rixas locais entre clãs da Islândia medieval. Usarei, no entanto, este modelo fundamentalmente como um dispositivo para isolar da seqüência dos eventos dominados pelo confronto Becket-Henrique aqueles que manifestam sem ambigüidades a presença e atividade de determinados modelos culturais conscientemente reconhecidos (embora não conscientemente compreendidos) na cabeça dos principais atores, o que chamo de paradigmas-radicaís. Eles não se referem somente ao estado corrente das relações sociais que existem ou se desenvolvem entre atores, mas também aos objeti-

vos, significados, idéias, perspectivas, correntes de pensamento, padrões de crenças culturais etc., que perpassam estas relações, que as interpretam e as inclinam para a aliança ou para a desavença. Estes paradigmas-radicaís não são sistemas de conceitos unívocos, dispostos logicamente; eles não são, por assim dizer, ferramentas de precisão do pensamento. Também não são diretrizes estereotipadas para ação ética, estética ou convencional. De fato, eles vão além do domínio cognitivo e até mesmo do domínio moral para o existencial e, assim fazendo, revestem-se de alusividade, implicitude e metáfora – pois na tensão da ação vital, as linhas firmes das definições tornam-se imprecisas em virtude do conflito de vontades emocionalmente carregadas. Paradigmas fundamentais como estes mergulham suas raízes nas instâncias vitais irredutíveis dos indivíduos passando ao largo da apreensão consciente até se aterem em confiança no que eles crêem ser valores axiomáticos, questões literalmente de vida ou morte. Paradigmas-radicaís surgem nas crises de vida, sejam elas do grupo ou do indivíduo, institucionalizadas ou causadas por acontecimentos inesperados. Não se pode escapar da sua presença ou das suas conseqüências. Creio que Thomas Becket foi cada vez mais influenciado por um conjunto interligado destes paradigmas-radicaís na medida em que sua relação com Henrique se transpôs da esfera particular para a pública, da amizade para o conflito, e na medida em que sua atitude mudou do interesse pessoal para o auto-sacrifício em prol de um sistema de crenças e práticas religiosas que ocultava – até mesmo de Becket – a intuição do bem central da *communitas* humana.

O investigador é parte de qualquer investigação – estão nela seus motivos e circunstâncias. Por que e como escolhi o drama Becket-Henrique para uma observação detalhada? Pouparei o leitor de uma exposição das minhas crenças e preconceitos pessoais – de qualquer forma, eles surgem claramente no meu trabalho e no de qualquer pessoa, e são tão contraditórios quanto os de qualquer um que evite a criação sistemática de uma *Weltanschauung* que sirva como autodefesa ou escusa. A causa imediata do meu interesse em Becket surgiu de um interesse no estudo comparativo dos sistemas de peregrinação. Isto já era conseqüência da minha investigação das relações entre liminaridade, *communitas* e estrutura social em *O processo ritual* (1969). Pareceu-me que as peregrinações eram – colocando, *grosso modo*, no jargão das ciências sociais – “equivalentes funcionais”, em

culturas complexas dominadas pelas religiões historicamente mais importantes, em parte dos *rites de passage* e de parte dos “rituais de aflição” (rituais para curar doenças ou dissipar infortúnios), nas sociedades pequenas, pré-letradas. Uma vez que as religiões históricas possuem um caráter idealmente “optativo” e “voluntário”, em oposição ao caráter “atribuído” das religiões tribais, e uma vez que seu objetivo último é a salvação, ou libertação de todos os males dos mundos social e natural sensorialmente percebidos, as pessoas preferem sair em peregrinações ao invés de passar por uma iniciação e, além disso, elas partem para o bem de suas almas, e não pela saúde de seus corpos. Todavia, ainda há um forte componente de obrigatoriedade, do dever de se sair em peregrinação, nas culturas em que os sistemas de peregrinação encontram-se fortemente desenvolvidos – principalmente, é claro, no islã e no judaísmo anterior à destruição do templo. Muitos dos fiéis da maioria das grandes religiões esperam, assim como os membros de uma tribo, a cura das doenças e males do corpo, mente ou alma, seja por intermédio de um poder miraculoso ou um estado de ânimo melhor, ao fazer a jornada de penitência para algum lugar de peregrinação. Geralmente estes santuários são marginais ou liminares aos centros principais tanto da organização política quanto eclesiástica e, geralmente também, aqueles que registraram suas experiências como peregrinos falam apaixonadamente do que eu descreveria como a relação de “*communitas*” que se desenvolve entre aqueles que viajam para os santuários e os que lá praticam a adoração.

Minha mulher e eu decidimos visitar alguns dos santuários onde peregrinações ainda ocorriam ativamente para ver qual era o seu simbolismo e o que acontecia nelas. Viajamos para o México, Irlanda e Inglaterra e coletamos uma boa quantidade de dados de observação e documentação em cada área estudada. Como a maioria das peregrinações foi há muito estabelecida e nós queríamos estudar suas vicissitudes ao longo do tempo, fomos obrigados a nos debruçar sobre registros históricos lá onde existiam e registrar tradições orais sempre que conseguíamos obtê-las. Dentre outros lugares fascinantes, passamos por Cantuária, outrora um dos quatro grandes centros de peregrinação cristãos – juntamente com o Sepulcro Sagrado em Jerusalém, as igrejas apostólicas em Roma e a grande catedral de Santiago de Compostela, no noroeste da Espanha. Ainda hoje, a ausência de um santuário para St. Tomás parece ser mais eficaz do que a presença de santuários em vários outros locais para atrair centenas de

milhares de visitantes – muitos deles são de fato peregrinos – de toda a Europa e, inclusive, da América, Ásia e Austrália, conforme atesta o Livro de Visitas da Catedral de Cantuária. Henrique VIII destruiu o templo medieval e espalhou os ossos de Tomás – não os queimou, conforme conta uma das lendas. Hoje em dia, somente uma placa e um círculo nas pedras do pavimento recordam o local e o assassinato, mas durante todo o verão, incessantemente, grupos de visitantes falando todas as línguas da Europa vêm com seus guias e escutam a história cruel e heróica do fim de Tomás – com sua questão final ainda sem resposta: tinha ele arquitetado sua própria morte por orgulho ou tinha-na aceitado com resignação e humildade cristã? Buscara a glória ou morrera por uma causa? Teria Tomás sucumbido – como T. S. Eliot o fez temer – à “última tentação”? “A tentação última é a maior das traições: agir corretamente pelo motivo errado.”

Não foi somente a superabundância de dados disponíveis no rastro da comemoração do 80º centenário de morte de St. Thomas Becket, em 1970, que fez com que eu me concentrasse, com especial atenção, na carreira do arcebispo que fora outrora chanceler dos domínios do rei. Por um estranho e feliz golpe de sorte, a história inglesa de Tomás convergiu para minha outra maior preocupação teórica à época – o estudo das sagas islandesas (e da história islandesa em geral) – como fonte para um estudo comparativo de estruturas processuais. Estou interessado nos aspectos formais da temporalidade na vida social humana – como certos eventos parecem se desenvolver em linhas padronizadas de modo que seja possível deduzir uma série de fases identificáveis na barafunda dos dados. Não são somente os processos institucionalizados, como os processos judiciais e rituais, que possuem forma ou estrutura diacrônica, mas também os eventos ingovernados, como movimentos políticos ou religiosos. Mas, lá onde os processos são incondicionados, indeterminados, não-canalizados por costumes ou regras explícitas, minha hipótese seria a de que os atores principais são, não obstante, guiados por paradigmas subjetivos – provenientes de além dos grandes processos socioculturais, com seus dispositivos socializadores tais como a educação e a limitação de modelos de ação em situações estereotipadas. Tais paradigmas afetam a forma, o *timing* e o estilo de comportamento daqueles que são seus portadores. Os atores que são guiados desta forma produzem e geram em seu comportamento interativo eventos sociais que não são aleatórios; são, ao contrário, estruturados em um nível que

pode suscitar, no âmbito de certas culturas, a noção de fado ou destino para dar conta da regulação vivida das questões sociais humanas. A tragédia grega e as sagas islandesas são gêneros que reconhecem este controle paradigmático implícito dos assuntos humanos em áreas públicas, onde o comportamento que parece ser livremente escolhido reduz-se posteriormente a uma totalidade padronizada. É claro que é preciso explicar a forma quase instintiva pela qual os paradigmas radicais são aceitos pelo indivíduo e como suas consequências sociais são fatalisticamente consideradas – tanto no espelho da literatura e da arte como no palco da história – pelas massas. Aqui, eu proporia uma hipótese ainda não testada: a de que no homem, assim como em outras espécies vivas, objetivos genotípicos prevalecem sobre interesses fenotípicos, o bem comum sobre o bem-estar individual –, quer dizer, nas instâncias relativamente raras em que há conflito direto entre os dois impulsos. Quase sempre há espaço para acordos e manobras: Paradigmas radicais são as transliterações culturais dos códigos genéticos – eles representam, no indivíduo humano, como uma entidade cultural, aquilo que os códigos de DNA e RNA representam nele como uma entidade biológica, a vida da espécie elevada ao mais complexo e simbólico nível organizacional da cultura. Ademais, à medida que paradigmas radicais são do tipo religioso, eles perpetuam algum aspecto do auto-sacrifício como um sinal evidente da predominância definitiva da sobrevivência do grupo sobre a sobrevivência individual. Também aqui eu suspeitaria de uma conexão entre paradigmas radicais e a experiência da *communitas*, um “*nós essencial*” (citando Buber) que é ao mesmo tempo um vínculo humano genérico subjacente ou que transcende todas as definições culturais e ordenações normativas particulares dos laços sociais. O paradigma radical – enquanto distinto do que é provavelmente em cada cultura um amplo espectro de modelos cotidianos ou situacionais de comportamento sob o signo de interesses pessoais ou factuais – provavelmente se preocupa com as suposições fundamentais que subjazem o vínculo social humano com pré-condições de *communitas*. Talvez a melhor expressão do paradigma radical nuclear da cristandade não esteja nas formas míticas ou parabólicas invocadas explicitamente por Becket, conforme veremos, mas sim na passagem de William Blake sobre sacrifício do eu como uma pré-condição para conversar “as Man with Man in Ages of Eternity” (Placa 96, verso 6 de seu *Jerusalém*). Nela, este herege anticlerical condensa o tema da via-Crucis em seis versos:

Jesus disse: Tu amarias aquele que jamais morreu
Por ti, ou morrerias por aquele que não teria morrido por ti?
E se Deus não houvesse morrido pelo homem e se sacrificado

Eternamente pelo Homem, o Homem não poderia existir; pois o Homem é Amor
como Deus é Amor; cada bondade para com o outro é uma pequena Morte
A semelhança Divina, nem pode o Homem existir senão pela Fraternidade

(Jerusalém, Placa 96, versos 23-28)

Aqui, a noção de amor como o vínculo social básico é relacionado à noção de morte simbólica e real – para se estar em uma relação social verdadeira com outro ser humano é preciso morrer para a “individualidade”, termo que para Blake é, *inter alia*, uma epítome do mundo ambicioso e competitivo do *status* social e desempenho de papéis.

Menciono tudo isto porque descobri uma saga islandesa no tradicional veio fatalista da vida e morte de Thomas Becket que frisava as questões que venho levantando. Tratava-se da *Thómas Saga Erkibyklus*, meticulosamente editada por Eiríkr Magnússon e publicada em dois volumes da magnífica “Rolls Series” em 1875 e 1883 como parte do *Materials for the History of Thomas Becket*, editado pelo reverendo James C. Robertson. Assim, peregrinação, história, mito e saga, finalmente, encontraram-se e me compeliram a examinar o caso Becket: Nele, poder-se-ia ver um sistema de peregrinação na sua gênese. O estilo da saga evidenciou para mim a qualidade fatalística do relacionamento de Becket com Henrique, sua dimensão social histórica, por assim dizer, enquanto as outras histórias se atinham principalmente ao fato de Becket tomar livremente as decisões que o levaram à sua situação final. Tomarei por base a saga e as fontes históricas contemporâneas, tais como William de Canterbury, Edward Grim, Guernes de Pont-Sainte-Maxence, William Fitzstephen, John de Salisbury e outros, para apresentar, na forma de drama social, certos episódios cruciais da carreira de Becket. Quero rastrear particularmente o desenvolvimento do compromisso de Becket com o paradigma radical cristão do martírio, para enfatizar o valor último de uma causa, morrendo por ela.

Deve-se acentuar entretanto, que todo e qualquer sacrifício necessita não só de uma vítima – neste caso, uma vítima por escolha própria, mas também de um sacrificador. Isto é, estamos sempre lidando não

com indivíduos solitários, mas com sistemas de relações sociais – temos um drama, e não um mero solilóquio. No caso em consideração, o sacrificador foi Henrique, que – tenha sido ele diretamente responsável pelo assassinato ou não (e tendo a crer que seu pesar ao ouvir a notícia foi genuíno, e não apenas para fins públicos) –, de qualquer forma, em certos momentos cruciais, praticamente instigou Becket a tomar o caminho do martírio. Há sempre uma estranha cumplicidade entre os dois, com Henrique desafiando Tomás a provar suas afirmações sobre a honra da igreja. A princípio, Tomás era apenas relutantemente santo. Isto fica claro em uma história citada por William Fitzstephen – amigo de Tomás e um de seus melhores biógrafos – que, independentemente de ser mito ou verdade, parece muito fiel ao caráter dos dois grandes antagonistas. Ocorre na nobre época da amizade entre os dois, quando Tomás era chanceler do rei e, quando, como escreve Fitzstephen:

o rei e ele brincavam juntos como meninos da mesma idade: sentavam-se juntos na sala de audiência e na igreja, juntos saíam para andar a cavalo. Certo dia, de inverno rigoroso cavalgavam pelas ruas de Londres, quando o rei viu um velho, pobre, com vestes leves e esfarapadas. Ele então disse ao chanceler: “Estás a vê-lo?” “Sim”, respondeu o Chanceler. O rei: “Como é pobre, como é débil, que vestes parcas. Não seria uma grande caridade dar a ele um casaco grosso e quente?” O chanceler: “De fato seria; e, meu rei, tu deves providenciá-lo”. Enquanto isso, o homem pobre os alcançou; o rei parou e o chanceler com ele. O rei amavelmente dirigiu-se ao homem, perguntando-lhe se não gostaria de um bom casaco. O pobre, que não os conhecia, pensou que se tratava de uma pilhéria. O rei disse ao chanceler: “Tu deves fazer esta grande caridade”, e tentou tirar a capa que o chanceler vestia puxando-a pelo capuz – uma capa cinza e es-carlate nova e muito boa – enquanto este se empenhava em retê-la. Houve então um grande alvoroço e tumulto, e os cavaleiros e nobres que os acompanhavam correram para ver qual seria o motivo de uma discórdia tão repentina; ninguém sabia; os dois se atracavam e mais de uma vez pareciam prestes a cair dos cavalos. Finalmente, o chanceler, com muita relutância, deixou que o rei ganhasse e tirasse sua capa para dá-la ao pobre homem. Então o rei contou a história aos seus subordinados e todos riram bastante, alguns ofereceram suas capas e mantos ao chanceler. E o pobre homem foi-se com a capa do chanceler, inesperadamente feliz, e mais rico do que jamais poderia esperar, e dando graças a Deus. (ROBERTSON, 1833, v. 3, p. 22)

Nesta cena extraordinária, Henrique força Becket a ser bodoso. O estilo aqui é o de uma briga amigável, mas podemos detectar, de posse do retrospecto histórico, o temperamento arrogante, presunço-

so, angevino que se tornaria em breve tão ameaçador para Becket. Também podemos notar neste episódio o começo da resistência obstinada de Becket e deduzir da pronta generosidade dos cavaleiros e nobres no oferecimento de seus mantos para substituir a esmola dada de má vontade, o estranho charme que Becket podia exercer sobre os membros de seu próprio círculo. Talvez, também, tenhamos aqui um presságio dos poderes miraculosos póstumos de Becket na reação do homem pobre.

Gostaria de passar desta cena solar com uma tênue sombra para o cenário sombrio do Concílio de Northampton, onde as vontades de Tomás e Henrique revelaram-se implacavelmente opostas, e suas respectivas causas pareciam igualmente irreconciliáveis. Discutirei este encontro tal como descreveria e analisaria um evento político ou jurídico importante em uma sociedade pré-letrada, uma vez que os atores principais dificilmente excedem em número os de um conselho de uma aldeia africana, seus confrontos são igualmente face a face e sua retórica e gestos possuem muito em comum com aqueles de homens-da-lei tribais. Em resumo, estudarei Northampton como um drama social e o submeterei a uma análise situacional. Mas há uma grande diferença entre os dois casos. O encontro de Northampton não estava preocupado em resolver os problemas de um punhado de aldeias, ou mesmo de toda uma chefia. Nas suas entranhas, fervilhavam as tensões da estrutura européia em mutação, e a forma e o conteúdo do seu discurso vinham de muitos séculos de debate letrado. Embora fossem poucos, os atores suas interações lhes permitiam apenas superficialmente uma análise em pequena escala, pois cada homem lá presente representava muitas pessoas, relacionamentos, interesses coletivos e objetivos institucionais. Figuras representativas deste tipo precisam pesar cuidadosamente suas palavras, ponderar cursos de ação e, às vezes, escolher o silêncio judicioso em detrimento das palavras mais adequadas. Assim sendo, é ainda mais extraordinário observar como em Northampton grandes prelados e magnatas se mostraram exaltados e descontrolados, e como seus atos se tornaram abertamente dramáticos e até mesmo melodramáticos. Tudo isso obviamente trai a presença de um confronto indisfarçado e a ausência de meios adequados de composição. É neste impasse renhido que o paradigma-radical que vamos discutir é percebido por Becket e domina todas as suas manifestações daí por diante. Quando um grande homem se vê acuado, ele se agarra a raízes e não a gravetos. Se, no

entanto, fomos considerar e pesar o que Becket pensou e fez, precisamos situar suas ações em seu contexto dinâmico pleno (ver Diagrama 1, Cronologia).

Diagrama 1. Cronologia do Martírio de Becket

EUROPA	INGLATERRA	THOMAS
A. C. 516? Zacarias, profeta, assassinado D. C. 33 Crucificação A. D. 35 Estevão martirizado	597 Santo Agostinho na Inglaterra	
910 Início da reforma cluniaca 962 Otto I, Imperador do Sacro Império Romano	1012 Arcebispo Alpege martirizado por Danes 1066 Arcebispo Lanfranc impulsiona reformas cluniacas	
1073-1085 Papa Gregório VII 1077 Imp. Henry IV "vai a Canossa", penitente a Gregório. 1905 Reformas do Concílio de Clermont	1097 Arcebispo Anselmo exilado por Henry I	1118 Nascimento de Thomas 1143 Entra na casa do Arcebispo Teobaldo
	1154-1189 Reinado de Henry II	1154 torna-se arcebispo
1162 Papa Alexandre III exilado por Barbarossa para Sens	1163 Concílio de Westminster 14 de jan. de 1164 Constituições de Clarendon	1155 Torna-se chanceler 1162 Torna-se Arcebispo da Cantuária
1164 Antipapa Pascal III indicado por Barbarossa	6 de out. Concílio de Northampton	1164 Constituições de Clarendon
1166 Excomunhões de Vézelay 22 de jul. de 1170 Reconciliação de Fréteval	1166 Concílio de Northampton 12 de out. Thomas adocce 13 de out. terça-feira Missa de São Estevão. Thomas foge. 2 de nov. fuga para a França 1166 Excomunhões de Vézelay 22 de jul. de 1170 Thomas reconcilia-se com Henrique 1º de dez Retorna à Inglaterra	6 de out. Concílio de Northampton 12 de out. Thomas adocce 13 de out. terça-feira Missa de São Estevão. Thomas foge. 2 de nov. fuga para a França 1166 Excomunhões de Vézelay 22 de jul. de 1170 Thomas reconcilia-se com Henrique 1º de dez Retorna à Inglaterra
24 de dez. Henrique: "Quem me livrará deste padre ordinário?" Conspiração dos cavaleiros	1174 Penitência de Henry na Cantuária	25 de dez. Fez um sermão profetizando sua morte 29 de dez, terça-feira Assassinato de Thomas na catedral 1173 Canonizado
1177 Derrota de Barbarossa pelas Forças papais		1220 Transferência do corpo para o novo templo. 200.000 presentes

O Concílio de Northampton foi, ao mesmo tempo, o clímax de uma longa peleja ou batalha de princípios entre Becket e Henrique, e o começo de uma nova luta. A maioria de nós sabe como Henrique – no intuito de obter controle sobre a Igreja e o Estado – seduzira Becket com um duplo mandato de chanceler e arcebispo de Cantuária, o cargo supremo da igreja católica na Inglaterra. O rei queria que o amigo se tornasse um instrumento da sua vontade, e que, por intermédio dele, o reino da Inglaterra se tornasse obediente ao "governo da idéia", a idéia de Henrique, que não podia tolerar um espaço ingovernado, como aquele representado pela esfera independente da Igreja. A insistência de Becket em renunciar ao cargo de chanceler, pretensamente por causa do potencial conflito de interesses, pode ser

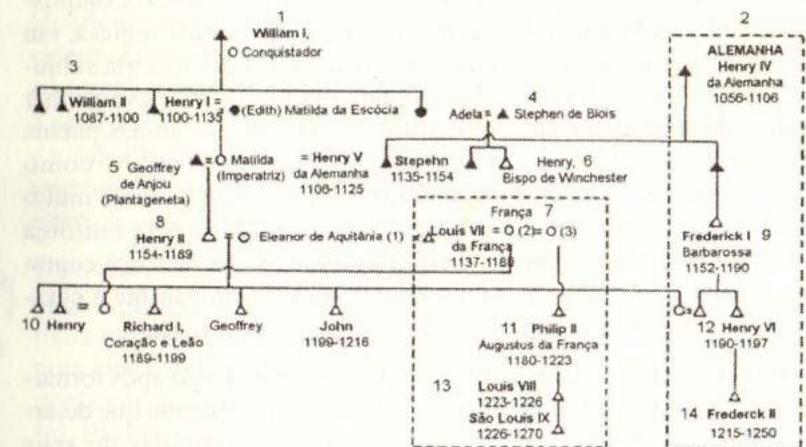


Diagrama 2. Genealogia de Henry II da Inglaterra

vista agora como o primeiro golpe em favor da independência da maior parte das questões eclesiásticas do controle da coroa. Sua renúncia frustrou os desejos do rei e demonstrou seu compromisso com seu novo *status* eclesiástico situado no pólo oposto ao da monarquia. Becket mergulhou então na prática da austeridade religiosa, marcando ainda mais seu distanciamento do passado, durante o qual se tornara conhecido por toda a Europa pela suntuosidade e pompa do seu estilo de vida. Para um antropólogo, toda essa extraordinária questão da vida e morte de Becket, após sua investidura, assume o caráter estilizado de uma cerimônia de iniciação – uma iniciação ao *status* de mártir. Ficará claro que ele foi impelido ao longo deste caminho

ou passagem por certas imagens e idéias (que em sua configuração criaram um paradigma). Este padrão – cunhado nos eventos reais da história por um processo primário inicialmente desencadeado por ordem da corte, porém governado, mais tarde, por uma lei própria, assumiu a forma cultural do caminho do mártir e trouxe com excepcional clareza à consciência de Becket o honroso objetivo da glória da coroa do martírio, a ser conquistada por uma morte dolorosa, não por uma vida meritória. Deve ter ficado claro, desde o início, para Tomás que ele não conseguiria fazer Henrique vir à Cantuária como o papa Gregório VII, o temível ex-monge Hildebrando, havia forçado o Imperador Henrique IV a “vir a Canossa” (ver Diagrama 2 para as inter-relações entre monarcas que se opunham ou apoiavam a autonomia do direito canônico). Neste sentido, Guilherme, o Conquistador tinha dado uma posição muito forte à monarquia inglesa, em face da igreja inglesa, para tanto. A força, entretanto, não iria subjugar o angevino. Além disso, Becket, de certa forma, desejava ganhar a alma de Henrique e não de destruí-lo. O fato de que Tomás jamais tivesse recorrido aos castigos definitivos da Igreja – como excomunhão e a interdição – contra Henrique e a Inglaterra é muito significativo. Caso viesse a ganhar, ele deveria fazê-lo pela antiferça ou demonstrando ao mundo que se Henrique usasse de força contra ele, tal força seria injusta. O paradigma do martírio deu-lhe a coragem de desafiar Henrique e o poder secular à l'outrance.

No entanto, ainda restava algum tempo a Tomás. Logo após tornar-se arcebispo, Becket se identificou com a Igreja e ordenou que determinadas terras dentro de sua diocese fossem retiradas de seus beneficiários laicos e voltassem a ser controladas pela Igreja. Em seguida, reivindicou, todo o padroado clerical no âmbito de sua diocese, desafiando, assim, diretamente uma prerrogativa real. Porém, o que mais enfureceu Henrique foi a insistência de Becket de que “clérigos criminosos” deveriam ser julgados e punidos pelas cortes eclesiásticas, sob o Direito Canônico, e não sob o Direito Civil. Isto ia contra as diretrizes que vinham sendo seguidas por Henrique e seus competentes conselheiros – incluindo o próprio Becket antes da investidura – de centralizar todo o sistema legal na corte e projetar um sistema de justiça que fosse ao mesmo tempo vantajoso para Henrique e justo para todos. Se os “clérigos” – isto é, pessoas em ordens sagradas, não importando do quão baixo fosse o seu nível – se tornassem imunes ao decreto do rei, ter-se-ia então, estabelecido um

limite categórico, simbolizado pelo “benefício do clero”, à autoridade do Estado. É claro que lorde Acton argumentou, de modo convincente, que era precisamente esta dualidade legal uma fonte importante das liberdades inglesas. É possível jogar um grupo de homens da lei contra o outro. Henrique, no entanto, embora fosse bastante desorganizado em seus hábitos pessoais, sempre buscava impor a máxima disciplina e ordem aos outros. Não poderia fazer isto prontamente se uma importante área de controle social fugisse ao escopo de sua autoridade. O que o enfureceu foi que seu amigo Tomás, por ele incumbido de submeter a Igreja à monarquia, o traíra ao declarar que havia muitas coisas que não deveriam ser entregues à César. Propôs pular a complicada história dos concílios de Westminster (2 de outubro de 1163) e Clarendon (14 de janeiro de 1164), nos quais um Henrique francamente hostil tentou impor sua vontade a Tomás. Geralmente, ele impunha a sua vontade e era o arcebispo quem fazia concessões. Entretanto, foi a determinação de Henrique em garantir a prerrogativa real de uma vez por todas – e com isto, ao que parece, causar a ruína e humilhação de Becket como membro da Igreja e como homem – que o levou a convocar o concílio de Northampton em 6 de outubro de 1164.

É preciso, no entanto, primeiramente, dizer algo sobre as Constituições de Clarendon (ROBERTSON, 1883, v. 5, p. 71), que Henrique tinha imposto à bancada dos bispos ingleses nesse famoso encontro, pois elas determinam os termos do confronto de Northampton. Naquela época, o próprio Becket cedera e recuara tentando apaziguar o rei. Ele não contara com a insistência de Henrique em exigir assentimento solene a uma lista escrita de proposições; tinha imaginado que uma garantia verbal, um acordo entre cavaleiros, seria suficiente e que as dificuldades subseqüentes seriam atenuadas pelo tato e pela vista grossa, a antiga capacidade inglesa de conciliação. Quais então eram estas propostas? As Constituições foram dadas sob 16 títulos. David Knowles sustenta que pelo menos seis deles “iam contra os direitos da Igreja” (1970, p. 89-92). Henrique justificou as Constituições alegando que elas se baseavam nos costumes de 50 anos atrás, no reino de seu avô materno Henrique I. Desse modo, as regalias entravam em conflito com o Direito Canônico. Entre as cláusulas controversas estava o direito de a justiça real convocar clérigos criminosos a se apresentarem diante da corte do Rei “para responder em assuntos passíveis de serem respondidos” (Cláusula III). Decla-

ravam também que “não é lícito aos arcebispos, bispos e outros beneficiários clérigos partir do reino sem a permissão do rei” (IV). Além disso, concediam imunidade, contra excomunhão ou interdição decretada por um clérigo superior, a quem possuísse terras pertencentes originalmente ao rei e a quaisquer oficiais do seu domínio”. (VII). A corte real era também declarada a suprema corte de apelação; de fato, “se o arcebispo não for capaz de fazer justiça, o caso deve ser finalmente levado ao senhor rei” (VIII). Este artigo visava prevenir recursos a Roma, assim como os membros da Igreja haviam sido proibidos de visitar o papa sem permissão real pela cláusula IV. Finalmente, pela Cláusula XII, o rei reivindicava o direito de convocar o clero à sua própria capela para eleger um arcebispo ou bispo, que então teria de “prestar homenagem e jurar fidelidade ao senhor rei, como súdito deste, por sua vida e glória terrenas, antes de ser consagrado”. Esta cláusula, é claro, referia-se diretamente à que-relas das investiduras que opunham a Igreja e Estado, em toda a Europa á época. De acordo com o Direito Canônico, a Igreja afirmava que a eleição deveria ser feita livremente por “eleitores canônicos, a saber, o clero da Igreja juntamente com notabilidades locais, monásticas e laicas” (KNOWLES, 1970, p. 92). Imperadores e reis reivindicavam que a escolha fosse feita pelo próprio suserano – conforme William, o Conquistador insistira em fazer um século antes, sem a oposição de Lanfranc, seu arcebispo. A Cláusula XVI atingia duramente os cidadãos comuns – declarava que filhos de vilões não deveriam ser ordenados sem o consentimento do senhor das terras em que haviam nascido. Esta medida visava estrangular uma das poucas possibilidades de mobilidade ascensional disponíveis aos cidadãos comuns daquele tempo – ascensão, por meio da ordenação e educação hierarquia eclesiástica acima. Henrique tinha como objetivo generalizar os princípios da monarquia feudal em todos os domínios sociais e decretar uma única lei para o leão e para o boi.

Toquei muito superficialmente no assunto das Constituições e nos problemas que elas acarretam, mas a intenção é clara. Elas representam a mais determinada tentativa de Henrique no sentido de mobilizar as sanções da força organizada e legítima por trás da monarquia protonacionalista e por trás das estruturas político-econômicas do feudalismo, que, com todas as suas contradições internas, representam um princípio oposto ao internacionalismo, erudição, e mobilidade social em potencial então representados pela Igreja católica, na *fine fleur* da reforma cluniacense e antes da emergente arrogância do

cesaropapismo. Becket consternou os demais bispos ao ceder, sem consultá-los, às exigências de Henrique. Conforme aponta Knowles, eles haviam “se mantido firmes mesmo ante a fúria do rei – ‘como o rugido de um leão, assim é a fúria de um rei’ – e ante as ameaças dos barões, que chegaram a levantar-se contra os bispos com ameaças de violência” (KNOWLES, 1970, p. 87-88). Assim, conforme Gilbert Folot o implacável bispo de Londres e rival de Becket, apontou mais tarde, a “súbita mudança de curso” (KNOWLES, 1970, p. 88) de Becket pareceu uma deserção da causa da Igreja – uma atitude que os bispos sempre haviam temido do antigo chanceler e servidor do rei. Para a maioria dos bispos, Becket sempre fora um intruso – plebeu, nunca fora monge, um administrador mundano e sofisticado. Está claro que Becket se arrependeu amargamente de sua hesitação. Quando descobriu que as Constituições seriam colocadas no papel, ele se recusou a assinar. Pouco depois, abatido, ele escreveu ao papa Alexandre III, implorando absolvição por seu pecado de deslealdade. Afastou-se dos serviços do altar por simbólicos 40 dias, até a chegada do rescrito do papa, vinda de Sens, na França, onde o próprio se encontrava exilado, um refugiado sob a proteção do piedoso monarca francês Luís VII contra a fúria do imperador Frederico Barbarossa que dizia ser Roma seu feudo e o papa seu vassalo, reconhecendo um antipapa cismático. Alexandre, com seu habitual tato diplomático, reprovou Becket por sua austeridade ostensiva e o aconselhou a não provocar mais Henrique. A maior parte do apoio financeiro ao papado vinha do tesouro de Henrique, e Alexandre não tinha condições de afrontar a monarquia inglesa com tanto alarde. Mas Becket ia se comprometendo cada vez mais com uma política de oposição firme aos propósitos de Henrique, e este compromisso ganhou força pela condenação do papa de dez das cláusulas de Clarendon. Alexandre não podia deixar de agir desta forma, tendo em vista o ataque aos direitos eclesiásticos que elas representavam. Becket tentou então atravessar o canal duas vezes – ambas fracassadas – para confessar sua falta ao papa pessoalmente. Nisto estava, é claro, transgredindo a quarta cláusula de Clarendon, que proibia a partida de clérigos do reino sem a permissão real. Tomás fez um último esforço de conciliação quando acolheu Henrique em Woodstock. Seu outrora amigo, no entanto, limitou-se a perguntar-lhe, referindo-se às suas fugas malogradas: “Tu achas meu reino pequeno demais para nós dois?” (ROBERTSON, 1883, v. 3, p. 294). O palco estava, agora, armado, para o encontro decisivo em Northampton.

Em estudos anteriores, utilizei a noção de drama social como um dispositivo para descrever e analisar episódios em que se manifesta um conflito social. Na sua forma mais simples, o drama consiste em um modelo de quatro fases, partindo da ruptura de alguma relação considerada crucial no grupo social relevante – o que estabelece não somente seu cenário, mas também muitos de seus objetivos –, passando por uma crise que cresce rapidamente em direção às principais clivagens dicotômicas do grupo, até o acionamento de formas de reparação ou reconciliação legais ou rituais entre as partes em conflito, que compõem o campo de ação. A fase final consiste na expressão pública e simbólica da reconciliação ou da cisão irremediável. A primeira fase caracteriza-se muitas vezes, pela violação clara e pública de alguma norma ou regra que governa uma relação – chave transformada de amizade em oposição. Há numerosas variações possíveis no que diz respeito à seqüência de fases e ao peso que elas possuem no drama. Volto a afirmar que, numa seqüência rápida de dramas sociais é difícil dizer se o que se está observando, em um dado momento, é uma ruptura, uma crise (na qual se escolhem lados, formam-se coalizões e fissuras se espalham e se aprofundam por uma série de relações coordenadas e contíguas entre pessoas e grupos), ou a aplicação de um dispositivo regenerador. No caso do concílio real em Northampton, por exemplo, a ação começa quando Henrique alega que Tomás quebrara a lei – uma ruptura, incidentalmente de uma constituição emitida pelo rei desde Clarendon e com a marca de Clarendon. Henrique quis começar o drama na fase corretiva, sendo ele mesmo o juiz. Não é possível decidir se foi Henrique quem quebrou a norma tácita, ou ao menos o acordo de cavaleiros, entre rei e arcebispo – de que um não deveria se intrometer nos assuntos do outro – ou se foi a suposta violação da nova lei por Tomás o fato desencadeador. De qualquer forma, a verdadeira questão não era a ruptura desta ou daquela lei, e sim a de quem mandava. É óbvio que, para Tomás tratava-se de um teste de vontades e que Henrique estava de fato tentando provocar um confronto final, convertendo um campo de poder em um campo de força, potência em ato, com os termos, materialmente, a seu favor. Cada um dos competidores estava lançando mão dos seus respectivos recursos de poder, influência, prestígio, riqueza, número de seguidores, organização e toda forma de apoio interno e externo, numa prova de força. Seja como for, a ruptura logo virou crise e a crise cresceu tanto que os meios formais de regenera-

ção disponíveis se mostraram inadequados, fazendo a situação evoluir para uma crise ainda mais profunda e pavimentando o caminho para o drama definitivo – o assassinato na catedral, com sua carga simbólica de martírio e peregrinação, seis anos mais tarde.

O pretexto de Henrique para Northampton foi o caso de João o Marechal. “Este barão, membro do tesouro público, reivindicou, em Mundhām, terras que faziam parte do feudo arquiépiscopal de Pagham” (KNOWLES, 1970, p. 94). O rei, conforme mencionado anteriormente, emitira uma constituição dando a um vassalo o direito de apelar ao seu senhor

caso este último não consiga fazer justiça a um pedido em sua corte dentro de dois dias. Tudo que ele precisava fazer era jurar juntamente com duas testemunhas que seu caso havia sido injustamente protelado. João o Marechal, no intuito de se insinuar junto a Henrique, seguiu o procedimento acima mencionado, jurando – de acordo com seus oponentes – sobre um *troper* (um livro litúrgico) que trouxera consigo para escapar à acusação de perjúrio, isto é, de jurar em falso sobre o Evangelho [É importante notar aqui como os biógrafos de Becket, que são em sua maioria clericais, atribuem algum tipo de blasfêmia a muitas das ações que apóiam a causa do rei]. O rei aproveitou-se desta oportunidade e convocou o arcebispo para responder perante a corte real [atendo-se mais uma vez à cláusula de Clarendon que declarava a corte real suprema corte de apelação]. Os biógrafos divergem sobre o que aconteceu em seguida. Alguns dizem que o arcebispo adoeceu e enviou suas desculpas, as quais não foram aceitas como genuínas. Outros que ele apresentou provas em seu favor e recusou-se a responder a uma convocação injusta. De qualquer forma, Henry o intimou a vir à sua presença em um concílio real em Northampton no dia 6 de outubro. (KNOWLES, 1970, p. 94)

Não falta material sobre o concílio; existem sete narrativas extensas e vários relatos breves; duas das narrativas foram escritas por testemunhas oculares, William Fitzstephen e Herbert de Bosham. Destes testemunhos resulta com clareza que a intenção de Henrique era derrubar Tomás, destruí-lo. Caracteristicamente, Henrique atrasou-se para o encontro, pois foi “caçado com falcões em todos os rios e córregos pelo caminho”. No início, Tomás ainda tinha uma pequena esperança de reconciliação, mas o tom foi dado pela recusa de Henrique em “conceder a Tomás o obséquo de um beijo, de acordo com a tradição inglesa” após o rei ter assistido à sua primeira missa na capela do palácio. Depois de muita discussão, Henrique forçou seu primo, o já idoso bispo de Winchester, a sentenciar Tomás no caso de João o

Marechal – o qual jamais se fizera presente ao processo. Tomás foi considerado culpado de desacato à corte por não ter comparecido, três semanas antes, para responder à ação de João o Marechal, e por não ter oferecido justificativa, ou seja, escusa para o não-comparecimento. Os atores principais em Northampton foram o rei e Tomás, os barões do rei e a bancada dos bispos. Os barões e os bispos não eram, de forma alguma, grupos solidários, e Knowles escreveu um livro fascinante sobre *The Episcopal Colleagues of Archbishop Thomas Becket* (Os colegas episcopais do arcebispo Thomas Becket) (1951), detalhando as alianças e desavenças nas hostes episcopais no desenvolvimento do drama Becket/Henrique. Mas é uma característica deste caso o fato de que os bispos, um a um, alguns por covardia, outros por velhacaria, e outros por puro mal-entendido se afastaram de Becket à medida que ele se tornava mais obstinado. Até mesmo o papa tentara continuamente chegar a um acordo com Henrique. A oposição de Becket às exigências reais parecia estúpida, arrogante, até mesmo impiedosa, já que expunha seus amigos e parentes à vingança real. De qualquer forma, no primeiro *round* em Northampton, Henrique, o bispo de Winchester, insistiu à meia-voz que Tomás aceitasse a sentença calado. Tomás retrucou com ironia: “Este é um novo tipo de julgamento, talvez de acordo com os novos cânones promulgados em Clarendon” (ROBERTSON, 1883, v. 4, p. 312). A multa proposta foi de £500, e todos os bispos, exceto seu velho inimigo Gilbert Foliot de Londres, agiram como fiadores de Tomás.

Henrique, no entanto, estava realmente mal-intencionado e, no dia seguinte, o monarca exigiu que Tomás lhe pagasse as £300 que havia recebido enquanto os castelos de Eye e Berkhamsted estavam a seu cargo como chanceler. Tomás protestou que este era um novo processo, para o qual não havia sido citado e, portanto, não tivera tempo de preparar uma defesa. Além disso, comentou informalmente, que o rei sabia muito bem que ele tinha usado o dinheiro para consertar a Torre de Londres e os próprios castelos.

“Não com minha autorização”, retorquiu Henrique. “Exijo um julgamento” (ROBERTSON, 1883, v. 3, p. 53).

Pelo bem da paz, Tomás concordou em pagar; surpreendentemente, William de Eynsford – um nobre a quem Becket excomungara e absolvera recentemente – ofereceu ajuda como fiador para a dívida (o total devido por Tomás ao rei era de cerca de \$32.000 em dinheiro americano moderno). O conde de Gloucester juntou-se a ele – o que

indicava que, naquela época, Tomás tinha algum apoio do baronato. Mas no dia seguinte as exigências financeiras continuaram. Henrique explorou Tomás até o osso. O que acontecera, ele perguntou, com os mil marcos (dois terços de uma libra) que Tomás tomara emprestado durante a guerra de Toulouse? É importante notar que Henrique parecia estar lembrando Tomás da sua dívida moral – mais do que da financeira – quando como cliente do rei fora seu chanceler. Tomás replicou que o dinheiro fora um presente gasto, na verdade, a serviço do rei. Henrique exigiu mais garantia. Cinco senhores laicos se prontificaram a pagar a fiança de Tomás. O rei, no entanto, foi implacável. Ele exigiu que Tomás prestasse conta de todos os rendimentos do arcebispado durante sua vacância e de todos os rendimentos dos outros bispados e abadias a seu cargo durante seu mandato como chanceler. A soma exigida era de pelo menos 30 mil marcos (cerca de 800 mil dólares hoje). Tomás disse precisar de tempo para realizar o trabalho de contabilidade adequado; ele o faria se lhe fosse concedido tempo. Henrique disse: “Então você precisa dar garantia.” Herbert de Bosham escreveu que, a essa altura, “toda a sabedoria [de Thomas] foi devorada”. Ele mal podia falar, mas ainda assim pediu para se consultar com seu clero. Isto foi uma bela manobra tática, pois deixou claro para Henrique que os bispos não deviam ser classificados como barões – embora, nos termos do decreto real convidando-os ao conselho, eles haviam sido convocados em seus papéis como magnatas feudais da Inglaterra –, mas como representantes da Igreja universal. Assim, Tomás esperava separar os bispos dos barões e precipitar um confronto manifesto entre Estado-Igreja. Porém, tudo que Tomás conseguiu foi afastar seus amigos do baronato e dividir os membros da Igreja. Tomás passou todo o sábado consultando-se com seus bispos e abades. Gilbert Foliot lembrou Tomás de sua origem plebéia – ele era um burguês de Londres, da classe mercantil normanda, e não da pequena nobreza, dona de terras, à qual Foliot e vários outros bispos pertenciam – e insistiu que ele cedesse “para evitar a ruína da Igreja e de todos nós”. Henry de Winchester, o bispo real, outrora um *playboy*, mas agora um homem de Estado sênior, defendeu a posição de Tomás, argumentando que se o primaz de toda a Inglaterra cedesse, como qualquer outro prelado futuro iria se opor à vontade do rei? Outros insistiram em várias formas de conciliação. Muitos disseram que seria melhor Tomás sofrer do que toda a Igreja inglesa. Mas o verdadeiro teor dos desejos de Henrique ficou claro quando Winchester foi ao rei com uma oferta de dois mil marcos

para tirar Tomás do sufoco. Henrique recusou terminantemente. Agora os bons homens de Deus estavam amedrontados, pois eles viram que Henrique queria arruinar Tomás, não menos do que isso. Nenhum tipo de conciliação parecia possível. Todas as exigências do rei não passavam de argumentos de lobo; o que ele cobiçava era a derrocada de Tomás, possivelmente sua prisão e a morte lenta que esta muitas vezes acarretava. O rei exigiu que os próprios bispos pronunciassem a sentença de Tomás, uma vez que os barões, como laicos, se haviam declarado incompetentes para fazê-lo. No dia seguinte, Tomás descobriu que, de todos os bispos, somente Winchester e Worcester pareciam se dar conta de que o princípio da liberdade eclesiástica – e talvez mais do que isso, a liberdade em todo o reino da Inglaterra – estava em jogo; não era apenas uma questão de o rei se proteger de antigas transações financeiras de um funcionário supostamente desonesto, verificando seu imposto de renda, por assim dizer.

Na segunda-feira, Tomás adoeceu: A tensão dos debates, sua longa cavalgada de Cantuária a Northampton, o atraso do rei, tudo isso trouxe à tona um antigo problema, pedra nos rins, e ele se contorceu por conta da cólica renal. Henrique achou que ele somente fingia estar doente e enviou os condes de Leicester e de Cornwall – os mais elevados oficiais do reino – para desvendar o que de fato estava acontecendo. Estes constataram que Tomás estava mesmo doente, mas perguntaram se ele estava preparado para prestar contas. Tomás respondeu que se apresentaria à corte no dia seguinte, mesmo que tivesse de ser carregado até lá, e então “responderia conforme a vontade de Deus”. Eles então o “encorajaram”, dizendo-lhe que alguns nobres conspiravam para matá-lo e que o rei, seguindo certos precedentes angevinos e normandos, planejava condená-lo à prisão perpétua ou mutilá-lo – arrancando seus olhos e língua.

Este foi o ponto mais baixo que Tomás atingiu; o fundo do poço de sua vida; a Segunda-Feira Negra. Imaginem a tristeza e o desespero da cena. Lá estava Tomás, doente em seu catre no mosteiro de St. Andrew, fora da cidade de Northampton, tendo sido privado pela pressão real de ocupar o alojamento mais confortável a que sua posição dava direito – porém, estranhamente, antecipando seu exílio entre os monges cistercienses em Pontigny e seu esforço para emular a humildade do monge ideal. Sob a máscara da lei moral e da acusação, o rei era todo crueldade e frieza. O clima estava úmido e nebuloso, como eu mesmo já presenciei na área de Northampton durante o outono. Os

barões selvagens, iletrados, tinham pronunciado suas ameaças terríficas. Becket era um homem arruinado, destinado ao fracasso. Como este homem alto, que sempre buscara a glória, poderia arrancar a vitória deste desastre, desta situação desanimadora? Quase todos os seus bispos, tinham-no abandonado, amedrontados pelas ameaças físicas no castelo onde o rei e seus barões festejavam. Os grandes senhores tinham-no rejeitado. Foi nestas circunstâncias que a coragem voltou a Becket através do paradigma que brilhava em sua mente, a via-crúcis do martírio. Há anos, Becket freqüentara a escola em Merton, no condado de Surrey. Seu professor fora um Prior Robert. O sucessor deste Robert em Merton, era outro Prior Robert, e, por um impulso nostálgico, Tomás nomeara o segundo Robert seu confessor. Na sua hora mais sombria, Tomás confessou-lhe seu desespero, e o Prior Robert, no confessionário da abadia, encorajou-o a rezar uma missa votiva na manhã seguinte, terça-feira, 13 de outubro – não a missa habitual do dia, de acordo com o cerimonial da igreja romana, mas sim a missa do protomártir da igreja católica, Santo Estevão, cujo dia sucede o Natal, a celebração do nascimento de Jesus Cristo.

Todas as evidências históricas apontam a decisão de Tomás de rezar esta missa desafiadora como o ponto de virada em direção ao seu martírio. Henrique o mobilizara mais uma vez, como no episódio amigável da capa, fazendo com que ele desse mais um passo rumo à coroa do martírio. Terças-feiras estavam repletas de simbolismos. Os criadores da lenda de Tomás não deixaram passar despercebido o fato de que as terças foram dias cruciais para o arcebispo. Conforme Tennyson observa em seu *Becket*, na esteira de *Life and Martyrdom of Thomas Becket* (Vida e martírio de Thomas Becket) história em versos de Robert of Gloucester, datada do fim do século XIII:

Numa terça-feira eu nasci,
E numa terça fui batizado;
Numa terça-feira fugi de Northampton;
E numa terça parti da Inglaterra
Para o exílio amargo
Numa terça-feira em Pontigny veio a mim
Do meu martírio o spectral aviso
Numa terça voltei do meu degredo
E numa terça-feira... [ele foi assassinado]

Becket não só rezou a missa de Santo Estevão fora de época, como a rezou na capela de Santo Estevão, no mosteiro cluniacense de St. Andrew. Antes de partir, neste dia programado para ser o último do grande concílio, a maioria dos bispos, liderados por Foliot de Londres, chamou Tomás. Tentaram persuadi-lo a ceder e entregar-se à clemência de Henrique. Ele porém, já estava decidido a enfrentar o assunto com a espada espiritual, pois retrucou vigorosamente: “Os filhos da minha própria mãe [ou seja, a Igreja] se voltaram contra mim (ROBERTSON, 1875, v. 1, p. 205) – uma citação do Cântico dos Cânticos I: 5 (Vulgata) – “Fili matris meae pugnaverunt contra me.” Em seguida, ordenou que os bispos excomungassem qualquer um do laicato que se levantasse contra ele. Foliot, líder da facção do rei, entre os bispos, recusou-se a aceitar esta ordem. Tomás os dispensou e eles foram às pressas para a corte. Os bispos de Winchester e Salisbury, entretanto, se demoraram mais que os outros, para dizer algumas palavras de encorajamento a Tomás antes que ele fosse celebrar a missa.

A missa de Santo Estevão tem como palavras de abertura ou intróito: “Os príncipes podem se reunir e falar contra mim, o teu servo medita os teus estatutos” (Salmos 118:23). Dei a entender que, além da sua *entourage* mais próxima e de alguns poucos bispos solidários, Tomás não tinha apoio. Decididamente este não era o caso, pois a gente comum de Northampton se aglomerava ao redor dele sempre que ia e voltava entre a Abadia de St. Andrew e o castelo. Anouilh – e aqui ele seguiu Augustin Thierry, o historiador francês do século XIX, traduzido para o inglês por William Hazlitt – estava literalmente errado quando declarou que Becket era anglo-saxão, pois os pais de Becket, ambos, tinham vindo das proximidades de Caen, na Normandia, para se estabelecerem em Londres; estava certo, no entanto, ao frisar o apoio que Tomás obteve das massas, cuja maioria era de origem nativa, anglo-saxões ou celtas. Os cidadãos de Londres, os comerciantes e os artesãos também o apoiavam significativamente, e, durante anos, Santo Thomas Becket foi o santo padroeiro da Brewer’s Company, da qual supostamente tinha sido o fundador. Na manhã de 13 de outubro, a despeito da perseguição dos príncipes, os cidadãos comuns reuniram-se ao redor de Tomás como um escudo, quando, com o seu cortejo de padres e coristas, vestido com os seus trajes mais sagrados, incluindo o pálio – uma faixa de lã branca que simboliza a plenitude do poder episcopal desfrutado pelo papa e

compartilhado pelos arcebispos –, Tomás adentrou a capela de Santo Estevão para rezar a missa. Até mesmo o pálio tem associações martirológicas, pois é feito da lã de duas ovelhas abençoadas na igreja de Santa Agnes, em Roma, no dia de sua celebração. Santa Agnes foi uma virgem-mártir do século IV, decapitada aos 13 anos por ordem do prefeito de Roma, sob o Imperador Maximiano Hercúleo. É provável que Becket, um homem sempre muito consciente, com um tino para o simbolismo da vida pública, estivesse atento ao significado multivocal do pálio – que simbolizava não somente sua autoridade como arcebispo, transmitida pelo papado, mas também a imagem do martírio no caso da Igreja contra o Império.

Na presença de suas próprias “ovelhas e cordeiros”, como Becket geralmente chamava os ingleses confiados aos seus zelos pastorais, ele celebrou a missa do protomártir, com sua referência evangélica (Mateus 23: 34-39) ao assassinato de Zacarias, entre o altar e o templo – uma estranha profecia do seu próprio destino em sua catedral de Cantuária, apenas seis anos mais tarde. Conta-se que Tomás ficou tão emocionado com as palavras da epístola que registra o apedrejamento de Estevão por sua defesa da primitiva Igreja católica e do evangelho com sua referência à perseguição aos “profetas, sábios e escribas” que “ele chorou e suspirou várias vezes” (WINSTON, 1967, p. 183).

Para mim, a confissão de 12 de outubro e a missa do mártir de 13 de outubro, nas circunstâncias desesperadoras de Northampton, representaram a conversão decisiva de Tomás ao papel de paladino da Igreja, que prevaleceria como “o cordeiro conduzido ao matadouro” sobre o “rei leão”, Henrique, o angevino irado. Becket sabia que para sair vencedor ele teria de perder, pois não tinha nas mãos nenhum poder além das armas da Igreja. Tais armas claramente não assustavam ninguém, já que a família De Broc, que oferecera hospitalidade e orientação aos quatro assassinos de Tomás antes do martírio, encontrava-se excomungada por Becket à época. Foi o paradigma-radical do martírio – com seu rico simbolismo de sangue e paraíso – que lhe deu estrutura e o fortificou para o embate final de vontade com Henrique, a quem ele amara e jamais poderia odiar completamente. E ainda há em tudo isso a estranha sugestão de um cenário iniciático: tal como em muitos rituais de iniciação, o neófito, Becket, passou por uma prova, neste caso, nas mãos do rei, sendo Henrique um iniciador inconsciente. Becket ficou isolado da sociedade mundana em sua aba-

dia – um exemplo de local liminar – enquanto o rei e seu baronato encontravam-se alojados no castelo onde ocorriam os encontros jurídico-políticos. Em seguida, Becket sofreu um “ritual de reagregação”, como o chamaria Van Gennepe, em virtude do qual retornou à sociedade como um defensor iniciado da igreja – embora sua visão desta não parecesse estar de acordo com a de seus colegas bispos, e nem mesmo com a do papa Alexandre – que via o campo das relações Estado-Igreja como um ringue de eterna intriga, *raisons d'état et d'église* (quase impossíveis de se dissociar), equilíbrio de poder, estratégias administrativas e assim por diante. Para Becket, a Igreja parecia estar de certa forma ligada às virtudes de *caritas* e *humilitas*, conforme parecem indicar as várias tradições relacionadas aos seus atos de caridade, autopenitência e lava-pés antes do amanhecer na Cantuária. Porém, ele não era nenhum São Francisco: era um homem combativo, impetuoso, habilidoso com as armas – como suas proezas a serviço de Henrique em Toulouse demonstraram –, e um brilhante administrador como chanceler e arcebispo, competente no direito canônico e civil. Ele punha esses talentos a serviço da Igreja, embora não pudesse fazê-lo com toda a dedicação, até se identificar com o paradigma-radical do martírio. Em vários aspectos superficiais, ele continuava a ser um homem mundano, mas suas túnicas suntuosas escondiam uma camisa de pêlos colada à pele e infestada de insetos, descobertos sobre o seu corpo após sua morte. Assim que soube que teria de morrer para atingir seu objetivo e o da Igreja, com o qual ele parece ter identificado o seu próprio, Tomás alcançou uma paz e uma determinação de pensamento e consistência de ação que jamais o deixaram até o sangrento clímax. Escritores debateram séculos afora: Becket era “humilde” ou “orgulhoso”? Seu fim teria sido – como um *harakiri* japonês – uma tentativa de afrontar Henrique de forma irretorquível, um ato final de orgulho? Ou seria ele, de fato, um cordeiro sacrificial, assassinado no altar sem opor qualquer resistência? Vários ícones retrataram-no sentimentalmente como tendo movido desta forma dócil, a despeito de testemunhas oculares terem relatado uma provocação quase arrogante de sua parte contra os cavaleiros do rei naquela derradeira e sombria tarde. Afinal, ele derubou Reginald Fitz-Urse com sua armadura completa, antes de se oferecer – quase ironicamente – à espada que decepcionou o topo do seu crânio. Do meu ponto de vista, – desenvolvido nos meus livros sobre o simbolismo ritual africano –, Becket tornou-se um símbolo poderoso e “numinoso” precisamente porque, como todos os símbolos

dominantes e focais, representava uma junção de opostos, uma estrutura semântica em tensão entre pólos de sentido opostos. Becket era ao mesmo tempo leão e cordeiro, orgulhoso e humilde. A energia de seu orgulho confere drama e *pathos* ao seu auto-escolhido papel de cordeiro, assim como, conforme discuti anteriormente, os pólos orético e sensorial dos símbolos dominantes dão vida e cor às virtudes e valores do outro pólo. Afinal, os mártires eram os guerreiros da Igreja; como os heróis islandeses, morriam indômitos, proclamando sua fé em face da tortura e de uma variedade de mortes cruéis. O mais intrigante na morte de Becket é que, embora ela tenha sido formalmente o destino de um cordeiro, psicologicamente, foi o de um leão. O espírito da saga islandesa percebeu este fato e retratou Tomás como Gunnar, Skarphedinn, ou o rei Olaf que, quase deliberadamente, se coloca numa posição insustentável, recusando socorro ou possibilidade de escapatória, e morre em plena integridade heróica, sabendo que sua morte “valerá ao menos uma canção”.

Mas permitam-me concluir esta apresentação seguindo o relato que David Knowles faz do último dia de Becket em Northampton. Northampton foi a verdadeira ruptura na vida de Becket; o assassinato a ratificou. A narrativa sinóptica e erudita revela com clareza o caráter contraditório, embora estranhamente consistente, de Becket, sutil, embora ousado, humilde e irado. Apresentarei notas explicativas e citarei outros autores quando necessário.

Knowles escreve que depois de rezar a missa de Santo Estevão, “ainda trajando algumas das vestes sacerdotais sob um manto, precedido por sua cruz, e carregando secretamente a Hóstia consagrada para servir-lhe de Viaticum [santa comunhão dada àqueles em perigo de morte] caso acontecesse o pior, [Becket] seguiu a cavalo para o castelo” (1951, p. 77-79). Sua cruz, incidentalmente, “era feita de material sólido, pois os quatro cavaleiros, seis anos mais tarde, pensaram em quebrar sua cabeça com a haste dela” (p. 77). A saga islandesa do arcebispo Tomás afirma sem rodeios que “Thomas tomou como proteção o corpo do Nosso Senhor [i.e., a Hóstia, o pão eucarístico consagrado da comunhão] tanto por medo natural quanto por fé vigorosa na misericórdia de Deus” (ROBERTSON, 1875, v. 1, p. 209). Becket, sabendo que Henrique ainda hesitava em atacar diretamente qualquer aspecto do sistema sacramental, tentou garantir sua integridade física deixando claro que carregava a Hóstia sob a batina. Desta forma, também, ele estaria protegido enquanto rezava a missa na com-

panhia desagradável e ameaçadora do baronato bêbado de Henrique. Knowles prossegue:

Ao desmontar no pátio, enquanto o portão se fechava às suas costas [deixando assim do lado de fora, seu apoio popular], Becket tomou a cruz arqui-episcopal do seu condutor [o próprio condutor da cruz – e o arcebispo de Cantuária tinha direito de levar um em qualquer viagem sua – era um jovem galês que o havia censurado em Clarendon quando ele se curvara à vontade do rei]. Alguns bispos estavam à porta do castelo, entre eles, Gilbert de Londres. Um dos clérigos do arcebispo, Hugh de Nunant, mais tarde bispo de Coventry, aproximou-se dele: “Meu Senhor de Londres, tu poderias dar passagem enquanto o arcebispo carrega sua própria cruz?” “Meu estimado colega”, respondeu Foliot, “o homem sempre foi um tolo e será um tolo até o dia de sua morte.” Robert de Hereford, antigo mestre de Becket, tentou tirar-lhe a cruz em vão; Foliot, aproximando-se pelo outro lado, chamou rispidamente o arcebispo de tolo e tentou arrancar-lhe a cruz. [O bispo] Roger de Worcester [primo de Henry II, mas defensor de Becket] repreendeu Foliot: “Tu queres impedir teu Senhor de carregar sua cruz?”, recebendo, asperamente, como resposta que ele viveria para se arrepender daquelas palavras. Os bispos, então, abriram alas, e Thomas entrou sozinho, carregando sua cruz, e passou pelo salão; os demais o seguiram, e Foliot protestou mais uma vez: “Deixa que um dos teus funcionários a carregue.” Thomas recusou-se a atendê-lo. “Então deixe-me carregá-la; sou teu deão [isto era verdade, o bispo de Londres atuava como deão de Cantuária, ou prelado sênior, em ocasiões de Estado importantes]; não percebes que ameaças o rei? Se tu portares tua cruz e o rei desembainhar sua espada, como iremos apaziguá-los?” “A cruz é o sinal da paz”, respondeu Thomas. “Eu a carrego para me proteger e para proteger a Igreja da Inglaterra”. (1951, p. 77-79)

É impossível fazer aqui uma análise completa da estrutura social e do simbolismo desta fase e da sua contextualização nos processos em curso entre o Estado/Igreja e nas relações intra-eclesiásticas. Becket, no entanto, estava além de qualquer conciliação, enquanto Foliot queria evitar a qualquer custo um confronto direto da cruz clerical com a espada real. Queria evitar o escândalo da cruz, mas, acima de tudo, não desejava provocar a ira real, que, no passado, levava à mutilação de bispos às mãos de alguns dos ancestrais de Henrique. Hoje em dia, é difícil evitar as conotações fálicas da cruz e da espada. Talvez, no plano do inconsciente, Becket quisesse evitar o que ainda é comum na África, onde os sacerdotes da terra – a Eclésia das sociedades do Oeste da África são coletiva e simbolicamente conhecidos com “a esposa” do chefe supremo, que representa a quintessên-

cia da autoridade político-legal. Aqui, tanto Becket quanto Henrique almejavam ser “maridos”; a pesada cruz de madeira de Becket confrontaria a espada e o cetro de Henrique; o machismo santo enfrentaria o machismo real. Porém, como escreve Knowles, depois de os bispos se afastarem de Becket, que eles consideravam condenado, deixando-o sozinho com seus dois últimos clérigos e posteriores biógrafos, Herbert e Fitzstephen, na câmara interna, esperando pelo pior,

a entrada de Roger de York [o arcebispo que competia com Cantuária pela primazia sobre todos os metropolitas e bispos da Inglaterra] conferiu... um toque de comédia amarga ao evento. Ele se atrasara para o concílio, em parte para garantir atenção, como uma rainha num teatro, em parte, conforme sugere o cronista, para ter um bom álibi caso fosse acusado de ter urdido a derrocada do arcebispo [diz-se que ele estivera secretamente tramando com o rei]. Ele agora entrara com sua cruz não autorizada diante de si [não autorizada porque, de todos os bispos, somente o de Cantuária podia conduzir uma cruz à sua frente fora de sua própria diocese], e assim havia duas cruzes no castelo, como se fossem duas lanças hostis em repouso (*quasi “pila minantia pilis”*, conforme escreve Fitzstephen, citando a *Farsália*, de Lucano). [A História nunca se repetiu com tanta rapidez como farsa, embora Thomas carregasse sua própria cruz, enquanto Roger usurpava o privilégio de Cantuária ao carregar a sua]. Os bispos foram então convocados a conferenciar com o rei, que se retirara para o andar de cima [do castelo] assim que soubera da chegada de Thomas (p. 79).

Esta retirada foi algo curioso – e não creio que a tenha visto assinalada em nenhuma história de Northampton – pois ela reverte a situação Henrique/Tomás em Clarendon. Lá, Henrique fora dominante e seguro, ao passo que Tomás, se mantivera hesitante e acuado. Talvez esta mudança tenha começado quando os espiões de Henrique o informaram da capela de Santo Estevão, no início da manhã, em que Becket celebrara a missa do protomártir, pois nossas fontes relatam que “alguns oficiais e funcionários do rei” foram às pressas contar a ele que Tomás estava comparando Henrique e seus nobres aos perseguidores do primeiro mártir. William Fitzstephen considera esta interpretação “maliciosa”, mas ela era bem verdadeira. O meu palpite é que, naquele momento, Henrique entendeu perfeitamente a intenção de Tomás, e soube que na época e na sociedade em que estava inserido não tinha como se defender contra a estratégia do martírio. Anteriormente, Tomás dissera a Henrique, num encontro em particular, também em Northampton, que “estava pronto para morrer pelo seu

Senhor”, e Henrique percebia agora que ele falava sério. Henrique poderia intimidar a bancada dos bispos, mesmo sendo eles, conforme diz Knowles, o mais competente grupo de bispos na Inglaterra medieval. Porém, ele conhecia a fibra de Tomás da época em que os dois eram amigos. Quando ficou sabendo que Tomás vinha com a cruz e a Hóstia, ele pode muito bem ter entrado em pânico. Winston escreve que “Henry não participaria da dramatização de um confronto entre *regnum e sacerdotium*” e que “ele temia o próprio temperamento” (WINSTON, 1967, p. 185), mas penso que, naquele instante, ele compreendeu de modo subliminar que o paradigma-radical da via-crúcis do mártir estava arquetipicamente sob controle de Tomás e que, se usasse de força direta contra ele, estaria apenas dando a Becket o que ele queria e que fortaleceria a posição da Igreja, na Inglaterra e no exterior: a coroa do mártir. Acredito sinceramente que Henrique entrou em pânico naquele instante. Mas, logo se recompôs, o suficiente para bravatear com os bispos que convocara a se reunirem com ele no andar superior. Estes disseram a Henrique que Tomás os repreendera e os proibira de julgá-lo, dali por diante, em qualquer acusação secular. Enfurecido, Henrique resplicou que esta era uma clara violação do Artigo XI das Constituições de Clarendon, que obrigava os bispos a participar de todos os julgamentos do rei, com exceção daqueles que envolvessem derramamento de sangue. Ainda relutante em descer ao salão, onde a cruz o esperava, Henrique enviou vários de seus barões para perguntar a Tomás se ele pretendia apresentar as contas de sua chancelaria, conforme lhe fora solicitado na sexta-feira anterior, e fornecer garantias para suas dívidas. O mais importante, no entanto, foi a descoberta de Henrique que Tomás apelara contra sua sentença, pedindo que os bispos a levassem ao papa – seu plano para fazê-los divergir de seu superior. Isto configurava uma clara resistência às regras de Clarendon. Henrique enviou uma delegação a Tomás para perguntar se ele mantinha esta apelação.

Thomas respondeu circunstanciadamente: quanto ao dinheiro gasto quando chanceler, ele recebera uma quitação formal; quanto aos fiadores, seus colegas e amigos já estavam por demais envolvidos para se comprometerem ainda mais; quanto à apelação, ela fora feita contra os sufragâneos (ou seja, os bispos diocesanos subordinados ao arcebispo, como seu bispo metropolitano) que o tinham condenado injustamente e sem precedentes eclesiais; assim sendo, ele sustentava sua proibição e sua apelação e se confiava a si mesmo e à Igreja de Cantuária, ao Papa. (KNOWLES, 1951, p. 79-80)

Este era um desafio hierárquico à monarquia. Tomás queimara seus navios.

Não é possível nos determos, aqui, nas idas e vindas dos eventos subsequentes; cada qual rico em simbolismo e drama. A conclusão era a de que os bispos não queriam romper o cordão que os ligava ao mesmo tempo a Cantuária e Roma e sabiam que pronunciando uma sentença criminal contra Tomás, enfraqueceriam enormemente sua posição diante de Roma, que condenara a maioria das cláusulas de Clarendon. Enquanto isso, os ânimos dos barões se incendiavam: muitos sugeriram a castração de Tomás. Dentre os bispos, os arqui-inimigos de Tomás, Londres, Iorque e Chichester, tentaram encontrar uma forma de se livrarem dele mantendo limpas suas próprias mãos. O velho e esperto Foliot, finalmente, pensou num jeito: eles fariam um recurso ao papa acusando Tomás de perjúrio e de tê-los forçado a desobedecer ao seu juramento; desta forma, eles talvez conseguissem a deposição de Tomás. Henrique aceitou prontamente esta tática. Porém, não tinha a intenção de aguardar a decisão papal; queria ação imediata, se outros pudessem fazer o trabalho sujo por ele. Pode-se imaginar o que sentia Tomás, sentado com aparente calma no andar de baixo com seus dois clérigos – como se fosse um estudante esperando na sala do café o resultado de um importante exame oral. Por fim, Henrique enviou todos os bispos para atormentarem Tomás, tendo-os incumbido, por intermédio de Foliot, de atacá-lo em uníssono diante do papa. Robert de Lincoln, dizem, estava em prantos, outros à beira das lágrimas. Porém, Hilary de Chichester, que nunca gostara de Tomás, tomou a palavra. Ele disse que a obstinação de Tomás os colocara entre a cruz e a espada, pois lhes ordenara fazer uma promessa em Clarendon, e depois, em Northampton, proibira-os de reiterar esta mesma promessa. O que poderiam fazer eles, senão apelar para a autoridade suprema da Igreja – o próprio Santo Padre? Tomás respondeu que dois erros não faziam um acerto. Ele via agora que as Constituições de Clarendon não eram canônicas – e o Direito Canônico era a lei de Deus em ação na história. Assim, ninguém era obrigado a manter um juramento que jamais deveria ter feito. Se todos tinham caído em Clarendon, todos podiam levantar-se agora. Os bispos foram ao rei, que então foi perspicaz o bastante para dispensá-los de tomar parte no julgamento de Becket, que permanecia inconcluso. Em virtude disto, eles voltaram a se reunir com o seu arcebispo.

O longo dia estava terminando. Os barões, livres das restrições episcopais, e rugindo a palavra “traidor”, condenaram e sentenciaram Becket – a quem, nunca se soube, mas, provavelmente, à prisão perpétua que era o que ele mais temia. Toda a malta do baronato, acrescida por xerifes e oficiais inferiores, precipitou-se escada abaixo para pronunciar a sentença, deixando Henrique e alguns poucos no andar de cima. Tomás não se levantou para recebê-los; permaneceu sentado, segurando sua cruz. Ninguém queria ser o porta-voz, mas o conde de Leicester, uma figura até compassiva, acabou por assumir o impopular papel – pois Beckett, assim como Henrique, não era um homem fácil de encarar. Leicester mal começara a falar quando Becket o interrompeu, proibindo bruscamente qualquer um dos presentes de julgá-lo. Leicester gaguejou e calou-se, o conde de Cornwall se recusou a prosseguir de onde ele tinha parado, sobrando para o afável bispo de Chichester esclarecer que a traição era clara e que o arcebispo tinha de ouvir a sentença. Então Tomás, em um daqueles rompantes surpreendentes em que era mestre, ergueu-se subitamente, exclamando que não era da competência deles julgar seu arcebispo e caminhou a passos largos pelo salão em direção à porta. Foi o inferno. Alguns barões, voltando a bradar “traidor”, pegaram paus e outros restos menos nobres do chão para atirá-los em Tomás. No meio da peleja, ele tropeçou em um monte de lenha e seguiu-se um novo urro de imprecensões. Hamelin, o meio-irmão ilegítimo do rei, e Randolph de Broc (que mais tarde daria guarida aos assassinos de Becket no castelo de Saltwood, retirado da posse de Cantuária e entregue aos de Brocs pelo rei Henrique após a fuga de Becket) uniram-se ao coro de “Traidor!”. Neste instante, Becket mostrou-se menos como o humilde cristão e mais como o descendente normando dos *vikings* dinamarqueses do conde Rollo, que tomou terras dos reis carolíngios. Voltou-se para Hamelin e cuspiu: “Seu bastardo grosseiro! Não fosse eu padre, minha mão direita iria provar-te que isto é uma mentira. Quanto a ti [para de Broc], um da tua família já foi para a forca” (ROBERTSON, 1875, v. 1, p. 39). Aqui fala o filho da burguesia de Londres, defendendo-se contra homens que se passavam por aristocratas, por mais violentos, analfabetos e selvagens que a maioria deles fosse. Então, com seu séquito, saiu da sala. O portão do pátio encontrava-se trancado, e o porteiro estava envolvido em uma briga particular – naquele dia, todos estavam extremamente agitados, – mas um molho de chaves estava pendurado no muro, e a primeira que se experimentou abriu

a porta. Futuramente, isto se tornaria uma das lendas de São Thomas. Os cavalos do arcebispo estavam encilhados e ele e seu séquito entourage saíram cavalgando pela cidade, aclamados pelos cidadãos comuns – muitos dos quais ele convidou para jantar naquela noite, no mosteiro de St. Andrew – seguindo o modelo da parábola de Cristo do banquete de bodas –, para compensar os muitos clérigos e nobres que haviam abandonado a casa dele por medo. Preciso concluir minha narrativa aqui; depois que Tomás, disfarçado e com apenas três companheiros, deixou a igreja à meia-noite e cavalgou rumo a escuridão e a uma violenta tempestade, temos um novo drama social, o da odisséia de Tomás em sua fuga da Inglaterra, e seu exílio primeiramente no mosteiro cisterciense de Pontigny e depois em vários refúgios na França, como prelúdio das trevas deradeiras do seu martírio. Mais uma vez, é preciso observar que Henrique não tentou impedir a fuga de Tomás. É difícil separar o ódio do amor no relacionamento destes dois homens, e, mais difícil ainda, é definir a natureza de ambos.

Meu intento aqui foi mostrar como os símbolos são entidades dinâmicas, e não signos cognitivos estáticos; como adquirem seus padrões através de eventos e são modelados pelas paixões das relações humanas, na amizade, na sexualidade e na política; e como os paradigmas – que ganham corpo encarnados em conjuntos e seqüências de símbolos – funcionam para os homens como mediadores entre as ideais e a ação em campos sociais repletos de propósitos contrapostos e interesses conflitantes. Utilizei uns poucos incidentes decisivos extraídos da história de uma amizade que azedou e que compõem um drama social para mostrar como assuntos pessoais e do Estado, podem ambos, alcançar uma forma memorável e gerar uma lenda, bem como arquivos, em virtude da ação de paradigmas radicais nas cabeças das pessoas tornando-se modelos objetivados para comportamentos futuros, na história de coletividades, tais como Igrejas e nações.

Referências

- ANOUILH, Jean. *Becket or the honor of God*. Trad. Lucienne Hill. Nova York: Coward-McCann, 1960.
- BERINGTON, Joseph, Reverendo. *The history of the reign of Henry the Second*. Basil: Tournstein, 1793.

BROWN, Paul Alonzo. *The development of the legend of Thomas Becket*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1930.

CHURCHILL, Winston. *A history of the english-speaking peoples*. Londres: Harcourt and Brace, 1956-1958.

ELIOT, T. S. *Assassínio na catedral*. In: _____. *Obra completa*. v. 2: teatro. São Paulo: Arx, 2004.

FOREVILLE, Raymonde. *L'Eglise et la royauté en Angleterre sous Henry II Plantagenet, 1154-1189*. Paris: Bloud and Gay, 1943.

FRY, Christopher. *Curmantele*. Londres: Oxford University Press. Hutton, 1961.

HUTTON, W. H., Reverendo. *St. Thomas of Canterbury: an account of his life and fame from the contemporary biographers and other chroniclers*. Londres: Nutt, 1899.

JONES, Thomas M. *The Becket controversy*. Nova York: Wiley, 1970.

KERN, Fritz. *Kingship and law in the middle ages*. Nova York: Harper Torchbooks, 1970. Publicado pela primeira vez em 1956.

KNOWLES, Dom David. *The episcopal colleagues of Archbishop Thomas Becket*. Londres: Cambridge University Press, 1951.

_____. *Thomas Becket*. Londres: Black, 1970.

MAGNÚSSON, Eiríkr. *Thomas Saga Erkibyskups*. In: ROBERTSON, James C., Reverendo. (Ed.). *Materials for h of Thomas Becket*. Londres: Her Majesty's Stationary Office, 1875.

MILMAN, Henry Hart. *Life of Thomas à Becket*. Nova York: Sheldon, 1860.

MOUNTFORT, Will; BANCROFT, John. *Henry the Second: king of England*. Londres: Tonson, 1963.

MYDANS, Shelley. *Becket*. Nova York: Doubleday, 1965.

POLLOCK, Frederick; MAITLAND, Frederic. *History of English Law before the Time of Edward I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1895.

ROBERT OF GLOUCESTER (1260-1300). *The life and martyrdom of Thomas Becket*. Londres: Percy Society, 1845.

ROBERTSON, James C., Reverendo. *Life of Becket*. Londres: John Murray, 1859.

_____. *Materials for the history of Thomas Becket*. v. 1-5. Londres: Longmans, for Her Majesty's Stationery Office, 1875-1883.

_____. *Materials for the history of Thomas Becket*. Londres: Kraus, 1965.

TENNYSON, Alfred. *Becket*. Londres: Macmillan, 1884.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

WINSTON, Richard. *Thomas Becket*. Nova York: Knopf, 1967.

CAPÍTULO 3

Hidalgo: A História como Drama Social¹

A Revolução Mexicana de Independência, em 1810, oferece um exemplo vívido de um paradigma-radical em funcionamento numa série de dramas sociais. Oferece também uma oportunidade de investigar certas propriedades do cenário social da ação política, como “campo” e “arena”.

Na realidade, a revolução foi uma guerra contra a Espanha colonizadora, correspondendo, embora com diferenças cruciais, à Revolução Americana ou Guerra da Independência contra a Inglaterra. Alguns historiadores, como Hugh Hamill, chamam esta fase de “Revolta de Hidalgo”, ou “Insurreição”, por conta de Miguel Hidalgo, o padre da paróquia de Dolores, na intendência de Guanajuato, que inaugurou publicamente o longo processo de mudança política do México passando do sistema colonial espanhol para a estrutura governamental atual sob o Partido Revolucionário Institucional, o PRI. Outros tentariam diminuir a importância dos nomes de indivíduos a partir de uma aversão plekhanoviana e purista à visão da história baseada no “gran-

¹ Apresentado pela primeira vez no Departamento de Antropologia da Universidade de Brandeis, em abril de 1970.

de homem” ou no “culto de personalidade”. Outros ainda não se refeririam a uma revolta, mas à primeira fase de uma revolução válida que continuou até agora, com muitos obstáculos e empecilhos. Mas, os antropólogos, como se costuma dizer, precisam resgatar os fatos da corrente das opiniões e conjecturas. Mitos e símbolos, tanto da cultura popular quanto da alta cultura, são para eles partes importantes dos fatos. De qualquer forma, o levante de Hidalgo, a primeira fase da Independência, é de interesse por ser precisamente o limiar entre o período colonial da história mexicana, o curso lento e aparentemente monótono de três séculos (embora trabalhos históricos recentes venham corrigindo esta impressão de monotonia) na sequência do período curto e dramático da Conquista, e o terceiro período no qual o México se transformou – sob o tumulto e o derramamento de sangue das guerras coloniais e civis e da revolução – em uma nação. Hidalgo levantou armas contra o governo vice-real em 1810 e Augustin de Itúrbide tornou-se o efêmero imperador de um México independente em 1821. Os anos entre 1810 e 1821, e mesmo entre 1808 e 1821, configuraram um período liminar complexo e dramático no qual processos lentos que se desenrolavam há séculos foram substituídos por uma série de dramas sociais em rápida sucessão. Estes explicitaram muitas das contradições ocultas nestes processos e geraram novos mitos, símbolos, paradigmas e estruturas políticas. Hidalgo não era moço, tinha 57 anos, quando anunciou a insurreição em 16 de setembro de 1810, no átrio da Igreja paroquial de Dolores. Era menos de um ano mais velho quando foi executado em Chihuahua nos meados de 1811. E, no entanto, foi ele quem deu início ao *rite de passage* do México para a condição de nação no curto drama social que reconheceu como um levante do povo, e tornou-se não só o mutuário e o criador de mitos e símbolos como também ele mesmo um símbolo. No México, os grandes murais de José Orozco, David Siqueiros, Diego Rivera e outros, retratando episódios desse meio ano da luta de Hidalgo, a princípio vitoriosa e depois desesperada são marcos comuns em várias cidades e municípios. A própria paisagem cultural traz a assinatura de Hidalgo. Todo um estado e muitas cidades, bairros, parques e ruas têm seu nome, enquanto todo ano, à meia-noite de 15 de setembro, o presidente da República repete da sacada principal do Palácio Nacional, no Zócalo da Cidade do México, as supostas palavras do seu *Grito* em Dolores, sua proclamação: “Mexicanos, que viva o México!”. Há inúmeras estátuas de Hidalgo espalhadas pelo país em praças e parques; o falecido decano dos his-

toriadores mexicanos, Justo Sierra, diz que “seu objetivo foi ditado por seu amor por um país que não existia fora deste amor; assim, foi ele quem o engendrou: ele é o pai do seu país, nosso pai” (*Evolución política del pueblo mexicano*, 1957, p. 150). Inevitavelmente, alguns historiadores, como o conservador Mariano Cuevas, tentaram derrubar o mito de Hidalgo, mas não obtiveram grande sucesso. Hoje em dia, ninguém se importa muito com o fato de ele ter tido vários filhos bastardos de diversas amantes e empregadas ou de não ter conseguido evitar que seus índios promovessem massacres indiscriminados, pilhagens e estupros em Guanajuato e Valladolid. Perdoa-se a vaidade que o levou a se deleitar com o título e o uniforme de “capitão-geral da América” e sua contrição pública final por ter permitido tamanha carnificina foi esquecida. O símbolo engoliu o homem, e este é um símbolo de *communitas*, de um México visto como uma forma de irmandade e não como uma estrutura.

Os eventos dos cinco meses de liberdade de Hidalgo após o Grito (ele foi capturado em 21 de fevereiro de 1811) podem ser claramente descritos como uma sequência de dramas sociais e analisados em termos das relações entre drama social e campo social. Existe, no entanto, uma série de obstáculos para este tipo de abordagem, alguns pessoais, outros que talvez sejam objetivamente intransponíveis. O primeiro deles é que meu conhecimento sobre a Insurreição de Hidalgo ainda se baseia em fontes históricas secundárias, a maior parte delas em inglês. O segundo deles é a minha suspeita de que a totalidade dos dados necessários para uma caracterização da natureza do campo social e das arenas políticas significativas pelos quais a Insurreição de Hidalgo passou não está disponível no momento e jamais estará. Por exemplo, Hamill (1966, p. 121) nos revela que ninguém sabe com precisão o que Hidalgo disse no seu momento público mais famoso, o Grito de Dolores, que deu início ao ritual nacional mexicano mencionado acima. Os três principais relatos contemporâneos, o de Jesús Sotelo, Pedro García e Juan de Aldáma, não chegam a um consenso nem mesmo sobre de onde o Grito foi dado – foi da janela ou do saguão da casa de Hidalgo? – e todos dão versões diferentes do discurso. Aldáma, por exemplo, não menciona nenhum clímax, enquanto Sotelo registra que Hidalgo concluiu o discurso “levantando a voz com grande bravura... [e dizendo]: “Vida longa à Virgem de Guadalupe! Vida longa à América pela qual vamos lutar!”. Porém, para nenhum deles ele grita: “Viva o México”, como vi certa vez o

ex-presidente Gustavo Diaz Ordaz proclamar um tanto quanto timidamente (na televisão) da sacada da paróquia em Dolores, Hidalgo. Muitos críticos de Diaz Ordaz dizem que ele foi a Dolores não tanto por devoção patriótica, mas por medo de que, se ele “gritasse” na Cidade do México, pudesse haver represálias ao assassinato de pelo menos 90 estudantes em Tlatelolco por ordens suas e a prisão de 80 professores e estudantes sem julgamento durante os protestos de 1968.

Entretanto, mesmo com todos estes percalços, ainda pode ser instrutivo fazer um relato programático sobre como um antropólogo historicamente orientado pode começar a coletar dados capazes de habilitá-lo a fazer uma caracterização preliminar do campo no qual a Independência começou. É verdade que muitos dos insurgentes, os primeiros heróis da primeira Revolução Mexicana, haviam se tornado, no pensamento e na consciência popular, heróis míticos não muito diferentes dos Seres da Aurora dos aborígenes australianos ou dos Ancestrais Clânicos dos habitantes de Trobriand, dos quais se acredita terem surgido de buracos na terra. A comparação não seria inadequada, pois estes heróis insurgentes saíram da terra do México; eram quase todos americanos – e não hispânicos –, filhos da terra do Novo Mundo. Eram ou criollos – descendentes de espanhóis nascidos na América, índios (americanos nativos), ou mestiços, descendentes da mescla entre espanhóis e índios, nascidos no Novo Mundo. Como no entanto, a Independência se deu há relativamente pouco tempo, em termos de tempo histórico, há muitos tipos de documentos históricos e outros registros que nos oferecem provas objetivas bem mais ricas do que um africanista como eu esperaria encontrar, habituado que estou ao estudo de tradições predominantemente orais e das recordações esmaecidas dos idosos. Existem também várias fontes estatísticas do período, embora talvez não possamos nos fiar muito nelas.

Escolhi estudar a Insurreição de Hidalgo por causa do seu caráter iniciatório – em vários sentidos – e porque pessoalmente a achei interessante, após minhas viagens através da terra de Hidalgo em Querétaro, Dolores, Guanajuato, Celaya e Guadalajara. Também considero que ela pode ser útil ao oferecer uma espécie de forma intermediária entre o drama social (com suas implicações conservadoras; um escritor, Kenneth S. Carlston (1968, p. 425-343), chegou a comentar que eu deveria ter utilizado o termo “conflito constitutivo” em vez de drama social) e um processo revolucionário. Esta foi uma

revolução abortada; todavia, como unidades processuais, mesmo a menor delas, deixam resíduos simbólicos no tempo social, a natureza exata do fracasso da Insurreição de Hidalgo é de interesse teórico, e seu resíduo simbólico no tempo histórico surte efeitos poderosos em dramas e processos revolucionários subsequentes. Foi um fracasso para o homem Hidalgo, mas um sucesso ao estabelecer um novo mito contendo um novo conjunto de paradigmas, metas e estímulos para a luta mexicana.

Minhas fontes históricas para a Insurreição de Hidalgo não são muitas: Hamill, Leslie Simpson, Luis Villoro, J. Patrick McHenry, Eric Wolf, Justo Sierra. Recorri extensamente ao livro de Hamill no que diz respeito aos fatos da Insurreição. Meu principal objetivo é mostrar como – se tivéssemos fatos suficientes – poderíamos analisá-los em termos social-dramatísticos sem sair do âmbito da antropologia. As arenas de ação deste drama se expandem fisicamente de uma pequena cidade para uma região mais ampla; seu cenário não se limita em última análise a toda a Nova Espanha (que é muito maior do que o México moderno, embora o inclua), mas abrange também boa parte da Europa ocidental e os jovens Estados Unidos. É importante frisar que ele inclui também a agitação generalizada dos combatentes criollos na América Latina de 1810 a 1824. A insurreição começa concretamente com um punhado de conspiradores no Clube Literário e Social de Querétaro, que incluía o padre Miguel Hidalgo, Juan Aldáma e o capitão Ignacio Allende, um oficial criollo encarregado da milícia local; as cabeças dos três iriam apodrecer lado a lado mais tarde, empaladas em estacas no topo do grande celeiro de Alhóndiga, em Guanajuato, onde Hidalgo obtivera sua mais decisiva vitória. A princípio, estas cabeças estavam simplesmente discutindo as doutrinas fascinantes dos enciclopedistas e da Revolução Francesa, e talvez discutissem também a aplicação de certas doutrinas jesuíticas (como, por exemplo, as de Francisco Suarez) ao problema de onde reside a soberania política, na coroa, ou no povo, e quem é o povo? Os criollos, os índios, ou ambos? Mais tarde, após Bonaparte seqüestrar o rei espanhol (que então abdicou em favor do príncipe Fernando) e colocar seu próprio irmão José no trono, os notáveis do Clube Literário e Social começaram a elaborar a sério um plano no intuito de aplicar suas teorias na arena política.

Diagrama 3. A Independência: Algumas datas chave

1765-1772	Galvez, general-visitante, vice-rei De Croix, tenta reformar a Nova Espanha sob o modelo centralizado Bourbon
1763-1788	Revolução Americana
24 de jun. de 1767	Galvez expulsa os jesuítas. Levante popular em protesto. Galvez enfoca 85 índios e mestiços, prende 674 e bane 117 em represália
1788	Carlos III da Espanha morre. Godoy governante da Espanha
1789	Revolução Francesa
1795	Godoy faz pacto com Bonaparte
1808	Bonaparte seqüestra Carlos IV e o Príncipe Fredinando
1808	Conselho Municipal Crioulo da Cidade do México se recusa a reconhecer Joseph Bonaparte como rei da Espanha
13 de set. de 1808	Audiencia espanhola proclama Garibay vice-rei, reconhecendo a Junta Central de Sevilha como governo provisório da Espanha insurgente
16 de set. de 1810	Grito de Dolores de Hidalgo
28 de set. de 1810	Tomada de Guanajuato por Hidalgo e Allende
17 de jan. de 1811	Calleja derrota Hidalgo na Ponte de Calderón
21 de mar. de 1811	Hidalgo e Allende traídos e capturados pelo ex-insurgente Elizondo perto de Saltillo
30 de jul. de 1811	Hidalgo fuzilado após quatro meses de julgamento
1812	Constituição liberal de Cadiz na Espanha
22 de dez. de 1815	Morelos fuzilado
1820	Governo liberal da Espanha sob o Coronel Riego
27 de set. de 1821	Iturbide <u>auto-proclamado</u> imperador de um México independente sob o "plano de Iguala" Coalizão temporária entre conservadores e liberais
1822	Iturbide deposto
1824	Iturbide fuzilado, estabelecimento da república federal

Este foi o ponto de partida da crise. O plano que surgiu foi um tanto ingênuo. Todos os anos havia uma grande *fiesta* que acompanhava a grande peregrinação até à famosa estátua da Virgem em San Juan de Los Lagos, que geralmente contava com a participação de cerca de 35 mil índios. Isto durava duas semanas, de 1^a de dezembro até o dia 15. Um de seus aspectos comerciais mais importantes era um mercado de cavalos no qual podiam encontrar-se também boas mulas e burros, com os quais os conspiradores esperavam poder formar o núcleo da cavalaria insurgente. Porém, no estudo da relação dos símbolos religiosos com seu eficaz potencial de mobilização e movi-

mentos de massa politicamente imaturos, talvez seja mais importante notar que a principal atração em San Juan de Los Lagos (ao oeste de Guanajuato) era (e ainda é) a imagem supostamente miraculosa da Virgem da Candelária, cuja estatueta foi usada em 1623 por uma índia, Ana Lucia, esposa do zelador da igreja, para salvar a vida de uma garotinha acrobata (Volatina) que caíra sobre a ponta de várias facas. O dia 8 de dezembro (a celebração universal da Imaculada Conceição) era o dia dedicado à Virgem da Candelária, um dia no qual muitos peregrinos – em sua maioria índios – vinham a San Juan de Los Lagos. Neste dia, uma força armada comandada pelo capitão Allende iria “proclamar” a independência em nome de Fernando VII, considerado o soberano legítimo da Espanha pelos criollos. Esperava-se com confiança que o povo se unisse, saltasse sobre os corcéis convenientemente reunidos e, como a primeira pedra de uma avalanche, fizesse o México avançar estrondosamente rumo à Revolução. Hidalgo e seus companheiros sabiam muito bem que, há alguns anos, houvera grupos de discussão política semelhantes aos deles em outras cidades; eles esperavam que estes grupos emergissem como pontos de convergência para uma luta pela independência da Espanha bonapartista, assim que Querétaro desse o exemplo e os liderasse. É interessante que Hidalgo parece ter visto a possibilidade de reunir as massas rurais em torno de um emblema da Nossa Senhora. De acordo com Hamill, ele poderia ter escolhido um estandarte com uma imagem da Virgem da Candelária, ao invés do estandarte que escolheu de fato, o da Nossa Senhora de Guadalupe. A propriedade espanhola devia ser tomada rapidamente para financiar o movimento incipiente.

O que acho interessante nesta fase inicial é a associação íntima dos símbolos religiosos com a ação política na história mexicana. Hamill escreveu que “o fator religioso teria sido convocado [pelos conspiradores] para desempenhar um papel santificador, senão dominante, na fase inicial da Insurreição. Com o eloquente padre Hidalgo tirando proveito subitamente das emoções afloradas nos fiéis diante da imagem da Virgem, teria sido fácil incitá-los a apoderar-se dos comerciantes espanhóis e de seus bens” (1966, p. 114). Hamill fala de um aspecto de “cruzada” na “Revolta de Hidalgo”, a despeito do fato de serem os espanhóis peninsulares inimigos dos índios também católicos devotos. Por ironia da história os castelhanos tornaram-se “mouros”! Na realidade, a Nossa Senhora de San Juan de Los Lagos

foi objeto de uma devoção encorajada pela ordem dos franciscanos que, juntamente com os dominicanos e agostinianos, forneceram os primeiros missionários que trabalharam no México. Entretanto, os franciscanos se tinham oposto ao crescimento inicial da devoção a Nossa Senhora de Guadalupe, fortemente patrocinada pelo clero secular dirigido por Montúfar, o segundo arcebispo do México. Em última análise, conforme escreveu Robert Ricard:

O culto de Nossa Senhora de Guadalupe e a peregrinação à Tepeyac – a colina perto da Cidade do México onde se diz que a “Virgem Morena” de Guadalupe apareceu pela primeira vez ao índio asteca e catecúmeno Juan Diego, cerca de dez anos após a Conquista espanhola, e que, incidentalmente, é a colina na qual a deusa pré-hispânica Tonantzin fora adorada antes da chegada de Cortez – parecem [...] ter nascido, crescido e triunfado com o apoio do episcopado, em face da [...] turbulenta hostilidade dos frades menores do México. (1966, p. 191)

Os franciscanos argumentaram que haviam vindo de muito longe para convencer os índios de que não se devia adorar ou venerar a imagem material, mas sim Deus ou o santo que a imagem representa, ao passo que o quadro miraculoso da Virgem Morena se tornara, com o encorajamento do episcopado, um foco de idolatria. De fato, o padre Francisco de Florença, que escreveu sobre Nossa Senhora de San Juan no século XVIII, afirmou que a Virgem Maria mostra sua face em imagens para nos lembrar de olharmos, para além destas imagens, para ela, a quem nossa fé reconhece e a quem nossa vontade venera em cada uma de suas representações materiais.

É preciso lembrar que Hidalgo era do clero secular e que provavelmente não teria tomado um estandarte com a imagem da Virgem da Candelária estampada nele, caso a revolta tivesse ocorrido conforme o planejado, pois esta devoção – embora imensamente popular e capaz de atrair peregrinos de locais tão distantes quanto a Cidade do México, Puebla, San Luis Potosí e Guanajuato – não possuía o caráter de âmbito nacional do culto de Nossa Senhora de Guadalupe. Hidalgo compartilhava com muitos outros criollos americanos um senso de identidade nacional e um sentimento de universalidade humana, mas, neste caso, por uma questão de gosto e temperamento, ele apelou para veículos simbólicos concretos, sensorialmente perceptíveis e dramáticos como núcleos da unificação nacional, ao invés de idéias abstratas de soberania popular, como o fez, por exemplo, o criollo revolucionário dominicano frei Servando Teresa de Mier,

entre outros. Tais pensadores eram influenciados pelo deísmo e pelo iluminismo francês. Hidalgo compreendeu o poder mobilizador de símbolos que continham, em um pólo do seu significado, designações oréticas e sensoriais – como o fazia a complexa imagem da Virgem Morena com seu apelo às idéias de maternidade, país-mãe, mãe natureza e ao passado indígena, como mostrou Eric Wolf em seu célebre artigo sobre esta devoção focal mexicana. Meros conceitos sem imagens como o de “soberania popular”, não inflamariam e canalizariam as energias das massas populares. E símbolos de culto locais, como a Candelária, possuíam apelo regional, e não nacional. Em virtude disso, reluto em aceitar o ponto de vista de Hamill de que foi o acaso somente que fez com que Hidalgo utilizasse como estandarte a Guadalupe ao invés da Candelária. Os conspiradores de Querétaro já haviam decidido que sua revolta chegaria a nível nacional; Hidalgo pode não ter pensado esta questão estrategicamente a sangue-frio; mas ele sabia que, se houvesse um estandarte religioso, este deveria simbolizar a mais ampla unidade e continuidade social passível de ser encontrada no México.

Hoje em dia, não temos mais como saber qual era o caso, pois espiões do governo estavam em ação e desmascararam o plano de Querétaro. Mesmo antes de ele vir a público, Hidalgo já postergara a insurreição para o dia 2 de outubro e mudara seu local.

Delações dos conspiradores, algumas delas na forma de cartas anônimas, choviam sobre as autoridades espanholas. O capitão Arias, um dos conspiradores, virou traidor e revelou o levante de 2 de outubro. Por outro lado, Riaño, o intendente de Guanajuato sob a administração espanhola, bom amigo de Hidalgo, relutou em agir contra o padre, embora soubesse do seu papel insurrecional. Esta vacilação pode ter custado ao espanhol sua vida, pois foi um dos primeiros a serem executados quando os índios de Hidalgo invadiram Guanajuato, um mês depois. O palco agora estava armado para o Grito de Dolores, já descrito anteriormente. Os eventos que levaram imediatamente ao Grito tornaram-se um dos grandes mitos da socialização política mexicana, pois são recontados em todos os discursos do Dia da Independência e em todos os livros de história do Ensino Fundamental. Até hoje, a moeda de cinco centavos mexicana é chamada de Pepita, por causa de Josefa Ortiz de Dominguez, que fora inicialmente responsável por avisar a Hidalgo que a conspiração fora descoberta em Querétaro e cuja cabeça encontra-se em effigie na moeda. O momento

crucial veio quando o mensageiro de Pepita, Perez, juntamente com Aldáma, um dos principais conspiradores, cavalgou furiosamente até Dolores para avisar Hidalgo e Allende, que estava com ele, de que o plano fora descoberto. Enquanto os demais discutiam se deviam fugir para o exílio, Hidalgo e Allende declararam com firmeza que começariam a rebelião imediatamente. Diz-se, e isto pode ser um mito, que enquanto Hidalgo calçava suas botas, interrompeu o fervoroso discurso de Aldáma em favor da fuga, dizendo altivamente: “Muito bem, senhores, estamos perdidos. Não há nada a fazer senão ir e apreender os *gachupines*” (“esporas”, um termo coloquial, para os espanhóis. Também significa foder, *coger*, os espanhóis).

Alguns chamaram a ação de Hidalgo “brilantemente espontânea”, outros “irracional” e outros ainda, incluindo Hamill, “lógica”, tendo em vista que não havia futuro em render-se ou fugir, e o momento pedia uma ação imediata e positiva de um líder determinado (Hamil 1966: 120). Se considerarmos o cuidadoso planejamento empreendido pelos conspiradores, como, por exemplo, a produção e estoque de armas e munição de Hidalgo, ficaria inclinado a crer que a chamada de Hidalgo à ação, embora precipitada, foi perfeitamente racional. Mas também é verdade que a mão dos conspiradores foi forçada pelo governo e que Dolores não era o melhor local para se iniciar uma revolução. Teria sido melhor ter declarado um levante simultâneo em diversos grandes centros populacionais, como Querétaro e a cidade natal de Allende, San Miguel el Grande. No entanto, o fato de o plano vir à tona em um domingo talvez tenha compensado esta desvantagem, pois domingo era o dia tradicional de mercado em Dolores, e muitos índios e mestiços assistiriam à missa, lá, antes de fazer negócios. De fato, às oito da manhã, de acordo com o relato de Aldáma, já havia mais de 600 homens a pé e a cavalo na cidade, vindos das fazendas próximas. Foi a estes homens que Hidalgo dirigiu o primeiro apelo eloqüente em prol da ação insurrecional, mas a maior parte dos historiadores concorda, hoje em dia, que, embora Hidalgo já estivesse convencido de que a independência deveria ser seu objetivo maior, teve neste momento, o cuidado de frisar que a revolta visava proteger o reino, cujo soberano legítimo era Fernando VII, dos franceses. À época, Fernando gozava de uma popularidade considerável entre as massas mexicanas, enquanto os franceses eram muito temidos. Também é provável que neste momento o padre tenha terminado seu discurso com os *slogans* “Vida longa à religião!” e “Morte ao

mau governo!”. De qualquer forma, foram estes *slogans* que apareceram nos folhetos toscamente impressos distribuídos pelos membros do movimento de Hidalgo. Também é provável que Hidalgo tenha prometido abolir o tributo imposto aos índios pelas autoridades coloniais. Parece ter sido somente após este discurso, e depois da captura de Dolores que imediatamente se seguiu a ele, que Hidalgo, liderando seu pequeno bando, se apossou do estandarte com a imagem da Virgem de Guadalupe, quando passavam pelo vilarejo de Atotonilco, ao meio-dia deste mesmo dia.

San Miguel, a cidade de Allende, assim como a paróquia de Hidalgo, foram subjugadas pelos insurgentes ao anoitecer daquele dia. A milícia criolla local, já subvertida por Allende, juntou-se aos rebeldes, enquanto todos os espanhóis peninsulares, se renderam e foram trancafiados. Também neste dia, no qual tantas “essências” foram “concentradas”, houve o primeiro indício de violência em massa, quando as lojas e casas espanholas foram invadidas e saqueadas. Mas, a essa altura, Allende, cujo objetivo sempre fora um golpe criollo, embora com o apoio dos índios, ainda tinha autoridade suficiente em sua própria cidade para debelar a desordem e, então, junto de Hidalgo, criar um tesouro para a insurreição e organizar uma assembléia de criollos locais. Mas, também ele foi mais ou menos obrigado a aceitar – em virtude da pressão do séquito crescente de Hidalgo, formado por camponeses e trabalhadores indígenas – a aceitar que o pároco de Dolores fosse o líder supremo da insurreição. Na noite de 19 de setembro, o exército de Hidalgo chegou às imediações da rica cidade de Celaya, e o padre deu um ultimato ao *cabildo*, o conselho municipal. Neste sentido, Hidalgo já começava a adotar uma linha dura, ameaçando executar reféns espanhóis, caso Celaya não se rendesse. Os *regidores*, ou magistrados, sentiram-se obrigados a capitular em face do já numeroso exército de Hidalgo, e os insurgentes entraram na cidade em 21 de setembro e a pilharam.

Foi em Celaya que Hidalgo assumiu o título de “capitão-geral da América”, mas é preciso lembrar que isto foi feito em conexão com uma tentativa sistemática de organizar o exército para uma extensão significativa da revolução. Lugartenentes e emissários foram também designados. Hidalgo que, como vimos antes, já estava ciente do valor de um símbolo dominante de unificação na forma do estandarte de Guadalupe, pode ter pensando também que um foco de liderança se fazia necessário. Infelizmente, Hidalgo não era militar e talvez

devesse ter deixado a organização e o treinamento do seu exército nas mãos de Allende, um soldado competente. Se Hidalgo tivesse se contentado em tornar-se o que Bertrand de Jouvenel chamou de “rex”, uma figura transcendental que encarna os mais elevados valores comuns de uma comunidade, e não houvesse aspirado tornar-se também um “dux”, um organizador pragmático de grupos concretos para a obtenção de metas políticas determinadas, o México poderia ter conquistado a independência várias décadas antes. No entanto, talvez Hidalgo não fosse naquela época nem *rex*, nem *dux*, e sim um profeta tornado carismático pela *communitas* exaltada e militante dos insurgentes. *Rex* e *dux*, são ambos, termos que poderiam ser aplicados a uma situação em que criollos americanos houvessem se mantido no controle dos eventos; também corresponderiam a posições estruturais que poderiam ter encontrado uma expressão cultural nesta situação hipotética. Entretanto, na medida em que grandes grupos de índios entraram sucessivamente no exército, a influência de Hidalgo cresceu e a de Allende e de seus seguidores criollos, em menor número, minguou. É possível que o lado religioso, até mesmo profético, da natureza de Hidalgo tenha-se ajustado de forma demasiado vigorosa, se não sonâmbulística, ao ardor e à violência de seus índios ao se livrarem de três séculos de opressão espanhola. De certo, os componentes inconscientes e irracionais da insurreição vieram a superar os cálculos conscientes. Talvez esteja nisso o segredo do seu poder irresistível sobre a história mexicana subsequente e sua forte influência na arte e literatura mexicanas, o que alguns chamaram de seu caráter “existencial”.

Se pudéssemos rotular provisoriamente os tipos de ação revolucionária manifestadas na insurreição, fazendo uma analogia com a prática freudiana, como um “processo primário”, conforme sugeriu Dario Zadra, teríamos uma pista da natureza de processos semelhantes em outros lugares. Um processo primário não se desenvolve a partir de um modelo cognitivo, consciente; ele surge da experiência cumulativa de povos cujas necessidades materiais e espirituais mais profundas há muito tempo não podem ser legitimamente expressadas por causa de uma elite controladora do poder que opera de uma forma análoga à da “censura” de Freud nos sistemas psicológicos. De fato, em certas situações revolucionárias, pode existir uma relação empírica entre a deposição de uma autoridade política no plano social e a liberação de controles repressivos no plano psicológico. Tal como vio-

lência, pode haver também criatividade, no sentido de que toda uma estrutura social oculta, envolvida ricamente em símbolos, pode ser subitamente revelada e se tornar modelo e estímulo para manifestações novas e frutíferas – na lei e na administração, assim como nas artes e nas ciências. Processos primários semelhantes nas comunas francesas e nos *Événements* de 1968 são discutidos no artigo “Moments of Madness” (Momentos de Loucura), de Ari Zolberg, de 1971. Uma das características deste tipo de processo primário é que ele parece apresentar no seu desenvolvimento um caráter de “inevitabilidade”. Ele não deve ser encarado, como o são a maioria dos processos culturais, como o produto de normas e princípios, tomados, seja solitariamente, em conjunto ou em conflito. Nasce, antes de necessidades humanas profundas em busca de formas mais diretas e igualitárias de compreender e vivenciar relacionamentos, necessidades estas frustradas ou pervertidas por processos secundários que constituem o funcionamento homeostático da estrutura social institucionalizada. Por este motivo, um processo primário tem uma urgência e um ímpeto que freqüentemente arrebatam indivíduos e grupos que tentam refrear seus excessos por meio da aplicação de sanções éticas e legais baseadas em princípios e valores estabelecidos. Os homens envolvidos em um processo primário estão ávidos por estabelecer o reino (ou a república) do céu na terra, e eliminam compulsivamente tudo o que consideram um obstáculo a esse desejo. Quanto mais este desejo de *communitas* tiver sido reprimido, maior será o fanatismo assumido pelo processo primário quando ele finalmente for desencadeado. Mencionei acima uma aparente inevitabilidade de desenvolvimento, mas não podemos esquecer que um processo primário não ocorrerá em um vácuo social, mas num campo social pré-estruturado, repleto de resíduos complexos de processos primários e secundários anteriores. Um processo primário tem certa semelhança com uma epidemia. Se não houver interferência, cada processo tenderá a seguir seu caminho, a completar sua trajetória. As epidemias, no entanto, são combatidas por médicos, e as revoluções pelos sistemas. É claro que não pretendo sugerir que as revoluções, são patologias da sociedade. Na verdade, alguns afirmariam que elas claramente possuem um valor terapêutico. Estou apenas frisando que os processos primários, como as revoluções e outros tipos de movimentos sociais compulsivos, parecem possuir uma etiologia e um ímpeto próprios, que não podem ser adequadamente explicados em termos estrutural-funcionalistas, e que tais processos

possuem a característica gestaltica de se encaminhar na direção de término e clímax apropriado e exaustivo.

Os planos criollos de Allende e Aldáma foram arrastados como barcos de papel no dilúvio popular do processo primário desencadeado pelo Grito de Hidalgo. Após Celaya, foi a vez de Guanajuato. Uma semana depois do Grito, pelo menos 25 mil rebeldes, em sua maioria índios, deixaram Celaya para atacar este rico centro minerador, governado pelo ex-amigo de Hidalgo, o intendente Riaño. Este parece o ponto em que Hidalgo rompeu definitivamente os laços com sua vida anterior como padre criollo, pois agora via em Riaño nada mais do que um inimigo *gachupin* e em Guanajuato o palco de uma grande festa de sangue. Foi mais como o líder de uma *jihad*, como o Mahdi do Sudão, do que como um sacerdote paroquial que Hidalgo soltou sua horda sobre a Alhóndiga, o grande celeiro da cidade, quando Riaño rejeitou seu ultimato e fez do celeiro uma fortaleza. Esta fortaleza reunia não somente os espanhóis peninsulares de Guanajuato, mas também muitos criollos, uma classe que já começava a duvidar do caráter dos objetivos de Hidalgo. Em 28 de setembro, os insurgentes tomaram de assalto a Alhóndiga, massacraram a maioria dos seus defensores e, por dois dias, saquearam a cidade, estuprando e matando. Registra-se que Allende, chorando e praguejando, tentou conter seus seguidores indígenas com golpes de prancha da sua espada, enquanto Hidalgo pregava reiteradamente que eles não deveriam ser punidos por tudo o que se tinha feito ou viessem a fazer.

O processo primário converte fatos em símbolos para a posteridade. Assim, o celeiro-fortaleza de Alhóndiga tornou-se um símbolo para os mexicanos, ao mesmo tempo semelhante e diferente da Bastilha da Revolução Francesa. A morte de Riaño à sua porta também tornou-se um símbolo, da mesma forma que os feitos heróicos de três mineiros índios do lado de Hidalgo que “colocaram lâminas de pedra nas costas para se proteger da chuva de balas e correram agachados até as portas, onde começaram um incêndio. As chamas lambeiram as pesadas vigas de madeira e logo devoraram as portas” (MCHENRY, 1962, p. 81). Esta proeza abriu o caminho para os insurgentes, que entraram e lutaram pelo dinheiro e ouro que encontraram entre os corpos ensanguentados dos seus inimigos e companheiros. A ira e as lágrimas de Allende diante do massacre dos cidadãos criollos de classe média, e o compromisso de Hidalgo com o massacre, segundo ele início da reconquista do México que anularia a Conquista espanhola

levada a cabo sangrentamente por Hernan Cortez quase três séculos antes, também se tornaram símbolos da energia trágica e criativa da revolucionária autodescoberta do México. Foi Octavio Paz quem, em seu *Labirinto da Solidão*, nos convidou a ver os antagonistas desta história como sendo “todas partes de um único processo” (1961, p. 147). Suas observações se referiam à pares revolucionários tão opostos quanto Zapata e Carranza, Villa e Obregón, Madero e Cárdenas e outros heróis da revolução de 1917. Mas elas também se aplicam aos heróis da Insurreição de Hidalgo e, na verdade, a todo o processo da Independência.

Aqui, estamos preocupados com a díade heróica Hidalgo e Allende. A Independência preconizou de muitas formas a revolução. Hegel ficaria encantado com a tríade dialética formada pelas lutas de independência, reforma e revolução. A primeira e a última destas foram dominadas pelo processo primário, a segunda pelo processo secundário ou “estruturante”. Octavio Paz comparou os protagonistas da reforma com aqueles da revolução e declarou que os primeiros possuem “uma certa aridez” que faz deles “figuras respeitáveis, porém oficiais, heróis da Função Pública, enquanto a brutalidade de muitos dos líderes revolucionários não impediu que eles se tornassem mitos populares” (1961, p. 147-148; ver também os *corridos*, ou baladas heróicas). A “tese” da Independência compartilha com a revolução esta qualidade mitopoética, e os poderosos clérigos militares, Hidalgo, Morelos e Matamoros, bem como os guerreiros dedicados, Allende e Guerrero, instigam a imaginação popular e a ira criativa de artistas como Orozco e Rivera tanto quanto os heróis da “síntese”, a revolução de 60 anos atrás. O homem mexicano arquetípico, o *mestiço* (sangue misturado), é geralmente retratado pelos pintores de murais como nascido do fogo, saído deste conflito jubiloso e mortal entre princípios opostos, homem branco e homem vermelho, europeu e americano, cristão e pagão, católico e livre pensador. A história mexicana tem sido uma longa ilustração da lei de Blake: “Preciso destruir a Negação para redimir os Contrários”. Para o México, esta negação, era a estrutura política hierárquica baseada na soberania alienígena espanhola e, subseqüentemente, em todas as outras formas de intervenção estrangeira e dominação política e econômica, francesa, norte-americana, ou outra; mas os contrários eram as tradições espanhola e indígena que se unem na cultura mestiça do México. Este, ao menos, é o mito e a aspiração. Conforme nunca se cansa de apontar

Justo Sierra, o famoso historiador do final do século XIX, ele mesmo criador de mitos: “Os mexicanos são filhos de dois povos, de duas raças[...] devemos a isso nossa alma.” Os três grandes levantes populares que observamos são os dramas sociais nacionais pelos quais houve o reconhecimento consciente – primeiramente em termos simbólicos e mais tarde em termos ideológicos – deste fato já latente durante o período colonial. Justo Sierra não se refere apenas ao “corpo” mestiço, produto da mistura genética, mas também à “alma” mestiça (alma = “ser”, “ser humano”, “força”, “estrutura”), produto de mais de um século de confronto cultural violento. Esta ênfase no mestiço pan-mexicano, tão diferente daquele da África do Sul que conheci outrora, talvez seja um dos motivos por que os “movimientos” baseados em fundamentos e princípios indígenas, “tribais” ou pré-colombianos fracassam tão fragorosamente no México moderno. Hidalgo estava na raiz, na origem humanística, deste processo em direção a uma mistura, ou melhor, síntese cultural, tão diferente da situação sulamericana, em termos mais amplos.

Já seguimos Hidalgo até Guanajuato e a tomada da Alhóndiga. Parece que Hidalgo teve dificuldade em apontar um novo intendente para substituir Riaño, pois ele já começara a alienar os milhões de criollos da Nova Espanha, muitos dos quais eram funcionários do governo local. Hidalgo estabeleceu uma casa da moeda em Guanajuato para rivalizar com a da Cidade do México, de modo a garantir uma base monetária sólida para a insurreição. Em seguida, nomeou oficiais para o seu próprio corpo de exército e tenentes para representar a rebelião em outras partes do país. Algumas destas escolhas revelaram-se brilhantes, especialmente a de José Maria Morelos y Pavon, outro padre guerreiro – ex-aluno de Hidalgo na Universidade de San Nicolas, em Valladolid (hoje em dia, Morelia), que se tornou um dos heróis-mártires do México. Um estado (Morelos) e uma importante cidade (Morelia) ganharam seus nomes em sua homenagem. Todos os oficiais faziam parte daquela pequena fatia de criollos que apoiavam Hidalgo.

Quando a insurreição chegou à Cidade do México, a propaganda da coroa tinha como objetivo seduzir os criollos, tanto os criollos de primeira geração, conhecidos como criollos europeus, quanto aqueles que descendiam de ancestrais nascidos na Espanha há duas ou três gerações, por intermédio de pessoas mais ou menos espanholas por descendência ou por definição cultural. Estas eram conhecidas

como “criollos americanos”. Indivíduos separados da Espanha por apenas uma geração ou casados com *gachupines* eram particularmente vulneráveis à persuasão lealista ou realista, pois muitos dos seus parentes próximos e afins eram “peninsulares”. O massacre e o aprisionamento de peninsulares por parte das hordas reconquistadoras de Hidalgo tinha provocado neles uma péssima impressão.

Foi neste quadro de ressentimento crioulo cada vez maior contra Hidalgo que as forças insurgentes avançaram sobre Valladolid. Neste centro de uma trama crioula anterior contra os espanhóis, Hidalgo sofria a oposição de um outro velho amigo, Manuel Abad y Queipo, o bispo eleito de Michoacan, um clérigo liberal. Este bispo excomungou Hidalgo e Allende, juntamente com dois outros líderes insurgentes antes da rendição da cidade. Logo após a excomunhão, a Inquisição acusou Hidalgo de heresia e apostasia. No entanto, não se sabe ao certo se o artifício político destes dispositivos religiosos surtiu efeito sobre os seguidores indígenas de Hidalgo, mas ele pode ter dissuadido os criollos urbanos de o apoiarem. Ambos os lados compartilhavam da mesma religião, e os insurgentes insistiam que os objetivos do seu movimento não ameaçavam o futuro da religião estabelecida no México. Eles argumentavam: “A nossa questão é puramente política e não afeta nem um pouco Nossa Santa Religião”. Entretanto, a politização da religião pelo *establishment* espanhol com seus seguidores criollos parece ter surtido algum efeito na prevenção do apoio da classe média aos insurgentes. Hidalgo provavelmente teria sido bem-sucedido se todos os criollos tivessem permanecido neutros, deixando um confronto direto nas mãos dos indígenas e dos espanhóis, mas muitos criollos usaram de sua influência junto aos índios, não apenas para evitar que estes últimos se unissem à Hidalgo, mas também para jogá-los ativamente contra a Insurreição. Eles argumentavam que Hidalgo estava usando os índios somente como bucha de canhão, e que, de qualquer forma, a ralé mobilizada pelo padre era constituída meramente de “Chichimecas”, os bárbaros do norte que tinham, no passado, espoliado a alta cultura do altiplano do México. Como muitos dos criollos eram empregadores do trabalho indígena e poderiam levar seus peões e criados à penúria e à fome, fica claro que, conforme dizem os cientistas políticos, estavam numa posição que lhes permitia utilizar sua “influência” e sua “persuasão” contra o movimento insurgente.

O último episódio (drama social) do que historiadores como Hamill geralmente consideram a primeira fase da Insurreição de Hidalgo se deu quando o padre partiu de Valladolid para a Cidade do México. Em 29 de outubro, exatamente seis semanas depois do Grito, os insurgentes estavam em Toluca, a apenas uma fileira de montanhas baixas e 2.500 combatentes colonialistas de conquistar o grande prêmio, outrora alcançado por Cortez quando ainda se chamava Tenochtitlán – a Cidade do México. Porém, os defensores, sob o comando do coronel Torcuato Trujillo, eram soldados disciplinados, apoiados por uma artilharia regular, e, embora tenham sido obrigados a se retirar, infligiram muitas perdas às fileiras do exército indisciplinado de Hidalgo, matando 2 mil homens e ferindo com gravidade muitos outros, de modo que milhares de índios e *castas* (mestiços) abandonaram seu comandante. A vitória de Pirro em monte de las Cruces serviu mais para desanimar do que para entusiasmar as forças de Hidalgo. Enquanto isso, um segundo e ainda maior exército colonialista, sob o comando do general Felix Calleja, o “Açougueiro Cumberland” da Nova Espanha, se reunira em San Luis de Potosí e avançara até Querétaro. Hidalgo, reduzido a cerca da metade da força de 80 mil homens que levara consigo de Valladolid, demorou-se na aldeia de Cuajimalpa por três dias e tentou em vão conseguir mais apoio indígena das aldeias do vale do México. Pouco antes, alguns de seus índios tentaram roubar a Virgem dos Remédios de seu templo em Totoltepec, mas foram frustrados pelos realistas. Curiosamente, esta manifestação ou “refração” da Mãe de Deus encorajara, de acordo com a lenda, as tropas de Cortez durante a Noche Triste, quando eles foram duramente derrotados pelos astecas. Uma outra história fala de como um soldado espanhol que, fugindo pela Puente de la Mariscal, ao norte da cidade, escondera a imagem, uma saddle Virgin,² debaixo de alguns agaves até que um cacique asteca, Juan Cuautli, a reencontrou em 1540, quando estava caçando. Deve ter parecido aos índios de Hidalgo que Nossa Senhora dos Remédios ainda estava do lado dos espanhóis e que Remédios se opunha a Guadalupe numa outra modalidade da perene dicotomia mexicana. Seja como for, Hidalgo retirou suas forças da Cidade do México. Muitos motivos foram apresentados para isto. Alguns dizem que Las

² “Saddle Virgin”: uma imagem da virgem para se carregada pelo cavaleiro na sela. [N. da Edição].

Cruces acabara com o estoque de munição dos insurgentes, outros que os defensores tinham colocado minas terrestres em cada uma das entradas da cidade. Os apologistas de Hidalgo declaram que ele poupou a capital da Nova Espanha por motivos humanitários. Não se sabe se o testemunho publicado pelo governo colonial e pela Inquisição após a posterior captura de Hidalgo é totalmente fidedigno, mas ele alega que Hidalgo se arrependeu amargamente dos massacres cometidos por seus seguidores em Guanajuato e quis poupar os cidadãos da Cidade do México do mesmo destino. Confissões políticas extorquidas pelos que estão no poder no entanto, sempre devem ser consideradas com cautela. Suponho possível que o lado crioulo da personalidade de Hidalgo tenha vindo à tona nesta virada da maré, pois devemos nos lembrar que seu próprio pai era um *gachupin*, nascido na Espanha, e que Hidalgo pode ter cometido, sem querer, um parricídio simbólico. Mas, em minha opinião, é mais provável que, ciente do avanço de Calleja, e tendo sentido o poder de uma organização militar que possibilitara a um exército pequeno e disciplinado infligir perdas sérias a seus seguidores numerosos e destreinados, Hidalgo tinha considerado mais prudente bater em retirada por ora e dar à sua horda um treinamento militar sólido. Os argumentos de Allende, expressados tão vigorosamente em Guanajuato, podem ter soado mais convincentes ao caudilho depois de Las Cruces. Se tivesse entrado na Cidade do México, deve ter pensado, os índios poderiam ter se dispersado na tentativa de pilhar a cidade e, desse modo, cairiam facilmente nas garras do exército do implacável e hábil Calleja. Todavia, esta foi a primeira vacilação real de Hidalgo, simbolizando que os limites do ímpeto inicial da insurreição haviam sido alcançados. O processo primário “definiu sob a pálida máscara do pensamento”. Ao dar este passo, Hidalgo nem ao menos conseguiu a amizade de Allende, destruída em Guanajuato, pois a facção de Allende, de acordo com o prisioneiro Garcia Conde, começou a se referir a Hidalgo nesta época como “o padre pilantra”. Existe a possibilidade de que, se Hidalgo tivesse avançado, houvesse tomado a capital e conquistado o apoio de um número suficiente de habitantes, índios, mestiços e criollos, de modo a expulsar Calleja, mas também há a possibilidade de que Hidalgo não conseguisse atrair os cidadãos para a causa insurgente, e ele sabia disso. É claro que não faltaram artigos na imprensa colonialista da época comparando a retirada de Hidalgo à de Átila de Roma. Lá, São Pedro tinha amedrontado os bárbaros; aqui, fora Nossa Senhora dos Remédios.

Agora, preciso esboçar brevemente a última e trágica fase da Insurreição de Hidalgo. Seguindo para o norte, na direção de Querétaro, os insurgentes foram atacados em Aculco por Calleja, perdendo quase toda sua artilharia, mantimentos e animais – além de oito mulheres do seu bordel ambulante. Foi nesta batalha que a milícia crioula que lutava por Calleja parece ter decidido não desertar em prol da insurreição e se manter leal à causa espanhola. Depois de Aculco, Hidalgo e Allende dividiram suas forças, o primeiro retornando a Valladolid para se reorganizar e recrutar mais homens, e o segundo para Guanajuato a fim de conseguir mais munição. Hidalgo deu vazão ao seu ressentimento contra os espanhóis ao ordenar a execução secreta e sem julgamento de cerca de 60 deles em Valladolid. Mais tarde ordenaria a morte de outros 350 *gachupines* em Guadalajara. Não se tratava mais de capturar os espanhóis, mas de massacrá-los. Hidalgo parece ter apostado todas as suas fichas nos índios e desistido da posição intermediária dos criollos, a liminaridade criativa que talvez fosse a fonte da sua anterior liderança profética e carismática de um movimento que, embora de forma inconsciente, era autenticamente mexicano. Nenhum movimento popular mexicano desde a Conquista, que tenha sido ou europeu ou indígena, jamais teve êxito; ele tinha de ser uma síntese novo-mundista de ambos, ou nada, ao menos em princípio, ou miticamente, senão na realidade.

Quando Hidalgo soube que seu lugartenente Torres tinha entrado em Guadalajara no dia 11 de novembro, ficou encantado e, duas semanas depois, ele mesmo adentrou a bela cidade (célebre por suas mulheres bonitas, porém imperiosas), ao som da música marcial e, mais tarde, na catedral, de um *Te Deum* cantado com orquestra completa. As autoridades criollas locais sabiam agradar um homem cujos sa-raus musicais em Dolores eram famosos. Ele também recebeu boas notícias dos sucessos de seu lugartenente Morelos, que agora sitiava Acapulco, e do cura Mercado, que acabara de tomar San Blas, próximo da foz do rio Santiago. Porém o destino estava traçado com a queda de Guanajuato ante Calleja, que enforcou ou fuzilou imediatamente 69 cidadãos sorteados, em represália aos assassinatos de Hidalgo.

Esta má notícia, já propagada duas vezes por Calleja, tornou-se ameaçadoramente audível quando o comandante começou a avançar sob Guadalajara com seis mil soldados, bem armados e comandados, sendo metade deles de cavalaria. Como de costume, Hidalgo e Allende

divergiram sobre como enfrentar o inimigo. Hidalgo, que havia recrutado outros milhares de insurgentes indígenas durante sua estada em Guadalajara, era a favor de arriscar tudo em uma única investida, na qual lançaria seus 70 mil soldados irregulares contra o inimigo. Allende, que se tornara cauteloso depois de Las Cruces e Aculco, aconselhou que a capital insurgente devia ser evacuada e o exército dividido em seis ou mais partes, e cada uma delas se revezaria no ataque às tropas reais. Hidalgo, no entanto, ganhou a discussão argumentando que estas medidas resultariam na perda do entusiasmo e disposição para o combate, levando à deserção em massa. Ele ainda não aprendera a lição mortal de Espártacos e Wat Tyler de que a *communitas* sozinha não ganha batalhas. A estrutura é mais eficiente na destruição. Esplendidamente vestido e montado num valente corcel, Hidalgo saiu de Guadalajara comandando seu exército enorme e desajeitado até a fatídica Ponte de Calderón, 11 léguas ao leste. Lá, Calleja, com sua força inferior em número, porém bem disciplinada, tomou a ofensiva persistentemente, mas o resultado da luta continuava duvidoso até que uma bala de canhão da coroa atingiu uma carroça de munição dos insurgentes. A explosão não só matou muitos índios como também incendiou a grama seca e os arbustos do campo de batalha. Um vento forte soprou as chamas lançando-as sobre os insurgentes. Neste momento, a falta de disciplina dos rebeldes voltou-se contra eles que entraram em pânico. Sua fuga virou debandada; Calleja varreu o campo de batalha. Pelo menos mil insurgentes foram mortos, enquanto as perdas de Calleja foram somente 50 homens – embora seu segundo no comando, Manuel de Flon,³ o Conde de la Cadena tenha sido morto no final da luta. Toda a artilharia e mantimentos de Hidalgo – preparada de modo otimista para um avanço imediato para a Cidade do México, após o que o generalíssimo pensou que seria uma vitória arrebatadora – foram apreendidas pelos realistas. Hidalgo e os demais líderes foram obrigados a fugir. Este foi praticamente o fim daquela primeira fase da Independência conhecida como a Insurreição de Hidalgo. Entretanto, os historiadores, como Hamill, por exemplo, argumentaram que se o acidente da explosão não tivesse acontecido e as forças de Hidalgo tivessem

³ Flon era um criollo proeminente, parente por casamento do vice-rei Gálvez e também de Antonio Riaño, amigo e vítima de Hidalgo, que foi morto na invasão de Guanajuato.

vencido – e seguido adiante para tomar a Cidade do México –, ainda assim os rebeldes não teriam chegado a uma vitória definitiva, pois haviam afastado os criollos fazendo com que a maior parte deles entrasse para a resistência militar. De fato, neste sentido, prosseguem, a insurreição já fracassara antes da batalha da Ponte de Calderón em virtude do massacre de Guanajuato.

Escrever sobre uma retirada é sempre algo deprimente – como constatou Tolstoi em *Guerra e paz*, mesmo quando não se tem nenhuma simpatia pelos derrotados –, pois desencadeia ansiedades e medos humanos de caráter universal. Assim sendo, vou resumir a história do malogro dos insurgentes em alguns poucos parágrafos. Impossibilitados de se retirar para o centro e para o sul não só por Calleja, mas também pelo sucesso de outros generais realistas,⁴ os rebeldes foram para o norte, onde o movimento já conquistara algumas vitórias em Zacatecas, Sinaloa do sul e San Luis Potosí, onde Hemera, um irmão leigo da ordem de San Juan de Dios, tomara a importante cidade mineradora. Por um tempo, eles ainda acreditavam que poderiam recuperar sua boa sorte, especialmente com a aquisição de dinheiro e artilharia em Zacatecas. Também Allende lucrou temporariamente com a desgraça de Hidalgo no campo de batalha de Calderón. Dois dias após a derrota, em Pabellón, no caminho para o norte, ele e outros líderes fugitivos destituíram Hidalgo do seu comando, embora lhe permitissem permanecer como um comandante de fachada, por conta de seu apelo carismático. Allende tornou-se então o generalíssimo, mas isto lhe foi de pouca valia, pois as notícias sobre Calderón precederam os insurgentes a Zacatecas. A cidade permaneceu indiferente e taciturna durante a estada deles, e Allende decidiu seguir mais para o norte, a fim de manter um contato diplomático com os Estados Unidos, na esperança de comprar armas e recrutar mercenários da república do norte – que era, talvez, sob certos aspectos, o modelo para a tentativa de Allende de produzir uma revolução para instituir a classe média. Enquanto isso, nas províncias centrais, o astuto vice-rei Venegas, o 59º vice-rei da Nova Espanha, um soldado de carreira que lutara na guerra peninsular contra o tirano Napoleão Bonaparte, utilizando-se da “cenoura” do perdão seletivo e do “porrete” da represália implacável como meios táticos de alcançar fins estratégicos, reforçara imensamente a posição dos realistas nos

⁴ Como, por exemplo, José de la Cruz em Michoacan.

principais centros de população e poder. A tocha da Independência, no entanto, ainda ardia com intensidade entre os índios e as *castas*, e aqueles dois outros heróis lendários da Independência, o padre José Morelos y Pavon, juntamente com remanescentes do exército de Hidalgo, e Vicente Guerrero e suas guerrilhas nas colinas da região Mixteca, perto de Oaxaca ao sul, seguiam fustigando o governo espanhol e seus aliados criollos. No fim das contas, é claro, a atitude de Guerrero de *reaproximação* com o ex-comandante realista Itúrbide levou à Independência mexicana da Espanha em 1821. Alguns anos mais tarde, ambos partiriam deste mundo pela via comum do assassinato!

Com a deposição de Hidalgo da liderança do comando militar, a insurgência perdeu seu caráter mítico e de processo primário e se esmaeceu na luz de um dia comum na qual tinha pouca esperança. Assim, não causa surpresa descobrir que os primeiros líderes da insurgência foram traídos por um ex-insurgente no dia 21 de março de 1811 – como tantos heróis político-míticos mexicanos, como, por exemplo, Emiliano Zapata foi traído, um século mais tarde, por um Judas dentro de seu próprio campo. Isto concluiu os seis meses de glória e desgraça de Hidalgo. Ele foi capturado para julgamento perto do oásis de Baján – um local mais conhecido, por ironia da história, como Nossa Senhora de Guadalupe de Baján. O fulgor da glória e a fumaça da miséria de Hidalgo começaram e terminavam com Guadalupe.

Pode-se observar que a história repete os mitos culturais profundos, gerados nas grandes crises sociais, durante os pontos de virada da mudança. Muitos revolucionários mexicanos atravessaram, de fato, uma via-crúcis: como Cristo, homens do povo, ou homens de religião, pregaram uma mensagem, alcançaram um sucesso inicial, caíram em desgraça, ou frustração, ou sofreram fisicamente (aqui há espaço para muitas tristes variações), foram traídos por um amigo ou por um suposto aliado, executados ou assassinados por altas autoridades do Estado e passaram então por uma curiosa ressurreição legislativa, uma canonização política, manifestada na estatutária pública, na arte popular e elitista, nas formas de socialização escolar, romances, comemorações anuais e outras formas de imortalização social. Aqui, poderia voltar ao que disse anteriormente sobre processos primários públicos gerando mitos, sobre o papel do mito de fornecer quadros axiomáticos que sirvam como palco para subsistemas éticos e legais, e sobre como os mitos religiosos – e seus componen-

tes episódicos – constituem modelos dramáticos ou de processos narrativos que influenciam o comportamento social a ponto de fazê-lo adquirir uma estranha inevitabilidade processual superando as questões de interesse, conveniência ou até mesmo moralidade, assim que ganha verdadeiramente apoio popular. Sei que esta é uma afirmação intuitiva; não obstante, deve ser possível trabalhar esta questão em termos mais rigorosos. O que parece acontecer é que, quando um grande processo dramático público começa, as pessoas, seja consciente, pré-consciente ou inconscientemente, assumem papéis que trazem consigo. Se estes papéis não são roteiros estabelecidos com precisão, constituem tendências profundamente marcadas de agir ou falar de maneiras suprapessoais ou “representativas” adequadas ao papel assumido, e pavimentam o caminho para um certo clímax que se aproxima da natureza do clímax ocorrido em algum mito central da morte ou vitória de um herói ou de heróis – ou a morte-vitória, no caso mexicano – no qual elas foram profundamente instruídas, ou “socializadas”, ou “inculturadas” durante os anos vulneráveis e impressionáveis da infância, meninice e latência. Assim, acho impossível compreender a ingenuidade de Emiliano Zapata quando foi convidado para seu encontro final com um reconhecido traidor e viracascaca, a não ser que ele tivesse a intenção de cumprir a profecia que tantas vezes fizera de que iria “morrer pelo povo”. No passado, evitava armadilhas semelhantes; desta vez, como dizem as sagas islandesas, estava “fadado a morrer”. Uma outra maneira de se colocar a questão seria que as “representações coletivas” tinham deslocado a “representação individual”.

Aqui, o modelo é o mito de Cristo, não de uma forma cognitiva e exangue, mas sim de modo existencial e sangrento. Até mesmo o imperador Maximiliano curvou-se a este mito quando se recusou a fugir do México e permaneceu para um martírio certo – para quê? Não pelas causas napoleônica ou dos Habsburgos, mas para “cumprir a profecia”, ou realizar o modelo apresentado a ele em tantos símbolos da cena cultural mexicana – símbolos nos quais se apresenta o mito processual que termina na via-crúcis. Por meio desta morte, Maximiliano evitou uma total humilhação aos olhos dos mexicanos e, estranhamente, tornou-se um tipo de herói-mártir para o seu país adotivo. Ser assassinado de uma forma sangrenta pelo sistema, após ser traído por alguém que lutava pela sua causa, como Guajardo traiu Don Emiliano Zapata, e depois de proclamar uma mensagem que

incluía o apoio aos empobrecidos e explorados – são estes os ingredientes para uma carreira que, seguindo um mito arquetípico, torna-se ela mesma um mito que gera padrões de e para processos individuais e coletivos. Porém, de uma maneira caracteristicamente mexicana, o mito cristão do sacrifício sem o uso de força contra as autoridades surge aqui misturado de forma paradoxal com o mito do herói épico, que entra em luta armada contra o estrangeiro, ou contra um sistema fundado por estrangeiros, e ainda assim se revela curiosamente vulnerável à traição e à má-fé, sendo que a traição muitas vezes parte de um companheiro ou seguidor subornado pelas promessas do estrangeiro.

No caso de Allende-Hidalgo, o traidor foi o tenente-coronel Francisco Ignacio Elizondo, que começou como realista, mudou de lado quando Mariano Jiménez, o líder insurgente, capturou a cidade de Saltillo para os rebeldes, e, após a batalha de Calderón, fez um acordo com o governador deposto do Texas, José Salcedo, e retornou secretamente para o lado dos realistas. Elizondo, por intermédio de Jiménez, persuadiu Allende a espalhar seus 1.500 homens remanescentes ao longo do caminho para Baján, de modo que as *norias*, ou poços artesanais, tivessem tempo de se reabastecer entre os destacamentos sedentos. Ele então encontraria cada grupo com uma guarda de honra no oásis de Nossa Senhora de Guadalupe em Baján (Elizondo não estava sendo perverso sem motivos; ele havia requisitado a Allende, em Saltillo, uma promoção para o posto de general que fora sumariamente recusada). Foi imediatamente depois disso que o oficial reformado da milícia criolla decidiu atirar nos insurgentes que batiam em retirada. Nas palavras de Hamill:

Na manhã de 21 de março [...] Elizondo desdobrou sua tropa de 342 soldados de cavalaria em duas companhias escondidas de 50 homens cada e uma guarda de honra em cada um dos lados da trilha poeirenta. Dando a volta em uma pequena colina logo antes do oásis, fora do campo de visão das carroças que os seguiam, cada grupo – e, finalmente, todo o exército – foi ordenadamente preso pelas tropas escondidas, depois de passarem inocentemente pelas fileiras da guarda de honra. Allende percebeu a emboscada tarde demais. Numa tentativa de resistência, atirou em vão contra Elizondo. Sua precipitação custou as vidas de seu filho Indalecio e de seu tenente Arias, que foram baleados dentro da carruagem enquanto ele e Mariano Jiménez eram subjugados e amarrados. A escolta de 20 dragões de cavalaria de Hidalgo, percebendo que a situação não tinha saída, com seus reforços muito distantes, aconselhou o ex-comandante a

não resistir. Convencido, o cura baixou sua pistola sem disparar. A Revolta de Hidalgo chegara então ao seu fim definitivo. Elizondo foi ainda mais feliz do que Calleja; o primeiro destruíra a horda, enquanto Elizondo destruíra os líderes. (1966, p. 209)

Não vou falar sobre os julgamentos e execuções subseqüentes dos líderes dos insurretos pelos realistas, que metodicamente “processaram” seus prisioneiros antes de executá-los. Os realistas afirmam que alguns deles, incluindo o próprio Hidalgo, se retrataram e se arrependeram de seus atos em face da morte. Mexicanos patriotas negam isto e afirmam que o fato de o partido espanhol controlar todos os documentos referentes ao julgamento tornava seus depoimentos expúrios. Seja como for, na manhã de 30 de julho de 1811, um dia após Hidalgo ser destituído do sacerdócio, ele se apresentou diante de um pelotão de fuzilamento no pátio do antigo Colégio Jesuíta de Chihuahua, que vinha sendo sua prisão desde abril. Seu último ato foi distribuir alguns doces aos seus constrangidos executores. Após o *fusilamiento*, a cabeça de Hidalgo foi decepada e colocada ao lado das cabeças de Allende, Aldáma e Jiménez – todos fuzilados em junho – em quatro gaiolas de metal separadas, para apodrecer nas esquinas do telhado do celeiro de Alhóndiga, em Guanajuato, tomado de assalto pelos insurgentes menos de um ano antes. Observem mais uma vez a estranha simetria cíclica; não só Hidalgo foi de Gaudalupe para Guadalupe; ele também retornou para Alhóndiga. Porém, o mito criado pela seqüência de eventos no drama social da insurreição se revelou como a primeira fase de um processo que não era cíclico, mas irreversível e que mudou a sociedade e a cultura do México para sempre.

Uma das muitas ironias da história mexicana está no fato de que a independência formal do México veio dez anos após a execução de Hidalgo – sob a liderança do conservador Iturbide, o principal responsável pela captura e derrota de Morelos. Enquanto os primeiros insurgentes basearam sua rebelião abertamente na lealdade à monarquia espanhola representada por Fernando VII, os Iturbidistas fundamentaram a sua, na oposição ao regime liberal resultante da rebelião constitucionalista espanhola contra Fernando. A Independência se deu por meio de uma aliança desconfortável entre os criollos mais abastados, de um lado, e os criollos ordinários, juntamente com quase todos os mestiços e as massas indígenas, do outro. O caráter instável do movimento de independência explica sua posterior pola-

rização em facções liberais e conservadoras na guerra civil e na guerra da intervenção francesa em meados do século.

A Insurreição de Hidalgo, mesmo nesta apresentação bosquejada, pode ser vista como *uma extended case history* constituída por uma seqüência de dramas sociais e que se dá em uma série de arenas num campo social em expansão. Ela não pode no entanto, ser tratada adequadamente desta forma, porque meu próprio conhecimento das fontes primárias sobre a insurreição ainda é escasso e também porque não creio que tenhamos informações completas o suficiente para caracterizarmos a estrutura e as propriedades do campo social de modo satisfatório para os antropólogos modernos. Simplesmente não sabemos o bastante, por exemplo, sobre a estrutura e a organização dos assim chamados seguidores “indígenas” de Hidalgo – que Frantz Fanon poderia ter incluído entre os “damnés de la terre” – não só no período inicial em Dolores, mas também nas outras estações de seu caminho de triunfo e derrota, para sermos capazes de afirmar se os historiadores estão de fato corretos ao chamá-los de “uma turba desgovernada e indisciplinada”. Cada aldeia ou contingente regional poderia muito bem ter sua própria disciplina coletiva, mas também pode ter havido oposições tradicionais de origem tribal, lingüística, local, faccional ou outras – e não sabemos nada sobre as redes, as coalizões e os quase-grupos que podem ter-se formado na esteira da insurreição. Só recentemente a antropologia voltou sua atenção para todas estas questões, e os tipos de dados coletados sistematicamente, que poderiam nos dar respostas plausíveis a questões político-anropológicas, não existem.

Podemos entretanto, examinar os dados históricos com um olhar aguçado pela investigação antropológica no México moderno. Por exemplo, alguns dos comentários de Robert Hunt sobre o faccionalismo político atual de San Juan, em Oaxaca (“The Developmental Cycle of Family Business”, 1966) e sobre as relações entre as classes agrícolas e comerciais – sendo a trajetória mercantil da escalada de *status* e poder um meio comum de mobilidade para as classes mestiças – podem esclarecer as clivagens políticas criollas e mestiças dentro dos e entre os campos insurgente e realista na época de Hidalgo. Programaticamente, posso afirmar que tipo de estrutura de pesquisa deve ser utilizado e que tipos de dados devem ser coletados, com base no fato de esta abordagem ter sido útil na África e nos estudos comparativos extraídos da literatura antropológica.

O tópico principal deste capítulo tem sido examinar os papéis do símbolo e do mito nos processos sociais – neste caso, os processos da Revolução de Independência. Assim, me contentarei em definir “campo político” como a “totalidade de relações entre atores orientados para os mesmos prêmios ou valores”, incluindo nas “relações” os “valores, significados e recursos” listados por Marc Swartz em sua introdução ao livro *Local-level politics* (1968), e incluindo na “orientação” (1) competição por prêmios e/ou recursos escassos; (2) um interesse compartilhado em salvaguardar uma divisão particular de recursos; e (3) uma disposição em se sustentar ou minar uma ordem normativa particular. Entre as categorias de “atores” encontravam-se os espanhóis, os criollos europeus, os criollos americanos, os mestiços e os índios. Na Nova Espanha, à época de Hidalgo, os criollos americanos competiam com os espanhóis e com os criollos europeus por posições superiores no Estado, no exército, e na Igreja; os mestiços e os índios estavam em conflito com os espanhóis e com muitos criollos pelo acesso e direito à terra. Por outro lado, os criollos que competiam entre si por cargos e autoridade possuíam um interesse comum em preservar muitas das características do sistema de distribuição de recursos. Ademais, muitos criollos e espanhóis desejavam manter o regime colonial; eram até mesmo capazes de persuadir ou influenciar muitos mestiços e índios a participarem desta orientação. *Per contra*, um número limitado de criollos americanos, muitos deles mestiços, e muitos índios, compartilhavam o desejo de minar a ordem normativa constituída pelo sistema Estado-Igreja do México espanhol. “Prêmio” inclui não só controle sobre direitos como símbolos de vitória ou superioridade, bem como títulos, cargos e posições. A questão do campo político é que ele é constituído por uma ação de grupo com propósitos e metas, e embora ela contenha tanto conflitos quanto coalizões, a ação cooperativa muitas vezes se realiza para servir aos propósitos de uma ação litigiosa. Devemos notar também que os recursos que os atores investem e dispõem nos processos de campo, tais como os dramas sociais, modificam-se na sucessão de eventos no campo estudado ou em outros campos nos quais estes mesmos atores operam concomitantemente. Isto significa que as fronteiras geográficas nas quais a ação ocorre tendem a se expandir, a se contrair, ou a demarcar zonas de maior ou menor intensidade, ou circunscrever enclaves de ação dispersos ao invés de se limitar a uma única região, na medida em que metas, recursos, prêmios, valores e assim por diante são trazidos para ou removidos das

arenas pelas quais passa a ação. Assim, no caso de Hidalgo, o Grito de Dolores provocou levantes em uma série de regiões e cidades discretas – o campo político efetivo em sua manifestação espacial se assemelhava, quanto à sua distribuição no mapa, a um monte de respingos ao invés de um único e grande glóbulo. Ainda assim, havia claramente um fluxo de informação entre as gotículas – aqui, o conselho de Kurt Lewin “procure os canais de informação” no campo social, é muito apropriado. A informação é claramente necessária no sistema colonial espanhol de estradas, meios de transporte, postos e diligências, e a rede de *posadas*, ou pontos de parada, se localiza ao longo das rotas utilizadas com mais frequência. O papel dos mestiços, índios, criollos e espanhóis neste conjunto de sistemas entrelaçados também precisa ser examinado. Os historiadores nos ensinam que os habitantes da Cidade do México ficaram sabendo muito rapidamente do massacre em Guanajuato e que a notícia da derrota de Hidalgo em Calderón chegou antes dele em Zacatecas. Os correios militares também tiveram um papel importante nesta transmissão de informação. Devemos lembrar que, mesmo durante os processos revolucionários, muitas interações sistemáticas e repetitivas continuam ocorrendo; nem tudo é arrastado pela onda de eventos singulares e irrevogáveis que constitui a história revolucionária propriamente dita. Assim, muitas atividades institucionalizadas do regime colonial, além da máquina política e legal, devem ter continuado em atividade – rotinas agrícolas, mercados, a distribuição de mercadorias, os sistemas sanitários urbanos (tais como eram no período), serviços postais e de transporte, e outros. Tudo isto faz parte do quadro do campo e também constituía algumas das recompensas desejadas tanto pelos atores revolucionários quanto pelos realistas – as condições normais da existência pública, cujo controle é a preocupação de grande parte da política.

Mencionei o termo “campo” e comentei brevemente algumas de suas características. Gostaria também de falar um pouco sobre o termo “arena”, sobretudo porque minha utilização dele difere consideravelmente daquela do meu bom amigo Marc Swartz (1968), embora se aproxime bastante daquela de Frederick Bailey, Ralph Nicholas, Frederik Barth, entre outros. Marc Swartz vê arena como

um segundo espaço [...] uma área social e cultural [...] imediatamente adjacente ao campo tanto no espaço quanto no tempo (É um espaço social e cultural que circunda aqueles que estão diretamente envol-

vidos com os participantes do campo, mas não estão eles mesmos *diretamente* envolvidos nos processos que definem o campo [...] O conteúdo do segundo espaço, a “arena”, depende de relações com os participantes do campo, mas envolve mais do que o campo [...] Além dos atores que a povoam, a “arena” também contém o repertório de valores, significados e recursos que esses atores possuem, juntamente com os relacionamentos entre eles e com os membros do campo. Também fazem parte da arena valores, significados e recursos possuídos pelos participantes, mas que não são empregados por eles nos processos que constituem o campo. (1968, p. 0)

Pessoalmente, duvido da necessidade de se dar um outro nome a este segundo espaço. Se compreendo bem Marc Swartz, ele parece querer dizer que um ator em seu campo primário ou focal é significativamente influenciado pelo fato de que também atua em vários outros campos. Entretanto, não é bem isto que ele está dizendo; a participação em campos múltiplos implica uma participação ativa, enquanto o “segundo espaço” de Marc Swartz sugere que aqueles que são ativos em um campo são inativos ou passivos em sua arena. Preferiria considerar este grupo de envolvimento ativos em vários campos como determinante da relação de Ego com os recursos desta comunidade e da proporção destes recursos que ele está disposto a depositar ou consumir no campo estudado.

Assim, antes do Grito de Dolores, Miguel Hidalgo atuava em diversos campos, diversos conjuntos de relações entre atores orientados para os mesmos objetivos e recompensas. Era não somente membro do campo constituído pela conspiração de Querétaro, mas também era, provavelmente (de acordo com o historiador da maçonaria mexicana, José Maria Mateos), membro da primeira loja maçônica da Cidade do México. Conta-se que Allende também tinha sido iniciado nesta loja, do qual participavam muitos *regidores* criollos ou conselheiros no *Ayuntamiento* ou Governo Municipal da Cidade do México. Aqui, as idéias e valores da Revolução Francesa eram discutidos abertamente. Outro campo no qual Hidalgo desempenhava um papel principal era no desenvolvimento de colheitas comerciais locais e indústrias controladas pelos índios e destinadas aos mesmos. Quando era pároco em Dolores, Hidalgo tentou iniciar uma olaria, uma indústria de seda e um curtume que seriam equipados e gerenciados por índios. Ele também encorajara os índios a cultivarem vinhedos e bosques de oliveiras, a despeito das tentativas espanholas de restringir a produção de vinho e azeite de oliva aos novos mexicanos. A

legislação destinada a proteger as indústrias peninsulares e preservar o mercado colonial espanhol criou obstáculos para Hidalgo. Ele, no entanto, persistiu neste campo de relacionamentos e objetivos. É interessante observar que no dia 10 de janeiro de 1810, apenas oito meses antes de o Grito transformar a maior parte do México em um só campo revolucionário, Hidalgo jantava em Guanajuato com seus amigos, Riaño, o intendente, e Abad y Queipo, o bispo eleito de Valladolid, para discutir sua indústria de vinhos tocada por índios. O cura convidara ambos para verem o processo de prensagem da uva em setembro. Os dois concordaram animadamente em acompanhar esta maravilha da colaboração entre índios e criollos visando maior auto-suficiência econômica da região de Dolores – e talvez, futuramente, de todo Bajío –, porém, conforme já vimos anteriormente, alguns eventos levaram Hidalgo a chamar Riaño e seus índios e, somente depois, Abad y Queipo! Não menciono este fato para enfatizar, como o faria um romancista, a tragédia de terem os companheiros indígenas assassinado seu amigo espanhol, ou de seu amigo clérigo tê-lo excomungado, mas para mostrar como os eventos no Campo A, a insurreição, sofreram a influência das relações de Hidalgo no Campo B, a indústria indígena, no Campo C, suas relações na sociedade instruída provinciana, e, é claro, nos Campos D, a conspiração de Querétaro, e E, a loja maçônica da Cidade do México, provendo objetivos, idéias, símbolos, recursos, valores e significados que moldaram os eventos e as relações no Campo A. Os demais campos não constituem apenas um segundo espaço ao redor da ação no Campo A; a ação de Hidalgo neles influenciou ativamente suas próprias ações e as de outras pessoas no Campo A. Precisamos lidar, é claro, não apenas com campos que se sobrepõem e se interpenetram, mas também com *action sets* que se sobrepõem e se interpenetram, na medida em que as pessoas e os relacionamentos entre eles se fazem notar em cada um dos campos. Alguns campos, como a conspiração de Querétaro, são igualmente organizados e intencionais e neles os *action sets* se movem em direções específicas; outros, como a insurreição, contêm elementos e *action sets* organizados, mas existe neles muito de arbitrário e acidental, como a explosão da carroça de munição de Hidalgo em Calderón, enquanto o conflito entre interesses e visões de mundo é, também ele, característico, não de uma maneira ordenada, mas na forma de inúmeros pequenos conflitos, confrontos e coalizões de diferentes tipos entre posições dissidentes no sistema.

Os historiadores tampouco veriam a Insurreição de Hidalgo desta forma. Tentariam avaliar a partir dos documentos e materiais de arquivo de qualidade variável o que considerariam ser o melhor relato possível dos fatos, dos eventos sucessivos singulares. Escolheriam alguns registros e rejeitariam outros, dando o devido peso à perspectiva ou ângulo dos quais as observações das testemunhas oculares foram feitas e aos vieses inerentes às interpretações contemporâneas destas observações. Devemos muito a eles pelo trabalho de decantação e rastreamento segundo um critério acadêmico rigoroso. Como antropólogos, no entanto, estamos interessados nas interdependências, concatenações de fatos, eventos, relacionamentos, grupos, categorias sociais e assim por diante. Estamos interessados nas orientações para as recompensas e valores que fazem com que os atores assumam relações de campo uns com os outros e a partir de pontos de interseção entre campos. Não é a sucessividade de fatos isolados, mas sim a sucessividade de fatos interligados, a sucessividade de feixes ou sistemas de relações que atraem nossa atenção – a complexa rede de relações de Hidalgo com seus paroquianos de Dolores em outro campo sociocultural, aquele dos valores e objetivos paroquiais, suas conexões de campo com bispos, intendentes, radicais domésticos, *hacendados* liberais e outros no campo da pequena nobreza local e dos intelectuais, favoráveis ou desfavoráveis; sua “dimensão tchekoviana”. Não me refiro aqui, é claro, a redes pessoais egocentradas, mas sim a campos definidos, objetivos, nos quais Hidalgo participou desempenhando papéis variados, mas sempre e em todos eles – e aqui temos a garantia dos historiadores – com eloquência, charme, vigor e – seria ousado dizer? – carisma. Cada campo proporcionou-lhe oportunidades, recursos, conceitos, crenças; mas cada um deles também lhe impôs certas limitações. Se, então, discordarmos do conceito de arena como “espaço secundário” como quer Marc Swartz, que sentido devemos dar ao termo? Eu estaria inclinado a inseri-lo no campo, *grosso modo*, e a torná-lo menos abstrato do que o campo. A cultura de Hidalgo era hispano-falante com muitos elementos vindos da Roma antiga. Observei esta arena na Plaza de Toros, da Cidade do México, essa descendente da arena dos gladiadores e sacrifícios do Império Romano. Na arena de touros há um combate visível entre o homem e as forças da natureza, além de uma competição entre homens, na medida em que os *matadores* tentam superar um ao outro enfrentando os touros. Existe uma unidade espacial delimitada na qual antagonistas visíveis, precisos, individuais ou coletivos, lutam entre si

por prêmios e/ou honras. Uma arena política ou legal pode oscilar de um campo de batalha real até o cenário de um julgamento ou debate verbal – do campo de batalha em Calderón até a sala de tribunal do julgamento dos sete⁵ de Chicago. O simbolismo e o estilo da disputa podem variar de arena para arena dentro do mesmo campo geral, na medida em que um drama social segue sua seqüência de fases e episódios. Assim, no caso de Hidalgo, o simbolismo religioso do estandarte da Nossa Senhora de Guadalupe na primeira arena após o Grito deu lugar ao simbolismo militar da arena de Celaya (Capitão-General da América); enquanto o estilo burguês crioulo da conspiração de Querétaro (com sua ênfase no debate de questões sociais como “onde está a soberania, na monarquia, nas autoridades constituídas da Nova Espanha, ou no *pueblo*?”) deu lugar ao estilo indígena e camponês da conquista de Guanajuato. Cada arena tem, pois, seu simbolismo e estilo *ad hoc*, representando ao mesmo tempo uma carga ou gama de estilos simbólicos passados e em síntese, conflito ou configuração.

Seja como for, quando examinamos dramas sociais ou *political phase developments*, como Swartz e eu denominamos as unidades processuais mais elaboradas que discutimos na introdução a *Political anthropology* (1966), temos de encontrar um termo para aqueles cenários claramente visíveis de ação antagonística característicos dos pontos críticos da mudança processual. Se aceitarmos a definição de “arena” de Marc Swartz como sendo uma unidade mais inclusiva do que “campo”, então temos de encontrar outro termo para a nossa arena de touros política, nosso ringue de confronto, embate e contenda. Mas por que não manter o uso mais familiar neste caso?

Poderíamos dizer (e aqui estou em dívida para com uma troca de correspondência fascinante com H. U. E. Thoden van Velzen do AfrikaStudiecentrum pelas principais características desta formulação) que *uma arena é um arcabouço – seja ele institucionalizado ou não – que funciona manifestamente como um cenário para a interação antagonística cujo intuito é chegar a uma decisão publicamente reconhecida*. O antagonismo pode ser simbólico ou real, uma troca de mensagens ou sinais indicativos de desafio, como o Grito de Dolores,

⁵ Refere-se ao espetaculoso e inusitado julgamento de sete (originalmente oito) ativistas políticos radicais acusados de conspiração e incitação ao motim contra as autoridades constituídas, por ocasião da convenção nacional do Partido Democrata na cidade de Chicago / IL, em 1998.

por meio do qual Hidalgo lançou um repto ao sistema vigente na Cidade do México e no governo provinciano espanhol – ou uma troca de golpes e fuzilarias, como nas sucessivas batalhas da luta da Independência. Os oponentes podem buscar poder sobre as mentes uns dos outros pelo uso de símbolos, ou sobre os seus corpos pelo uso de força – ou podem recorrer a ambos os métodos, em série ou paralelamente. Mas, em qualquer caso, uma arena não é um mercado ou um fórum, embora cada um destes possa se converter numa arena nas condições adequadas. Numa arena, mesmo quando há cooperação, coalizão e aliança, estes aspectos estão subordinados à forma dominante do conflito. O segundo ponto importante a ser notado é que a arena é um quadro explícito; nada permanece meramente subentendido. A ação é definida, as pessoas falam com franqueza; as cartas estão sobre a mesa. Pode haver intriga nos bastidores, mas o palco é a arena aberta. É claro que a cultura prescreve os sinais de interação antagonística, e pode não ser fácil para um ocidental perceber que ele se encontra numa arena em uma das aldeias birmanesas descritas por Melford Spiro em *Local-level politics* (1968), pois a hostilidade real pode vir mascarada pela etiqueta branda e elaborada e outros recursos não-violentos e de salvaguarda da face. Se no entanto formos capazes de interpretar os símbolos culturais de comunicação corretamente, veremos uma grave luta pelo poder em curso entre duas facções nesta arena silenciosa.

Quando tento contrapor a dimensão diacrônica do meu “drama social”, ou *phase development*, à dimensão da estrutura – ou o “devir rápido” contra o “devir lento” –, vejo uma arena que surge a partir da ação inicial de “ruptura das relações sociais formais, regidas pela norma, entre indivíduos ou grupos dentro do mesmo sistema de relações sociais”. Tal ruptura é sinalizada pela violação pública de alguma norma crucial que regula a relação entre as partes. Por exemplo, da perspectiva das autoridades coloniais espanholas, a recusa de Hidalgo em aceitar sua prisão e, mais ainda, seu Grito constituem uma violação da ordem que tinham o compromisso de manter. Aqui, tal como em muitas rupturas políticas, Hidalgo estava usando o *idioma* da violação das leis, ou criminalidade, como um símbolo de rejeição da própria ordem constituída – que, do seu ponto de vista, não mais representava – se é que algum dia tinha representado – o que ele chamava, usando seus modelos franceses e jesuítas, de “a vontade popular”. Este rompimento, simbolizado pelo Grito, converteu o que

já era um campo dissimulado, além de latente, ou seja, um conjunto de relações entre atores antagonisticamente orientados para os mesmos prêmios e valores (neste caso, o controle sobre o aparato do Estado) – em uma “arena” ou, melhor dizendo, numa série de arenas – as cidades sitiadas e os campos de batalha da Revolução da Independência. O campo anterior ao Grito ainda não se configurava como uma questão de ação pública, ousada e dramática; era uma questão de conspiração, legislação colonial, fábricas e depósitos secretos de munição, debates em assembléias, revoltas esporádicas de índios e mestiços, exílio voluntário e involuntário de criollos, reações às notícias de Bonaparte na Espanha, artigos de jornal e assim por diante. Após o Grito, o drama se desenvolveu em uma seqüência de arenas na medida em que a trama se adensava e a ação escalava do nível local para o nacional.

A terceira característica do conceito de arena está implícita nas demais – a arena é uma cena para a tomada de uma decisão (van Velzen põe especial ênfase nesta característica). Há uma hora da verdade quando se toma uma decisão da maior importância, mesmo que seja a de deixar as coisas temporariamente não-decididas – como na batalha de Las Cruces, quando o exército de Hidalgo se aproximou da Cidade do México. Um impasse ou uma trégua também constituem uma decisão. Usualmente há uma arena particular onde se chega a uma decisão que pode ser considerada definitiva para a unidade processual em estudo. Em sistemas políticos sólidos, firmemente estabelecidos, esta arena pode ser a corte suprema de apelação, ou o parlamento, a legislatura ou assembléia constituinte. Mas, num regime que perdeu sua legitimidade, a arena pode ser constituída pelas ruas da cidade, onde uma demonstração da força do povo pode ser suficiente para derrubar o *ancien régime*, ou um campo de batalha como Calderón ou Gettysburg, ou a tomada pela força do centro administrativo de uma cidade. Para esta definição, é irrelevante quem perde ou ganha – os novos usurpadores ou os velhos Césares⁶ –, a arena é a cena de sua interação antagonística e chega-se a uma decisão pela força, persuasão ou ameaça de utilização da força, que dá início à fase final de um drama social, o processo de ajuste de um grupo às decisões tomadas na arena definitiva. O campo inclui os mitos e símbolos da Espanha, da França bonapartista e da América do Norte

⁶ O autor faz um trocadilho: *new seizers / old Caesars*.

revolucionária, bem como os mitos e símbolos mexicanos; as arenas eram diversos lugares reais no México.

Por isso, se meu objetivo for o de fazer um estudo antropológico sério do processo completo da Insurreição de Hidalgo, antes de considerar as fases sucessivas desta unidade processual, buscaria toda e qualquer informação disponível sobre a estrutura do campo, referido pelos historiadores como sendo a “fase final do período colonial”, quando os grupos e questões da Independência estavam assumindo uma forma observável. Tentaria então caracterizar, *à la* Lewin, a totalidade de entidades co-existent, tais como os grupos, subgrupos, categorias, membros, barreiras e canais de comunicação, acrescentando muitas outras coisas, inclusive sistemas simbólicos, como mitos, cosmologias, rituais e pontos de vista ideológicos contemporâneos sobre se estratificação existente de categorias, grupos, subgrupos, era, ou não, desejável e assim por diante, no momento da eclosão do protesto da Independência. Está claro, por exemplo, que existiam duas categorias principais de espanhóis no México, os peninsulares, ou *gachupines*, e os *blancos mexicanos*, ou criollos, e que havia, dentro da categoria crioula, muitas gradações, baseadas em riqueza, ancestralidade, ocupação e educação – cada qual representada por diferenças ideológicas e simbólicas, embora compartilhando símbolos e interesses materiais. Hamill mostrou repetidas vezes que uma importante cisão entre os criollos era a que se dava entre os criollos europeus e mexicanos – aqueles como Calleja, Flon e Riaño, orientados para a cultura e estrutura social espanholas (que incluía uma aceitação acrítica do Direito Divino do rei espanhol), e a grande maioria que já haviam rompido seus laços com a Espanha e fincado raízes profundas no solo mexicano. As diferenças de classe correspondiam, no geral, a esta divisão. Enquanto os criollos excediam em número os peninsulares numa proporção de 70 para um, os criollos americanos excediam os criollos europeus numa proporção de 20 para um (estimativa de Hamill). Os criollos europeus eram geralmente ricos; eles se ressentiam dos *gachupines* sobretudo porque a naturalidade espanhola lhes conferia, automaticamente, uma ampla precedência sobre sua contraparte mexicana (todos os prelados, arcebispos, bispos, vice-reis, presidentes de *audiencias* e governadores nas capitais eram espanhóis indicados pelo rei). Muitos deles também ocupavam cargos importantes nas lucrativas minas de prata, especialmente em Guanajuato e Zacatecas, bem como no comércio e na direção das

haciendas. Tinham esposas atraentes provenientes de famílias ricas – geralmente famílias criollas européias. Assim sendo, levavam vantagem em qualquer tipo de competição, mesmo contra criollos de primeira geração com pais espanhóis. Os cerca de um milhão de criollos americanos estavam em situação ainda pior com relação aos *gachupines*. Grande porcentagem deles era constituída de pequenos funcionários municipais, artesãos, vigias noturnos e do que Hamill chama de “ralé desempregada”, *criollos de plebe*, e formava parte significativa da gentinha da Cidade do México. Outros, no entanto, eram donos de pequenas propriedades e profissionais como Hidalgo e Allende. Alguns possuíam fazendas, outros eram lojistas de província, homens de negócios modestos, enquanto outros ainda voltavam suas ambições e esperanças de sobrevivência para profissões como o direito, a igreja, a educação e o exército, como Allende, por exemplo. A maioria dos criollos fazia parte da burguesia ou eram camponeses mais abastados, embora alguns fossem o que na África do Sul se chama de “brancos pobres”. Ao que parece, foi um segmento dos profissionais criollos americanos que buscou o apoio dos “índios” na insurreição, enquanto os criollos americanos, donos de terras e lojistas, juntamente com muitos criollos europeus, vieram a apoiar o regime colonial, pelo menos por um tempo e mais por medo dos camponeses de Hidalgo do que por lealdade à Espanha, que já demonstrava sinais perturbadores de liberalismo em sua oposição a Bonaparte. Não obstante, esta classe dos criollos americanos foi provavelmente o elemento decisivo nas primeiras fases do movimento de Independência, e o afastamento de Hidalgo de seus membros foi o que lhe custou a vitória rápida que talvez esperasse. Pois os criollos estavam espalhados por todo o país, até mesmo nas pequenas aldeias, enquanto os *gachupines* moravam principalmente na capital, em Veracruz, e nas cidades principais das províncias. Os criollos eram, portanto a influência instruída dominante entre a população de índios e mestiços (ou *castas*) rurais. Os habitantes da cidade, tanto espanhóis quanto criollos europeus, estavam imersos nos negócios metropolitanos, nas questões de Estado e da Igreja e nos faccionalismos – e algumas vezes em *salon groups* – das classes governantes; tinham portanto, pouco contato com as massas. Entretanto, os criollos americanos nas inúmeras aldeias e cidades pequenas tornaram-se líderes, já que os camponeses eram mantidos ignorantes, em virtude de uma educação inadequada, e reprimidos pela legislação colonial.

Conforme apontam Hamill e Eric Wolf, o termo “índio” é extremamente ambíguo. Creio que não pode ser aplicado a nenhum tipo de grupo tribal com sistema político, religioso, nativo e de costumes ou de outro gênero originário da era pré-colombiana. Parece que o uso contemporâneo dos séculos XVIII e XIX se refere às massas deprimidas e desprivilegiadas. Muitos deles eram na verdade mestiços; como eram mestiços muitos criollos americanos. A diferença entre muitos criollos e muitos índios estava mais no estilo de vida e grau de instrução, do que nos genótipos. A hierarquia político-religiosa dos índios nativos, particularmente nas áreas povoadas de Mexica, Otomi e Tarasca, foi destruída pela Conquista. O prestígio, a posição social e a riqueza indígenas reduziram-se a uma base comum camponesa. Alguns nobres indígenas – mas não muitos – obtiveram reconhecimento e receberam o apoio social dos espanhóis, mas estes logo se diluíram nas fileiras da aristocracia crioula em desenvolvimento; ironicamente, alguns, se tornaram “criollos europeus”, quando a situação ficou crítica! Eric Wolf sugeriu que:

Com o desaparecimento da elite política indígena, desapareceram também os especialistas que dependiam das demandas de elite: os padres, os cronistas, os escribas, os artesãos, os negociantes de longa distância da sociedade pré-hispânica. Os empresários espanhóis substituíram os *pochteca* (os negociantes), os artesãos espanhóis tomaram o lugar dos índios que trabalhavam com arte plumária e esculpiam em jade, e os padres espanhóis substituíram os especialistas religiosos indígenas. Logo, não havia mais ninguém que soubesse fazer capas e ornamentos de pena, como achar um jade esculpido, como relembrar os feitos dos deuses e ancestrais do passado. (1959, p. 213)

Embora os camponeses indígenas de 1800 pudessem lembrar o índio antigo nos seus costumes, fala, maneira de se vestir e aparência física, em todas as instâncias ocorreu diluição do indianismo puro – com exceção de algumas comunidades pequenas e isoladas como Seri, Yaqui, Huichol, Tarahumara e Comanche.

Não obstante – como tanto Wolf quanto Hamill enfatizam –, a classificação cultural “índio”, incluindo vários tipos de miscigenação, estava de fato relacionada a uma categoria econômica muito real. Um índio devia pagar imposto à coroa – um crioulo não. Esta era uma fonte considerável de rendimentos para a coroa, portanto não era desvantajoso para o governo peninsular preservar a classe tributária através de vários dispositivos culturais, como proibi-la de vestir roupas espanholas, possuir cavalos e portar armas. Os índios também

deviam ter tribunais separados e não lhes era permitido servir na milícia. Isto deve ter irritado o miliciano Allende, pois não dispunha de soldados índios treinados quando mais precisou deles na insurreição! Na realidade, a abolição do imposto tornou-se uma grande questão durante o episódio de Hidalgo, com todos os tipos de conotação simbólica. Entre setembro e outubro de 1810, tanto os insurgentes quanto os realistas afirmaram que iriam abolir o imposto para obter o apoio dos índios. Era mais do que uma questão econômica; simbolizava o fim da segregação indígena.

São necessários mais estudos para compreender as especificidades desta situação. Mencionei a estrutura de classes do México no começo do século XIX para mostrar que, quando se caracteriza um campo, ao invés de uma arena, são estas relações de semelhança, entre classes, categorias, papéis e posições estruturais e similares, que assumem prioridade na análise sociológica. Quando analisamos as arenas sucessivas, o importante é analisar as interdependências nos sistemas locais de relações sociais, indo da demografia (quais são as proporções de espanhóis, criollos europeus, criollos americanos, castas e índios, e se possível desagregadas em termos de idade e sexo) até a estrutura de classes e, o mais importante aqui, até a distribuição residencial, estrutura genealógica e afiliação religiosa por paróquias, bem como por discriminação entre católicos e não-católicos. Aqui, grupos corporativos, quase-grupos faccionais e redes de líderes egocentros também contituem aspectos importantes, na análise da arena. No plano nacional, campo, categoria, estrutura de classes, universais culturais, parentesco, Igreja, Estado, facção e partido são termos que vêm logo à mente e influenciam a coleta de dados. No plano regional e municipal, arena, corporações, alinhamentos que cruzam fronteiras de classe, especificidades culturais de costume e dialeto, comunidade [*commonness*], o padrão das igrejas e paróquias locais em termos de ordens religiosas missionárias e controle secular do clero, hierarquias governamentais locais e faccionalismo local têm grande relevância analítica. Ademais, a interdependência do campo em relação à arena também precisa ser compreendida e expressada e analisada com coerência.

Talvez seja nas arenas que a metáfora do “jogo” e as estratégias da “teoria dos jogos” tão caras a Frederick Bailey, Frederick Barth, Kenneth Boulding e aos numerosos colaboradores do *The Journal of Conflict Resolution*, surjam com maior relevância: pois as arenas são

produzidas em áreas localizadas da vida social onde há mais conexão social e consenso cultural. Mas não creio que o homem empreendedor, ou o homem manipulador – tanto quanto o homem pensador, cognitivo, de Lévi-Strauss – seja uma descrição adequada, ou um modelo, para o homem na política (ou homem no processo, certamente mais do que o homem na política *pur sang*?). A política na arena ou em qualquer outro lugar não é meramente um jogo. É também idealismo, altruísmo, patriotismo (nem sempre o último recurso do canalha), universalismo, sacrifício do interesse próprio e assim por diante. Radcliffe-Brown considerava “valores” e “interesses” como intercambiáveis, maneiras diferentes de se dizer a mesma coisa; porém, do ponto de vista dos atores humanos, isto não procede. As pessoas são capazes de morrer por valores que se opõem aos seus interesses e promover interesses que se opõem aos seus valores. E é neste efeito prático do comportamento que estamos interessados. Alguns antropólogos tentaram interpretar a ação política nos termos da teoria dos jogos baseada nas premissas de interesse e poder. Jogos possuem regras aceitas por ambos os lados. Cada líder tenta maximizar interesses e posição de poder à custa do lado rival. Na prática histórica, são – como concordaria Weber – as classes médias instruídas que, em sua competição, seja ela violenta ou pacífica, gostam de introduzir as regras às quais ambos os lados aderem – pois são gente racional, empreendedora, tanto em relação aos meios quanto aos fins – e seus filhos tornam-se – às vezes, os teóricos da política e da sociologia. Entretanto, a política da luta de classes muitas vezes não se dá de acordo com regras comumente aceitas, e foi este elemento incivil que prevaleceu em Guanajuato e que afastou os criollos americanos de classe média do exército indígena de Hidalgo – e foi também o que começou a afastar Allende do sacerdote carismático que se entregou nas profundezas do seu ser à noção indígena de *playing for keeps* (jogar para valer). A teoria dos jogos é uma ferramenta excelente para se interpretar alguns tipos de competição cavalheiresca, mas revela-se impotente ante estas mudanças sociais que abalam as próprias premissas e alicerces da ordem social. Onde há um *dissensus* radical não há jogo, logo, não há aplicação possível de modelos da teoria dos jogos. Um lado está jogando xadrez, ou outro está “jogando para valer”. Precisamos nos aprofundar nestes jogos para encontrar consistência e ordem na desordem aparente. De um lado, podemos recorrer à análise marxista da estrutura precisa das forças e relações produtivas que interligam e separam as categorias de seres hu-

manos envolvidos; do outro, precisamos buscar os símbolos que chamam sua atenção, canalizam suas ações e dão sentido às suas vidas. A pragmática e os símbolos estão estreitamente aliados – muitas vezes de forma surpreendente – pois os símbolos concentram e condensam muitos aspectos da atividade humana em sistemas semânticos ligados a alguns veículos simbólicos, formações sensorialmente perceptíveis que manifestam símbolos próprios para públicos humanos. Assim, para compreender de fato um aspecto importante da semântica de Nossa Senhora de Guadalupe, tal como foi utilizada por Hidalgo, como bandeira ou centro de mobilização, tanto para os índios, quanto para os criollos, é preciso examinar o debate entre os criollos que precederam e acompanharam a insurreição sobre a idéia de soberania e seu lugar e fonte exatas. Luis Villoro traçou o progresso deste debate em seu ensaio “Las Corrientes ideológicas en la época de la Independencia” (1963, p. 203-241). Ele mostra como sob o estímulo da práxis revolucionária as idéias assumiram novas formas e adquiriram novos conteúdos. Em 1808, a metrópole espanhola foi ocupada pelas tropas de Napoleão, mas os próprios espanhóis assumiram de forma retumbante a resistência. *De facto*, a soberania estava mais uma vez nas mãos do povo. Dois grupos se formaram na Nova Espanha – o *Real Acuerdo*, o Acordo Realista, apoiado pelos funcionários públicos e comerciantes *gachupines*; e o *Ayuntamiento*, ou Governo Municipal, da Cidade do México, que deu voz, pela primeira vez, ao ponto de vista da classe média composta pelos criollos americanos.

Na opinião de Villoro, o desaparecimento efetivo da monarquia legítima forçou os criollos a formular o problema da origem da soberania:

Fernando VII conserva o direito à Coroa, porém, uma idéia que altera o significado de sua autoridade fora introduzida. O rei não pode se livrar dos reinos – é preciso lembrar que o rei espanhol reinava sobre vários reinos separados, incluindo a Nova Espanha – de acordo com a sua vontade, ele não tem o poder (*facultad*) de aliená-los. As abdições de Carlos e Fernando não significam nada, diz Jacobo de Villaurrutia, o único juiz (*oidor*) criollo e primeiro ideólogo da sua classe, porque elas “contrariam os direitos da nação, à qual ninguém pode dar um rei, exceto a própria nação (negando, desta forma, a legitimidade do fantoche e irmão de Bonaparte), através da anuência universal de seus povos, isto valendo somente no caso da morte de um rei que não deixasse um sucessor legítimo ao trono”. O advogado Verdad, outro criollo, sustenta nesta época que, embora a autoridade venha ao rei por intermédio de Deus, ela não chega a ele diretamente, e sim pelo do povo. (1963, p. 208)

Entretanto, nesta época, os líderes criollos não assumiram uma posição radical. Argumentavam que, caso fosse impossível para o rei governar, a nação deveria assumir a soberania sobre si própria, mas quando o rei retornasse, o povo deveria abolir o exercício direto da autoridade. Foi em virtude da prevalência entre os criollos desta visão que Hidalgo – o leitor deve lembrar-se – não levantou o *slogan* da “Independência” no Grito e bradou, em vez disso, “Vida longa a Fernando!”. Com o termo “nação” os pensadores criollos da época não pareciam querer referir-se à “vontade geral” dos cidadãos, mas à visão de que a soberania compete a uma sociedade já estabelecida, organizada em estados e representada por corpos governantes estabelecidos, uma totalidade orgânica e constituída. Assim, Juan Francisco de Azcárate lançou a dúvida sobre a legitimidade da “Junta” de Sevilha, que então assumia a liderança na luta contra Bonaparte, pelo motivo de haver sido instituída pela “plebe”, pelos cidadãos comuns. Para ele, bem como para muitos de sua classe, a “plebe” não era coextensiva ao “povo”. Ele afirma: “Na ausência ou impedimento do rei, sua soberania continua sendo representada pelo reino visto como um todo e pelas classes que o formam – e, mais especificamente, pelos tribunais mais antigos que o governam, administram justiça, e pelos corpos que veiculam a voz pública”. O Governo Municipal criollo da Cidade do México endossava plenamente estas opiniões. A história das relações entre o Acordo Realista e o governo municipal e seus debates sobre a forma que um congresso nacional, representando todas as classes, deveria assumir seria outro drama social completo. Porém, tendo em vista que os símbolos e *slogans* utilizados por Hidalgo e Allende foram, em parte, fornecidos pelos mitos criados nestes debates, como cartas régias para a legitimidade dos programas das facções envolvidas, tais debates merecem mais do que uma simples menção. Os criollos buscavam uma espécie de contrato social no qual pudessem assentar sua noção de uma junta adequada. Acreditavam que a assembleia deveria ser constituída por delegados de todos os *cabildos* seculares e eclesiais, conselhos municipais locais ou sés. No pensamento democrático espanhol tradicional, estes *cabildos*, próximos do povo, foram sempre considerados o baluarte da democracia e a melhor maneira de resistir ao despotismo. Desempenharam um papel importante no início da colônia da Nova Espanha, nos congressos onde se encontravam em relação íntima com o parlamento espanhol, as Cortes peninsulares.

Assim, o Governo Municipal criollo da Cidade do México inaugura um movimento de retorno às raízes que estavam escondidas por três séculos de despotismo[...] Ele situa o Contrato Social no momento da Conquista do México. Os direitos dos monarcas espanhóis derivados do pacto feito pelos Conquistadores com eles – e os Conquistadores são considerados os ancestrais dos criollos americanos. Graças a este pacto, a Nova Espanha foi incluída na Coroa de Castela, com o mesmo peso de qualquer outro reino espanhol, teoricamente com a mesma independência mútua da qual todos gozam[...] Conforme Azcarate argumentou para refutar a afirmação de reconhecimento da Junta de Sevilha: “a América não depende da Espanha, apenas do Rei de Castela e Leão; se o rei está preso e suas terras se encontram ocupadas pelos estrangeiros, a Nova Espanha deve convocar os notáveis do reino para uma Assembleia da Junta estabelecida pelo Código das Índias. Além disso, as unidades efetivas da Junta deviam ser os *cabildos* municipais, que eram controlados não por espanhóis, mas por criollos americanos. A Audiencia Real e a Vice-Realeza eram dispositivos espanhóis estabelecidos sobre uma nação que já havia sido plenamente constituída pelo pacto entre reis e conquistadores. Devia haver um retorno à época que precedera o absolutismo monárquico. (VILLORO, 1963, p. 211-212)

Os criollos estavam claramente negando o passado imediato, o passado colonial, para chegar ao que eles chamavam de *principio*, um termo que pode ser traduzido por “começo”, “fonte” ou “base”. Neste caso, todas as suas ambigüidades são relevantes; o *principio* pode ser visto como um princípio racional que sustenta um governo legítimo, ou pode ser considerado o começo histórico da ordem social. Muitos movimentos revolucionários apresentam este dilema: para se chegar às bases da sociedade é preciso também voltar no tempo. Assim surge o paradoxo do movimento revolucionário espanhol: para seguir adiante, para alcançar o progresso é preciso, ao mesmo tempo, voltar para trás, para uma era de liberdade.

Infelizmente para os criollos moderados, uma vez que se tornara legítimo voltar para trás em busca das bases da legitimidade, alguns radicais, como Hidalgo, levaram esta regressão ao exagero. Para os moderados, a volta ao passado ia apenas até o momento da Conquista. Para eles, o “povo” era aquele grupo formado por “homens honestos” que possuíam certa instrução e posição social em cada distrito, homens dos *cabildos* que agora encontrariam seu lugar ao sol nacional. Enfaticamente o povo não incluía índios e *castas* (ou mestiços). Os moderados argumentavam que não haviam sido os aborígenes que tinham feito o pacto com a coroa, e sim os Conquistadores, ancestrais

míticos dos criollos americanos. No primeiro encontro convocado pelo vice-rei, os representantes dos realistas levantaram este argumento, dizendo que, se os criollos quisessem de fato buscar a soberania no povo, deveriam voltar seus olhos para o *pueblo originario*, os povos autóctones do México – um dos governadores presentes era de fato um descendente do Imperador Moctezuma! Isto fez com que muitos criollos europeus, incluindo o arcebispo Lizana, rompessem a aliança com o Governo Municipal e passassem para o Acordo Realista, a facção espanhola conservadora. Eles temiam, e com razão, que o movimento regressivo, em busca de um princípio ou origem, não pararia até chegar ao seu término real, a soberania efetiva das grandes massas do povo mexicano.

Esta era a posição quando os eventos que descrevi irromperam na história mexicana.

Os índios rurais, os mineradores indígenas e mestiços e os cidadãos comuns das cidades do Bajío responderam com a revolução ao Grito de um criollo instruído, Don Miguel Hidalgo, filho de um *gachupin*. A explosão se espalha com a velocidade que os meios de comunicação permitem; logo se estende por quase toda a nação. Aqui, nos deparamos com um movimento quase unânime das classes populares e, creio eu, sem precedentes na história progressiva da Nova Espanha. Esta revolução é totalmente diferente da tentativa de emancipação feita pelos membros do governo municipal dois anos antes. Em sua composição social, trata-se fundamentalmente de uma revolução rural, com a assistência de mineradores das cidades da prata e do povo, da plebe, das cidades. (VILLORO, 1963, p. 215).

Os líderes criollos originários da classe média e instruídos tentavam agora canalizar e direcionar a torrente de processos primários, esta insurgência da *communitas*, buscando sua expressão máxima.

Como em outros movimentos revolucionários, as teorias e conceitos históricos da Independência Mexicana refletem sua composição social. Conforme vimos, seus ideólogos eram homens *letrados*, como advogados, sacerdotes do baixo clero, membros dos governos provinciais e jornalistas. Porém, logo que eles entraram em contato íntimo, prático com o povo – especialmente com as massas indígenas –, idéias, crenças e símbolos que seriam apropriados à sua classe, tenderam a ceder a sentimentos marcadamente populistas. O pensamento dos criollos revolucionários se radicalizou; foi para além dos interesses específicos de sua classe e passou a expressar os interesses gerais da comunidade num sentido mais amplo. As idéias transfor-

maram-se por força do contexto social processual no qual elas funcionavam. Não se deve esquecer que é a radicalização da atividade revolucionária, no processo primário, que possibilita a aceitação de novas doutrinas e influências ideológicas – como se pode observar no caso dos ativistas criollos letrados – e não o contrário (ver VILLORO, 1963, p. 215).

Villoro (1963, p. 216) divide o processo de radicalização do pensamento criollo em duas etapas: (1) nos primeiros anos após 1808, as idéias baseadas na tradição persistem; as teses do governo municipal da Cidade do México são repetidas e desenvolvidas. Mas, outros pontos de vista surgem do contato com a nova situação; vemos as primeiras idéias agrarianistas surgirem, há sinais de um igualitarismo social moderado e uma tendência a tornar o “indianismo” respeitável; (2) na segunda etapa, os intelectuais criollos tornam-se mais abertos às idéias democráticas francesas e genovesas (Rosseaunianas), típicas do liberalismo europeu. Villoro delinea detalhadamente este movimento do pensamento em resposta à ação. Aqui, estamos interessados principalmente no que ele tem a dizer sobre Hidalgo:

O criollo ilustrado convoca o povo para a liberdade. Neste mesmo instante, ele é consagrado seu representante. E o povo o engole, o absorve em seu ímpeto, chega a convertê-lo em porta-voz de seus desejos e aspirações. Todas as suas ações são feitas em nome do povo, “para satisfazê-lo”, para usar suas próprias palavras. Ao apelar à “voz comum da nação”, ele provavelmente quis usar esta expressão no mesmo sentido que outros criollos famosos, de Azcárate a Quintana Roo. Entretanto, a “nação” que na *realidade* o aclamou não eram mais os “corpos constituídos”, nem os representantes dos governos municipais, mas os índios camponeses – que o proclamaram “Generalísimo” nas planícies de Celaya, as massas numerosas que dali em diante iriam apoiá-lo. Na *prática*, a “voz da nação” é equivalente à “vontade das classes populares”. Para poder legislar em seu nome, Hidalgo, na *prática*, elevou os cidadãos comuns à soberania, sem fazer em seu íntimo nenhuma distinção entre estados ou classes. Assim, sua práxis revolucionária deu um novo significado e conteúdo às formulações políticas dos criollos letrados. Antes do desenvolvimento de qualquer teoria, o povo se estabelecera como a origem da sociedade. Os decretos de Hidalgo (abolindo a escravidão, por exemplo) servem para expressar esta soberania efetiva, real [nos termos que utilizei em *O Processo Ritual*, eles converteram uma *communitas* existencial em normativa. V.T.]. A anulação dos impostos que pesavam sobre o povo, a supressão da escravidão e da discriminação racial (casta) são indicativos do desa-

parecimento das desigualdades sociais. Além disso, dita-se a primeira medida agrária: as terras são devolvidas às comunidades indígenas. Espalham-se boatos de um radicalismo ainda maior. Muitos atribuem a Hidalgo a intenção de distribuir toda a terra do México entre os índios e apreender a produção dos ranchos e fazendas (*fincas*) para dividi-la igualmente entre o povo. (1963, p. 220-221)

A experiência revolucionária radicalizou também a perspectiva histórica que mencionamos anteriormente. Alguns criollos radicais tendiam agora a rejeitar toda a ordem judicial da colônia, considerando aquele período como três séculos de despotismo, ignorância, miséria e exploração desenfreadas. O período colonial era considerado – principalmente por Hidalgo e Morelos – como um intervalo sombrio entre fases que não compartilhavam sua qualidade negativa. Era, ou bem um período de aprisionamento ou servidão, ou um tempo de sono. Alguns o consideravam simplesmente um episódio interrompendo o curso de uma vida diferente e melhor. No século XVIII, teve mesmo início uma reavaliação das civilizações anteriores ao período de Cortez. A *intelligentsia* revolucionária se alimentava dessas descobertas. Fr. Servando Teresa de Mier, o grande radical dominicano, reavivou os argumentos do jesuíta expulso Clavigero em defesa das civilizações indígenas e questionou a legitimidade básica da Conquista. Ele e seus seguidores chegaram a afirmar que toda a *colonia* era uma fraude, uma dominação extrínseca e ilícita, uma usurpação de direitos naturais (sobre Mier, ver VILLORO 1963, p. 217-218). Era esta atitude exatamente que servira de modelo às políticas de Hidalgo com relação aos *gachupines* em Guanajuato e Guadalajara. Matá-los era simplesmente uma desforra. Agora, os criollos radicais renunciavam corajosamente ao seu próprio passado – que era pós-Conquista –, juntavam sua sorte à dos índios, “os donos ancestrais e legítimos deste país”, como Mier os chamava, “que uma Conquista iníqua não foi capaz de privar de seus direitos” (VILLORO, 1963, p. 225). Que fim levou, então, a Carta Magna crioula, a “Constituição Americana” instituída entre o rei espanhol e o Conquistador mexicano? Deveria ela ser abandonada em face dos direitos mais primordiais dos índios? É evidente que Hidalgo pensava desta forma, mas Allende não. E tampouco muitos dos criollos que se voltaram explicitamente contra Hidalgo.

Havia, no entanto, uma estranha afinidade entre criollos e índios, uma afinidade que realmente adquire, uma expressão ideológica neste mito do cancelamento da Conquista. Ela não era, a exemplo do que

sucedera na Europa, fruto de um movimento romântico, como aquele que tinha influenciado Rosseau, Goethe, e os jovens Marx e Engels. Não tentava reconstruir o passado remoto, com suas divindades terríveis e sedentas de sangue, como Huitzilopochtli, Coatlicue, Chacmool e os demais. Não buscava nas civilizações nativas valores que suplantassem os da Colônia. O que os criollos radicais desejavam talvez encontrasse aprovação tanto em Hegel quanto em Lévi-Strauss. Eles sentiam, intuitivamente, que esta sua época do início da Independência era semelhante à época que precedera Cortez. Como bons cristãos – e este seria ao sentimento de Mier, Hidalgo, Morelos e Allende –, diriam que ambos os períodos, o pré-Cortez e o pós-colonial, não eram portadores da mácula do pecado original da colonização. De certa forma, a convergência dos períodos indígena e pós-colonial era puramente negativa; eles convergiam porque eram ambos marginais à ordem que negavam. Todavia, um simbolismo estranho e significativo foi gerado pelo encontro dos dois. A Conquista negou a sociedade indígena; a Independência, nos termos de Hegel, foi a negação desta negação. O novo *revival* indígena reverteu a subjugação indígena na Conquista. Daí, o termo preferido por Hidalgo, “Reconquista”, que traz consigo ecos da época do resgate da Espanha da dominação moura. Morelos auto-intitulou-se “Comissionado pela Reconquista e pelo Novo Governo da América”. Anastásio Bustamante popularizou a idéia de uma guerra que fosse uma réplica no sentido inverso da aventura de Cortez e seus companheiros, incluindo os menores incidentes. Existem muitos outros exemplos dessa reversão precisa.

Estas idéias, no entanto, coexistiam com o ponto de vista dos criollos moderados. Ambos podem ser considerados graus de profundidade diferentes de um mesmo processo em curso. Mas como Hidalgo anunciara que a origem ou *principio* definitivo era a libertação de todo o povo, o criollo médio não poderia ignorar esta formulação. Ele tinha de olhar para as origens pré-Cortez e, quando o fazia, não podia ignorar a revelação de que o povo era majoritariamente índio e mestiço de índio e que esta era a base social autêntica do México independente. A própria nação precisava ser reconstituída – desse modo, os ideólogos criollos radicais ficaram vulneráveis a todos os tipos de inovação –, abertura para uma antiguidade profunda e abertura para novas doutrinas políticas, vindas da Europa e dos Estados Unidos.

Não é possível neste capítulo esgotar todas as implicações da vulnerabilidade crioula às influências extramexicanas. Minha inten-

ção aqui é apenas a de examinar de que modo idéias abstratas, por exemplo “o que é o povo?” e “o que é soberania?” são enredadas em sistemas semânticos associados com veículos simbólicos sensorialmente perceptíveis, como Nossa Senhora de Guadalupe, transformando-se, então, em focos vívidos de mobilização para as massas populares.

Antes de mais nada preciso, no entanto, assinalar que a mesma tendência de retorno a algum passado, seja ele pré ou pós-Cortez, pode ser observada na religião, tanto quanto na política. Mas, na religião, esta volta não é ao passado das divindades astecas. Na verdade, para ter um controle firme das massas, seus líderes instruídos não podiam recorrer ao sistema religioso da autoridade política pré-Cortez dominante no México Central, os astecas. Pois os tarascanos, os otomis, os zapotecas e os totonacas, para citar somente algumas culturas coerentes, não aceitavam uma única cosmologia, assim como não aceitavam uma única autoridade política. Seus descendentes mantinham este senso de autonomia cultural, apesar de sentirem a importância política de sua unidade abrangente enquanto índios. Na religião, entretanto, a nostalgia se limitava a uma concepção mais purificada da Igreja. Afinal, a Igreja tinha raízes mais profundas do que o Estado Espanhol, e voltando até lá, voltar-se-ia aos primórdios da Igreja, às Igrejas pré-hierárquicas e pré-romanas, muito antes da Espanha, quanto mais da Nova Espanha. Tudo começou silenciosamente – e politicamente – com os protestos de Hidalgo contra as excomunhões (como a sua própria) pronunciadas por motivos puramente políticos, localizando sua causa nos interesses materiais do clero e na distorção da religião pela autoridade e poder políticos. Depois, Mier, Dr. Cos e principalmente Morelo apontariam o dano causado pela atitude do alto clero (espanhol) à própria Igreja e a necessidade de se separar a religião de todo e qualquer interesse mundano. Rapidamente enfatizaram os conceitos da reforma eclesiástica. Até mesmo Allende proclamou as vantagens de pôr ordem no estado eclesiástico e de reformá-lo, principalmente o das ordens religiosas, reconduzindo-o ao rigor primitivo e à severidade dos seus patriarcas e fundadores. Dr. Cos alegou que o orgulho e o poder mundano do alto clero tinham levado os cristãos a reagirem como os cristãos primitivos que estavam em comunhão direta com os cidadãos comuns, na medida em que os dignitários eclesiásticos eram eleitos democraticamente pela assembléia dos fiéis. Em resposta àqueles que afirmavam que a

América cairia na heterodoxia se rompesse com a Igreja espanhola, Dr. Cos retorquiu: “A religião emigrará da Espanha para viver entre os americanos em todo o seu prístino esplendor e pureza; a Igreja Primitiva renascerá; o sacerdote será verdadeiramente reverenciado, pois agora ele não o é” (apud VILLORO, 1963, p. 219). Em resumo, uma nova Igreja seria fundada na América, isto é, no México, purificada da corrupção mundana, revivendo os primórdios da Cristandade. Teresa de Mier segue nesta linha de argumentação:

Ele examina as origens do cesaropapismo com sua tentação de compreender o Reino dos Céus nos termos da sociedade mundana, de identificar a Cidade de Deus de Agostinho com sua Cidade Terrena. Ele defende uma religião popular, pobre, sem privilégios, presidida pela tolerância e respeito aos direitos do próximo e livre da influência de ideologias reacionárias. Ele vê no ideal natural da igualdade e liberdade para todos os homens uma correspondência com a doutrina pura dos evangelhos. (VILLORO, 1963, p. 219)

Resumindo, ele tenta unir em sua doutrina a necessidade de purificar a espiritualidade cristã com as novas idéias de liberdade e igualdade propostas pelos pensadores da Enciclopédia Francesa e da Revolução Francesa.

Mencionei anteriormente a importância da multivocalidade nos símbolos rituais dominantes. Todas essas idéias radicais criollas que acabo de mencionar em conexão com a religião e a política – sendo ambas “Fraternidade”, nas palavras de William Blake – parecem ter estado envolvidas uma com a outra nas escolhas do estandarte e da imagem da Nossa Senhora de Guadalupe como emblema mobilizador supremo do seu movimento por Hidalgo. Nossa Senhora de Guadalupe tinha uma continuidade espacial com Tonantzin, a mãe dos deuses asteca. Seu culto tinha começado apenas 15 anos depois de o culto da Senhora asteca ter sido interrompido à força pela Conquista. Ademais, de acordo com a história conhecida por todo o México, em 1810, a Rainha dos Céus visitara a terra para encontrar-se com um índio catecúmeno, Juan Diego, e não com um espanhol, e muito menos com um religioso espanhol. O fato de Juan Diego, à diferença de Bernadette na França, nunca ter sido canonizado fez com que os índios simpatizassem e se identificassem ainda mais com ele; estes índios viam-no como um deles, e não como um *gachupin*. Num plano social mais profundo, apontou-se que quando o poder estrutural secular está nas mãos de um único grupo, e quando ambos os grupos, tanto no México quanto na Espanha, consideram a masculinidade e

patrilinearidade como fontes de autoridade, legitimidade, cargos públicos, riqueza econômica e todo e qualquer tipo de continuidade estrutural, a unidade, continuidade e a contraparte do “poder dos fracos”, o sentimento de integridade fundamental de toda a comunidade, é geralmente designado à mulher, principalmente aos símbolos maternos, conforme Radcliffe-Brown sugeriu em seu famoso artigo “The Mother’s Brother in Africa” (1961). Maria-Tonantzin representava os cidadãos comuns, a legitimidade política e jurídica em última instância dos desprezados e rejeitados, aos olhos de Deus. A conquista destruiu efetivamente os deuses astecas que, de qualquer forma, jamais haviam suscitado a lealdade de todos os povos indígenas mexicanos. Na verdade, alguns deles temiam os deuses astecas como a peste e até hoje pedem auxílio à Virgem dos Remédios antes do que a Nossa Senhora de Guadalupe. Entretanto, quando Hidalgo – na antiga tradição mexicana de sacerdotes-filósofos-líderes, como o Quetzalcoatl de Tula dos toltecas – ergueu o estandarte da Virgem Morena dos índios oprimidos e dominados há muitos séculos, estava se apropriando de um signo de unidade e pan-mexicanidade profética ao qual seus oponentes não podiam fazer frente, algo que conferia poder ritual às suas mensagens empíricas, racionais.

Seu instinto estava correto; a Nossa Senhora de Guadalupe tinha apelo também junto aos criollos. Também eles eram como os índios, mexicanos nativos, e muitos deles eram geneticamente mestiços. Seu futuro, como afirmei anteriormente, era replicar, até certo ponto, o passado pré-hispânico. Nossa Senhora de Guadalupe era a coisa mais próxima de uma deusa índia à qual os índios que haviam rejeitado o paganismo específico dos astecas poderiam chegar. Porém, o aspecto cristão universal de todas as refrações a qualquer forma de hiperdulia a Nossa Senhora possuía um apelo óbvio para aqueles que se consideravam americanos, mesmo não se considerando índios; pois Guadalupe era o México metropolitano e não a Espanha, a Itália, a Polônia ou qualquer outro país que produzira devoções a Maria resultantes das visões dos pobres e dos aflitos. A “tese” indígena e a síntese “criollo-indígena”, incluindo estruturalmente a “antítese” hispânico-colonial, uniram-se na devoção ao princípio feminino que, em vez de símbolo de paz, se transformara num símbolo de guerra, porque a figura do homem-rei havia sido destronada pela história, dando ao poder dos fracos a oportunidade de se converter no poder dos fortes. Além disso, os padrões sociais e os estilos de vida dos

criollos não replicavam o suposto passado pré-hispânico; eles projetavam retrospectivamente naquele passado e naqueles que consideravam seus representantes vivos – os Índios –, aspectos de cultura e estrutura que tinham adquirido no decorrer de três séculos no Novo Mundo, inclusive alguns dos seus próprios estilos de devoção, que se combinavam e sintetizavam com alguns dos estilos religiosos dos índios. Portanto, eu consideraria a Nossa Senhora de Guadalupe não só um símbolo indígena, mas também um símbolo misto criollo e indígena, que incorporou ao seu sistema o significado não só de idéias sobre a terra, a maternidade, os poderes indígenas e assim por diante, mas também os conceitos criollos de liberdade, fraternidade e igualdade, alguns dos quais tomados de empréstimo aos pensadores ateus franceses do período revolucionário.

Seria possível ainda considerar, em termos precisos, a relação entre os símbolos e cada fase sucessiva do drama social ou *political phase development*. Podemos jogar luz sobre os símbolos rituais e políticos ao considerá-los não como sistemas abstratos atemporais, mas em sua temporalidade plena, como instigadores e produtos de processos temporais socioculturais. Nossa Senhora de Guadalupe vive em cenas de ação, seja na devoção anual regular e cíclica dos membros de diferentes regiões, ocupações ou grupos religiosos, seja como símbolo multivocal de poderes populares em tempos de crises sociais graves. *Per contra*, Hidalgo, Morelos, Guerrero, Juarez, Zapata, Villa e outros foram transformados em símbolos pelos processos primários que lhes deram visibilidade histórica quando estavam vivos. Os estudos das relações entre processos e símbolos em qualquer época ou em sua acumulação ao longo do tempo são, no momento, o foco principal da minha pesquisa de campo e histórica.

Referências

- CARLSTON, Kenneth S. *Social theory and african tribal organization*. Urbana: University of Illinois Press, 1968.
- CUEVAS, Mariano. *Historia de la nacion mexicana*. 3 v. Cidade do México: Talleres Tipográficos Modelo, 1952. Publicado pela primeira vez em 1940.
- HAMILL, Hugh. *The hidalgo revolt*. Gainesville: University of Florida Press, 1966.

HUNT, Robert. The developmental cycle of the Family Business. In: HELM, June (Ed.). *Essays in Economic Anthropology*. Londres: American Ethnological Society, 1965. Proceedings.

McHENRY, J. Patrick. *A short history of Mexico*. Nova York: Doubleday: Dolphin Books, 1962.

PAZ, Octavio. *Labyrinth of solitude*. Nova York: Grove Press, 1961.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. O Irmão da Mãe na África do Sul. In: _____. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

RICARD, Robert. *The Spiritual Conquest of Mexico*. Berkeley: University of California Press, 1966.

SIERRA, Justo. *Evolución del pueblo mexicano*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1957. Publicado pela primeira vez em 1900-1902.

SIMPSON, Leslie Byrd. *Many mexicos*. Berkeley: University of California Press, 1967.

SPIRO, Melford. Factionalism and politics in Village Burma. In: SWARTZ, M. (Ed.). *Local-level politics*. Chicago: Aldine, 1968.

SWARTZ, Marc. *Local-level politics*. Chicago: Aldine, 1968.

_____; TURNER, V; TUDEN, A. eds. *Political Anthropology*. Chicago: Aldine, 1966.

TURNER, Victor. Introdução. In: ____; SWARTZ, M.; TUDEN, A. (Ed.). *Political Anthropology*. Chicago: Aldine, 1966.

_____. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VELZEN, H. U. E. *Thoden van*. Comunicação pessoal, 1970.

VILLORO, Luis. *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1967.

_____. Hidalgo: su violencia y libertad. *Cuadernos Americanos*, [S.l.], v. 2, n. 6, p. 223-239, 1952a.

_____. Las corrientes ideológicas en la época de la independencia. *Estudios de historia de la filosofía en Mexico*, Cidade do México, 1963.

_____. Raiz del indigenismo em México. *Cuadernos Americanos*, [S.l.], v. 61, n. 1, p. 36-49, 1952b.

WOLF, Eric R. *Sons of the Shaking Earth*. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

_____. The Virgin of Guadalupe: mexican national symbol. *Journal of American Folklore*, [S.l.], v. 71, n. 34-39, 1958.

ZOLBERG, Aristide R. Moments of madness: politics as art. *Politics and Society*, [S.l.], p. 183-207, 1972.

CAPÍTULO 4

A Palavra dos Dogon¹

A escola e também a família do falecido professor Marcel Griaule fizeram contribuições notáveis não só à etnografia da África Ocidental, como também, e definitivamente, ao estudo dos sistemas de pensamento africanos. *Ethnologie et langage*,² (1965), escrito pela filha de Griaule, madame Calame-Griaule, é em muitos aspectos a pedra angular do arco de três décadas de estudos do grupo Griaule entre os Dogon dos penhascos de Bandiagara na região sudoeste da volta do Níger. Muitos aspectos da cultura expressiva dos Dogon têm sido expostos e analisados com primor, especialmente em tempos recentes, por madame Germaine Dieterlen,³ porém, madame Calame-Griaule argumenta de forma convincente que o termo Dogon *So*, um conceito multivocal que ela traduz pelo termo multivocal francês “parole”, oferece em seus diversos sentidos, contextos e usos a chave mestra para o entendimento da cultura dogon. Empregando outra metáfora pertinente, *So* é o ponto arquimediano no qual ela assenta o fulcro do seu trabalho para

¹ Publicado pela primeira vez como uma resenha em *Social Science Information* 7, [S.l.], n. 6, p. 55-61, 1968.

² G. Calame-Griaule, *Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon* (Paris: Gallimard, 1965).

³ Cf. Dieterlen, *Les Ames de Dogon* (Paris: Institut d'Etnologie, 1941); *Le Renard pâle* (Paris: Institut d'Etnologie, 1963).

que este “mundo africano” em particular seja compreendido por completo. A “palavra” é a chave para o “mundo”.

No que diz respeito a esta e a outras questões, a filha inspira-se no pai. Madame Calame-Griaule inferiu de seu *Dieu d'eau* a noção de “uma Palavra (*Verbe*) de origem divina, cósmica, criativa e fertilizadora, vista do ângulo do mito e, pode-se dizer, da metafísica” (CALAME-GRIAULE, 1965, p. 10). Porém, para M. Griaule o dogon *So*: era mais do que isso. Representava o “espírito da ordem, da organização e da reorganização universal que engloba tudo, inclusive a desordem. É ao mesmo tempo uma outra coisa que não compreendemos, algo que consiste tanto do desconhecido e daquilo que estamos começando a perceber; e, para os cristãos, a denominação “Palavra” [*Verbum*] cobre este conceito” (GRIAULE, 1948, p. 251).⁴ Madame Calame-Griaule responde à pergunta implícita no estudo de Griaule ao abordar a noção dogon de discurso de um ponto de vista fenomenológico e ao expor as modalidades multifacetadas do *So*: em sua total riqueza de classificação e contexto. Embora ela conduzisse sua pesquisa em francês, tinha um domínio inteiramente adequado do dogon, principalmente do dialeto sanga, e conseguia acompanhar as discussões e os apartes de seus informantes. Estes falantes do dialeto sanga apresentavam variações significativas de personalidade e na extensão de seus conhecimentos sobre as doutrinas esotéricas dos Dogon. A autora, no entanto, sentiu que este foco em uma única área e dialeto não apresentava obstáculos graves, uma vez que a cultura dogon possui uma notável unidade no que diz respeito aos seus conceitos básicos da natureza do discurso, enquanto outras partes do território haviam sido bem estudadas pelos membros da escola de Griaule. Uma das maiores vantagens deste tipo de projeto continuado em que atuam vários estudiosos de interesses diversos é que cada pesquisador pode edificar seu próprio estudo especializado sobre um fundamento coletivo, sem ter de reafirmar laboriosamente todas as descobertas sobre os dogon na sua publicação. Todavia, ainda resta uma dificuldade, da qual eu mesmo estou bastante ciente. É o fato de que se pode criar a partir das narrativas e comentários de diversos informantes – como tanto madame Calame-Griaule quanto eu o fizemos – um quadro relativamente consistente e harmonioso de uma cosmologia, de um sistema ritual, de uma sintaxe de relações entre símbolos, e assim por diante; porém, o leitor raramente é capaz de alcançar, para além da apresentação do autor, as afirmações origi-

⁴ Marcel Griaule, *L'Alliance catarique*, África 18, nº 4, p. 251, 1948.

nais dos informantes, ou diálogos e conversas nos quais elas foram proferidas. Talvez um viés seja introduzido no relato do pesquisador por conta de uma tendência a selecionar como representativos de uma cultura apenas aqueles relatos ou partes de relatos que pareçam internamente coerentes e consistentes – nos termos dos próprios cânones inconscientes de coerência e consistência do pesquisador. Ou este viés pode se dar no sentido contrário: o pesquisador pode sentir – mais uma vez inconscientemente – que uma cultura tecnologicamente simples e pré-letrada não possui coerência e, por causa disso, tender a enfatizar as ilogicidades e absurdos nos relatos dos seus informantes, podendo vir a justificá-los por alguma teoria sociológica que esteja na moda.

Tais dificuldades podem ser parcialmente contornadas pela publicação não só de textos vernaculares das afirmações dos informantes como também do contexto integral das conversações. Em *Dieu d'eau*, a situação foi retratada dramaticamente, mas a documentação vernacular não estava presente. Quanto a mim, utilizei-me de traduções de qualidade variada – e interroguei informantes em sua própria língua e dialeto. No primeiro caso, descobri que os informantes estavam mais inclinados a pesar suas palavras e tentar fazer com que o estrangeiro compreendesse certos fatos e conexões da sua própria cultura que eles podem ter aprendido, em contato com europeus e com africanos de outras culturas, eram considerados estranhos ou singulares. Aqui, a ênfase estava na justificação, legitimação e explicação cognitiva. Quando, no entanto, conversava com os informantes na sua própria língua (mesmo que o tenha feito, a princípio, inabilmente), prevaleceram as convenções do que Basil Bernstein chamou de um “código restrito” de discurso. Muitas das premissas e características da cultura e da estrutura sociais não eram explicitadas; a utilização de um idioma em comum implicava um consenso sobre valores e crenças. Experiência compartilhada, motivos e sentimentos também eram dados por certos. A situação da tradução forçava os informantes a pensar com cuidado antes de falarem de seus costumes e crenças e, na realidade, obrigava a reconhecer princípios e regularidades onde antes só havia uma sensação vaga de adequação. O cenário vernacular era lingüisticamente mais condensado e críptico, mas incluía referências múltiplas ao “estado contemporâneo do campo [social]” (para citar Kurt Lewin).

Menciono aqui estas dificuldades somente porque é por intermédio do discurso que é possível investigar as noções de discurso de outra

cultura. Além do mais, os pontos de vista e estilos de discurso dos nossos informantes estão relacionadas até certo ponto às suas posições sociais. Assim, em se tratando de uma divindade venerada por certo segmento ou classe social, pode ser que um informante forneça uma lista de atributos ou um ciclo de mitos que se oponha em muitos aspectos à exegese de outro. Aqui, sexo, idade, afiliação a uma determinada metade, clã ou sociedade secreta podem ter uma importância decisiva na explicação da discrepância. Se não apresentarmos os textos levando em conta as circunstâncias nas quais eles foram obtidos, de quem eles foram tomados e as características sociais e psicológicas dos seus narradores, corremos o risco de selecionarmos características concordantes de relatos díspares e produzirmos uma síntese logicamente satisfatória que talvez fosse incompreensível para a maioria dos membros da cultura nativa.

É claro que madame Calame-Griaule está bastante ciente destes problemas e os levou em consideração ao fazer sua magistral soma de tudo que pode estar conectado sistematicamente a *Sɔ*:. Eu só os levanto aqui porque é raro encontrar um antropólogo que nos mostre, como o fazem os cientistas naturais, toda a seqüência de passos desde as observações preliminares até a formulação da hipótese.

Para o Dogon, o *Sɔ*: representa, *grosso modo*, toda a “família” saussuriana de *langage*, *langue* e *parole*. Mais do que isso, ele parece conotar algo parecido com a *signatura* do místico Jakob Boehme, tal como todo o sistema mítico cosmológico dos dogon é equivalente à *signatura rerum* de Boehme. Em ambos os casos, o Uno não-manifesto se torna o Múltiplo manifesto através de um processo atemporal e pré-temporal de sete fases – que coexistem então como princípios de uma estrutura cósmica. Em ambos os casos, a criação manifesta pode ser reduzida a um conjunto de correspondências. A “divina forma humana”, para – citar William Blake, ele mesmo devedor de Boehme –, tanto para os Dogon quanto para Boehme – e para muitas outras cosmologias religiosas manifestas e gnósticas – é o modelo e a medida de todas as coisas. Conforme madame Calame-Griaule escreve sobre os Dogon (p. 27): “O homem busca seu reflexo em todos os espelhos de um universo antropomórfico no qual cada talo de capim, cada mosca pequenina carrega uma fala (*parole*). Os Dogon a chamam de a palavra do mundo, *adunc Sɔ*: (*parole du monde*), o símbolo”. Assim, cada “símbolo” Dogon faz parte de um vasto sistema de correspondências entre domínios cósmicos que se entrecortam.

Estes símbolos não formam, como o fazem muitos dos símbolos religiosos dos povos da África Central, um foco cultural autônomo para o qual se determinam sentidos que variam de acordo com o contexto social; trata-se de um elo fixo entre reinos naturais, animais, vegetais e minerais, que são considerados parte de “un gigantesque organisme humain” (p. 27). Por exemplo, os dogon estabelecem uma correspondência entre as diferentes categorias de minerais e os órgãos do corpo. Os vários tipos de solo são concebidos como os órgãos do “interior do estômago”, as rochas equivalem aos ossos do esqueleto, e os vários matizes de barro vermelho estão ligados ao sangue. Algumas vezes estas correspondências são extraordinariamente precisas: uma pedra sobre a outra representa um tórax; cascalhos brancos num rio correspondem aos dedos dos pés. O mesmo princípio da “parole du monde” continua válido na relação entre a imagem humana e o reino vegetal. O homem não apenas é “a semente do universo”, mas cada parte distinta de uma única semente é uma parte do corpo humano, um coração, um nariz, ou uma boca. Mary Douglas se opôs ao uso que madame Calame-Griaule faz do termo “humanisme” para descrever esta “humanização” do universo não-humano (“Dogon Culture – Profane and Arcane”, *Africa* 38, janeiro de 1968, p. 19). Ela acha que isto “contraria a utilização dos eruditos da Renascença que usam humanismo para destruir a visão de mundo primitiva, antropomórfica do cristianismo medieval”. Em suma, ela defende a distinção rígida entre o cosmos e o homem, como tese e antítese, o que para ela constituiu o humanismo; o homem não é mais um “microcosmo”, e sim algo radicalmente oposto e separado de todas as outras modalidades do ser. De acordo com este ponto de vista, é somente quando o universo se vê livre das associações hominiformes, que a verdadeira natureza das suas relações de causa e efeito e suas interligações funcionais podem ser descobertas. Trata-se de uma visão que liberta o homem da complexa trama de “correspondências”, baseada na analogia, metáfora e participação mística, e lhe possibilita considerar todas as relações como sendo problemáticas, não dadas, até que tenham sido testadas experimentalmente ou sistematicamente comparadas.

Um fascinante problema histórico e difusionista é suscitado pela grande semelhança entre o mito e a cosmologia dos Dogon e aqueles de determinadas seitas e “heresias” neoplatônicas, gnósticas e cabalísticas que floresceram na subhistória da religião e da filosofia européia. Existe a possibilidade de que, após as invasões vândalas e islâmicas

da África do Norte, ou até mesmo antes delas, as idéias e práticas gnósticas, maniqueístas e místico-judaicas tenham penetrado pelo Saara até o Sudão Ocidental e ajudado a formar o *Weltbild* Dogon. As seqüências gnósticas de “arcontes”, dispostos como gêmeos andróginos em oposição binária, encontram afinidades com as noções dos Fon e dos Dogon. As *Confissões* de Santo Agostinho indicam que, no ano 50 A.D., o maniqueísmo não era o único rival poderoso do cristianismo na disputa pelas mentes dos homens na África do Norte. É possível que adeptos destes credos tenham se diluído ou fugido ao longo dos séculos para a região do Níger e como portadores de uma cultura mais complexa tenham exercido influência sobre as crenças de seus habitantes. Pesquisas arqueológicas e históricas podem elucidar melhor esta questão.

Na verdade, palavras não bastam para descrever a competência com a qual madame Calame-Griaule isolou e depois recombina os diversos atributos do discurso Dogon. Há, por exemplo, uma reciprocidade sutil e finamente urdida entre os componentes do discurso e os da personalidade. O corpo é a porção visível do homem e constitui um ímã ou foco para os seus princípios espirituais que são, todavia, capazes de manter uma existência independente. O corpo é feito de quatro elementos: água (o sangue e os fluidos corpóreos), terra (o esqueleto), ar (o sopro vital) e fogo (o calor animal). Há uma troca contínua entre estas expressões internas dos elementos e seus aspectos externos. O corpo possui 22 partes: pés, canelas, coxas, região lombar, barriga, tórax, braços, pescoço e cabeça – nove partes (parece que, como no caso dos gêmeos, partes duplas como pés e coxas são consideradas unitárias) às quais se adicionam os dez dedos (cada qual contando como uma unidade) e o número três representando o sexo masculino. Assim, o 22 resultante é a resposta a uma soma e não uma espécie de número pitagórico arquetípico. Há outros simbolismos numéricos envolvidos, pois se acredita que existam oito sementes simbólicas – que representam as principais colheitas de grãos da área – presentes nos colares de ossos de todos os Dogon. Elas representam o vínculo místico entre o homem e suas colheitas. Não há espaço aqui para discutirmos as outras partes da personalidade, a força vital, os oito *kikinu*, ou princípios espirituais, classificados de acordo com o corpo e com o sexo. Basta mencionar que o discurso é visto como

a projeção da personalidade do homem no espaço através do som; ele procede de sua essência, uma vez que é através dele que se revelam seu caráter, sua inteligência e seu estado emocional. Ele é ao mesmo tempo a expressão da vida física do indivíduo e a fonte da sua vida social; é o canal pelo qual dois egos se comunicam um com o outro. É por isso que os Dogon o consideram a emanção do ser, similarmente em cada uma de suas partes (p. 48).

O *corpo* do discurso, assim como o corpo humano, é constituído de quatro elementos: a água é a saliva sem a qual o discurso é “seco”; o ar suscita as vibrações sonoras; a terra dá “peso” e relevância ao discurso; o fogo lhe dá “calor”. Há não só uma homologia entre personalidade e discurso, como também uma espécie de interdependência funcional, pois as palavras são selecionadas pelo cérebro, agitam o fígado, sobem em forma de vapor dos pulmões até as clavículas, que decidem, por fim, se o discurso sairá pela boca.

É preciso adicionar às 22 partes da personalidade 48 tipos de discurso, consistindo em dois conjuntos de 24, sendo que cada um deles encontra-se sob o signo de um ser sobrenatural, os gêmeos andróginos Nommo e Yourougou (a “raposa pálida” da narrativa de Madame Dieterlen). Ambos são criações de Amma: um deles rebelou-se contra Amma e teve relações incestuosas com a mãe – como punição, foi transformado em uma raposa pálida; o outro, Nommo, salvou o mundo por meio de um auto-sacrifício, trouxe à terra humanos, animais e plantas e se tornou o senhor do discurso. Mais uma vez, fica a dúvida se os ecos gnósticos e cristãos são mais do que mera convergência e possam derivar de algum contato histórico remoto. O discurso de Nommo pode ser ouvido e é humano; o da raposa é uma linguagem silenciosa de sinais, feita por marcas de pata. Somente os adivinhos conseguem interpretá-la. Mas preciso me abster de entrar no emaranhado fascinante deste sistema binário. O máximo que posso fazer é prometer ao leitor uma vasta gama de prazeres intelectuais e surpresas, caso este enverede por este labirinto, tendo Madame Calame-Griaule como sua “fascinante guia”!

O livro segue fornecendo relatos e interpretações da relação entre discurso e mito e discurso e técnicas para o papel do discurso na vida social. Em todos esses domínios, observa-se ordem no processo e na estrutura. É esta ordem que considero problemática, em virtude da minha experiência de campo nos povos de língua banto da África Central e Oriental. Seria de se esperar que encontrássemos culturas

do tipo *signatura rerum* – nas quais cada elemento se entrelaça com todos os demais numa fina tapeçaria de símbolos e idéias – principalmente entre sociedades agrícolas, com tradições profundas de residência contínua em uma só região. Na África Central, ao mesmo tempo em que é possível encontrar setores culturais feitos de componentes sistematicamente relacionados, é mais comum encontrar princípios, valores, normas e representações simbólicas discrepantes e até mesmo contraditórias dentro destes componentes. Também aqui existe uma escassez de mitos. Estas sociedades descendem de grupos que inicialmente migraram em um período de tempo relativamente curto por diversos *habitats* ecológicos e foram então expostos a vários séculos de captura e comércio de escravos. Eles foram fragmentados, divididos e recombinaados com os fragmentos de outras sociedades formando unidades políticas novas e temporárias. Houve conquistas, a ascensão e queda dos “reinos da savana”. A agricultura de queimada e derrubada manteve as populações em constante movimento. Muitos homens eram caçadores que seguiam o rastro caprichoso de suas caças. Em suma, havia pouca estabilidade em se tratando de moradia, estrutura social e tipologia política. Talvez tenha sido parcialmente por conta desta instabilidade e mobilidade que emergiram poucas culturas africanas centrais – ao menos nos últimos séculos – que possuíssem a coerência pancultural do sistema Dogon. Na realidade, encontrei entre os Ndembu tão pouca coerência no nível da cultura abstrata que tendi a considerar o sistema como principalmente resultante de interesses concretos e volições interativas, ao invés de algo existente “lá fora” em um mundo de crenças, regras e valores. Tendi antes a considerar estes últimos como flutuando livremente e desencaixados. Esta mesma qualidade permitiu-lhes mais prontamente o serem recombinaados em *Gestalten* que variavam, segundo a situação, de acordo com os objetivos e desígnios de facções e grupos de interesses “no terreno”. Em resumo, vi a ação social como sistemática e sistematizadora, mas a cultura como mero estoque de itens desconexos. A ordem vinha do propósito, e não da *connaissance*.

Este ponto de vista é obviamente extremo e, portanto, falso, mas ele me possibilitou voltar a minha atenção para os processos sociais, para o movimento e o conflito nas relações concretas. Claramente, há mais ordem e consistência na cultura expressiva Ndembu do que reconheci à época, e desde então venho tentando corrigir meu extremismo processual precoce ao expor as estruturas de idéias subjacentes ao

ritual Ndembu. Ainda sinto, no entanto, que se os aldeões dogon estivessem continuamente conscientes das correspondências entre todas as coisas, eles seriam incapazes de empreender as mais simples manipulações de regras e valores – e são estas manipulações que tornam possíveis os ajustes sociais cotidianos. De outro modo, as pessoas seriam oprimidas pelo peso e ofuscadas pela complexidade de seus próprios sistemas religiosos, éticos e filosóficos. É necessário que os ativistas e homens nas ruas de todas as sociedades – que são os que fazem suas políticas e forçam suas mudanças – tenham um certo grau de ignorância, assim como é necessário aos pensadores e profetas alcançar um grau elevado e oculto de gnose. Mas é preciso encontrar uma maneira de se distinguir empiricamente aqueles que sabem daqueles que fazem, assim como é necessário distinguir o conhecimento dos que fazem e as ações dos que sabem, e mostrar estas distinções em relatos antropológicos. E, é claro, em muitas sociedades pré-letradas, aqueles que sabem são preeminente também aqueles que fazem. A questão é: como separar seus papéis contemplativos e ativos – e quais são os aspectos lingüísticos concomitantes desta separação?

Madame Calame-Griaule, madame Dieterlen e os demais membros da escola revelaram coragem e pertinácia ao trazer à baila questões e problemas que têm sido ignorados há muito pelos antropólogos que sucumbiram aos encantos da ciência comportamental. De fato, nem só de pão vive o homem; ele é “excitado” pelas lendas, pela literatura e pela arte, e sua vida se torna apaixonadamente significativa por estas e outras modalidades semelhantes de cultura. Madame Calame-Griaule nos mostrou com serenidade e lucidez os padrões de pensamento que vivem como salamandras no calor das suas cores.

Referências

- CALAME-GRIAULE, G. *Ethnologie et langage: la parole chez les Dogon*. Paris: Gallimard, 1965.
- DIETERLEN, G. *Le renard pâle*. Paris: Institut d’Ethnologie, 1963.
- _____. *Les ames de Dogon*. Paris: Institut d’Ethnologie, 1941.
- GRIAULE, M. L’Alliance catartique. *África*, [S.l.], v. 18, n. 4, p. 251, 1948.

CAPÍTULO 5

Peregrinações como processos sociais¹

Nesta análise do tipo específico de símbolos rituais associados às peregrinações religiosas, iniciei um estudo comparativo dos processos de peregrinação, não só tal como existem numa determinada época, mas também como se modificaram com o tempo, e das relações nas quais diferentes processos de peregrinação incorreram no curso de longos períodos de tempo. O foco principal está nestes processos de peregrinação, muitos dos quais se consolidaram em sistemas de peregrinação, encontrados nas grandes religiões históricas, como cristianismo, islamismo, judaísmo, hinduísmo, budismo, confucionismo, taoísmo e xintoísmo. Além disso, comecei a coletar materiais sobre peregrinações em sociedades arcaicas, tais como o Egito antigo, a Babilônia, as civilizações da Meso-América e da Europa pré-cristã. Finalmente, espero descobrir indícios de peregrinação ou comportamento peregrinatório nas sociedades iletradas comumente estudadas pelos antropólogos.

Em trabalhos anteriores, descrevi minhas preocupações teóricas, incluindo o estudo de “unidades processuais”, “antiestrutura” social e

¹ Apresentado pela primeira vez no Departamento de Antropologia da University Washington, St. Louis, em fevereiro de 1971 e publicado como “The center out there: pilgrim’s goal”, em *History of Religions*, [S.l.], v. 12, n. 3, p. 191-230, 1973.

da semântica dos símbolos rituais. Todos estes interesses convergem nos processos de peregrinação, conforme veremos até mesmo nas formulações tentativas deste capítulo. Isto porque as peregrinações são fenômenos liminares – e vamos ocupar-nos aqui dos aspectos espaciais de sua liminaridade; também elas revelam em suas relações sociais a qualidade de *communitas*; e, em peregrinações há muito estabelecidas esta qualidade se articula, até certo ponto, com a estrutura social circundante através de sua organização social. As peregrinações podem ser também examinadas pela abordagem conhecida como *extended-case history*. Documentos adequados e relatos orais das experiências pessoais e observações de peregrinos e de pesquisadores isentos nos possibilitam considerar o processo social, envolvendo um determinado grupo de peregrinos durante seus preparativos para a partida, suas experiências coletivas na viagem, sua chegada ao centro de peregrinação, seu comportamento e suas impressões neste centro, e sua viagem de volta como uma seqüência de dramas e empreendimentos sociais, e outras unidades processuais isoladas pela apresentação de um número adequado de casos, nos quais ocorre um desenvolvimento da natureza e da intensidade dos relacionamentos entre os membros do grupo de peregrinação e seus subgrupos. Esta técnica também nos permitiu levantar questões referentes às relações sociais e culturais entre o grupo peregrino e os sucessivos ambientes socioculturais pelos quais ele passa. Os relatos detalhados de peregrinos intrépidos como – para mencionar apenas três de centenas –, Hsuan-tsang (c. 596-664), que partiu da China em 629, em visita aos famosos centros budistas da Índia; o Cônego Pietro Casola, de Milão, que fez a peregrinação a Jerusalém em 1494; e Sir Richard Burton, que realizou a *hadj* de Suez a Meca, em 1853, disfarçado como um dervixe errante chamado Abdullah de origem indo-britânica, parecem ser admiravelmente detalhados, e quando os relacionamos com o que se conhece das circunstâncias sociais, políticas e culturais de suas épocas e viagens, obtemos boas pistas da natureza da interdependência dinâmica entre estrutura e *communitas* em diferentes religiões e épocas. Estes relatos certamente nos revelarão muito sobre a organização de atividades coletivas e da vida social, da economia e da logística da viagem, dos cenários simbólicos e sociais em diferentes pontos de parada e das atitudes sacras e profanas, individuais e coletivas, dos grupos de peregrinação.

A maioria dos relatos que li enfatiza a oposição entre a vida social tal como ela é vivida em sistemas localizados de relações sociais relativamente estáveis e estruturados – como aldeias, cidades, bairros, família –, e o processo total de peregrinação. Recorrendo a um exemplo aleatório da minha pilha cada vez maior de dados, C. K. Yang, em seu livro *Religion in Chinese Society* (1961, p. 89), fala sobre o clima dos peregrinos na comemoração do aniversário do general deificado Ma Yuam (século primeiro A. D.):

Durante três dias e três noites, a tensão emocional e a atmosfera religiosa, juntamente com o afrouxamento de certas restrições morais, exerceu a função psicossocial de livrar temporariamente os participantes das suas preocupações com o cotidiano dominado pelas convenções e rotinizado, característico de pequenos grupos, e colocá-los em outro contexto de existência – o das atividades e sentimentos de uma comunidade mais ampla. Dentro desta nova orientação, os habitantes locais foram tomados por um senso preciso de consciência comunitária.

As observações de Malcolm X em sua *Autobiography* (1966) sobre a dissolução ou desestruturação de muitos dos seus estereótipos depois da experiência que ele chama de “amor, humildade e fraternidade verdadeira que era quase uma sensação física para onde quer que eu me voltasse” (p. 325) no auge da sua peregrinação a Meca são surpreendentes:

Você pode se chocar ao ouvir estas palavras vindas de mim. Mas, nesta peregrinação, o que eu vi e senti me forçou a *reorganizar* muitos dos meus padrões de pensamento [esta reorganização é uma característica bastante normal da experiência liminar] e *pôr de lado* [grifo de Malcolm X] algumas das minhas conclusões anteriores [...]. Durante os últimos 11 dias aqui no mundo muçulmano, eu comi do mesmo prato, bebi do mesmo copo e dormi na mesma cama (ou no mesmo tapete) – enquanto rezava *para o mesmo Deus* [grifo de Malcolm X] – com companheiros muçulmanos, cujos olhos eram do azul mais azul, cujos cabelos eram do loiro mais loiro, e cuja pele era da alvura mais alva. E nas *palavras*, nas *ações* e nos *feitos* dos muçulmanos “brancos”, eu senti a mesma sinceridade que senti entre os muçulmanos africanos negros da Nigéria, do Sudão e de Gana. Nós éramos *verdadeiramente* [grifo de Malcolm X] todos iguais (irmãos) – porque a crença deles em um Deus removeu o “branco” de suas *mentes*, o “branco” do seu *comportamento* e o “branco” de sua *atitude*. [Para Malcolm X, “branco” representa poder, autoridade, hierarquia, “estrutura”]. Eu compreendi através disto que, talvez, se os americanos aceitassem a Unidade de Deus então eles talvez pu-

dessem aceitar, *de fato*, a Unidade do Homem – e parar de medir, estorvar e ferir os outros por conta de suas “diferenças” de cor. (p. 340-341)

Esta é uma dentre várias citações possíveis de distintas literaturas que ilustram o caráter de *communitas* da peregrinação. Aqui, distinguirei, no entanto, três tipos de *communitas*, distinção que fiz pela primeira vez em *O Processo Ritual*, pois ela é de vital importância quando se considera a natureza do laço social em situações de peregrinação. Esses tipos são (1) *communitas existencial* ou *espontânea*, o confronto direto, imediato e total entre identidades humanas que tende a fazer os envolvidos pensarem na humanidade como comunidade homogênea, desestruturada e livre; (2) *communitas normativa*, na qual – sob a influência do tempo, da necessidade de mobilizar e organizar recursos para manter os membros de um grupo vivos e prosperando e da necessidade de controle social entre aqueles membros que buscam esta e outras metas coletivas – a *communitas* original e existencial é organizada num sistema social permanente. Isto não é o mesmo que um grupo estruturado cuja *raison d'être* original era utilitária, pois a *communitas* normativa começou com uma experiência não-utilitária de fraternidade e companheirismo, cuja forma o grupo resultante buscou preservar em e por meio de seus códigos religiosos e éticos e estatutos e regulamentações, legais e políticos; e (3) *communitas ideológica*, rótulo que pode ser aplicado a vários modelos utópicos de sociedades cujos idealizadores acreditam exemplificar ou fornecer as condições ideais para a *communitas* existencial.

Meu levantamento preliminar dos dados relativos às peregrinações indica que, enquanto a situação geral fomenta o surgimento da *communitas* existencial, é a *communitas* normativa que constitui o laço social característico entre peregrinos e entre os peregrinos e aqueles que lhes oferecem ajuda e hospitalidade em sua jornada santa. O artigo sobre “Peregrinações”, de Dom Bede Jarret, na edição de 1911 da *The Catholic Encyclopedia*, oferece um exemplo disto:

A princípio uma questão de se viajar individualmente [para Jerusalém, Roma, Compostela e outros centros de peregrinação], as peregrinações evoluíram em um curto espaço de tempo para companhias propriamente organizadas [...] clérigos preparavam toda a rota com antecedência e mapeavam as cidades de visita [...] tropas eram estacionadas para proteger os peregrinos e albergues construídos no trajeto de viagem [...] O rei Estevão da Hungria, por exemplo, [estabeleceu a “Paz do Rei” e] tornou o caminho seguro para todos,

permitindo desta forma, através da sua benevolência, que uma incontável multidão de nobres ou cidadãos comuns, pudessem partir para Jerusalém [nas palavras do antigo cronista, Raoul Glaber] [...] As viagens sagradas se intensificaram e se fixaram [...] e são permitidas pelas leis civil e eclesiástica [...] [Por fim,] as peregrinações são consideradas parte da vida normal. (p. 86-87)

A *communitas* normativa reina. O espírito da *communitas*, entretanto, continua latente na norma e pode ser reanimado de tempos em tempos. Um exemplo hindu é a grande peregrinação de Maharashtra para visitar o santuário de Vithoba Bhava em Pandharpur, a sudeste de Pune, no Decão. No livro *The Cult of Vithoba*, G. A. Deleury descreve “a psicologia dos varkaris” – membros de uma escola de espiritualidade hindu vaishnava específica, devotada à divindade que eles reconhecem como um avatar de *Vishnu*, embora, às vezes, ela seja considerada uma combinação de *Vishnu* e *Shiva* (Harihara).

Embora um varkari deva sair em peregrinação para Pandharpur todo ano, ele não possui a psicologia de alguém que executa uma ordem, mas sim de alguém que cumpre uma promessa essencial e estimada. É por isso que o varkari que não faz suas peregrinações anuais não sofre reprimendas, e não poderia ser de outra forma. Este tipo de problema nem mesmo chega a ocorrer: o varkari está ávido demais por fazer suas peregrinações para perdê-las por vontade própria: existe um provérbio entre os varkaris que diz que se um deles não é visto na peregrinação, ele deve estar morto ou moribundo.

Este caráter de compromisso livremente assumido dá à peregrinação uma espontaneidade notável. Um varkari participa dela com toda a alegria do seu coração. A espontaneidade não é tolhida por um modelo rígido: embora haja uma organização definida, ela serve mais para canalizar a participação entusiástica dos peregrinos do que para exercer uma autoridade totalitária sobre eles. Por exemplo, não existe *hierarquia* [grifo meu] entre os membros da procissão. A peregrinação não possui um líder; não há distinção entre padres, oficiais, clérigos e fiéis: todos os peregrinos estão no mesmo nível, e, se existe alguma autoridade, ela não se dá em virtude de um posto, mas pela personalidade espiritual de alguns dos peregrinos, reconhecidos como “gurus” por seus seguidores.

Entretanto, como veremos, as distinções de castas se mantêm durante a viagem, embora de forma diferenciada. Nas peregrinações, os simples fatos demográficos e geográficos de que grande número de pessoas venha em períodos determinados e de distâncias consideráveis entre suas casas e o local sagrado exigem certo grau de organização e disciplina. Aqui, a *communitas* absoluta, a anarquia não-

canalizada não prevalece. O que vemos é um sistema social, fundado num sistema de crenças religiosas, polarizado entre fixidez e viagens, mundano e sagrado, estrutura social e *communitas* normativa, que pode aspirar a uma moralidade aberta, no sentido de Henri Bergson, pode até mesmo imaginar que a possui, mas que não transpõe as fronteiras culturais de uma visão de mundo especificamente religiosa. A vida cotidiana, relativamente sedentária, em uma aldeia, vila, cidade e no campo é vivida em um pólo; o raro assomo de nomadismo que é a viagem de peregrinação, por muitas estradas e colinas, constitui o outro pólo. Conforme veremos adiante, as condições ideais para o florescimento de sistemas de peregrinação deste tipo são as sociedades baseadas principalmente na agricultura, mas com um grau razoavelmente avançado de divisão do trabalho, com regimes políticos patrimoniais ou feudais, com uma divisão bem marcada entre o urbano e o rural, mas com no máximo um desenvolvimento limitado da indústria moderna. Hoje em dia, relatos de todo o mundo indicam que mais pessoas do que nunca visitam centros de peregrinação. Neste caso, entretanto, a peregrinação não é integrada – como o era na Europa e Ásia medievais, por exemplo – num sistema sociocultural mais amplo. Meu palpite no momento é que durante o atual período de transição histórica, no qual se questionam muitas formas e costumes sociais institucionalizados, uma reativação de diversas formas culturais associadas à *communitas* normativa está ocorrendo. A energia social está sendo retirada da estrutura, tanto pré-burocrática quanto burocrática, e está alimentando várias modalidades de *communitas*. Também estão ocorrendo novas manifestações de *communitas* existencial; porém, quando aqueles que fazem estas manifestações querem que elas perdurem na comunidade e buscam símbolos para salvaguardar sua persistência, tais símbolos tendem a ser extraídos do repertório de grupos de *communitas* ao longo dos tempos e transmitidos à era atual através da escrita e de outros códigos simbólicos. Assim, existe uma inter-influência entre as formas novas e tradicionais de *communitas*, o que, em alguns casos, leva à recuperação de formas tradicionais há muito enfraquecidas ou esmaecidas. É, no entanto, preciso que haja trabalhos mais detalhados, estudos em profundidade de centros de peregrinação populares nos dias de hoje. Claramente, fatores como o crescimento geral e rápido da população mundial, o avanço nas comunicações, a disseminação de meios de transporte modernos, o impacto da mídia de massa no turismo tiveram o efeito de aumentar o número de visitan-

tes aos templos, muitos dos quais talvez devam ser considerados turistas, e não peregrinos *per se*. As minhas observações pessoais no México, todavia, e os dados que irei apresentar, indicam que, na era de Aquário, as peregrinações – assim como diversas outras manifestações liminares ou alternativas de religião, em oposição às principais, sem mencionar o esoterismo e o ocultismo – estão vindo à tona novamente como um fenômeno social significativo e visível, da mesma forma que vieram à tona em períodos anteriores de desestruturação e mudanças sociais velozes, como no declínio do Império Romano e no da Idade Média.

Vou considerar algumas definições de peregrinação publicadas, colhidas em várias fontes, pois poderão dar-nos pistas sobre o caráter deste fenômeno. Algumas delas foram escritas por fiéis de religiões que adotam peregrinações, outras ainda por peregrinos de fato, outras por historiadores, incluindo historiadores da religião. Juntas, talvez possam lançar alguma luz sobre as propriedades e funções das romarias enquanto fenômeno sociocultural e sobre as atitudes que pessoas de diferentes religiões ou não-religiosas assumem diante delas. Um “peregrino”, para *The Oxford English Dictionary*, é “aquele que viaja para um lugar sagrado num ato de devoção religiosa”, enquanto “peregrinação” é “a viagem de um peregrino”. “Sagrado”, para esta fonte, significa “consagrado ou estimado por uma divindade [...] dedicado, reservado ou apropriado a alguma pessoa ou propósito; consagrado por associação religiosa, santificado”. As autoridades que discutem as diferentes religiões históricas são muito mais específicas. *The Jewish Encyclopedia* (1964), por exemplo, define peregrinação como:

uma viagem feita a um templo ou local sagrado para cumprir um voto ou para obter algum tipo de bênção divina. Todo israelita homem era obrigado a visitar o templo três vezes ao ano (Êxodo 23:17; Deuteronômio 16:16). A peregrinação para Jerusalém em um dos três festivais da Páscoa, Shabu'ot e Sukkot era chamada de “re'iyah” (“a aparição”). O Mishnah [uma compilação de leis feita pelo rabino Judá, o Patriarca (c. 135-220)] diz que “Todos têm obrigação de comparecer, exceto os menores, as mulheres, os cegos, os aleijados, os idosos e os que estiverem doentes física ou mentalmente” [...] Neste caso, um menor é aquele jovem demais para ser levado pelo pai a Jerusalém. Mesmo o comparecimento de mulheres e crianças do sexo masculino não sendo obrigatório, eles geralmente acompanhavam seus maridos e pais, como em todas as reuniões públicas (Deuteronômio 31: 12). [v. X, p. 35]

O elemento da obrigatoriedade na peregrinação israelita antiga também está presente no islã, onde, de acordo com A. J. Wensinck, em *The Encyclopedia of Islam* (1966), a principal peregrinação muçulmana, a *hadj* (provavelmente derivada da mesma raiz semítica antiga, *h-dj*, que significa “dar voltas, andar em círculo”) “é uma viagem obrigatória para qualquer muçulmano, homem ou mulher, que alcançou a puberdade e encontra-se mentalmente são [...] [ela precisa ser feita] pelo menos uma vez em sua vida, desde que tenham condições de fazê-lo” (p. 33).

A noção de se fazer uma peregrinação para cumprir um voto ou obter uma bênção encontra-se também claramente conceituado no norte da China em relação a reuniões religiosas de massa para a “comemoração do aniversário ou de qualquer outro evento relacionado a um deus” (YANG, 1961, p. 86). Existem dois tipos principais de atos de devoção no santuário de peregrinação, conhecidos como *hsü yüan* e *huan yüan*. *Hsü yüan*

era um pedido diante do deus juntamente com o voto de que, se o pedido fosse atendido, a pessoa voltaria ao templo para adoração e para oferecer um sacrifício. *Huan yüan* era a adoração e o sacrifício a um deus como expressão de gratidão após o pedido ter sido atendido, fosse ele a cura de uma doença, a conquista da prosperidade, ou a chegada de um herdeiro do sexo masculino. [Também] se podia agradecer ao deus pela realização de um pedido no decorrer do ano anterior, para então se fazer um novo pedido para o ano vindouro. (YANG, 1961, p. 87)

É preciso discutir esta questão da peregrinação como obrigação e como ato voluntário, envolvendo um voto, ou, como se diz na Ibero-américa, “uma promessa” (promesa). Embora a obrigatoriedade seja enfatizada em muitas religiões – como na peregrinação hindu a Pandharpur, mencionada anteriormente –, na Judéia antiga e no Islã moderno diversas categorias de pessoas eram liberadas deste dever, como mulheres, menores e os doentes sob a lei mosaica, não-varkaris em Pandharpur, mulheres incapazes de viajar com seus maridos ou parentes dentro dos graus de proibição no Islã. Além disso, no Islã, poderia haver dispensa mediante argumento de doença, falta de segurança extraordinária na rota (guerras ou banditismo), ou falta de recursos para manter a família do peregrino durante sua ausência, bem como a impossibilidade de arcar com as despesas da peregrinação. Mesmo para aqueles que eram obrigados, a obrigação era de cunho moral, e não havia reprimendas por trás dela. Contudo, era

importante que, mesmo onde houvesse a obrigação, ela deveria ser empreendida voluntariamente, o obrigatório deveria ser considerado desejável. Desta forma, B. Lewis escreve sobre a *hadj* no Islã medieval:

Todo ano, grande número de muçulmanos, de todas as partes do mundo islâmico, provenientes de muitas raças e de diferentes estratos sociais, deixavam seus lares e viajavam – geralmente grandes distâncias, para fazer parte de um ato de adoração em comum. Estas viagens, ao contrário das migrações coletivas sem sentido dos tempos antigos e medievais, são voluntárias e individuais. Cada uma delas é um ato pessoal, decorrente de uma decisão pessoal e resulta, numa grande escala, de experiência pessoal significativa [...] [A *Hadj* foi] o principal meio de mobilidade voluntária e pessoal antes da era das grandes descobertas europeias [...] [Ela] deve ter tido efeitos profundos nas comunidades de origem dos peregrinos, nas comunidades pelas quais eles passavam e naquelas para as quais retornavam. (WENSINCK, 1966, p. 37-38)

A princípio, as peregrinações cristãs tenderam a enfatizar o aspecto voluntário e a considerar as viagens sagradas para a Palestina ou Roma atos de devoção desnecessários, uma espécie de glacê sobre o bolo da piedade. Porém, um forte elemento obrigatório entrou em cena com a organização dos sistemas de penitência da igreja. Quando isto foi organizado autorizada e legalmente, as peregrinações foram estabelecidas como punições adequadas para certos tipos de crimes. Conforme escreve Bede Jarett (1911, p. 85): “As dificuldades da viagem, a vestimenta penitencial, a mendicância que ela acarreta fizeram da peregrinação um verdadeiro e eficiente castigo”.

Assim, quando se começa com a obrigatoriedade, surge a voluntariedade; quando se começa com a voluntariedade, a obrigação tende a entrar em cena. Em minha opinião, esta ambigüidade é em parte consequência da liminaridade da própria situação peregrinatória – um intervalo entre dois períodos distintos de envolvimento intensivo na existência social estruturada, fora da qual uma pessoa escolhe cumprir seus deveres de peregrino –, e em parte das regras patrimoniais e feudais da sociedade na qual os sistemas de peregrinação parecem ter tido uma função estabilizadora, no que diz respeito às relações tanto locais quanto internacionais no âmbito de um sistema de valores religiosos compartilhados. Tais regras da sociedade, embora relativamente estáveis, ocupam um *limen* lógico e histórico entre sociedades baseadas, como diria sir Henry Maine (*Ancient*

Law, 1861), no *status* e aquelas baseadas no contrato. No primeiro caso, no antigo direito, como nas leis da sociedade tribal, a maioria das transações nas quais homem e mulheres estão envolvidos (para citar Gluckman)

não são transações específicas, únicas, envolvendo a troca de produtos e serviços entre estranhos. Ao invés disso, homens e mulheres possuem terras e outras propriedades e trocam produtos e serviços como membros em uma hierarquia de grupos políticos e como parentes e afins. As pessoas estão ligadas umas com as outras nas transações em virtude de relacionamentos preexistentes de *status* entre elas. Como disse Maine numa frase muito significativa: “[...] a separação do Direito das Pessoas com relação ao Direito das Coisas não faz sentido na infância do direito [...] as regras pertencentes a ambas as vertentes estão misturadas inextricavelmente, e [...] as distinções feitas pelos juristas posteriores somente são apropriadas à jurisprudência posterior”. Só podemos definir o Direito das Coisas, ou seja, o Direito da Propriedade, nestes tipos de sociedade, descrevendo também o Direito das Pessoas, ou *status*; e só podemos discutir o direito do *status* falando antes sobre as maneiras de se obter direitos sobre propriedade. (1965, p. 48-49)

Na nossa sociedade industrial moderna, os direitos de propriedade raramente são irrestritos, mas, geralmente, as restrições surgem através de acordos contratuais voluntários (como concessão de arrendamento, hipoteca, penhora etc.), através de restrições testamentárias sobre bens herdados (e a disposição testamentária também envolve um ato voluntário), ou através de toda uma gama de regulamentações e estatutos que definem zonas para beneficiários especiais, licenciam veículos para propósitos especiais e assim por diante. Porém, nas sociedades tribais e pré-feudais, estes tipos de restrições e, é claro, os direitos correspondentes, derivam do *status* e do parentesco, estando assim, conseqüentemente, mais entrelaçados na estrutura social. Durante o período medieval, tanto em terras cristãs quanto islâmicas, os conceitos de voluntariedade e contrato se estabeleceram com a diversificação da vida social e econômica. De fato, o juramento de lealdade feudal era uma espécie de contrato através do qual um homem jurava, diante de testemunhas, ser o vassalo e arrendatário de outrem e servi-lo de diversas maneiras em troca de proteção armada e um certo grau de segurança pessoal. Porém, tais voluntariedades logo se tornavam obrigação, e, na realidade, o juramento era em parte um reconhecimento da obrigação de lealdade ao senhor. Ademais, o *status* de vassalo e arrendatário era geralmente herdado, tornando-se o que

os antropólogos chamariam de um *status atribuído* ou *adscrito*. Vemos claramente nas peregrinações esta tensão e ambigüidade entre *status* e contrato e uma tentativa de reconciliá-los na noção de que é meritório *escolher o seu dever*. Ainda há espaço para o indivíduo se distanciar brevemente das obrigações e deveres sociais herdados, mas apenas o suficiente para que ele constitua, por assim dizer, uma plataforma pública na qual precisa fazer um reconhecimento público – verbal ou através de uma ação – de fidelidade às regras religiosas, políticas e econômicas. Porém, mesmo aqui surge a pequena brecha no contrato que acabará levando a um maior afrouxamento da estrutura social. As peregrinações representam, por assim dizer, um símbolo amplificado do dilema da escolha *versus* a obrigação em meio a uma ordem social onde o *status* prevalece.

As peregrinações medievais, entretanto, embora estivessem delimitadas genericamente pela obrigação e institucionalizadas em um grande sistema de obrigações dentro destes limites, representavam um nível maior de liberdade, escolha, volição, desestruturação do que, digamos, o mundo do feudo, aldeia ou cidade medieval. Elas são o *Yin* do seu *Yang*, o cosmopolitismo do seu particularismo local, a *communitas* de suas numerosas estruturas. Mais do que o cristianismo, o islã tendia a enfatizar a peregrinação como uma instituição central, e deu à *communitas* praticamente o papel de um centro de mandala, representado geograficamente pela pedra negra na Kabba, em Meca, transformando a liminaridade no seu oposto. Não posso deixar de citar B. Lewis novamente sobre a *hadj* no islã medieval:

As necessidades da peregrinação – os mandamentos da fé reforçando as exigências do governo e do comércio – ajudam a manter uma rede de comunicações eficaz entre as vastas terras muçulmanas; a experiência da peregrinação deu origem a uma rica literatura de viagem, trazendo informações sobre lugares distantes e uma consciência mais aguda de pertencimento a um todo maior. Esta consciência é reforçada pela participação nos rituais e cerimônias comuns da peregrinação em Meca e Medina e pela comunhão com companheiros muçulmanos de outras terras e povos. A mobilidade física de grupos importantes de pessoas assegura um grau de mobilidade social e cultural e uma correspondente evolução das instituições. (1966, p. 37)

Segue uma interessante comparação da perspectiva *communitas*/estrutura, tendo de um lado a sociedade estratificada e rigidamente hierárquica e as tradições locais intensas dentro da comparativamente

pequena área da cristandade ocidental e, do outro, a situação no islã medieval.

O mundo islâmico possui suas tradições locais, frequentemente muito vigorosas; porém, há um grau de unidade nas civilizações das cidades – nos valores, padrões e costumes sociais – que não encontra paralelo no ocidente medieval. “Os francos”, argumenta Rashid al-Din, “falam 25 línguas, e nenhum povo entende a língua de nenhum outro.” Este era um comentário comum para um muçulmano, habituado à unidade lingüística do seu mundo, que possuía duas ou três línguas principais que serviam não só como veículo para uma pequena classe clerical, como o latim na Europa ocidental, mas também como um meio de comunicação eficiente, suplantando completamente as línguas e dialetos locais, exceto nos níveis mais baixos. A peregrinação não era o único fator que possibilitava a unidade cultural e a mobilidade social no mundo islâmico – mas era certamente um fator importante, senão o mais importante de todos. (p. 37)

Aqui é preciso assinalar que, mesmo as peregrinações cristãs não tendo o imenso alcance da *hadj*, tinham o efeito semelhante de unir, não importando o quão temporariamente, num determinado nível da vida social grande número de homens e mulheres que de outra forma jamais entrariam em contato, por causa do localismo feudal e da descentralização rural da vida econômica e política. De fato, alguns dos principais centros de peregrinação, como Compostela, perto da extremidade noroeste da Espanha, atraíram grandes multidões de peregrinos de todos os países da Europa. Porém, se considerarmos uma área de arregimentação como uma metáfora para a área geográfica da qual a maioria dos peregrinos vem para um determinado santuário, as áreas de captação dos centros de peregrinação europeus eram sem dúvida muito menores do que as de Meca. A Europa era o continente de grandes centros de peregrinação regionais e protonacionais. Descobrimos que, de acordo com Ivor Dowse, em *The Pilgrim Shrines of England* (1963), durante o período medieval, somente na Inglaterra havia pelo menos 74 locais e santuários de peregrinação muito visitados e 32 na Escócia, antes da Reforma Protestante (Dowse, *The Pilgrim Shrines of Scotland*, 1964). Ademais, detectamos o início de uma tendência de dispor os santuários de peregrinação em uma hierarquia, com áreas de arregimentação de maior ou menor inclusividade. Assim, na Inglaterra, Canterbury e Walsingham eram de primeira importância nacional, embora Chichester (St. Richard), Durham (St. Oswald, St. Cuthbert e St. Bede) e Edmundsbury (St. Edmund, rei e mártir) os seguissem de perto, enquanto havia muitos

outros santuários, como o de St. Walstan, em Bawburgh, Norfolk, o de St. Gilbert de Sempringham, Lincolnshire, o de St. William, em York e o de St. Aidan de Lindisfarne, em Northumberland – até hoje um centro de peregrinação importante – que tinham um alcance predominantemente local ou regional.

Conforme veremos adiante, existe um padrão similar de áreas de captação nacionais, regionais, distritais e entre aldeias no México contemporâneo. O que parece ter ocorrido lá após a Conquista, tal como na Europa medieval, é que toda região possuidora de certa unidade cultural, lingüística ou étnica, geralmente correspondendo também a uma área de interdependência econômica, tendeu a se tornar, ao mesmo tempo, uma unidade política e uma área de captação de peregrinos. Mas como o espírito da *communitas* pressiona sempre no sentido da universalidade e de uma unidade cada vez maior, as áreas de arregimentação muitas vezes se espalham para além das fronteiras políticas. No nível dos reinos, os processos de peregrinação parecem ter contribuído para manter algum tipo de comunidade internacional da cristandade, pois falantes do francês, espanhol, alemão e holandês visitavam o santuário de St. Thomas-à-Becket em Canterbury, enquanto como R. L. P. Milburn escreve:

Men may leave all gamys

That saylen to Saint Jamys²

Assim dizia a velha canção declarando que, na Idade Média, os ingleses estavam preparados para enfrentar o extremo desconforto de um navio superlotado de peregrinos para chegar ao famoso santuário de São Tiago em Compostela e lá receber, talvez, aqueles benefícios para a alma e para o corpo que pareciam emanar de um local abençoado pelo apóstolo.

Havia de fato uma clara tendência rumo ao tipo de unidade religiosa visada pelo islã, simbolizada pelos grandes centros de peregrinação pan-europeus tais como Compostela. O sentimento e o tom de uma grande peregrinação se evidenciam na seguinte tradução poética de uma citação em *Les Pèlerins du Moyen Age*, de Raymond Oursel. Esta citação, de autor desconhecido (pois Oursel não dá nota de pé de página, apenas a refere), descreve o último estágio de uma peregrinação ao santuário de São Tiago, o Maior, em Compostela. Ela oferece,

² É preciso muita coragem / para navegar para Santiago (Tradução livre).

por assim dizer, o modelo ideal do tipo de *communitas* esperado nestas ocasiões.

Chegada a Compostela

E o esplendor há muito anelado
Irrompeu na noite do caminho
Com a sensação, agora,
E a fragrância da felicidade

No santuário,
Grande como um navio a todo pano,
Alado e iluminado,
Ingressaram religiosamente

As sombras ecoavam seus murmúrios
Como se a grande nau,
Entre o sono e vigília, dormitasse,
Sobre o mistério profundo de um sonho.
Passaram coluna após coluna,
Altar após altar,
Incapazes de pensar,
Frágeis e cautelosos,
Seguiam e seguiam,
E, entre os dedos, iam retorcendo
As abas velhas e endurecidas,
Dos seus chapéus de peregrinos

Envergonhados.

Tão sujos

Sem viço

Enrijecidos

E tão pobres

Diante, agora, deste Santo,
Imensamente grande, em sua riqueza,
Lá no alto; e tão benevolente.

Aquietaram-se os passos;
E a nave ia se elevando
Do céu buscando as alturas e infinidades.
Mal conseguiam respirar.

Como um rebanho
Tocado pelo cão pastor,
Iam fugidos, assustados, tangidos,
Aos encontrões, uns com os outros –

Dois

Três

Quatro

Dez

Cem

Mil

Multidão sem conta

Num Corpo singular,
Único e irresistível,
A Cristandade inteira,
Avança sobre o pavimento pedregoso
Rumo ao lugar central do seu amor

E das promessas de seu coração.
A catedral, então, lançou seu manto,
Feito de noite e de veludo,
Sobre a vasta solidão desse lugar sagrado
E, como a mãe, que vela a criança,
Alegremente acolheu os filhos resgatados
Em seu regaço amplo e de resplandecente glória.
Para compensá-los da fadiga, lhes concedeu
O assento no trono e a graça da vitória
E, com seu terno cantarolar, os embalou.

[Tradução Arno Vogel]

Outro aspecto da peregrinação é sugerido pelo conceito budista destas viagens sagradas. Supõe-se que o costume budista tenha derivado primeiramente da prática hindu. Isto torna interessante o fato de que a forma *pali* da palavra em sânscrito para peregrinação (*pravrajya*, *pabbajja*, em *pali*, literalmente, “seguir adiante”, “retiro do mundo”) seja o termo técnico para admissão ou “ordenação” do primeiro grau do título de monge budista. Alguns budistas e homens santos hindus, bem como osromeiros da Europa medieval, passaram suas vidas inteiras visitando centros de peregrinação. O que quero dizer é que há um caráter de *rito de passagem*, até mesmo de ritual iniciatório, na peregrinação.

Tendo a ver a peregrinação como aquela forma de antiestrutura simbólica institucionalizada (ou talvez metaestrutura) que substitui os principais ritos de iniciação da puberdade nas sociedades tribais como a forma histórica dominante. Ela é a antiestrutura ordenada dos sistemas patrimoniais feudais. Está imbuída de voluntariedade, embora não esteja de forma alguma livre da obrigatoriedade estrutural. Seu *limen* é muito mais longo do que aquele dos ritos de iniciação (no sentido de que uma viagem longa a um local sagrado costuma levar meses ou anos), e gera novos tipos de liminaridade e *communitas* seculares. A conexão entre peregrinações, feiras, ou festas, e os sistemas extensivos de mercado será discutida mais adiante neste capítulo. A influência da peregrinação se estende à literatura, não somente nas obras que fazem referência direta a ela, como *Canterbury Tales*, de Chaucer, *Pilgrim's Progress*, de Bunyan e mesmo *Kim*, de

Kipling, mas também as várias “buscas” e “histórias de viandantes”, nas quais um herói ou heroína parte numa longa jornada para descobrir quem ele ou ela é de fato fora da “estrutura” – recentemente, D. H. Lawrence, Joseph Conrad e Patrick White provêm exemplos deste gênero. Até mesmo 2001 tem um pouco deste caráter peregrinatório, com uma “pedra negra” à *la Meca* no espaço sideral, perto de Júpiter, o maior dos planetas periféricos.

À medida que o peregrino se afasta dos envoltórios estruturais do lar, seu caminho se torna cada vez mais sacralizado em um nível e cada vez mais secularizado em outro. Ele encontra mais templos e objetos sagrados durante seu progresso, mas também enfrenta perigos reais como bandidos e ladrões. Ele precisa atentar para a necessidade de sobrevivência e freqüentemente conseguir dinheiro para se transportar, e passa também por mercados e feiras, especialmente no fim da jornada, quando o santuário é cercado pelo bazar e pela feira de diversões. Mas todas estas coisas são mais contratuais, mais associativas, mais volitivas, mais prenhes do novo e do inesperado, mais repletas de possibilidades de *communitas*, como o companheirismo e a camaradagem mundana e a comunhão sagrada, do que qualquer coisa que ele tenha experimentado no seu local de origem. É o mundo se torna maior. Ele encerra o paradoxo da Idade Média que era ao mesmo tempo mais cosmopolita e mais localizada do que tanto a sociedade tribal quanto a capitalista.

A topografia de certas sociedades africanas tradicionais – definindo-se topografia como a representação de certas características rituais das paisagens culturais nos mapas – é importante para este estudo. Minha metodologia é, sob muitos aspectos, durkheimiana; um destes aspectos é que começo um estudo considerando que fatos sociais ou representações coletivas, como as idéias, os valores e as expressões materiais associadas às peregrinações, assemelham-se, de certa forma, a coisas. Da mesma forma que um físico olha para o mundo físico como sendo uma realidade desconhecida, porém, no fim das contas, cognoscível, o sociólogo, ou antropólogo social, deve abordar os fenômenos da sociedade e da cultura de forma semelhante: ele precisa se livrar de seus próprios sentimentos e juízos sobre os fatos sociais no início de uma pesquisa e fiar-se nas suas observações e, em alguns casos, realizar experimentos com estes fatos antes de afirmar qualquer coisa sobre eles. Como disse Durkheim, uma coisa é algo que se impõe ao observador. Encarar fenômeno como coisa é

encará-lo como um dado que independe do sujeito cognoscente. Para conhecer uma coisa social, o observador não pode, ao menos inicialmente, cair na introspecção; ele não virá a conhecer a natureza e a origem desta coisa, caso venha a buscá-las dentro de si mesmo. Em sua primeira abordagem, ele precisa sair de si mesmo e conhecer aquela coisa através da observação objetiva. Porém, após coletar e analisar os fatos demográficos, ecológicos e topográficos, eu iria além do ponto de vista de Durkheim ao dar ênfase, como o faz Znaniecki, não apenas às regras, preceitos, código, crenças e assim por diante, no campo abstrato, mas também aos documentos pessoais que oferecem o ponto de vista dos atores, ou às suas próprias explanações e interpretações dos fenômenos. Isto constituiria um outro conjunto de fatos sociais. E, da mesma forma os próprios sentimentos e pensamentos enquanto observador e participante.

Os antropólogos notaram por vezes que, em certas sociedades, uma topografia ritual, uma distribuição de locais sagrados permanentes no espaço, coexiste e está polarizada, por assim dizer, com a topografia política. Desse modo, E. E. Evans-Pritchard demonstrou como, entre os shilluk da República do Sudão, um sistema de localidades rituais se torna visível e relevante nos ritos de passagem nacionais mais importantes, tais como os funerais e as cerimônias de investidura dos reis. Estes locais rituais e estas divisões territoriais não coincidem de forma precisa com os centros políticos principais e com divisões tais como a capital do país, as províncias e suas respectivas capitais e as aldeias encabeçadas por aristocratas (*The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, 1948, p. 23-24). Meyer Fortes foi além, e usa os diagramas transparentes sobrepostos de seu livro, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi* (1945, p. 109), tão familiares para gerações de estudantes de antropologia, com o fito de demonstrar como os clãs tale e outras linhagens máximas estão ligados por diferentes conjuntos de laços em situações predominantemente políticas e rituais. Ele mostra igualmente como os santuários da terra são construídos *fora* dos povoados, enquanto os dos ancestrais de linhagem localizam-se *dentro* deles. Além disso, certos santuários, no próprio campo ritual, tornaram-se centros de peregrinação para não-tales, muitos deles vindos de lugares tão distantes quanto a costa do Golfo, na África Ocidental, uma viagem de muitas centenas de quilômetros. Seguindo Gelfand e Abrams, G. Kingsley Garbett sugeriu como, subjazendo às divisões entre chefias Shona relativamente

autônomas na Rodésia, ainda existe um conjunto de conexões entre médiuns que são supostamente porta-vozes de antigos chefes da dinastia real Monomatapa (“Religious Aspects of Political Succession among the Valley Korekore”, 1963, *passim*). Fosse este sistema de conexões rituais – e, de fato, *era* um sistema, pois fora reativado parcialmente para organizar uma resistência unificada contra os ingleses na Rebelião Shona – o sucessor atenuado e simbólico de um sistema político anteriormente operacional, conforme supõem alguns estudiosos, como Terence Ranger e J. Daniels, ele continua, não obstante, a operar, como os cultos tale da terra e External Boyar, como um símbolo de “interesse e valores em comum” (FORTES, 1945, p. 81). Estes santuários da terra, também, se identificavam intimamente com o povo nativo da região, os tales, mais do que com os namoos forasteiros. Não quero, aqui, multiplicar as citações, mas gostaria de apontar as demais distinções feitas em muitas sociedades da África ocidental e central, entre cultos *ancestrais* e cultos *da terra*, e entre rituais *políticos* organizados por líderes políticos dos conquistadores e os rituais *de fertilidade* sob controle dos sacerdotes nativos. Cada um destes tipos de culto em oposição tende a ter seu foco em diferentes tipos de santuário, situados em localidades distintas, o que resulta em campos de relações rituais que se sobrepoem e interpenetram, sendo que cada um deles pode ser estruturado hierarquicamente ou não. Para simplificar uma situação complexa, pode-se dizer que os cultos ancestrais e políticos e suas personificações locais tendem a representar divisões de poder e distinções classificatórias cruciais dentro de e entre grupos políticos distintos, enquanto os cultos da terra e de fertilidade representam os laços rituais entre esses grupos e, até mesmo, como no caso dos tallensi, propensões a vínculos ainda mais amplos. O primeiro tipo enfatiza a exclusão, o segundo, a inclusão. O primeiro dá ênfase aos interesses egoístas e regionais, e gera conflitos sobre os mesmos; o segundo, dá ênfase à imparcialidade e aos valores compartilhados. Nos estudos sobre cultos africanos do primeiro tipo, encontramos referências freqüentes a tópicos tais como segmentação de linhagens, história local, conflitos faccionais e feitiçaria. Nos cultos do segundo tipo, a ênfase está nos ideais e valores compartilhados e desinteressados, e, nos casos em que tenha havido infortúnio, na culpa e responsabilidade de todos, ao invés da culpabilidade de indivíduos ou facções. Nos casos de homicídio, por exemplo, em muitas partes da África Ocidental, todo o território devia ser purificado por um sacerdote da terra.

Rituais do segundo tipo, aqueles que enfatizam o bem geral e a inclusão, tornam-se mais proeminentes nas assim chamadas religiões “históricas”, “superiores” ou “universais”, como o cristianismo, o judaísmo, o budismo, o islamismo, o confucionismo e o hinduísmo, embora, certamente, não substituam os do primeiro tipo, as congregações religiosas localmente circunscritas. Além disso, a responsabilidade individual estende-se então do domínio das relações imediatas de parentesco ou vizinhança, em sistemas normativos localizados, para o domínio do “irmão” e do “vizinho” humano genérico, que pode ser qualquer pessoa no vasto mundo, mas que deve ser “amada”. O “outro” se torna um “irmão”, a fraternidade específica se estende a todos que compartilham um sistema de crenças. Porém, a despeito desta mudança, a distinção polarizada entre domínios culturais de exclusão e inclusão perdura. O primeiro domínio é expresso topográfica e geograficamente, focalizando a atividade religiosa em santuários localizados, situados em igrejas, sinagogas, templos, mesquitas e assembleias, que são, elas mesmas, partes de campos sociais delimitados e que podem constituir unidades no âmbito de estruturas político-rituais hierárquicas ou segmentárias. Onde, então, devemos procurar pela topografia do domínio inclusivo, imparcial e altruísta nas sociedades complexas de larga escala e nas religiões históricas? A resposta sintética seria no seu sistema de centros peregrinatórios. A questão foi suscitada, a primeira vez, para mim, durante duas visitas ao México, pela observação de grande número de peregrinos vindo de todas as partes do país em dias de festas importantes (e, no caso de alguns santuários, todos os dias) em centros tais como a Villa de Guadalupe, próxima à Cidade do México; Chalma, a cerca de cem quilômetros da Cidade do México; Acámbaro em Guanajuato; e Naucálpán, perto da Cidade do México, onde se localiza o santuário da Nossa Senhora dos Remédios. Dezenas de milhares de pessoas acorriam durante a *fiesta* principal a estes e outros centros, por vários meios de transporte: a pé, montados em cavalos ou burros, de carro, ferrovia e avião, e, hoje em dia, principalmente de ônibus e trem. Elas vêm individualmente, em família e organizados em grupos de operários, bancários, funcionários de diferentes ramos do governo, escolas, paróquias e empresas. Peregrinos não só do México e de todos os demais países da América Latina, mas também dos Estados Unidos e Canadá, e até mesmo da Europa, Índia, das Filipinas e de outras partes da Ásia cristã vêm à basílica de Nossa Senhora de

Guadalupe, Padroeira do México, e agora também das Américas. É claro que estas multidões não vêm somente para a solenidade, mas também para a festividade e para o comércio. Em todos os centros de peregrinação, havia danças de trupes resplandcentes e emplumadas de artistas performáticos tradicionais. Havia com frequência, rodeios, touradas e feiras com rodas gigantes e cirandas, e havia sempre inúmeras barracas e toldos onde se podia comprar quase tudo, de gravuras sagradas e objetos religiosos até doces, comidas, roupas e utensílios domésticos. A comunhão, o comércio, a feira, tudo se juntava em um lugar à parte.

Nada do que é social é estranho para um antropólogo e aqui havia de forma patente um fenômeno social de grande interesse e possível significância. Voltei-me avidamente para a literatura antropológica sobre peregrinações não só na América Latina, mas também em outras partes do mundo, mas consegui recolher relativamente pouco. Havia pouco mais em fontes eclesiásticas e religiosas contemporâneas. Aqui existia um grande processo popular, demograficamente comparável à migração de força de trabalho, envolvendo milhões de pessoas todo o mundo ao longo de muitos dias, e até meses, de viagem, ricos em simbolismo e, sem dúvida, complexos em sua organização, mas, ainda assim, amplamente ignorados pelas ortodoxias geralmente rivais da ciência social e da religião. Por que esta negligência? No caso dos antropólogos, pode ter havido uma combinação de fatores: a concentração, até muito recentemente, na descoberta e análise de “estruturas” e “padrões” altamente localizados, fixos e focados, ao invés de nos padrões e processos numa escala nacional ou mesmo internacional, unida a uma ênfase quase obsessiva no parentesco, na lei, na política e na economia, em vez de na religião, no ritual, na metáfora e no mito; na pragmática e não na simbólica. Já os líderes religiosos foram silenciados por seus sentimentos ambivalentes em face das peregrinações. Por um lado, parecem considerá-las, de certa forma, meritórias e sagradas, por outro, no entanto, consideram-nas suspeitas, maculadas por superstições primitivas e campesinas, e trazendo em si as marcas de um paganismo antigo. Embora sejam, em larga escala, operacionais, as peregrinações eram, de certa forma, portadoras de características do que Robert Redfield chamaria de a “Pequena Tradição”, algo que deveria ser controlado teológica, litúrgica e até economicamente pelas lideranças representativas da “Grande Tradição”.

Parece, no entanto, que nem sempre foi assim, pois vemos que na Idade Média, especialmente nos séculos em que a arquitetura gótica prosperou, “a era das altaneiras igrejas e catedrais de peregrinação foi, economicamente falando, a era das grandes feiras” (Otto von Simson, *The Gothic Cathedral*, 1962, p. 164), e que “a própria Igreja tinha todo o interesse em defender, como valiosas fontes de renda, os mercados e feiras sob sua proteção” (p. 165). No México, os padres e religiosos de uma paróquia específica, associada a algum templo de peregrinação, ainda encorajam a devoção prestada ao seu santo, porém, desde a *Reforma*, em meados do século XIX, não detêm autoridade para proteger os mercados e as feiras: a burocracia administrativa local mantém estes últimos sob firme controle. De qualquer forma, a Igreja católica na Idade Média mostrava maior tolerância no que diz respeito à tradição popular do que hoje em dia, quando tenta modernizar sua imagem e pensamento. Foi Calvino, e não Erasmo, quem provavelmente mais fez no sentido de fomentar a desaprovção moderna das peregrinações, pois achava que elas “não ajudavam na salvação de homem algum”, e embora o Concílio católico de Trento (Contra-Reforma) tenha afirmado um tanto debilmente que “os locais dedicados à memória dos santos não são visitados em vão”, a versão calvinista da ética protestante parece ter saído vitoriosa na Europa setentrional e na América do Norte. Para Calvino e os puritanos, as peregrinações, não passavam de viagens, desperdício de tempo e energia que poderiam ser melhor aplicados para demonstrar – no lugar para onde Deus houvesse convocado alguém – que este alguém fora “salvo” pessoalmente por um estilo de vida sóbrio, diligente e “puro”. Ou como Nanak, primeiro guru *sikh*, argumentou, no contexto indiano, quando perguntado por um muçulmano por que não se voltava em direção a Meca para rezar: “Não há lugar onde Deus não esteja”.

Quando comecei a investigar as peregrinações com mais atenção, cheguei à conclusão de que objetivamente elas podiam muito bem constituir uma rede interligada de processos, cada qual envolvendo uma viagem de e para um local específico. Estes locais eram lugares onde, de acordo com os fiéis, ocorrera alguma manifestação de poder divino ou sobrenatural, aquilo que Mircea Eliade chamaria de “teofania”. No México, as teofanias mais típicas são consideradas milagres causados por imagens ou pinturas de Cristo, da Virgem Maria e de certos santos. Ao contrário da Europa, no México, são as ima-

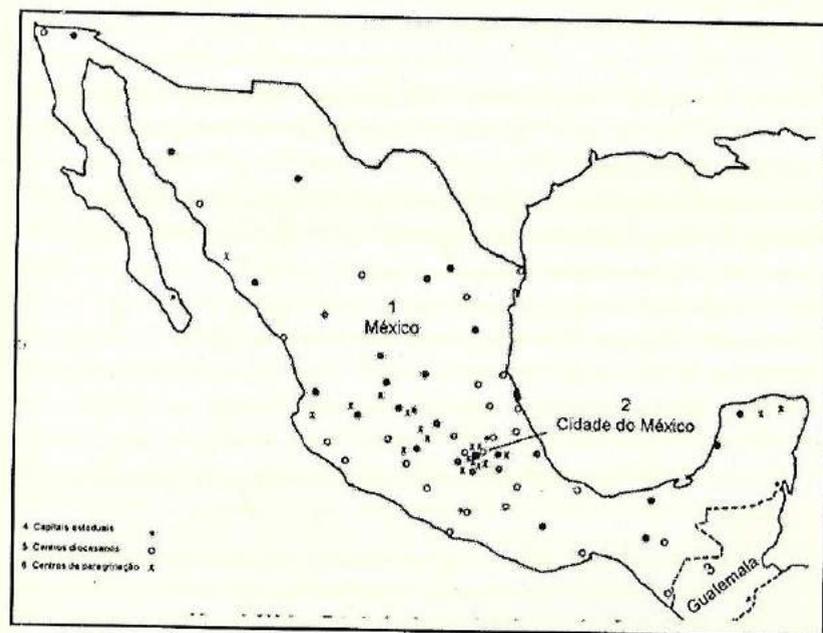
gens, e não as relíquias de santos, os principais objetos sagrados de devoção, nas peregrinações. Isto pode ter ocorrido graças ao virtual monopólio dos grandes centros religiosos (e, principalmente, dos centros de peregrinação) da Europa sobre as relíquias dos principais santos e às dificuldades de se transportarem relíquias sagradas de um lado para o outro do Atlântico; mas também pode ter havido uma influência pré-colombiana, considerando a tendência dos maias, astecas e tarascanos de fazer efígies e pinturas vívidas e supostamente eficazes de suas divindades. Menos indireto do que estatuárias e pinturas que foram certamente feitas pelos homens, no entanto, é o célebre caso da Virgem Morena de Guadalupe. Acredita-se que a Virgem Maria, em seu advento como Imaculada Conceição, teria aparecido, em pessoa, ao plebeu asteca Juan Diego, dez anos após a Conquista do México por Cortez, e impresso sua imagem, a de uma menina mestiça, no manto grosseiro ou *tilma* de fibra de agave (a planta do século) que ele vestia. Esta pintura miraculosa continua sendo o foco central de veneração para todos os mexicanos católicos e estima-se que uma média de 1.500 peregrinos e turistas por dia venham contemplá-la em sua moldura envidraçada no altar principal da basílica de Tepeyac. Acredita-se que a maioria das demais imagens da Virgem, exceto a estátua original da Nossa Senhora de Ocotlán, sejam artefatos humanos, embora muitos deles sejam tidos como capazes de produzir efeitos miraculosos. Estas duas virgens estão ligadas ao período imediatamente posterior à Conquista e às duas nações mais envolvidas com os conquistadores de Fernão Cortez, Guadalupe para os astecas, Ocotlán para os tlaxcalanos, rivais dos astecas e aliados de Cortez.

O México compartilha com a Europa medieval sua rede de rotas e trilhas de peregrinação, muitas das quais convergem de diferentes direções para um único centro, enquanto outras se entrecruzam na medida em que peregrinos viajam para diferentes lugares sagrados. O livro de Walter Starkie sobre as trilhas de peregrinação ao santuário de Santiago de Compostela, *The Road to Santiago* (1965), e *Canterbury Pilgrims and Their Ways* (1917), de Francis Watts, documentam abundantemente esta questão. Além disso, no México, bem como em muitas partes da Europa católica, as cidades e municipalidades possuem várias confrarias e irmandades (*hermandades*) “[...] cada uma das quais inclui em suas atividades anuais uma peregrinação ao lugar onde o seu santo padroeiro é objeto da mais profunda veneração. Desse

modo, Nutini (1968) mostrou como no município de San Bernardino Contla, no estado de Tlaxcala, com 10.589 habitantes, havia 40 irmandades (*hermandades*) [...] distribuídas pelas dez divisões territoriais do município. Estas irmandades organizavam peregrinações anuais a 17 centros de peregrinação diferentes, localizados a distâncias variadas e em diferentes direções a partir de Contla. Como esta situação parece prevalecer na maior parte do México, cada *municipio* possui um grupo de pessoas que tem vínculos de devoção em comum com secções de muitos outros *municipios* que pertencem a irmandades afiliadas ao mesmo santo padroeiro. Todos esses devotos se reúnem periodicamente nos principais dias de celebração do seu santo patrono. Cada irmandade traz seu estandarte à missa principal, e é lá que elas se encontram; encontros solenes que prosseguem de modo mais informal quando as pessoas se misturam no comércio e na *fiesta*. Como não só as irmandades, mas também muitos outros tipos de grupos, e mesmo indivíduos solitários, se juntam na qualidade de peregrinos ou para atender às necessidades dos peregrinos, muitas notícias sobre questões regionais, e até nacionais, circulam nessas ocasiões, relações comerciais são estabelecidas, compadrios, (*compadrazgos* literalmente, a relação espiritual entre os pais de uma criança e seus padrinhos) são constituídos e acordos são feitos, especialmente aqueles para facilitar o comércio e a política local. Vínculos de *posada* (troca de hospitalidade) são igualmente estabelecidos no curso das trilhas de peregrinação de Chalma. Infelizmente, ainda não temos um estudo antropológico intensivo adequado do campo social completo das relações geradas pelos objetivos sagrados e seculares das peregrinações em relação com suas festas de santo.

O estudo de Contla nos traz de volta à dicotomia mencionada anteriormente entre as estruturas religiosas firmemente vinculadas a sistemas socioculturais localizados e aquelas preocupadas com a manutenção dos valores superiores compartilhados pela comunidade cultural amplamente reconhecida. Em Contla, além das irmandades, voluntariamente patrocinadas por associações de pessoas de diversas divisões locais (regiões, *pueblos*, *pueblitos* e *parajes*) do *municipio*, existem outras associações religiosas conhecidas como *mayordomías* (literalmente, intendência), que controlam suas questões religiosas internas. As intendências são organizadas por *barrio* (uma importante unidade socioreligiosa), ou por localidade (*pueblo* ou *pueblito*). A afiliação ao *barrio* perpassa [*cuts across*] a afiliação à localidade. As

intendências por *barrio* são aquelas nas quais o patrocínio de uma festa de santo se dá numa ordem determinada entre os dez *barrios* de Contla. Acima do sistema de intendências está o governo religioso, ou *ayuntamiento*, que é um corpo de funcionários eleitos anualmente pela assembléia do povo de Contla no dia 30 de novembro. Em outras palavras, há uma estrutura religiosa complexa focalizada nas capelas e santuários *locais*, influenciada por uma *afiliação* religiosa menos rígida, voluntária, com foco em santuários distantes. É interessante notar aqui que independentemente de um *municipio* possuir ou estar próximo a um centro de peregrinação importante, seus habitantes, embora participem das festividades e atividades comerciais associadas aos dias de celebração do santo, tendem a partir em peregrinação para santuários distantes, em vez de seguirem para aqueles mais próximos. Estas mesmas pessoas, entretanto, participam diariamente do sistema de *mayordomía* local. Descobri que este era o caso, por exemplo, em Amecameca, que menciono abaixo.



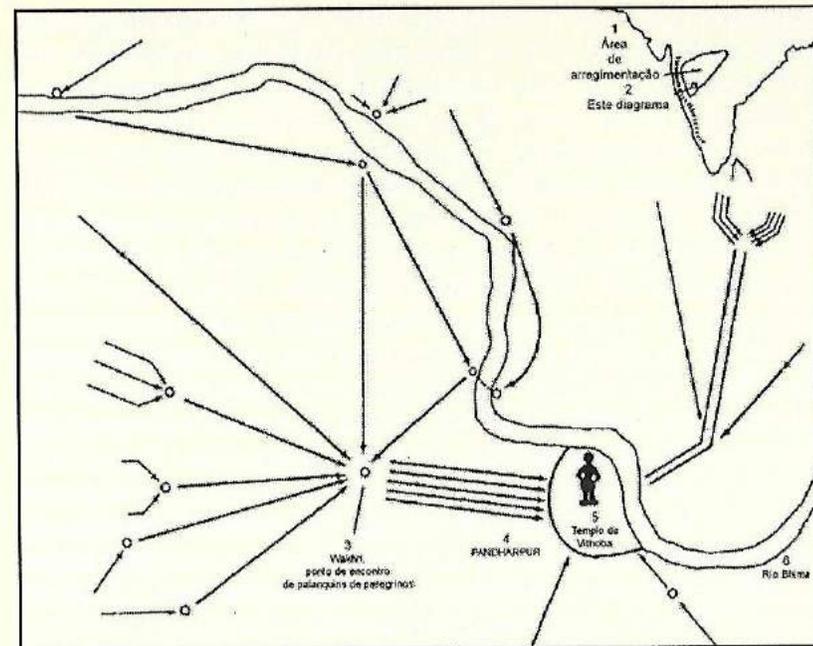
Mapa 1. México: Estado, igreja e centros de peregrinação.

Isto nos leva à questão muito importante de que, em geral, os santuários de peregrinação no México central, embora não em Yucatán,

não tendam a se localizar nos centros das aldeias e cidades, mas nas suas periferias e perímetros, e até mesmo a certa distância delas (ver Mapa 1). Desse modo, a colina de Tepeyac, onde está localizado o complexo do santuário da Virgem de Guadalupe, fica na extremidade norte da Cidade do México; a basílica de Nossa Senhora de Zapópan, o grande centro de peregrinação da cidade de Guadalajara – que tem como principais áreas de arregimentação os estados de Michoacán, Nayarit e Jalisco –, está situada na fronteira noroeste da cidade; a basílica de Nossa Senhora de Ocotlán fica numa pequena colina além da fronteira sudeste da cidade de Tlaxcala, enquanto a imagem sacratíssima de Nossa Senhora dos Remédios fica guardada na Igreja de San Bartolo, em Naucálpan, cerca de 15 quilômetros a noroeste da antiga capital colonial espanhola do México, agora quase engolida pelos subúrbios em expansão. Dentre os locais de peregrinação dedicados a uma ou outra imagem ou invocação de Cristo, Sacromonte localiza-se numa colina fora da cidade de Amecameca, no estado do México, enquanto a importante basílica de São Miguel de Chalma, que abriga um crucifixo miraculoso, fica a uma distância de pouco mais de 100 quilômetros da Cidade do México e é visitada por muitos peregrinos. Novamente em contraste com a Europa, onde muitos dos centros de peregrinação tradicionais são catedrais de grandes cidades, como Cantuária, Durham, Chartres, Toledo, Ancona e Aachen, poucas catedrais mexicanas atraem peregrinos vindos de longe. É claro que os centros de peregrinação contemporâneos mais populares da Europa católica também estão localizados em periferias. Basta mencionar os templos da Virgem em Lourdes, Fátima, Czenstoshowa, La Salette e Oostacker (em Ghent, na Bélgica, uma imitação de Lourdes). Este caráter periférico dos santuários mais sagrados não se limita de forma alguma aos sistemas de peregrinação católicos. Por exemplo, Deleury escreve sobre a peregrinação a Pandharpur

Pandharpur localiza-se na *fronteira* [grifo meu] da região coberta pela “*palkhis*” (uma *palkhi* é, literalmente, um palanquim que carrega uma representação das pegadas de um deus ou de um santo, *padukas* [não idólatra, e sim representando o *samadhi*, “a Experiência”], e representa, neste caso, um grupo de peregrinos que seguem o mesmo guru ou mestre espiritual, vivo ou morto) [...] Não só Pandharpur não está no centro dos países marathi-falantes, como é também muito possível que tenha se situado, na antiguidade, nas fronteiras dos países kannada-falantes. (1960, p. 78)³

³ Ver Mapa 2.



Mapa 2. Peregrinação para Pandharpur: locais de encontros dos palanquins. Adaptado de G. A. Deleury, *The cult of Vithoba*, Deccan College, Instituto de Pós graduação e Pesquisa.

O monte Kailās e o lago Mānas, dois dos locais de peregrinação mais sagrados para os hindus, localizam-se no lado mais afastado do Himalaia no Tibete Ocidental. Hoje, é claro, desde a ocupação do Tibete pela China, o acesso a estes santuários naturais, que já se consideravam sagrados no Mahābhārata, tem sido negado aos indianos. Mesmo quando o tempo está bom, eles são de difícil acesso. Entretanto, por marginais que sejam, eles são a nascente dos cinco grandes rios da Índia, incluindo o Ganges, o Indo e o Brahmaputra (ver o livro de Bhagwān Shri Hansa, *The Holy Mountain*, 1934).

Uma aparente exceção ao caráter periférico dos centros de peregrinação é Meca, onde o meteorito negro na Kaaba é considerado por todos os muçulmanos “o umbigo do mundo”. A *hadj*, ou peregrinação para Meca, ‘Arafât e Mina, é o quinto dos cinco alicerces do islã. Ela ainda é cumprida anualmente e continua a exercer uma influência profunda em todo o mundo muçulmano. No entanto, apesar da sua

centralidade no domínio religioso, Meca é certamente periférica para todos os muitos sistemas sociais e políticos dentro dos quais os muçulmanos se organizaram no decorrer dos séculos. É quase como se o islã, por uma espécie de paradoxo, tenha tornado a própria perifericidade sagrada um fator central para a existência autêntica do homem, ao menos nos termos do modelo ideal que apresenta ao mundo. Pois a viagem para Meca é “uma obrigação para todo e qualquer muçulmano, homem ou mulher, que tenha alcançado a puberdade e esteja mentalmente são” (WENSINCK, 1969, p. 33). A *hadj* deve ser feita uma vez na vida de uma pessoa, desde que ela tenha condições de fazê-la. Na prática, as estatísticas mostram que apenas um pequeno número de muçulmanos, especialmente no caso daqueles que estão em países distantes de Meca, é capaz de cumprir a peregrinação. Mesmo assim, de acordo com a imprensa de Meca, de 1957 até 1962 houve um total anual de algo entre 140 mil e 180 mil peregrinos, vindos no período da *hadj* propriamente dita, excluindo aqueles procedentes da própria península arábica. Esses peregrinos alugaram por via aérea, marítima, ou terrestre, de lugares tão amplamente dispersos quanto Egito, Irã, Paquistão, Índia, Indonésia, Síria, Sudão, Nigéria, Iraque e até mesmo União Soviética, conforme Malcolm X afirma em seu *Autobiography*.

Essas teorias sobre a perifericidade podem ser relacionadas com outros conceitos antropológicos. Por exemplo, a perifericidade marcada dos santuários de peregrinação, sua localização fora dos centros administrativos principais do Estado e da igreja e, certamente, a estrutura temporal do processo de peregrinação, começando em um local familiar, seguindo para um Local Distante e voltando a um Local Familiar, teoricamente modificado, se relaciona com o célebre trabalho do etnógrafo belga van Gennep sobre os *ritos de passagem*. Van Gennep demonstrou que muitos tipos de rituais, especialmente ritos de iniciação, possuem três fases distintas, de duração relativa variável dentro de e entre culturas, que ele descreveu como sendo: (1) *separação*, (2) *margem* ou *limen* e (3) *reintegração*. Por vezes, ele os chama simplesmente de: “pré-liminar”, “liminar” e “pós-liminar”. Ele notou que, em sociedades de qualquer tipo de complexidade social, os rituais são geralmente desempenhados quando indivíduos ou grupos se definem culturalmente em um processo de mudança de estado ou *status*. Van Gennep deu atenção especial à correlação entre movimento de *status* e mudança de posição *espacial*. Isto ficava es-

pecialmente patente nos ritos de iniciação que envolviam a reclusão dos iniciandos ou neófitos que passavam de um *status* mais baixo para outro mais elevado, e de um *status* exotérico para outro esotérico. Os neófitos são, com frequência, afastados do cenário de suas atividades e interações sociais e pré-liminares para locais selvagens e escondidos, como florestas e cavernas. Lá, recebem instruções, predominantemente por meio de uma comunicação não-verbal, simbólica, com uso de máscaras, disposição de objetos sagrados, pinturas corporais e de rochas, e assim por diante, muitas vezes acompanhados da narração de mitos de origem obscuros, ou outros tipos de elocuições gnômicas, línguas secretas e canções sobre as premissas básicas de sua cultura. Já discuti, em outras ocasiões, algumas das características amplamente distribuídas desta fase liminar nas sociedades tribais. Ela constitui, muito tipicamente, um domínio cultural extremamente prenhe de significado cosmológico, embora muitas vezes pareça enganosamente simples em sua aparência exterior. Os veículos simbólicos podem parecer anódinos, mas as mensagens que eles transmitem são muito complexas. Um exemplo disto é o fato simples da separação espacial daquilo que é familiar e habitual. Esta separação pode ter, em várias culturas, facetas, funções e aspectos punitivos, purificadores, expiatórios, cognitivos, instrucionais, terapêuticos, transformadores, dentre muitas outros. Porém, o processo e estado de liminaridade representam, basicamente, uma negação de muitas, se não de todas, as características da estrutura social pré-liminar e uma afirmação de uma outra ordem das coisas e das relações. A estrutura social *não* é eliminada, e sim radicalmente simplificada: a ênfase está nos relacionamentos genéricos, e não nos particularistas. Mais uma vez, sugere-se uma dicotomia, semelhante àquela entre rituais político-jurídicos, concentrados em subsistemas localizados de grupos sociais e posições estruturais, e rituais preocupados com a unidade e continuidade de comunidades mais amplas e mais difusas.

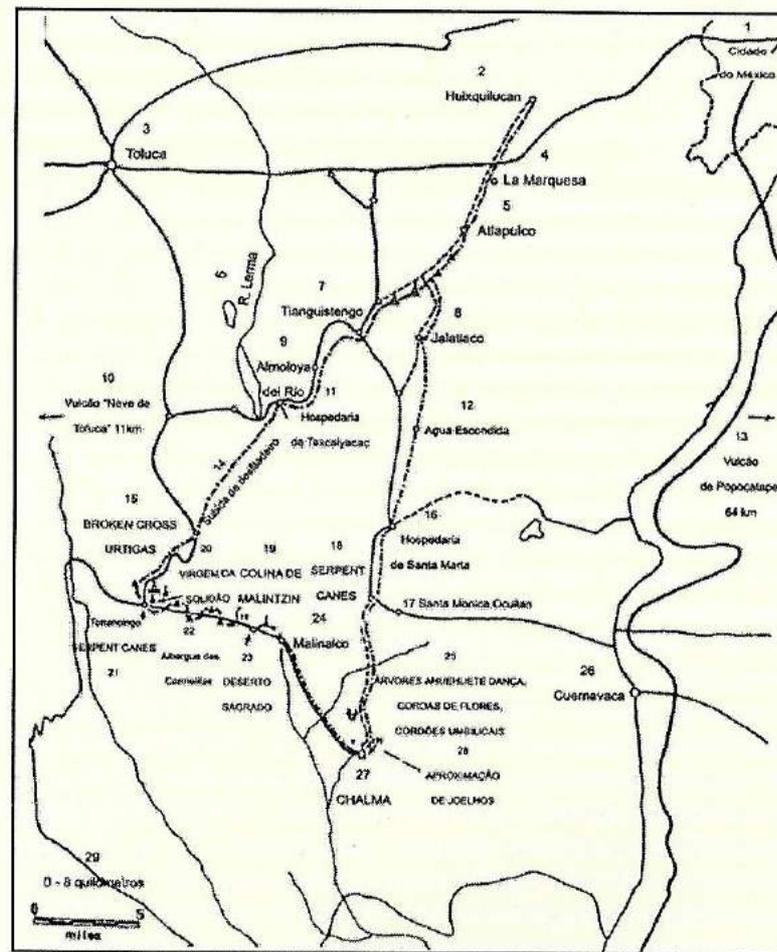
Agora podemos ver que as peregrinações possuem atributos tanto da comunidade mais ampla, como os rituais do tipo “santuário da terra” que examinamos na África, quanto da fase liminar dos *ritos de passagem*. As redes formadas pelas rotas de peregrinação que se entrecruzam – entremeadas de santuários auxiliares e pontos de parada e margeadas por mercados e hospedarias – representam, no plano das culturas pré-industriais, politicamente centralizadas e de alta agricultura, as homólogas daquelas que cercam os santuários da terra e os

santuários dos espíritos não-ancestrais e das divindades encontrados em diversas sociedades sem pátria e com uma tecnologia agrícola simples, na África sub-saariana. Aqui, o caráter periférico dos centros de peregrinação os distingue da centralidade do estado, das capitais provinciais e de outras unidades político-econômicas. Distingue-os, igualmente, dos centros de estrutura eclesiástica, como as sés e as dioceses de arcebispos e bispos (ver Mapa 1). Este caráter periférico pode ser considerado um aspecto espacial da liminaridade encontrada nos ritos de passagem. Um *limen* é, literalmente, um “limiar”. Um centro de peregrinação, do ponto de vista do ator crente, também representa um limiar, um local e um momento “dentro e fora do tempo”, e este ator – conforme atesta o testemunho de diversos peregrinos de várias religiões diferentes – espera ter lá uma experiência direta de ordem sagrada, invisível e sobrenatural, seja sob o aspecto material da cura miraculosa, seja sob o aspecto imaterial da transformação íntima do espírito ou da personalidade. Da mesma forma que na liminaridade dos ritos de iniciação, este ator-peregrino se depara com seqüências de objetos sagrados e participa de atividades simbólicas que ele crê serem eficazes na mudança de sua condição interna e, às vezes, assim espera, externa, do pecado para a graça, ou da doença para a saúde. Ele espera milagres e transformações, tanto no corpo quanto na alma. Conforme vimos anteriormente, à medida que o peregrino se aproxima do santo dos santos, do santuário central, a rota se torna cada vez mais sacralizada. A princípio, é o seu temperamento subjetivo de penitência que importa enquanto os muitos e longos quilômetros que ele cobre são em sua maioria mundanos, cotidianos. Em seguida, símbolos sagrados começam a investir o itinerário e, nos estágios finais, o próprio caminho se torna viagem sagrada, por vezes mítica, até que quase todos os marcos e, por fim, cada passo se torna símbolo concentrado, multívocal, capaz de trazer à tona muito afeto e desejo (ver Mapa 3). O senso do sagrado do peregrino não é mais privado; é uma questão de representações objetificadas, coletivas que se tornam virtualmente todo o seu ambiente e que lhe dão fortes motivos para crer. Não apenas isso, como também a viagem do peregrino se torna um paradigma para outros tipos de comportamento, sejam eles éticos, políticos, e outros.

Em todas as religiões históricas e de larga escala, as peregrinações se fiam, inicialmente, no voluntarismo. Por exemplo, sobre a *hadj*, B. Lewis escreve que

estas viagens [...] são voluntárias e individuais [apesar da exortação para que todos os muçulmanos façam a *hadj* ao menos uma vez na vida], cada uma delas é um ato pessoal, decorrente de uma decisão pessoal e resulta de uma vasta gama de experiências pessoais significativas (1966, p. 37).

Já Deleury observa que o peregrino que vai para Pandharpur “não possui a psicologia de alguém que executa uma ordem, mas sim de alguém que cumpre uma promessa essencial e estimada” (1960, p. 103). As peregrinações cristãs também são empreendidas voluntariamente para o cumprimento de um voto, de uma promessa, ou como



Mapa 3. Chalma: uma rota de peregrinação dos índios otomi

um ato de penitência espontâneo. Assim, pode-se dizer que elas diferem das iniciações tribais que são geralmente obrigatórias para todos os membros de uma determinada idade ou gênero. Entretanto, existem também, em muitas sociedades tribais, associações nas quais se pode entrar voluntariamente, caso o candidato esteja disposto, em primeiro lugar, a se submeter a certas provas e humilhações e sofrer determinadas restrições permanentes em sua dieta, vestimentas e conduta. Entre os Ndembu da Zâmbia, por exemplo, embora todos os meninos tivessem de passar pelos ritos de circuncisão, apenas aqueles que escolheram ser iniciados na associação funerária Mung'ong'i eram obrigados a fazê-lo, embora fosse considerado meritório suportar as exigentes provas rituais. Todavia, a atribuição e a obrigação estão sem dúvida acima do voluntarismo, da associação livre, da espontaneidade e da escolha pessoal, nas sociedades tribais, dentro do domínio ritual.

À medida que as sociedades se diversificam econômica e socialmente e laços particularistas múltiplos de localidade e parentesco dão lugar a uma ampla gama de relacionamentos de interesse individual entre membros de grupos funcionais em áreas geográficas cada vez mais extensas, a opção do indivíduo e o voluntarismo prosperam à custa de obrigações coletivas predeterminadas. Até mesmo as obrigações são escolhidas; elas resultam do ingresso em relações contratuais. O individual substitui o coletivo como a unidade ética crucial. Não se trata mais de um “erro particular expiado”, como Peacock e Kirsch escreveram recentemente em seu livro *The Human Direction* (1970, p. 186), por um “sacrifício em particular”, e sim de uma “veneração feita pelo homem para implorar perdão por uma pecaminosidade inerente ao seu eu total”. E, como assinalou Max Weber, o indivíduo expelido de matrizes coletivas, predominantemente baseadas no parentesco, torna-se obcecado pela questão da salvação pessoal ou individual. A necessidade de se escolher entre linhas alternativas de ação, num campo social cada vez mais complexo, e o peso crescente da responsabilidade pelas suas próprias decisões e seus respectivos resultados, à medida que o indivíduo amadurece, revelam-se excessivas como peso solitário, de modo que ele busca alguma fonte de apoio e legitimação transcendental, que possa livrá-lo das ansiedades quanto ao seu destino imediato e final como entidade autoconsciente. Entretanto, a salvação possui um aspecto social, bem como um aspecto pessoal, em todas as religiões históri-

cas, como entendeu Durkheim em seu estudo sobre o suicídio – ao demonstrar que as maiores taxas de suicídio prevaleciam em grupos religiosos, como as seitas protestantes, que enfatizavam a responsabilidade pessoal sem apoio corporativo no que diz respeito à salvação individual. Para entender a origem deste aspecto social e sua relação com o voluntarismo da peregrinação, é preciso voltar os olhos novamente para o conceito de liminaridade.

Em Zâmbia, na África central, minhas próprias observações do comportamento de neófitos durante a etapa liminar dos ritos de circuncisão Ndembu, sugeriram que estes meninos, “nivelados” e “despidos”, como diria Erving Goffman, do *status*, posto e posição social anterior, desenvolveram entre si um companheirismo baseado na escolha individual de amigos, ao invés de no parentesco e na proximidade, de certa forma, à moda dos recrutas modernos no mesmo alojamento em um acampamento militar. Como esses recrutas, também eles ficaram sob o controle rígido de homens mais velhos, em contraste com sua situação secular em que a subordinação era repartida entre as várias relações de parentesco particularistas. Eles não eram mais netos, filhos, sobrinhos, mas apenas neófitos anônimos em confronto com a categoria dos homens mais velhos iniciados. Em resumo, a estrutura social foi simplificada e homogeneizada. Quando o controle se afrouxou, os *neófitos* passaram a considerar-se iguais, cada qual uma pessoa completa, ao invés de uma *persona* social segmentada em uma série e um conjunto de papéis e *status* sociais. Às vezes, as amizades construídas nestas circunstâncias de exílio liminar duraram por toda a vida, embora não houvesse um sistema de separação ou classificação por idade entre os Ndembu. Conforme já fiz *alhures*, chamo a esta modalidade de relação social “*communitas*”, tomando emprestado o termo – mas não o seu significado – de Paul Goodman e distinguindo-o de “comunidade”, que se refere a uma área geográfica de vida em comum (O termo *gemeinschaft*, semelhante a “comunidade”, tal como usado por Ferdinand Tönnies, combina duas das principais modalidades sociais por mim distinguidas, estrutura e *communitas*. Ao usar os termos “estrutura” ou “estrutura social” não me refiro ao mesmo que Lévi-Strauss ou seus seguidores, ou seja, a uma estrutura de “categorias inconscientes” localizadas em nível mais profundo do que o empírico, mas sim ao que Robert Merton chamou de “os arranjos padronizados de conjuntos de papéis, conjuntos de posições e seqüências de posições [role-sets, status-

sets e status-sequences]” reconhecidos conscientemente e operando regularmente em uma sociedade determinada e intimamente ligados a normas e sanções legais e políticas. A *gemeinschaft*, no que se refere aos vínculos entre membros de grupos recerrados, multifuncionais, geralmente com base local, possui, neste sentido, uma “estrutura social”. A *gemeinschaft*, porém, na medida em que se refere a um relacionamento diretamente pessoal e igualitário, conota *communitas* como quando, por exemplo, Tönnies considera que a amizade expressa um tipo de *gemeinschaft* ou “comunidade do sentir” não relacionada ao sangue ou à localidade).

Nos ritos de passagem, os noviços ou iniciantes passam de uma posição ou condição estrutural para outra. Porém, na passagem de estrutura para estrutura, se os ritos forem de caráter coletivo, eles podem vivenciar – e geralmente viveciam – a *communitas*. A liminaridade, cenário ideal das relações de *communitas*, e a *communitas*, relação gerada espontaneamente entre seres humanos totais e individuados, nivelados e iguais, despidos de atributos estruturais, constituem o que se poderia chamar de antiestrutura. A *communitas*, no entanto, não é a estrutura com os sinais invertidos, menos em vez de mais, e sim *fons et origo* de todas as estruturas e, ao mesmo tempo, sua crítica, pois a sua própria existência questiona todas as regras sociais de caráter estrutural e sugere novas possibilidades. A *communitas* vai em direção ao universalismo e da abertura; é preciso, por exemplo distingui-la, em princípio, do conceito de “solidariedade mecânica” de Durkheim, que é um vínculo entre indivíduos que se opõem coletivamente a outro grupo de solidariedade. Aqui, a *communitas* se afirma em favor da “parte” e à custa do “todo”, negando, desta forma, sua própria qualidade distintiva. No caso da “solidariedade”, a unidade depende das oposições “intragrupo, extragrupo”, do contraste nós-eles. O destino histórico da *communitas* parece ter sido passar da abertura para o fechamento, da *communitas* “livre” para a solidariedade que se estabelece pela estrutura delimitada, da escolha para a obrigação, do “risco desnecessário” de W. H. Auden para a “segurança eterna”. Porém, em sua gênese e tendência central, a *communitas* é universalista. As estruturas, como a maioria das espécies, especializam-se; a *communitas*, como o homem e seus antepassados evolucionários diretos, permanece aberta e não-especializada, como manacial de pura possibilidade, bem como realização imediata da libertação das necessidades e obrigatoriedades estruturais cotidianas.

A relação entre estrutura social e *communitas* social varia dentro de e entre sociedades e no decorrer da mudança social. Em sociedades tribais, a *communitas* é muitas vezes relegada a um mero intervalo entre incumbências de *status*. E, mesmo neste caso, é considerada perigosa pelos guardiões da estrutura e é cercada de diversos tabus, associada a idéias de pureza e profanação, ou ocultada por uma muralha de símbolos ambíguos. Sociedades dotadas de maior complexidade e diversidade desenvolvem religiões que emancipam, até certo ponto, a *communitas* deste envoltório. Tais religiões reconhecem algumas das características antiestruturais da *communitas* e buscam estender sua influência a populações inteiras como forma de “libertação” ou “salvação” dos jogos do desempenho de papéis [role-playing] que enredam a personalidade em múltiplas decepções, culpas e ansiedades. Aqui, as sociedades pioneiras, formadas por profetas, santos e gurus juntamente com seus primeiros discípulos, fornecem os modelos culturais e paradigmas. Nesta perspectiva, buscar a unidade não significa afastar-se da multiplicidade; trata-se de eliminar o divisionismo, de concretizar a não-dualidade. Assim, mesmo o místico solitário obtém a *communitas* ao alcançar a raiz, o “Atman”, que ele crê existir identicamente em cada homem, na realidade, em todos os seres, envolvendo a natureza, e também a cultura, em uma só *communitas*. Porém, esta teologização da experiência significa reduzir o que é essencialmente um processo a um estado, ou mesmo ao conceito de um estado, em outras palavras, estruturar a antiestrutura.

As peregrinações parecem ser encaradas pelos peregrinos autoconscientes como ocasiões nas quais se vivencia a *communitas* e como viagens a uma fonte sagrada de *communitas*, que também é vista como fonte de cura e renovação. Nesta linha de pensamento, a saúde e a integridade do indivíduo são indissociáveis da paz e harmonia na comunidade; solidão e sociedade deixam de ser antíteses.

Alguns peregrinos articulados de variadas afiliações religiosas escreveram sobre seus sentimentos subjetivos de *communitas*. Exemplo disto é o relato de uma índia mexicana nahuatl-falante, Luz Jiménez, que, certa vez, serviu de modelo para o famoso muralista Diego Rivera. Todos os anos ela saía em peregrinação, de sua aldeia em Milpa Alta, para o santuário de Nosso Senhor de Chalma. Este famoso templo fica a apenas pouco mais de 60 quilômetros de sua casa, mas, para alcançá-lo, os peregrinos de Milpa Alta tinham de cruzar montanhas naquele então infestadas de bandidos e ladrões. O

relato dela foi gravado em nahuatl, língua dos astecas, pelo antropólogo Fernando Horcasitas e traduzido por ele para o espanhol. Traduzi para o inglês a descrição de Luz sobre como vários grupos de peregrinos pararam para uma refeição em Agua de Cadena, aproximadamente no meio da viagem.

Lá em Agua de Cadena, eles costumavam desmontar dos cavalos para esquentar a comida. Muitos dos homens juntavam lenha e faziam fogueiras grandes para aquecer o alimento. Era mesmo uma coisa linda de se ver! Aqui e ali, em todo canto, você via pessoas comendo. Os mais abastados traziam galinha, peru e *tamales*. Mas muitos de nossos companheiros não tinham nada, nem uma *tortilla* ou um simples pedaço de pão. Mas, por toda parte, ganhavam alguma comida. Os peregrinos os chamavam: "Por favor, venham e comam suas *tortillas*!". Um outro dizia: "Venham, depressa, temos mais uma *tortilla*, com carne!". E outros davam a eles *tamales*, até que todos que não tinham comida estivessem satisfeitos. (1968, p. 57)

Notem a ênfase dada ao fato de comerem juntos, a comensalidade como um símbolo. Isto também surge em outros documentos pessoais de *communitas*.

Muitos leitores reconhecerão as passagens líricas em *The Authobiography of Malcom X*, nas quais Malcolm descreve suas experiências no Cairo, em Jeda e Meca como o primeiro *black muslim* a realizar a *hadj*. Cito quase aleatoriamente:

Amor, humildade e fraternidade verdadeira eram quase uma sensação física para onde quer que eu me virasse [...] Todos *comeram* como um [também aqui a comensalidade é enfatizada] e todos dormiram como um. Tudo na atmosfera da peregrinação acentuava a Unidade do Homem sob Um Deus [...] Eu jamais testemunhei tamanha hospitalidade sincera e o espírito avassalador da verdadeira fraternidade tal como é praticado por pessoas de todas as cores e raças aqui, nesta Terra Antiga e Sagrada, o lar de Abraão, Maomé e de todos os demais profetas das Santas Escrituras. (1966, p. 325, 330, 339)

É uma pena que, provavelmente, a descoberta de Malcolm X, graças à peregrinação, do que ele chama de "fraternidade verdadeira" entre os homens de "todas as cores e raças", em severo contraste com sua postura anti branca anterior, e seu anúncio disto nos Estados Unidos, tenha levado rapidamente ao seu assassinato por fanáticos racistas.

Outro documento interessante da experiência peregrinatória pode ser encontrado num artigo da falecida Irawati Karve, ex-professora de

sociologia e antropologia da Universidade de Poona ("On the Road: A Maharashtrian Pilgrimage", 1962). Ela decidira tomar a estrada para Pandharpur como membro de um *dindi*, uma subdivisão do grupo *palanquin* mencionado anteriormente, fazendo a peregrinação até o santuário de Vithoba Bhava. Sua situação era complexa e interessante. Ela era ao mesmo tempo uma cientista social experiente, uma liberal, algo feminista, autora de romances e poemas em inglês e brâmane! Embebida na tradição racionalista ocidental, mas possuidora de fortes sentimentos nacionalistas, ela registra o quão tocada ficou pela *communitas* vivenciada entre seus colegas peregrinos. Na verdade, ela ficou tão tocada, que não conseguia suportar a divisão em castas de *dindis* dentro dos grupos *palkhi* ou *palanquin*, as unidades religiosas proeminentes da peregrinação. Se ela tivesse se contentado em aceitar o ponto de vista ou da sua própria casta, ou da observação antropológica isenta, talvez não tivesse ficado tão visivelmente mexida e envolvida. Porém, como ocorre com muita frequência, ficaríamos privados de grande parte da realidade da situação. Assim, ela escreve:

Logo que fiz amizade com o grupo brâmane, as mulheres maratha também me receberam em seus corações [...] Depois de ter feito minha refeição com elas [coisa que nenhuma outra mulher brâmane havia feito – os tabus contra comensalidade com outras subcastas que não a sua própria são fortes no hinduísmo], senti que elas estavam mais amistosas. Muitas delas andavam ao meu lado, seguravam minha mão e me contavam muitas coisas sobre suas vidas. Perto do fim, me chamavam de "Tai", o que quer dizer "irmã". Algumas delas me disseram: "Guarda bem isso, Tai, nós vamos visitá-la em Poona." E então uma garotinha disse: "Mas você vai agir com a gente lá do mesmo jeito que está agindo aqui?". Era uma pergunta simples, mas ela me tocou profundamente. Vivemos próximos uns dos outros há milhões de anos, mas eles ainda não fazem parte de nós, e nós não fazemos parte deles. (p. 19)

Estas observações levantam a importante questão de que, embora as peregrinações tendam para a *communitas* universal, elas ainda estão, no fim das contas, ligadas à estrutura dos sistemas religiosos dentro dos quais são geradas e perduram. É muito pouco provável, portanto, que, se um dos companheiros de Malcolm X subitamente se proclamasse cristão, judeu, hindu, budista ou ateu, durante a circumbulação da Santa Kaaba, fosse recebido com tanto entusiasmo na "fraternidade" ao seu redor! Da mesma forma que os santuários ancestrais se polarizam com os santuários da terra, na África

ocidental assim também, as mesquitas, os templos e as igrejas locais estão polarizados com santuários de peregrinação nas grandes religiões históricas de modo a formar um sistema único e compartilhar um conteúdo cultural comum, embora um pólo dê ênfase ao modelo da “estrutura” e o outro à “*communitas* normativa”. Até agora, entretanto, a *communitas* vive dentro da estrutura, e a estrutura dentro da *communitas*. A fraternidade, ou *communitas*, total ou global ainda não se sobrepôs às fronteiras culturais das estruturas religiosas institucionalizadas. A própria *communitas*, com o tempo, se estruturaliza e passa a ser considerada um símbolo ou uma possibilidade remota, em vez da realização concreta de uma relação universal. Assim, as próprias peregrinações geraram o tipo de fanatismo que, na Idade Média, levou à sua reformulação cristã transformando-as em Cruzadas e confirmou a crença muçulmana na necessidade espiritual de uma *jihād*, ou guerra santa, em torno da custódia dos santuários de peregrinação da Terra Santa. Quando a *communitas*, deixando de ser “graça”, se transmuta em força ela vira totalitarismo, subordinação da parte ao todo, ao invés da livre criação do todo pelo reconhecimento mútuo de suas partes.

Quando, no entanto, a *communitas* opera dentro de limites estruturais relativamente amplos, ela se torna, para os grupos e indivíduos dentro de sistemas estruturados, um meio de interligar diversidades e superar divisões. Deleury compreendeu isto muito bem; ele, como Karve, assinalou que na peregrinação para Pandharpur os membros das diferentes castas não se misturavam, mas os membros de cada *dindi* pertenciam a apenas uma subcasta (*jati*). Do seu ponto de vista, no entanto, isto não estava em oposição ao ideal anti-hierárquico da peregrinação, afirmado com clareza pelos hinos e sermões cantados por todos no caminho. Pelo contrário escreve ele, tratava-se de

uma solução para o problema da distinção de castas e da convivência delas. A idéia de um grupo composto de indivíduos vindos de castas diferentes, com culturas, tradições e costumes diferentes só poderia ser uma justaposição artificial e não uma verdadeira comunidade [...] A solução dos *varkari* é um acordo oportuno entre a realidade das distinções entre as castas e o ideal de uma comunidade social que as unisse... As dificuldades do caminho ajudam a unir os vários grupos, e a boa vontade de todos previne mágoas e poupa os sentimentos. Cautelosamente, uma consciência *palkhi* (englobando todas as divisões de subcasta) floresce em meio à complacência e bondade geral. (DELEURY, 1960, p. 105)

Aqui vemos como a peregrinação para Pandharpur, da mesma forma que a *hadj* muçulmana, permanece dentro de um sistema religioso estabelecido. Este sistema não baixa a guarda diante das classes, assim como o Islã não permite que aqueles fora da *Umma* (a comunidade islâmica) visitem os lugares sagrados de Meca e Medina. Todavia, pode-se dizer que, se o cenário da peregrinação não elimina as divisões estruturais, ele ao menos as atenua, retirando-lhes o seu ferrão. Ademais, a peregrinação liberta o indivíduo das obrigações cotidianas de *status* e papel, definindo-o como um ser humano integral, dotado da capacidade do livre arbítrio e, dentro dos limites da sua ortodoxia religiosa, constitui para ele um modelo vivo de fraternidade humana. Também o conduz de um tipo de *tempo* para outro. Ele não está mais envolvido naquela combinação de tempo sócio-estrutural e histórico, e que constitui o processo social em sua comunidade nativa rural ou urbana, mas re-encena cineticamente as seqüências temporais sacralizadas e permanentes pela sucessão de eventos nas vidas de deuses encarnados, santos, gurus, profetas e mártires. O compromisso de um peregrino, em sua total fisicalidade, com uma viagem árdua, porém inspiradora, é para ele ainda mais solene, no terreno simbólico, do que os símbolos visuais e auditivos que dominam as liturgias e cerimônias de religiões estruturadas por um calendário. Estas últimas, ele somente as *observa*; ele *participa* no caminho da peregrinação. O peregrino torna-se, ele mesmo, um símbolo total, de fato, um símbolo de totalidade; geralmente ele é encorajado a meditar, durante a peregrinação, sobre os atos criativos e altruístas do santo ou divindade, cuja relíquia ou imagem configura o objeto da sua jornada. Isto é, talvez, semelhante ao conceito platônico da anamnese, reminiscência de uma existência anterior. Neste contexto entretanto, seria mais apropriado considerar esta meditação uma participação na existência sagrada, tendo como objetivo galgar um degrau rumo à santidade e completude de si mesmo, tanto do corpo, quanto da alma. Como porém, um dos aspectos da individualidade consiste nos valores acalentados pela cultura específica do indivíduo, não é estranho que esta nova “formação” desejada pelos peregrinos inclua uma compreensão mais intensa do significado intrínseco desta cultura. Para muitos este significado intrínseco é idêntico aos seus valores religiosos centrais.

Assim, as estruturas sociais e culturais não são abolidas pela *communitas* ou pela anamnese, mas o agulhão do seu divisionismo é

removido, de modo que a articulação sutil entre suas partes em uma unidade complexa e heterogênea pode ser mais bem apreciada. Alguns diriam que a *communitas* pura só conhece harmonias, desconhecendo desarmonias ou conflitos; sugiro que o modo social adequado a todas as peregrinações representa um acordo mutuamente estimulante entre estrutura e *communitas*; na linguagem teológica, uma expiação dos pecados, na qual as diferenças são aceitas ou toleradas, e não agravadas nos termos de uma oposição agressiva.

Desse modo, para entender plenamente as peregrinações no México seria preciso levar em conta a estrutura contemporânea da sociedade e da cultura mexicana e examinar suas vicissitudes e mudanças históricas. Esta estrutura e esta cultura invadem a organização social e o simbolismo das peregrinações mexicanas atuais da mesma forma que as estruturas de casta presentes e passadas do hinduísmo permeiam a peregrinação para Pandharpur. As peregrinações podem ser estudadas sincrônica ou diacronicamente, ou seja, como elas são hoje em dia e como elas foram em vários momentos do passado. Os aspectos históricos da peregrinação foram descritos num brilhante estudo sobre sua gênese, crescimento e aventuras de devoção peregrina no Nordeste do Brasil em fins do século XIX na plenitude de seu cenário social. Refiro-me a *Miracle at Joazeiro* (1970), de Ralph della Cava. Um estudo sincrônico das peregrinações levaria, antes de tudo, à criação de um inventário de todos os templos e localidades classificadas pelos próprios mexicanos como centros de peregrinação (*peregrinación, romeria*). Em seguida, seria necessário estabelecer, em cada um dos casos, o alcance da área de captação do santuário, isto é, as regiões geográficas e os grupos e classes sociais que anualmente abastecem estes centros de peregrinos. Regiões de maior e menor concentração serão encontradas dentro desta área geográfica. Por exemplo, no caso do mais famoso centro de peregrinação mexicano, o da Virgem de Guadalupe, os peregrinos não vêm apenas de todos os estados da república do México, mas também dos Estados Unidos, do Canadá católico, da Espanha, de El Salvador, de Cuba, da Guatemala, das Filipinas, de todos os países da América do Sul e, de fato, de todo o mundo católico, incluindo a própria Roma. Próximo da outra extremidade da escala, observamos peregrinações de âmbito regional, como a do Cristo negro de San Román, perto de Campeche, cujo santuário é visitado principalmente por peregrinos do estado de Campeche e por marinheiros e pescadores da Costa do Golfo. Além

destas peregrinações, existem ainda aquelas que envolvem pouco mais do que os habitantes de uma dúzia de aldeias, como o crucifixo miraculoso de San Juan, perto de Uruápan, em Michoacán. Aqui, acredita-se que o crucifixo – resgatado de uma fazenda da aldeia de Paricutín, quando o vulcão homônimo entrou em erupção –, opera milagres em sua nova localidade, tendo salvado os habitantes de Paricutín das chamas e da lava do inferno que se abria.

É quase como se os centros de peregrinação pudessem ser organizados numa ordem hierárquica de importância. Como, no entanto, estão em princípio abertos a qualquer católico de qualquer lugar que tenha devoção pessoal ao *santo* da peregrinação, percebe-se que todos os centros podem atrair devotos de qualquer parte do México. Não obstante, os centros mais antigos se tornaram objeto de peregrinações organizadas, cujas unidades típicas não são indivíduos, mas grupos, tais como as paróquias, congregações e confrarias, além de destacamentos procedentes de organizações seculares como sindicatos, cooperativas, ramos do governo e empresas privadas. O tempo traz consigo a estrutura e a consolidação. Arranjos complexos de comércio, transporte, provisões, recreação e alojamento foram desenvolvidos para atender às necessidades destes grupos, sendo que cada classe social, grupo étnico e região cultural possui seu próprio tipo de viagem e acomodação.

Um estudo sincrônico se preocuparia com a organização central das peregrinações e também com a organização dos grupos de peregrinação, na medida em que viajam de seus pontos de origem e até o centro e depois retornam. Ele teria igualmente de se preocupar com os símbolos fixos que marcam as rotas de peregrinação do início ao fim, desde a igreja, capela ou santuário doméstico local devotado ao *santo* da peregrinação, no lar, aldeia ou distrito do peregrino, passando pelos lugares sagrados encontrados ao longo do caminho, até o conglomerado de santuários, estações, poços sagrados, cavernas, árvores sagradas e outros aspectos da topografia sacra que pavimentam o caminho para o encontro do peregrino com a mais sagrada das imagens, a imagem do Cristo, da Virgem ou do santo que é o objetivo principal da viagem. À medida que o indivíduo se aproxima do santo dos santos, os símbolos se tornam mais densos, mais ricos, mais envolventes – a própria paisagem se codifica em unidades simbólicas repletas de significado cosmológico e teológico.

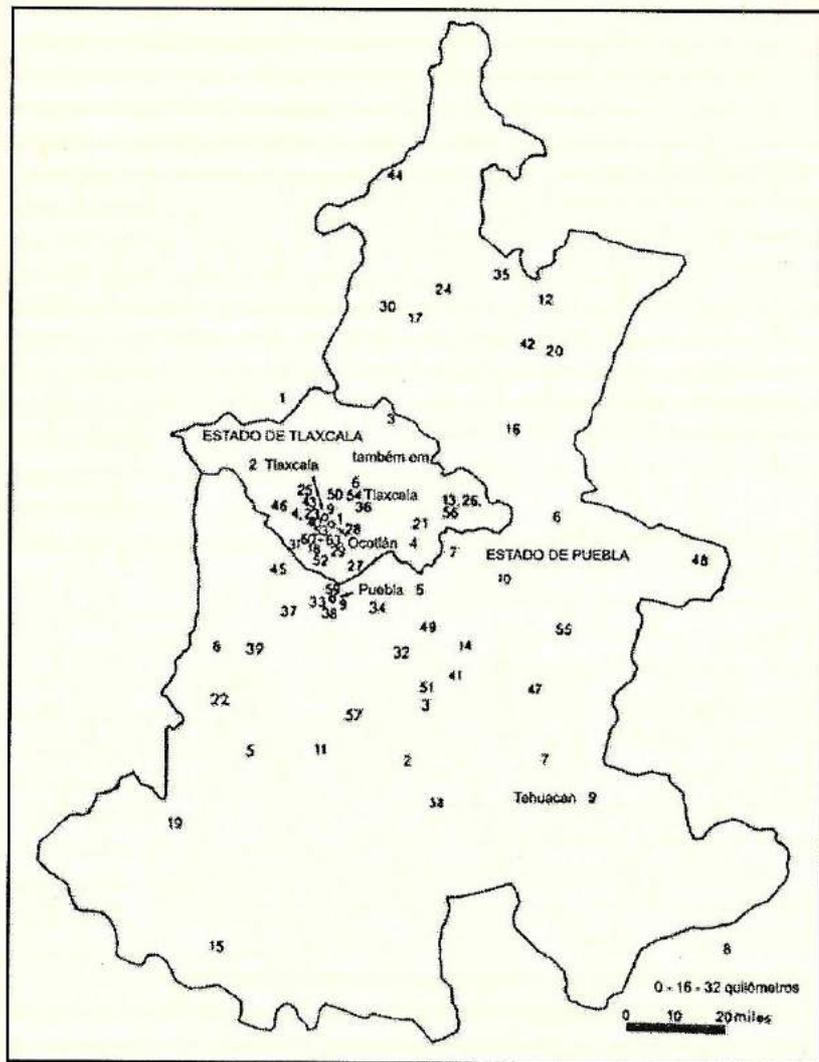
O estudioso israelita Shlomo Deshen, da Universidade de Tel Aviv, que publicou vários trabalhos sobre a sociologia da religião, esboçou a estrutura da peregrinação em Israel, nos dias atuais, atendo-se principalmente aos judeus orientais e norte-africanos, deixando de fora os europeus. O que ele diz sobre Israel também se aplica (*mutatis mutandis*) ao México moderno. Ele escreve que

existem dezenas de pequenas peregrinações enraizadas em personalidades localizadas peculiares a certas localidades e grupos “étnicos” [por “étnico” ele entende “culturalmente distinto”] específicos. Cada um desses eventos atrai até 3 mil pessoas. Nos últimos anos, estas celebrações parecem ter se tornado cada vez mais populares. Há uma gradação entre as celebrações em cenários domésticos, muito comuns, e as peregrinações populares em larga escala aos túmulos de rabinos pios como Shimon bar-Yohai, em Meiron (Galiléia), em maio, que atraem geralmente entre 50 mil e 70 mil peregrinos que permanecem lá por 24 horas, e à caverna de Elijah, nas escarpas de Carmel – parece haver motivos de nacionalismo místico ligados a esta peregrinação. [comunicação, 1970].

Esta gradação também existe no México, e mais além, no Texas, Novo México e em outras regiões que faziam parte do México Antigo. Isto se estende das *fiestas* dedicadas às imagens milagreiras locais, nos dias apropriados do calendário litúrgico, ou aos santos “canonizados” popularmente, embora não pontificalmente, como o gentil Pedrito, um *curandero chicano* (discutido por V. Romano, O. I., em “Charismatic Medicine, Folk Healing and Folk-Sainthood”, 1965, p. 1151-1173), cujo túmulo próximo de San Antonio, no Texas, vem se tornando rapidamente um notável centro de peregrinação; até as celebrações regionais, como as duas novenas devotadas à Epifania dos Três Reis Magos de Tizimín, em Yucatán; e, centralmente, até o nacionalismo místico das várias celebrações para a Virgem Morena de Guadalupe.

Podem ser instrutivo considerar brevemente a topografia da área de captação de uma romaria regional importante, intermediária às do tipo nacional e local, ao santuário de Nossa Senhora de Ocotlán, perto da cidade de Tlaxcala, capital do estado de Tlaxcala. Aqui, existem duas categorias principais de peregrinos: aqueles que vêm, de forma regular ou intermitente, de paróquias situadas fora dos bispados de Puebla e Tlaxcala – que se encontravam até recentemente sob um só bispo, o bispo de Puebla; e grupos que vêm destes dois bispados, respeitando uma programação regular (AGUILAR, 1966, p. 234-

241). A programação deste grupo intra-regional de peregrinos revela com muita clareza a qualidade de *communitas* que se esconde mesmo dentro de organizações peregrinatórias rigidamente controladas por datas. Descobrimos que 64 paróquias participavam deste ciclo anual de peregrinações. Uma paróquia (*parroquia*) costuma englobar diversos povoados (*pueblos*) e vilarejos (*pueblitos*). Ela é geralmente, mas não sempre, co-extensiva à unidade administrativa conhecida como um *municipio*, que, por sua vez pode ser dividido, dependendo da nomenclatura local, em unidades como *barrios*, *pueblos*, *aldeas* e *parajes*. O grupo de peregrinação é normalmente uma irmandade (*hermandad*), que pode estar associada a toda a paróquia ou a uma ou mais das unidades territoriais que a compõem. Sua *raison d'être* é providenciar um grupo para visitar uma vez ao ano um dos muitos centros de peregrinação – somente uma irmandade paroquial (a do *pueblo* de San Juan Totolac, no estado de Tlaxcala) visita Ocotlán duas vezes, durante o ano litúrgico. Sair em peregrinação não é obrigatório; um indivíduo pode cumprir uma promessa (*promesa*), ou fazer um voto para o padroeiro do santuário em troca de uma ajuda sobrenatural supostamente concedida contra uma aflição sua ou de um parente. Uma *promesa* também pode ser feita para se obter auxílio espiritual ou temporal no futuro. O peregrino pode, também, partir para obter ajuda numa necessidade ou na cura de uma doença. Ele pode ir para manifestar gratidão por uma dádiva recebida, ou para obter graças pelo simples fato de visitar o santuário, tocar seus objetos sagrados e, em seguida esfregar as mãos no seu corpo ou no de seus filhos. Todavia, o fato de haver peregrinações anuais regulares garante a interação contínua entre as paróquias distantes e o centro espiritual da região. De certa forma, as peregrinações são ao mesmo tempo instrumentos e indicadores de uma espécie de regionalismo místico e, também, de nacionalismo místico. Nas principais datas comemorativas em Ocotlán, como o Domingo da Quinquagésima, em fevereiro, a Festa do Patrono de Tlaxcala, em julho, e a Festa da Imaculada Conceição, no dia 8 de dezembro, peregrinos viajam individualmente e se reúnem às dezenas de milhares, vindos de lugares muito além dos dois bispados internos. É, no entanto, interessante notar como mesmo neste núcleo organizado de unidades coletivas, estruturadas, que formam a área de captação central, há indícios de uma tendência niveladora em ação, do que eu chamei de “*communitas* normativa” (O *Processo Ritual*, 1969, cap. 4).



Mapa 4. Peregrinações para Ocotlán: ordem seriada das visitas anuais às paróquias

Para demonstrar isto, fizemos um mapa desta área de arregimentação interna (ver Mapa 4). A paróquia mais ao sul, Chila de la Sal, fica a cerca de 140 quilômetros de Ocotlán; a mais ao leste, a pouco mais de 120 quilômetros; e a mais setentrional, Huejotzingo, fica a apenas 25 quilômetros do santuário. Esta proximidade se dá graças ao fato

orográfico de que os poderosos vulcões Popocatepetl e Ixtaccihuatl configuram ao leste formidáveis barreiras para os peregrinos que vêm dos estados do México e Morelos. Estes, de qualquer forma, parecem enquadrar-se mais naturalmente, em termos ecológicos e de tradição cultural, nas áreas de captação das grandes peregrinações centradas em Nossa Senhora de Guadalupe e Chalma. Historicamente, também, os peregrinos do círculo interno parecem vir em sua maioria de dentro dos limites da “república” pré-colombiana de Tlaxcala, antiga aliada de Cortez contra os astecas. Este talvez seja um exemplo do que já foi, quando Tlaxcala era um estado independente, um nacionalismo místico. Os peregrinos vão quase categoricamente para a antiga área central próxima da cidade de Tlaxcala, embora hoje em dia o principal centro episcopal, e, portanto, eclesiástico-estrutural, seja Puebla, que ainda é, histórica e essencialmente, uma cidade hispânica e crioula. Ela foi construída após a Conquista, seguindo um planejamento urbano hispânico. Pode-se considerar a Virgem de Ocotlán quase como uma resposta à Virgem de Guadalupe. Na verdade, ambas teriam a mesma origem miraculosa, pois a Virgem de Ocotlán apareceu a um camponês tlaxcalano chamado Juan Diego, cerca de dez anos após a Virgem de Guadalupe ter-se revelado ao asteca Juan Diego, em Tepeyac. Logo após a visão, a imagem da Virgem foi descoberta por missionários franciscanos, entalhada no tronco de uma enorme *ocote* (em português, imbuia-preta), daí Ocotlán. Os tlaxcalanos acreditam ser esta a estátua de imbuia que está no altar principal da basílica. Porém, enquanto a devoção gaudalupana foi alimentada pelo clero secular, de acordo com Robert Ricard, autor de *The Spiritual Conquest of México* (1966, p. 190), a devoção dos tlaxcalanos foi encorajada desde o início pela ordem dos franciscanos – que, de fato, promoveu o crescimento de outras devoções regionais importantes, como os cultos de Nossa Senhora de Zapópan, em Guadalajara, Nossa Senhora de Izamal, no Yucatán e de Nosso Senhor do Sacromonte, em Amecameca. Ainda há muito para escrever em termos de dinâmica cultural sobre as complexas inter-relações entre a Igreja secular, as diversas ordens missionárias, cada qual com sua subcultura e estilo organizacional, e os diferentes povos mexicanos nativos. A antropologia política destas relações ainda precisa ser escrita.

Voltando ao mapa da área interna de captação, as paróquias que mandam grupos de peregrinos para Ocotlán foram mapeadas e numera-

das de acordo com a ordem de partida para o santuário na lista da peregrinação anual. Houve uma tendência marcada de alternar paróquias próximas e distantes, e também aquelas vindas do sul, norte e leste. Por exemplo, se levarmos em consideração viagens de peregrinação sucessivas, descobriremos que em 43 casos de um total de 64, as peregrinações saíram alternadamente dos pontos cardeais e da área central imediatamente ao redor de Ocotlán. Se, por exemplo, levarmos em conta as primeiras 15 viagens no calendário anual em termos de paróquias próximas ou distantes, a seqüência seria: próxima, distante, distante, próxima, distante, próxima, distante, distante, próxima, distante, distante, próxima, distante, distante, distante. As últimas duas seqüências de três paróquias “distantes” representam oscilações do leste, para sul, para o norte. Mesmo quando os grupos de peregrinos vêm sucessivamente do círculo interno de paróquias ao redor de Ocotlán, eles vêm alternadamente de diferentes pontos cardeais. Estes dados mostram como há uma tentativa – neste caso, provavelmente consciente e deliberada – de evitar a criação de blocos solidários formados por grupos de peregrinação vindos da mesma sub-região em ondas sucessivas. Igual tendência pode ser observada na rotação de dias comerciais no sistema inter-aldeias do México atual. Ocorre um processo homogeneizador e de mistura, mesmo neste nível de ordenação consciente dos grupos de peregrinação, em contraste com a organização segmentária de *barrios* dentro das aldeias e *municipios*.

Numa escala mais ampla, o mesmo acontece com a organização do sistema de peregrinação para Guadalupe. Neste caso, as unidades eclesiais principais são as dioceses, embora paróquias de todo o México também enviem grupos no decorrer do ano. Tive a grande sorte de comprar, na Cidade do México, coleções de três revistas especializadas nas questões de Guadalupe por um período de aproximadamente 15 anos, apesar de algumas lacunas consideráveis. São elas: *La Voz Guadalupeña*, mais ligada ao clero; *Tepeyac*, a que possuía o maior número de informações; e a popular revista de devoção *Juan Diego*, dedicada com firmeza e patriotismo à causa do plebeu asteca cujo manto se transformou em tela para a pintura milagrosa. Estas várias fontes forneceram bastante informação sobre os tipos de grupos de peregrinação que fazem visitas oficiais à basílica. De um processamento parcial dos dados, a seguinte lista de grupos peregrinos – retirada da revista *Tepeyac* – que visitavam a basílica de 13 a 31

de janeiro de 1951, resulta característica. Em 13 de janeiro, as paróquias de Teoloyucán e Atlacomulco, no estado do México; no dia 14, o corpo de funcionários do Banco Ejidal, o corpo de funcionários de uma farmácia, o Sindicato dos Pescadores, e o corpo de funcionários de um hotel; no dia 16, um grupo de moradores vindos de Peralvillo, no Distrito Federal; no dia 19, os paroquianos de Caltlahuaca, estado do México; no dia 23, formandos de uma faculdade de engenharia; no dia 25, a associação (*corporación*) das “Crianças da América”; no dia 27, o Congresso das Escolas Católicas, supostamente honrado, nesta ocasião, por um sermão do arcebispo do México; no dia 28, trabalhadores do sistema de transportes, o corpo de funcionários do Banco do México, paroquianos de Tultitlán, estado do México, o corpo de funcionários de uma empresa de impressão e papel e de uma fábrica de doces e chocolates; finalmente, no dia 31, estudantes peregrinos que retornavam das devoções do Ano Santo de 1950 em Roma, sob a liderança da Companhia de Jesus. A lista inclui grupos profissionais, como arquitetos, médicos, farmacêuticos, engenheiros, professores e advogados, bem como homens de negócios, banqueiros, jornalistas e escritores. Em maio de 1951, houve peregrinações de “toureiros espanhóis” e “estudantes de nutrição”! Grupos diocesanos, liderados pelos seus próprios bispos, vão geralmente na mesma data, todos os anos: assim, a diocese de Zacatecas chega ao santuário em Tepeyac todo dia 10 de setembro, a de León em 15 de outubro, a de Aguascalientes em 29 de outubro, as de Saltillo e San Luis Potosí em 7 de novembro, a arquidiocese de Oaxaca em 12 de maio, e assim por diante. A revista *La Voz Guadalupeña* também observa que muitas peregrinações em família ocorrem anualmente. A este inventário de grupos somam-se informações sobre peregrinações individuais. Algumas vezes são mencionados os motivos da visita à Virgem de Guadalupe: por exemplo, em novembro de 1952, o matador “El Pito” foi agradecer-lhe oferecendo o prêmio que ganhara, com seu auxílio, na arena, provavelmente as orelhas ou o rabo de um touro abatido! Uma aeromoça atribui a um milagre da Nossa Senhora o fracasso de uma “escandalosa tentativa” de assalto aos passageiros e à tripulação (colocando em risco suas vidas) num avião da Companhia Aérea Mexicana, vindo da Cidade do México para Oaxaca. Está claro também que a mídia de massa e os meios de transporte modernos foram absorvidos pelo sistema de peregrinação aqui e em outros locais, por exemplo, em Lourdes e Meca (ver Rev. J. A. SHIELD, 1971, p. 38, fn. 2; MALCOLM X, 1966, p. 321). De

fato, o caráter de *communitas* inerente às peregrinações e sua capacidade de evocar a lealdade dos mais diversos tipos e grupos de pessoas com vistas a objetivos comuns – em contraste com muitas atividades religiosas sectárias – estão provavelmente bem adaptados à mídia de cultura de massa e às sociedades de larga escala, talvez mais industriais do que feudais. Por exemplo, durante os 18 dias da grande *fiesta* dos Três Reis Magos em Tizimín, no Yucatán, de 31 de dezembro a 17 de janeiro, trens de 24 vagões cada saem da Estação Ferroviária Central de Mérida a intervalos curtos todos os dias, levando sua carga de peregrinos, enquanto motoristas vêm de locais tão distantes quanto a Cidade do México para que seus carros sejam abençoados no santuário! Pois os próprios Reis Magos foram, na opinião dos mexicanos, grandes viajantes e conheciam muito bem os perigos das rodovias públicas! Talvez uma das histórias mais bizarras, e ao mesmo tempo heróica, envolvendo transportes modernos seja aquela relatada de forma um tanto misteriosa na edição de 12 de agosto de 1947 do jornal popular *Excelsior*, citado na revista *Tepeyac*:

A viúva Encarnación de Guerra, de Copán, Honduras, está começando sua peregrinação a pé para Guadalupe [...] Trata-se de uma penitência justamente porque ela perdeu uma perna em um acidente de carro [o artigo, muito caracteristicamente, não menciona se ela tinha ou não um membro artificial!]. Em janeiro deste ano, a família Guerra fez uma peregrinação ao Santuário do Cristo de Esquipulás, na Guatemala, e o carro no qual eles viajavam caiu numa ravina profunda. O resultado desta tragédia foi a morte de seis dos sete passageiros. Após uma longa internação num hospital norte-americano, a senhora, agora viúva, recuperou-se. Por ter se livrado da morte, e por conta de uma promessa anterior, ela se entregou novamente à misericórdia da Guadalupana [a Virgem Morena]. Dadas as dificuldades de uma viagem nessas condições, entende-se perfeitamente que a penitente não tenha firmado uma data para sua chegada. Mas suas viagens já começaram. A distância de Copán à Cidade do México é de mais de 1.500 quilômetros.

Não há registro se a intrépida, perneta e indubitavelmente trágica senhora conseguiu chegar à Cidade do México, porém, no México é proverbial que, quem começa uma peregrinação, jamais deve voltar atrás. Por exemplo, uma das principais crenças populares sobre a peregrinação para Chalma – que, feita a pé, é muito árdua – é que, se alguém reclamar da viagem e voltar para casa, se transformará em pedra. A mesma sorte recairia sobre casais que cometessem adultério no caminho. Os peregrinos devotos, no entanto, dizem que, se

alguém chutar estes humanos transmutados que obstruem todo o caminho até o santuário de Nosso Senhor de Chalma, eles serão finalmente perdoados e transformados de volta em homens e mulheres. Assim, todo peregrino chuta algumas pedras à medida em que avança em direção ao santuário. De acordo com Ruben Reina (1966, p. 176), os peregrinos que viajam para Esquipulás, na Guatemala, também crêem na petrificação punitiva. Era para este santuário que a senhora estava viajando quando sofreu o acidente. As peregrinações também guardam perigos para os americanos, pois, como um peregrino relatou a John Hobgood no caminho de Ocuilan para Chalma: “Existe até uma pedra que eles chamam de *El Gringo de Chalma*. Ela foi um americano que riu dos nossos costumes sendo petrificado” (1970b, p. 99).

Temos um último exemplo da organização sincrônica nos sistemas de peregrinação na, há pouco mencionada, *fiesta* anual, dos Três Reis Magos na região leste de Yucatán. Aqui, a principal unidade de peregrinação não é a irmandade ou a confraria (*hermandad*), mas sim a guilda religiosa (*grêmio*). Robert Redfield discutiu brevemente o *grêmio* em *The Folk Culture of Yucatán* (1941, p. 71, 161, 299), mas não comentou certas características dele que manifestam mais uma vez o que chamei de propensão das peregrinações à *communitas*. O *grêmio*, ou guilda, que é mais bem desenvolvido em Yucatán do que no resto do México, parece ter sido introduzido pelos espanhóis como uma cópia direta da corporação medieval. Otto von Simson escreve sobre a guilda européia dizendo que ela constituía “uma conexão íntima entre elementos religiosos e econômicos na vida coletiva de artesãos e comerciantes. Era comum que as guildas medievais se encontrassem sob a proteção de um santo padroeiro e cumprissem determinadas práticas de devoção” (1962, p. 167). Vários cidadãos de Tizimín nos asseguraram que “originalmente” (eles não sabiam precisar exatamente quando) o *grêmio* em Tizimín era uma “corporação” de trabalhadores de um comércio ou ofício determinado, e que a adesão era obrigatória. Hoje, os *grêmios* têm uma função exclusivamente religiosa e organizam os aspectos religiosos da grande *fiesta*. A adesão aos *grêmios* é voluntária e muitos dos seus membros vêm de fora de Tizimín – em contraste com as *hermandades* ou “fraternidades” do México central cujos membros são provenientes apenas da população local. A cúpula do *grêmio* é formada por um presidente, um secretário, um tesoureiro e por um número variável

de membros do comitê (*vocales*), que podem ser todos estranhos à paróquia. Um funcionário eleito faz o papel de *anfitrión*, ou anfitrião, termo curioso, pois deriva do Amphitryon da lenda clássica, que foi traído por Zeus. O “anfitrião” deve ter residência fixa em Tizimín e, em alguns *grêmios*, ele assume este papel voluntariamente, para cumprir uma promessa (*promesa*) feita aos Três Reis Magos. Sua obrigação principal é dar um banquete no dia da festa, do qual os membros do *grêmio* participam tradicionalmente – às vezes os convivas somam de 600 a 800 pessoas. Isto significa que, logo após sua nomeação, o anfitrião precisa adquirir e engordar porcos, perus e outras iguarias para o banquete. Dois ou três dias antes do grande dia do *grêmio*, membros do sexo feminino ou esposas dos gremistas vêm ajudar na preparação da comida. As contribuições dos membros em dinheiro, bens e serviços ajudam a tornar o banquete possível. De acordo com Redfield (1941: 299), os membros são tanto do sexo masculino quanto do feminino, e um contrato de adesão é válido por três anos; alguns *grêmios* são divididos em seções e pode ser que algumas delas tenham se tornado *grêmios* independentes desde a época de Redfield, o que explicaria o crescimento do número de *grêmios* de nove para doze. Redfield sugere ainda que, às vezes, todos os membros de uma seção vêm da mesma cidade ou aldeia, ou de Mérida, a capital do Yucatán. Este arranjo lembra a organização coletiva em Ocotlán e Mérida, e indica a função centralizadora de Tizimín em relação ao Yucatán – e, de fato, para muito além dela, pois o mesmo se dá em relação ao Campeche, a Quintana Roo e até mesmo partes da Guatemala e Honduras, envolvendo, na verdade, o antigo *oikoumene* maia.

Estas solenidades dos *grêmios* podem ocorrer mais de uma vez – novamente em contraste com outros sistemas de governo religioso, como, por exemplo, os do tipo *mayordomia* – no plano local. Às vezes, entretanto, são controladas por uma única família.

Os nomes dos *grêmios* também se caracterizam pela sua variação. Existem vários critérios de nomenclatura. Algumas vezes o sexo e o estado civil determinam o título, como no Grêmio de Senhoras e no Grêmio de Senhoritas, embora homens também possam fazer parte destes; outras vezes o fator determinante é a ocupação, como no Grêmio de Agricultores; e há também os *grêmios* nomeados em homenagem a personagens ou figuras religiosas, como o Grêmio de Leão XIII e o Grêmio dos Santos Reis. Foi-nos difícil descobrir numa visi-

ta de apenas dois dias quantos *grêmios* havia. Redfield mencionou nove, porém, muitos dos nossos informantes declaram existir 12. Eles, no entanto, só nos deram seis nomes – os cinco já mencionados e o da guilda de comerciantes (Grêmio de Vendedores).

Entretanto, todos concordaram que cada guilda era responsável por um dos dias da festa e que isto se dava na mesma data todos os anos, de modo que os membros poderiam preparar-se com muita antecedência.

Além de aberto, variado e flexível, o sistema de guildas de Tizimín revela seu caráter ou estilo liminar e de *communitas* ao se demonstrar independente da Igreja institucionalizada. Estruturalmente, o pároco pouco tem a ver com as guildas. Ele certamente não possui ingerência nos assuntos delas, pois não pertence a nenhuma. Isto não ocorre em virtude de qualquer regra eclesiástica, mas simplesmente porque, como nos contou o padre “Panchito” Puc – uma figura volátil, delicada, porém muito inteligente –, se ele pertencesse a uma das guildas, teria de pertencer a todas, e isto seria o mesmo que não pertencer a nenhuma. Na verdade, o papel dele complementa o dos gremistas. A guilda precisa auxiliá-lo, pois ele reza a missa especial para eles, fornecendo-lhes sua *raison d'être* religiosa. De certa forma, suas demais funções, solenes e festivas, decorrem da sua legitimação sagrada. Porém, a despeito da sua significância, a interação entre a guilda e os padres é restrita; o papel do padre é mais sacerdotal do que pastoral; mais estrutural do que íntimo. Da mesma forma que muitos outros aspectos da vida religiosa mexicana, o *pueblo*, tanto como povo, quanto como localidade, possui um elevado grau de autonomia com relação ao clero secular. Isto parece ser especialmente verdadeiro no âmbito das peregrinações. As peregrinações tradicionais continuam a ocorrer – com a ajuda da tecnologia moderna – embora os peregrinos jamais tenham ouvido falar de uma modernização ou renovação eclesiástica.

A festa dos Três Reis Magos dura 18 dias sob a forma de duas novenas sucessivas de nove dias cada uma. A primeira novena enfatiza o aspecto religioso, a segunda os aspectos comerciais e festivos da situação total que abarca, bem como as celebrações peregrinas de todo o mundo, três focos principais no espaço/tempo. São estes: solenidade, festividade e comércio, sendo que todos os três representam tipos diferentes de desapego da vida cotidiana em matéria de papéis estru-

turais e incumbências de *status*, além de constituírem três tipos de atividade voluntária. Em Tizimín, prevalece a impressão de que as guildas se destacam mais durante a primeira novena, cujo ápice se dá no dia 8 de janeiro, o dia principal da *fiesta*. Esta data é por si só um exemplo interessante de como a lógica numérica da festa popular, num estilo inteiramente maia, tornou-se mais importante do que o calendário litúrgico da igreja, no qual a Celebração dos Três Reis ou Magos se dá, é claro, em 6 de janeiro, dia da Epifania.

Na minha opinião, é plausível que originalmente existissem nove guildas, conforme escreveu Redfield, e que seu número tenha crescido para doze na medida em que a *fiesta* ganhava cada vez mais popularidade e assumia o caráter de uma feira. Isto é particularmente verdadeiro em se tratando da segunda novena, pois é nela que ocorre uma participação maior do governo local na organização da festa. Redfield (pp. 298-299) descreveu de forma vívida como os funcionários da prefeitura de Tizimín indicam uma comissão de políticos com a missão de contratar músicos para tocarem nas *jaranas*, as danças populares nacionais do Yucatán, e também nos rodeios e touradas. Para obter fundos, a comissão organiza um leilão de Natal e cede as diversas concessões envolvidas na festa: “as *corridas* (touradas), as *vaquerías* (incluindo a *jarana*, ou dança nacional de Yucatán), o carrossel, a ‘roda da sorte’ (roda-gigante) e quarenta ou cinquenta ‘locações’ (*postos*) no mercado, onde os compradores têm direito de vender comidas ou bebidas ou administrar mesas de jogos.” Redfield relata que, embora o lucro líquido acumulado pela comissão deva ser entregue ao tesouro municipal para custear obras públicas (de acordo com o espírito de *communitas* da ocasião, imagina-se), todos sabem que uma parte “fica nos bolsos da comissão”. E isto não deve estar muito longe da verdade.

De acordo com os nossos informantes, o dia 8 de janeiro é o auge da festa e a frequência começa a cair após este dia que marca a metade da celebração e é o clímax da *fiesta sagrada*, a novena religiosa. As coisas talvez fossem diferentes à época de Redfield – nas décadas de 1920 e 1930, durante e logo após o regime anti-religioso do presidente Plutarco Calles –, quando a “*fiesta* de Tizimín [era] [...] uma empreitada de negócios organizada de modo a tornar possível também a participação daqueles genuinamente piedosos” (1941, p. 299-300). Hoje, da mesma forma que em outros centros de peregrinação, o componente religioso parece ter ressurgido em Tizimín – talvez porque

as peregrinações constituam um derradeiro bastião do catolicismo popular contra a modernização iconoclasta e racionalizante, pela qual a Igreja estruturada passa atualmente. Talvez representem uma reação e uma alternativa às tendências despersonalizantes e anômicas encontradas na organização industrial e burocrática moderna. E talvez não estejam dissociadas dos processos de “retribalização” descritos por Abner Cohen (1969) e S. N. Eisenstadt em diversas monografias. Os maias parecem estar, sob todos os aspectos, mais orgulhosos do que nunca de serem maias. E ser maia é também peregrinar aos santuários cristãos maias.

Levando em consideração as evidências que tenho, é possível fazer algumas generalizações sobre o simbolismo dos centros de peregrinação mexicanos. Em primeiro lugar, os maiores santuários, em oposição às aldeias ou *barrios santos*, parecem ser devotados a figuras paternas e maternas universalizadas e sobrenaturais, pois Cristo é considerado em quase todos os lugares como “Deus Pai” em vez de “Deus Filho”, como, por exemplo, em Chalma e Sacromonte. Em segundo lugar, eles estão muitas vezes ligados a acidentes naturais, como colinas, montanhas, cavernas, poços e fontes. Em terceiro lugar, no México, muitos dos mais importantes centros de peregrinação cristãos estão localizados dentro ou perto dos principais centros de peregrinação pagãos da era pré-colombiana. Em quarto lugar, e por extensão desta tendência de superposição posterior às estruturas antigas, muitos centros são mistos, possuindo não só um templo, capela, ou outra construção, mas sim várias delas, cada qual construída em um período diferente da história da peregrinação. Geralmente, nestes centros o acesso a um templo principal é pontuado por uma série de templos menores, que normalmente assumem a forma das quatorze Estações da Via Sacra ou dos quinze Mistérios do Santo Rosário. Muitas vezes, mas não sempre, estes acessos estruturados localizam-se no topo de uma colina, representando a elevação da alma pela penitência e paciência. Em quinto lugar, nenhum outro centro desempenha o papel de Guadalupe dentro do sistema; em seu complexo de templos não há referência direta ou indireta a nenhuma outra devoção peregrinatória mexicana, ao passo que em *todos* os demais centros existem templos, pinturas ou estátuas devotadas à Virgem Morena, indicando sua posição de símbolo dominante do nacionalismo místico mexicano. Além disso, sugiro que a Virgem é também símbolo de uma *communitas* católica que se estende para

além das fronteiras dos sistemas políticos mexicanos, passados e presentes. Em algumas cidades, como, por exemplo, em Culiacán, no estado de Sinaloa, há um fac-símile exato da estrutura espacial da devoção da Cidade do México, dedicada a Nossa Senhora de Guadalupe, com a basílica localizada numa colina fora da cidade e uma rota de peregrinação flanqueada por templos que representam os mistérios do rosário. Este caminho leva à basílica, tal como sucede na capital. Isto remonta à prática pré-colombiana de construir cidades segundo um plano cosmológico, conforme demonstrou recentemente Paul Wheatley (1971) no caso de diversas civilizações antigas; o desenho dos prédios e quarteirões replica os principais graus da classificação cosmológica, traduzindo o arranjo cognitivo num arranjo espacial das partes – da mesma forma que as divisões nos ciclos calendários astecas e maias (ver Jonh Ingham, “*Time and Space in Ancient México*”, 1971). Outra vez, as cidades pequenas tentam imitar o projeto da capital. Isto seria mais um exemplo, num outro nível cultural, da conservação do passado no presente, sendo Guadalupe a capital espiritual do sistema de peregrinação. Neste nível pós-colombiano modificado, entretanto, o sistema veio a simbolizar o laço maior, mais genérico, entre os mexicanos – como os santuários da terra dos *tallensi* – em vez de representar as oposições segmentares e as clivagens de poder de uma estrutura sociopolítica. O sistema de peregrinação é ao mesmo tempo instrumento e expressão da *communitas* normativa.

Em sexto lugar, para aqueles muitos peregrinos que viajam a pé ou montados em burros, a maneira tradicional de ir a um centro de peregrinação significativo é por si só muito importante. Os que ignoram os meios de transporte modernos ganham mais mérito ou graça. Mais importante do que isto, conforme John Hobgood escreveu com referência aos índios zapotecas do Istmo de Tehuantepec, que viajam por mais de um mês para visitar o grande Cristo de Chalma, nas proximidades da Cidade do México,

considera-se fundamental visitar as estações sacras no caminho para Chalma, e, se tem sido importante fazer a peregrinação respeitando exatamente a mesma rota todos os anos, desde a época da conquista espanhola, talvez se possam conseguir informações adicionais sobre como tanto as *idéias* como os *bens comerciais* iam a vinham pela Meso-América (1970a, p. 2).

O próprio Hobgood viajou com um grupo de índios *otomí* da cidade de Huizquilucán, próxima do santuário da Nossa Senhora dos Remédios, a oeste da Cidade do México, até Chalma a pé e confirmou existirem de fato pontos de parada sagrados que pareciam estar relacionados a sítios arqueológicos pré-colombianos (ver Mapa 4). Porém, aqui, mais uma vez, é provável uma convergência com o padrão europeu de peregrinação, pois lá se desenvolveram rotas fixas aos grandes santuários europeus – e elas também passavam por uma série de pontos de parada sacros. Da mesma forma que no México, pousadas, hospitais e mercados surgiram e prosperaram às margens dessas rotas, estimulados pelo fluxo de peregrinos. Em seu livro *The Road to Santiago* (1965, p. 6-7), Walter Starkie oferece um mapa excelente da rede de caminhos que levam à Compostella, no noroeste da Espanha, onde fica o importante templo de São Tiago, o Apóstolo. Estas rotas, que trouxeram peregrinos da Alemanha, da Inglaterra e dos Países Baixos, bem como da Espanha e da França, eram todas pontuadas por centros de peregrinação menores e por abadias, igrejas e hospitais, destinados a suprir as necessidades espirituais e materiais dos peregrinos. Porém, como sempre no que diz respeito às peregrinações, também aqui, precisamos guardar-nos de uma visão demasiado estreita. As peregrinações indianas e muçulmanas sobre as quais tenho dados exibem o mesmo quadro de múltiplas rotas convergindo para um grande santuário, cada uma delas margeada por estações de via sacra (ver Mapa 2). É como se estes santuários exercessem um efeito magnético sobre todo um sistema de comunicação, sacralizando muitas de suas características e atributos geográficos e estimulando a construção de edificações sacras e seculares para suprir as necessidades da corrente humana que passa por suas rotas arteriais. Na verdade, os centros de peregrinação geram um “campo”. Estou tentando a especular se eles não teriam tido um papel igualmente importante no crescimento de cidades, mercados e caminhos como fatores econômicos e políticos. Otto von Simson argumentou que o

impulso religioso era um elemento tão dominante da vida medieval que até mesmo toda a estrutura econômica dependia dele. A economia, que de outra forma era praticamente estática, recebeu dos costumes e experiências religiosas o impulso necessário para o seu crescimento (*The Gothic Cathedral*, 1962, p. 170).

Ele cita o crescimento de Chartres, Cantuária, Toledo e Compostella, todas elas importantes centros de peregrinação durante o período da arquitetura gótica, em favor desse ponto de vista. Se a ética protes-

tante foi uma pré-condição para o capitalismo, talvez a ética da peregrinação tenha ajudado a criar a rede de comunicação que mais tarde fez do capitalismo um sistema nacional e internacional viável. Ralph Della Cava (1970) mostrou recentemente como o povoado sertanejo do Juazeiro, no empobrecido Nordeste do Brasil, teve um crescimento populacional de 2.500 para 80.000 habitantes entre 1889 e os dias atuais. Este crescimento demográfico sensacional deveu-se quase inteiramente à transformação da cidade num centro de peregrinação, por causa de um suposto milagre cuja autenticidade foi expressamente negada pelos representantes oficiais da Igreja Católica, tanto no Brasil quanto em Roma. No México antigo, é provável que várias cidades importantes dos Maia tenham-se desenvolvido porque foram centros de peregrinação pré-cristãos. J. Eric S. Thompson, por exemplo, escreve sobre várias delas, tais como Chichén Itzá, Cozumel e Izamal, que possuíam poços sagrados ou *cenotes* que constituíam “o ponto focal de peregrinações” (1967, p. 133). “Uma enorme quantidade de peregrinos”, escreve, “vinha a estes lugares, bem deles de locais bem distantes” (p. 135). O primeiro bispo de Yucatán, o franciscano Landa, compara as peregrinações a Chichén Itzá e Cozumel às peregrinações cristãs a Roma e Jerusalém. “Ademais, Izamal, sendo lar de Kinichkakmo, uma manifestação do deus sol, e de Itzamna, um dos maiores deuses maias, era também um templo importantíssimo” (p. 135). Falaremos mais sobre Izamal em outra ocasião; ela foi por séculos o mais importante centro de peregrinação cristã no Yucatán, dedicado não só aos deuses, como também à Mãe de Deus cristã. Porém, ao considerarmos o ponto de vista de que as peregrinações às vezes geram cidades e consolidam regiões, não precisamos abandonar o ponto de vista de que elas também são, por vezes, os vestígios ritualizados de sistemas sociopolíticos anteriores. Pode muito bem estar ocorrendo aqui um processo pelo qual, sob determinadas circunstâncias, a *communitas* se petrifica, tornando-se estrutura político-econômica, podendo voltar a ser *communitas* quando um novo centro político-econômico alternativo se desenvolve ou substitui o anterior pela força. A nova estrutura secular inicia um relacionamento de complementação com a antiga estrutura, que então se sacraliza e se imbuí de *communitas* liminar. O que era centralidade se transforma em periferia, mas a periferia pode então tornar-se o cenário de uma nova centralidade, na medida em que novas ondas de peregrinos chegam e muitos deles se assentam perto dos santuários periféricos. Mas, estão sempre surgindo novos santuários de peregrina-

nação, na medida em que rumores sobre milagres e santos e seus feitos terapêuticos se espalham entre as massas. Estes santuários podem estar situados em novos lugares. Continua sendo um problema para a investigação intensiva estudar as condições sob as quais estas devoções populares sobrevivem até se tornarem peregrinações estabelecidas, legitimadas pelas autoridades do sistema religioso em cujo campo de crenças surgiram. É por esse motivo que estudos históricos, como o de Ralph Della Cava, são tão valiosos. O fracasso em sobreviver é uma questão antropológica tão importante quanto a sobrevivência. No momento, estou inclinado a favorecer o ponto de vista de que uma peregrinação tem maior chance de sobreviver quando ela confere à ortodoxia religiosa uma vitalidade renovada, e não quando sustenta um conjunto de opiniões heterodoxas e estilos de ação religiosa e simbólica sem precedentes contra um sistema estabelecido. Nesta última situação, é possível encontrar seitas, heresias e movimentos milenaristas, mas não centros de peregrinação. Para que as peregrinações se desenvolvam e continuem sendo capazes de produzir milagres, é preciso demonstrar que o velho ainda está vivo; porém, é necessário manter-se claramente tradicional, mesmo que a devoção dos peregrinos renove certas áreas dela que tenham caído em estado latente ou sido quase esquecidas por décadas ou até mesmo séculos. As religiões persistem como sistemas culturais em parte porque o interesse e a energia populares não são distribuídos igualmente em todas as épocas entre todos os seus níveis e setores; a cada época elas são focadas em um, ou em alguns, deles. Os demais não são abandonados ou obliterados, mas permanecem ocultos, ou latentes, até que comecem novamente a pulsar mais forte, graças às devoções populares – que constituem novidades e desafios ao sistema total apenas na aparência, mas que, no longo prazo, se revelam como parte dos seus mecanismos de manutenção. Pode ser também o caso, como vimos, que aqueles centros de peregrinação que sobrevivem e prosperam tenham sido enxertados em centros mais antigos ainda, como *scions* e os *mentors*. No México, isto seria verdade, pelo menos, no caso de Guadalupe, Chalma, Izamal e Ocotlán. Este tipo de superimposição pode envolver ao mesmo tempo uma rejeição consciente e uma aceitação inconsciente da antiga religião. O que se rejeita aqui é a estrutura anterior, num claro anátema; o que se aceita tacitamente é a *communitas* perene, não mais normativa (pois as normas são conscientemente rejeitadas), mas vista como prometendo uma verdadeira e renovada fraternidade.

Referências

- AGUILAR, Carlos M. *Nuestra Señora de Ocotlán, Tlaxcala*. Tlaxcala: [s.n.], 1966.
- BURTON, Sir Richard. *Personal Narrative of a pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*. 2 vols. Nova York: Dover, 1964. Publicado pela primeira vez em 1893.
- COHEN, Abner. *Custom and politics in Urban Africa*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- DELEURY, G. A. *The cult of Vithoba*. Poona: Sangam Press, 1960.
- DELLA CAVA, Ralph. *Miracle at Joazeiro*. Nova York: Columbia University Press, 1970.
- DOWSE, Ivor. *The pilgrim shrines of England*. Londres: Faith Press, 1963.
- _____. *The pilgrim shrines of Scotland*. Londres: Faith Press, 1964.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- EXCELSIOR. Cidade do México, 12 ago. 1947. Jornal diário.
- FORTES, Meyer. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Londres: Oxford University Press, 1945.
- GARBETT, G. Kingsley. Religious aspects of political sucession among the Valley Korekore. In: STOKES, E.; BROWN, R. (Ed.). *The history of the central african peoples*. Lusaka: Government Press, 1963.
- GENNEP, Arnold van. *The rites of passage*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1960. Publicado pela primeira vez em 1908.
- GLUCKMAN, Max. *Politics, law and ritual in tribal society*. Oxford: Blackwell, 1965.
- HANSA, Bhagwan Shri. *The holy mountain*. Londres: Faber and Faber, 1934.
- HOBGOOD, John. *A pilgrimage to Chalma*. Huixquilucan Project, Working Papers n. 12. Madison: University of Winsconsin, 1970a.
- _____. *Chalma: a study in directed cultural change*. Huixquilucan Project, Working Papers n. 14. Madison: University of Winsconsin, 1970b.
- INGHAM, John. Time and space in Ancient México. *Man*, [S.l.], v. 6, p. 615-629, dez. 1971.
- JARETT, Dom Bede. Pilgrimage. In: HEBERMANN, Charles G. (Ed.). *The Catholic Encyclopedia*. Nova York: Appleton, 1911.
- JIMÉNEZ, LUZ. *De Porfirio Díaz a Zapata: memória Nahuatl de Milpa Alta*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma Mexicana, Instituto de Investigaciones Historicas, 1968.
- JUAN Diego. Publicado mensalmente na Cidade do México.
- KARVE, Irawati. On the road: a maharashtrian pilgrimage. *Asian Studies*, [S.l.], v. 22, p. 13-29, nov. 1962.
- LA VOZ Guadalupeana. Publicado mensalmente na Cidade do México.
- LEWIS, B. Hadjdj. In: *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1966.
- MAINE, Henry. *Ancient Law*. Londres: Murray, 1861.
- MALCOLM X. *Autobiography of Malcolm X*. Nova York: Grove, 1966.
- MILBURN, R. L. P. Prefácio. In: DOWSE, I. *The Pilgrim Shrines of England*. Londres: Faith Press, 1963.
- NEWETT, M. Margaret. *Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem*. Manchester: University Press, 1907.
- NUTINI, Hugo G. *San Bernardino Contla*. Pittsburgh: University of Pitsburgh Press, 1968.
- OURSSEL, Raymond. *Les Pèlerins du Moyen Age*. Paris: Fayard, 1963.
- PEACOCK, James L; KIRSCH, A. Thomas. *The Human Direction*. Nova York: Appelton-Century-Crofts, 1963.
- REDFIELD, Robert. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press, 1941.
- REINA, Ruben. *The Law of the Saints*. Nova York: Boobs-Merril, 1966.

RICARD, Robert. *The Spiritual Conquest of Mexico*. Los Angeles: University of California Press, 1966.

ROMANO, V. O. I. Charsimatic medicine, folk-healing, and folk sainthood. *American Anthropologist*, [S.I.], n. 67, p. 1151-1173, out. 1965.

SIMSON, Otto von. *The Gothic Cathedral*. Nova York: Harper Torchbooks, 1962. Publicado pela primeira vez em 1956.

SINGER, Isadore. *Jewish Encyclopedia*. Nova York: Ktav, 1964.

STARKIE, Walter. *The Road to Santiago*. Berkeley: University of California Press, 1965.

TEPEYAC. Publicado mensalmente na Cidade do México.

THOMPSON, J. Eric S. *The Rise and Fall of Maya Civilization*. Norman: University of Oklahoma Press, 1967.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

WATTS, Francis. *Canterbury Pilgrims and Their Ways*. Londres: Methuen, 1917.

WENSINCK, A. J. Hadjdj. In: *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill, 1966.

WHEATLEY, Paul. *Pivot of the Four Quarters*. Chicago: Aldine, 1917.

YANG, C. K. *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press, 1961.

CAPÍTULO 6

Passagens, margens e pobreza: símbolos religiosos da *Communitas*¹

Este capítulo é dedicado ao estudo de uma modalidade de inter-relacionamento que chamei de "*communitas*" em meu livro *O processo ritual*, e que oponho ao conceito de estrutura social. A *communitas* é um fato da experiência de cada um e, no entanto, quase nunca foi considerada um objeto de estudo respeitável ou coerente pelos cientistas sociais. Não obstante, é fundamental na religião, na literatura, no drama e na arte, e seus traços se encontram profundamente gravados no direito, na ética, no parentesco e até mesmo na economia. Ela se torna visível nos ritos de passagem tribais, nos movimentos milenaristas, em monastérios, na contracultura e em incontáveis ocasiões informais. Tentarei, neste capítulo, definir mais explicitamente o que quero dizer com os termos "*communitas*" e "*estrutura*". Mas, antes, é preciso falar um pouco sobre o tipo de fenômeno cultural que me levou a sair em busca da *communitas*. Três aspectos da cultura me pareceram especialmente preñhes de símbolos rituais e crenças de

¹ Apresentado pela primeira vez em uma conferência sobre Mito e Ritual na Faculdade de Dartmouth, em agosto de 1967 e publicado pela primeira vez, em forma revisada, em *Worship*, v. 46, p. 390-412, ago./set. 1972; p. 432-494 out. 1972.

tipo não-estrutural. Eles podem ser descritos, respectivamente, como liminaridade, *outsiderhood* e inferioridade estrutural.

Liminaridade é um termo emprestado da formulação, por Arnold van Gennep, dos *rites de passage* “ritos de transição” – que acompanham qualquer mudança de estado ou posição social, ou alguns ciclos etários. Eles são marcados por três fases: separação, margem (ou *limen* – termo latino para limiar, significando a grande importância dos limiares reais ou simbólicos nesta posição intermediária dos ritos, embora, no mais das vezes, *cunicular*, “dentro de um túnel”, descrevesse melhor a qualidade desta fase, sua natureza oculta, sua escuridão por vezes misteriosa) e reintegração.

Como primeira fase, a separação, compreende o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou do grupo de um ponto fixo anterior na estrutura social ou de um conjunto estabelecido de condições culturais (um “estado”). No decorrer do período liminar, o estado do sujeito ritual (o “passageiro” ou “liminar”) torna-se ambíguo, nem lá, nem cá, *betwixt and between* qualquer ponto fixo de classificação; ele passa por um domínio simbólico com poucos ou nenhum dos atributos do seu estado passado ou vindouro. Na terceira fase, a passagem está consumada e o sujeito ritual, o neófito ou iniciando, retorna à estrutura social, muitas vezes, mas nem sempre, numa posição mais elevada. A degradação ritual ocorre tanto quanto a elevação. Cortes marciais e rituais de excomunhão criam e representam descensos e não elevações. Os ritos de excomunhão eram realizados no nártex, ou pórtico de uma igreja, e não na nave ou no corpo principal, de onde os excomungados estavam sendo simbolicamente expulsos. Porém, na liminaridade, o simbolismo quase onipresente indica que o iniciando (*initiare*, “começar”), noviço (*novus*, “novo”, “fresco”), ou neófito νεο-φύτων, “recém-nascido”) é estruturalmente, quando não fisicamente, invisível nos termos das definições e classificações padrão de sua cultura. Ele foi despido dos atributos externos de posição estrutural, afastado das principais arenas da vida social em um alojamento ou campo de reclusão e reduzido a uma igualdade com seus companheiros iniciandos a despeito de sua condição pré-ritual. Defendo que é na liminaridade que surge a *communitas*, senão como expressão espontânea de sociabilidade, ao menos como forma cultural e normativa – ao enfatizar a igualdade e o companheirismo como normas, em vez de gerar uma *communitas* espontânea e existencial, embora não haja dúvida que a *communitas*

espontânea possa surgir e de fato surge na maioria dos casos de prolongados ritos de iniciação .

Tal como o estado *betwixt-and-between* de liminaridade, existe também o estado de *outsiderhood*, que se refere à condição de se estar permanentemente e por imposição posto à margem dos arranjos estruturais de um determinado sistema social, ou situacional e temporariamente segregado, ou segregando-se voluntariamente da conduta dos ocupantes de posições e detentores de papéis naquele sistema. Entre estes *outsiders* estão, considerando-se várias culturas, xamãs, adivinhos, médiuns, sacerdotes, em claustro monástico, hippies, vagabundos e ciganos. É preciso distingui-los dos “marginais”, que são simultaneamente membros (por atribuição, opção, autodefinição ou conquista) de dois ou mais grupos cujas definições sociais e normas culturais são diferentes e, às vezes, até mesmo opostas entre si (ver Stonequist, Thomas e Znaniecki). Entre estes estariam os migrantes, americanos de segunda geração, indivíduos de origem étnica misturada, *parvenus* (marginais em ascensão), *déclassés* (marginais em decadência), migrantes do campo para a cidade, e mulheres em papéis modificados, não-tradicionais. O que é interessante nestes marginais é o fato de buscarem a *communitas* no seu grupo de origem, o assim chamado grupo inferior, enquanto consideram o grupo mais prestigioso, no qual vivem a maior parte do tempo e no qual aspiram a um *status* superior, seu grupo de referência estrutural. Às vezes, tornam-se críticos radicais da estrutura a partir da perspectiva da *communitas*, e, às vezes, tendem a negar o vínculo mais afetivo e igualitário desta mesma *communitas*. São geralmente pessoas muito conscientes e auto-conscientes e de suas fileiras pode sair um número desproporcionalmente grande de escritores, artistas e filósofos. O conceito de marginalidade “secreta” de David Riesman, segundo o qual há pessoas que subjetivamente falham em sentir as identidades que se esperam delas, parece inflacionar o conceito de marginalidade (1954, p. 154). Os marginais, como os liminares, também se encontram *betwixt and between*, porém, ao contrário dos liminares rituais, não têm nenhuma garantia de resolução final para sua ambigüidade. Os liminares rituais muitas vezes movem-se simbolicamente em direção a um *status* mais elevado, e o fato de serem temporariamente despídos de *status* é um “ritual”, um “como se”, um “faz-de-conta”, ditado por uma exigência cultural.

O terceiro aspecto principal da cultura que interessa ao estudioso de religiões e simbolismos é a “inferioridade estrutural”. Também este pode ser absoluto ou relativo, permanente ou transitório. Principalmente em sistemas de estratificação social em castas ou classes, temos a questão do *status* mais baixo, do pária, do trabalhador não-especializado, do *harijan* e do pobre. Uma rica mitologia desenvolveu-se em torno do pobre, bem como o gênero da literatura “pastoral” (de acordo com W. Empson); ou como, na religião e na arte, o camponês, o pedinte, o mendigo, o *harijan*, os “filhos de Deus” de Gandhi, os desprezados e os rejeitados em geral muitas vezes receberam a função simbólica de representar a humanidade, sem qualificações ou características de *status*. Neste caso, o mais baixo representa a totalidade humana, o caso extremo retrata mais adequadamente o todo. Em numerosas sociedades tribais e pré-letradas, com pouca estratificação em termos de classes, a inferioridade estrutural emerge muitas vezes como detentora de valor sempre que a força estrutural dicotomicamente se opõe à fraqueza estrutural. Por exemplo, muitas sociedades africanas foram formadas pela conquista de povos indígenas por imigrantes com maior poderio militar. Os invasores assumem o controle das altas funções políticas, tais como realezas, governos provinciais, chefias. Por outro lado, acredita-se que os povos indígenas, por intermédio de seus líderes, detêm um poder místico sobre a fertilidade da terra e sobre todos que a habitam. Este povo autóctone tem poder religioso, o “poder dos fracos”, em oposição ao poder jurídico-político dos fortes, e representa a própria terra indivisa, contra o sistema político com sua segmentação interna e suas hierarquias de autoridade. Aqui, o modelo de um todo indiferenciado cujas unidades são seres humanos totais, se opõe aquele de um sistema diferenciado, cujas unidades são *postos* e papéis, e onde a *persona* social é segmentada em posições dentro de uma estrutura. Isto lembra, estranhamente, aquelas noções gnósticas de uma “queda” extra-terrestre na qual uma “Humana Forma Divina” originalmente una se dividiu em funções conflitantes, cada qual incompletamente humana e dominada por uma única propensão, “intelecto”, “desejo”, “habilidade” e assim por diante, não mais num equilíbrio ordenadamente harmonioso com as demais:

Em sociedades baseadas principalmente no parentesco, há um contraste semelhante entre a linha legal “dura” de descendência, patrilinear ou matrilinear, por meio da qual passam a autoridade, a

propriedade e a posição social, e o lado “brando”, “afetivo” da família por intermédio da figura parental pertencente à assim chamada “filiação complementar”, o lado da mãe em sistemas patrilineares, e o lado do pai, nos sistemas matrilineares. Este lado é diferente da linha legal, e geralmente se lhe atribuem poderes místicos sobre o bem-estar integral de uma pessoa. Assim, em muitas sociedades patrilineares, o irmão da mãe tem o poder de amaldiçoar ou abençoar o filho da irmã, mas não possui poder legal. Em outras, a parentela da mãe pode servir de refúgio contra a severidade paterna. De qualquer forma, um homem é mais claramente um indivíduo em relação à sua parentela de filiação complementar, ou do que Meyer Fortes chamou de “lado submerso da descendência” (1949, p. 32) do que o é em relação à sua parentela linear, para a qual ele é, acima de tudo, um feixe de direitos e obrigações jurídicas.

Neste capítulo, examinarei diversos aspectos da relação entre liminaridade, *outsiderhood* e inferioridade estrutural, e mostrarei, no decorrer desta análise, um pouco da relação dialética que se dá, com o passar do tempo, entre *communitas* e estrutura. Se afirmarmos que um processo tal como a ritualização tende a ocorrer freqüentemente nos interstícios ou no limiar de algo, precisamos saber com muita clareza o que é este algo. O que é a estrutura social? O termo estrutura é, obviamente, empregado com mais freqüência nas ciências analíticas, e até mesmo na geologia, que é no mais das vezes, taxonômica ou descritiva. Ele evoca imagens arquitetônicas, de casas esperando por seus moradores, ou pontes com sapatas e pilastras; ou pode evocar a imagem burocrática de escrivainhas com escaninhos – representando cada escaninho um *status*, sendo uns mais importantes que outros.

As ciências sociais, tal como a biologia, são parcialmente analíticas e parcialmente descritivas; o resultado é que há uma grande variação do significado de estrutura na obra de antropólogos e sociólogos. Alguns consideram a estrutura como sendo, principalmente, uma descrição de padrões de ação que se repetem, ou seja, de uma uniformidade observável de ação ou operação, de algo “lá fora”, passível de ser observado empiricamente e, espera-se, mensurado. Este ponto de vista, melhor representado na antropologia pelo trabalho de Radcliffe-Brown e seus seguidores britânicos, foi severamente criticado por Lévi-Strauss, o qual defende que as estruturas sociais são “entidades independentes da consciência que os homens tenham delas (embora

elas de fato governem a existência humana)” (1963, p. 121). Ele diz que tudo aquilo que se pode observar diretamente nas sociedades é “uma série de expressões, cada uma delas parcial e incompleta, da mesma *estrutura* subjacente, que elas reproduzem em cópias variadas sem nunca esgotar por completo suas realidades”. Lévi-Strauss assevera que

se a estrutura puder ser observada, isto não se dará no[...]plano empírico, e sim em um nível mais profundo, negligenciado anteriormente; o nível das categorias inconscientes que talvez possamos alcançar se unirmos domínios que, a princípio, se revelam desconectados do observador. De um lado, o sistema social da maneira como funciona de fato, do outro, a maneira como, por meio de seus mitos, de seus rituais e de suas representações religiosas, os homens tentam ocultar ou justificar as discrepâncias entre sua sociedade e a imagem ideal acalentada por eles. (1960, p. 53)

Ele condena Radcliffe-Brown por sua “ignorância das realidades ocultas” e por acreditar que a estrutura é da ordem da observação empírica quando de fato está para além dela.

Mas, não vou iniciar esta análise pelo conceito de estrutura “social”, na realidade, estrutura cognitiva, de Lévi Strauss. Nem invocar aqui o conceito de estrutura como “categorias estatísticas”, ou considerar “estrutural” o que Edmund Leach chamou de “o resultado estatístico” de escolhas individuais múltiplas. A visão de estrutura de Sartre, que a via como “uma complexa dialética de liberdade e inércia”, onde “a formação e manutenção de cada grupo é dependente do livre engajamento de cada indivíduo nas suas atividades conjuntas” (Rosen sobre Sartre em “Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre”, 1971, p. 281) está mais próxima do meu próprio posicionamento teórico, embora não seja o que quero dizer ao falar de estrutura na minha argumentação. O que pretendo aqui veicular com o termo estrutura social – e o que, na maioria das sociedades, é implicitamente considerado o quadro da ordem social – não é um sistema de categorias inconscientes, mas são, muito simplesmente, nos termos de Robert Merton, “os arranjos padronizados de conjunto de papéis, conjuntos de posições e seqüências de posições [role-sets, status-set e status sequence] conscientemente reconhecidos e regularmente operacionais em uma determinada sociedade. Eles estão intimamente ligados às normas e sanções legais e políticas. Por conjunto de papéis [role-set], Robert Merton entende “as ações e as relações que derivam de um status social”; conjunto de posições [status-

set] refere-se às congruências prováveis de várias posições ocupadas por um indivíduo; e seqüência de posições [status sequence] significa a sucessão provável de posições ocupadas por um indivíduo ao longo do tempo. Dessa forma, para mim, a *liminaridade* representa o ponto intermediário numa entre duas posições *status sequence*; *outsiderhood* refere-se às ações e relacionamentos que não derivam de um *status* social reconhecido, mas se originam fora dele, enquanto o *status* mais baixo se refere ao degrau inferior de um sistema de estratificação social em que recompensas desiguais são concedidas a posições funcionalmente diferenciadas. Um “sistema de classes”, por exemplo, seria um sistema deste tipo.

Não obstante, o conceito de “estrutura social inconsciente” de Lévi-Strauss como uma estrutura de relações entre os elementos do mito e dos rituais precisa entrar no nosso cálculo ao considerarmos o fenômeno ritual liminar. Aqui é necessário fazer uma pausa para considerar uma vez mais a diferença entre estrutura e *communitas*. Em sociedades de todos os níveis de complexidade, surge implícita e explicitamente, um contraste entre a noção de sociedade enquanto um sistema diferenciado, segmentado de posições estruturais (que podem ou não ser dispostas numa hierarquia), e sociedade enquanto um *todo* homogêneo, não-diferenciado. O primeiro modelo aproxima-se do quadro preliminar que apresentei da “estrutura social”. Aqui, as unidades são *estatutos* e papéis, e não indivíduos humanos concretos. O indivíduo é segmentado nos papéis que representa. A unidade é aqui, o que Radcliffe-Brown chamou de *persona*, a máscara-papel, e não o indivíduo singular. O segundo modelo, o da *communitas*, surge, muitas vezes, culturalmente, sob o disfarce de um estado de coisas edênico, paradisíaco, utópico, ou milenarista, para cuja conclusão a ação religiosa ou política, pessoal ou coletiva, deveria ser direcionada. A sociedade é retratada como uma *communitas* de camaradas livres e iguais – ou pessoas totais. A “societas”, ou “sociedade”, como todos nós a experimentamos, é um processo que envolve tanto a estrutura social quanto a *communitas*, separadamente e unidas em proporções variáveis.

Mesmo lá onde não existem relatos míticos ou pseudo-históricos deste estado de coisas, rituais em que uma conduta igualitária e cooperativa fica patente, e nos quais distinções seculares de posição, cargo e papel são suspensos ou considerados irrelevantes, podem ser realizados. Nessas ocasiões rituais, antropólogos que construíram um mo-

delo da estrutura socioeconômica a partir de observações repetidas de comportamentos e entrevistas com informantes em situações não-rituais não podem deixar de notar como pessoas profundamente separadas umas das outras, no mundo secular e não-religioso cooperam não obstante estreitamente em uma determinada situação ritual, para garantir a suposta manutenção de uma ordem cósmica que transcende as contradições e os conflitos inerentes ao sistema social mundano. Aqui vemos um modelo de *communitas* não constatado como tal, um modelo operacional. Praticamente todos os rituais, independente de sua extensão e complexidade, representam a passagem de uma posição, constelação ou domínio estrutural para outro. Neste sentido, pode-se dizer que têm uma “estrutura temporal” e que são dominados pela noção de tempo.

Entretanto, ao transitar de estrutura para estrutura, muitos rituais passam pela *communitas*. A *communitas* é quase sempre imaginada ou retratada pelos seus atores como uma condição atemporal, um eterno agora, “um momento dentro e fora do tempo”, ou como um estado ao qual a visão estrutural do tempo não se aplica. Tal, ao menos, é com frequência o caráter de parte dos períodos de reclusão presentes em muitos dos ritos de iniciação prolongados. Descobri que este é também o caráter das viagens peregrinatórias em diversas religiões. Na reclusão ritual, por exemplo, um dia é a réplica do outro, por muitas semanas. Os noviços das iniciações tribais acordam e deitam-se em horários fixos, geralmente ao nascer e ao pôr do sol, como na vida monástica cristã e budista. Recebem instruções na tradição tribal, ou de canto e dança dos mesmos anciãos ou adeptos à mesma hora. Em outros horários fixos, caçam ou cumprem tarefas rotineiras sob a vigilância dos anciãos. Num certo sentido, cada dia é o mesmo dia, genérico ou repetido. Por outro lado, a reclusão e a liminaridade podem conter o que Eliade chama de “um tempo de maravilhas”. Figuras mascaradas representando deuses, ancestrais ou poderes ctônicos podem aparecer aos noviços e neófitos sob formas grotescas, monstruosas ou belas. Com frequência, mas não sempre, contam-se os mitos explicando suas origens, atributos e conduta destes habitantes estranhos e sagrados da liminaridade. Além disso, objetos sagrados podem ser mostrados aos noviços. Eles podem ter uma forma bem simples, como um osso, uma tampa, uma bola, um tamborim, maçãs, um espelho, um leque ou o velocino exibido nos mistérios de Elêusis em Atenas. Estes *sacra*, individualmente ou em combinações varia-

das, podem ser os focos da hermenêutica, ou das interpretações religiosas, às vezes na forma de mitos, às vezes de enunciados gnômicos pouco menos enigmáticos do que os símbolos que pretendem explicar. Tais símbolos, visuais e auditivos, operam culturalmente como dispositivos mnemônicos, ou, como sem dúvida prefeririam os engenheiros de comunicação, “depósitos” de informação, não sobre técnicas pragmáticas, mas sobre cosmologias, valores e axiomas culturais, por meio dos quais o conhecimento profundo de uma sociedade é transmitido de uma geração à outra. Este tipo de expediente, ao estabelecer “um lugar que não é um lugar, e um tempo que não é um tempo” (como a folclorista e socióloga galesa Alwyn Ress certa vez descreveu para mim o contexto da enunciação dos bardos celtas), é ainda mais importante em culturas sem escrita, onde toda a cultura tem de ser transmitida ou por meio do discurso ou pela observação repetida de padrões de comportamento e artefatos padronizados. E começo a imaginar se não seria a estruturação de elementos não-funcionais no mito e nos padrões rituais que preserva estes elementos séculos afora, até encontrarem um ambiente socioeconômico em que possam tornar-se funcionais novamente – tal como os *cruzob* replicaram a organização pré-colombiana maia em Quintana Roo durante a Guerra das Castas no Yucatán do século XIX, descrita por Nelson Reed no seu empolgante livro *The Caste War of Yucatan*. As grandes situações liminares são ocasiões em que uma sociedade *toma conhecimento de si mesma* ou, melhor dizendo, quando, num intervalo entre posições fixas específicas, os membros desta sociedade conseguem aproximar-se, mesmo que limitadamente, de uma visão global do lugar do homem no cosmo e de sua relação com outras categorias de entidades visíveis ou invisíveis. Outro fato importante é que no mito e no ritual o indivíduo que faz a passagem pode apreender todo o padrão de relações sociais envolvido em sua transição e sua maneira de se transformar. Ele pode, portanto, aprender a estrutura social na *communitas*. Este aprendizado não depende fortemente do ensino explícito ou de explicações verbais. Em muitas sociedades, parece bastar que o neófito aprenda a se tornar ciente das múltiplas relações que existem entre os *sacra* e outros aspectos de sua cultura, ou aprenda pelo posicionamento dos símbolos sagrados numa estrutura de relações – quais acima, quais estão abaixo; quais estão à esquerda, quais estão à direita; quais estão dentro, quais estão fora, ou por seus atributos proeminentes, como sexo, cor, textura, densidade, temperatura – como aspectos críticos do cosmo e da

sociedade estão inter-relacionados e a hierarquia desses modos de interligação. Os neófitos podem aprender o que Lévi-Strauss chamou de “códigos sensoriais” subjacentes aos detalhes do mito e do rito e às homologias entre eventos e objetos descritos em diferentes códigos – visuais, auditivos e táteis. O meio aqui é a mensagem, e o meio é não-verbal, embora esteja muitas vezes meticulosamente estruturado.

Pode-se inferir de tudo isto que o contraste que acabei de ressaltar entre os conceitos de “estrutura” e “*communitas*” é um pouco inadequado, pois está claro que a situação liminar de *communitas* encontra-se extremamente investida de um tipo de estrutura. Esta, no entanto, não é uma estrutura social no sentido de Radcliffe-Brown, mas sim de símbolos e idéias, uma estrutura instrucional. Não é tão difícil detectar aqui uma estrutura lévi-straussiana, uma maneira de inculcar na mentalidade dos neófitos regras gerativas, códigos e meios pelos quais possam manipular os símbolos do discurso e da cultura de modo a conferir certo grau de inteligibilidade a uma experiência que excede de forma perpétua as possibilidades da expressão lingüística (e de outras expressões culturais). Dentro disto, pode-se encontrar o que Lévi-Strauss chamaria de “uma lógica concreta” e, por detrás disto, novamente, uma estrutura fundamental da mentalidade humana, ou mesmo o próprio cérebro humano. Para inculcar com firmeza esta estrutura instrucional nas mentes dos neófitos, parece ser necessário despi-los de atributos estruturais nos sentidos sociais, legais e políticos do termo. Sociedades mais simples parecem achar que apenas uma pessoa temporariamente privada de *status*, propriedade, posição ou cargo está apta a receber a gnose tribal ou a sabedoria oculta que é, com efeito, o conhecimento daquilo que o povo da tribo considera a estrutura profunda da cultura e, na realidade, do próprio universo. O conteúdo de tal conhecimento depende, obviamente, do nível de desenvolvimento científico e tecnológico. Lévi-Strauss, porém, argumenta que a estrutura mental do “selvagem” – que pode ser descolada da membrana palpável do que nos parecem, freqüentemente, modos bizarros de representação simbólica – é idêntica à nossa própria estrutura mental. Nós compartilhamos com o homem primitivo – sustenta ele – os mesmo hábitos mentais de pensamento em termos de discriminações e oposições binárias; da mesma forma que, assim como eles, temos regras, incluindo regras estruturais profundas, que comandam a combinação, segregação, mediação e transformação de idéias e relações.

Entretanto, homens que se encontram fortemente envolvidos na estrutura jurídico-política, aberta e consciente, não estão livres para refletir e especular sobre as combinações e oposições de pensamento; eles mesmos estão fundamentalmente envolvidos nas combinações e oposições da estrutura e estratificação social e política. Estão no calor da batalha, na “arena”, competindo por cargos, participando de contendas, facções e coalizões. Este envolvimento gera efeitos como ansiedade, agressão, inveja, medo, exultação e surtos emocionais que não estimulam reflexões racionais ou prudentes. Porém, na liminaridade ritual eles são postos, por assim dizer, fora do sistema total e de seus conflitos; tornam-se, temporariamente, homens à parte – e a freqüência com que o termo “sagrado” pode ser traduzido como “posto à parte” ou “de lado” é em várias sociedades surpreendente. Se chamarmos a conquista de uma vida e a luta para conquistá-la – dentro e apesar de uma estrutura social – de “pão”, então “nem só de pão” vive o homem.

A vida como série e estrutura de incumbências estatutárias inibe a utilização plena das capacidades humanas, ou, como diria Karl Marx, num estilo singularmente agostiniano, “dos poderes que dormitam dentro do homem”. Tenho em mente as *rationes seminales*, “razões seminais”, de Agostinho, implantadas no universo criado, desde o início, e que devem desenvolver-se ao longo do tempo histórico. Agostinho e Marx favoreciam metáforas orgânicas para descrever o movimento social, visto em termos de desenvolvimento e crescimento. Assim, para Marx, uma nova ordem social “cresce” no “ventre” da ordem antiga e “vem ao mundo” com a assistência de uma força “parteira”.

Sociedades pré-letradas, por causa da necessidade de simples sobrevivência, oferecem pouco espaço para o lazer. Assim, somente por meio do *fiat* ritual – agindo por intermédio da autoridade legítima conferida àqueles que operam o ciclo ritual – criam-se oportunidades para retirar homens e mulheres de suas posições estruturais cotidianas na família, na linhagem, no clã e na chefia. Em situações tais como as dos períodos liminares dos grandes ritos de passagem, os “passageiros” e a “tripulação” estão livres, sob a égide do rito, para contemplarem por um instante os mistérios encarados por todos os homens, as dificuldades que cercam sua própria sociedade em particular, seus problemas pessoais e as maneiras que seus predecessores mais sábios encontraram de ordenar, explicar, justificar, ocultar ou mascarar (“ocultar” não é o mesmo que “mascarar”, “ocultar” signi-

fica “esconder”, “mascarar” significa impor as “características” de uma interpretação padronizada) esses mistérios e dificuldades. A liminaridade carrega o germe não só da *ascese* religiosa, da disciplina e do misticismo, mas também da filosofia e da ciência pura. De fato, sabe-se que filósofos gregos como Platão e Pitágoras tiveram vínculos com os cultos de mistérios.

Gostaria de esclarecer neste momento que não me refiro aqui apenas à expressão comportamental espontânea da *communitas*, como a boa camaradagem encontrada em diversas situações sociais seculares marginais e de transição, como em um *pub* inglês; num grupo “bom” em oposição a um grupo “hostil”, no “clube das oito e dezessete da manhã”, num trem suburbano; num grupo de passageiros divertindo-se num cruzeiro marítimo; ou, falando mais sério, em certos encontros religiosos, um “sit-in”, “love-in”, “be-in”, ou, mais dramaticamente, nas “nações” de Woodstock ou da Ilha de Wight. Meu foco aqui está antes nas expressões culturais – e, portanto, institucionalizadas – da *communitas*, *communitas* vista da perspectiva da estrutura, ou incorporada nesta como um momento, domínio ou enclave potencialmente perigoso, mas, ainda assim, vitalizante.

A *communitas* é, em termos existenciais e na sua origem, puramente espontânea e autógena.² O “vento” da *communitas* existencial “sopra onde quer”. Ela opõe-se essencialmente à estrutura, da mesma forma que a antimatéria se opõe hipoteticamente à matéria. Assim, mesmo quando a *communitas* se torna normativa, suas expressões religiosas são cercadas por regras e interdições – que têm a mesma função de um contêiner de chumbo encerrando um isótopo radioativo perigoso. Apesar disso, a exposição ou imersão na *communitas* parece uma exigência social indispensável para os homens. As pessoas têm uma necessidade real – e eu não considero “necessidade” um “palavrão” – de retirar as máscaras, disfarces, trajes e insígnias de *status* de quando em quando, mesmo que seja apenas para vestir as máscaras libertadoras de uma dissimulação liminar. Mas eles o fazem por vontade própria. E aqui eu gostaria de ressaltar o vínculo existente entre *communitas*, liminaridade e o *status* inferior. Acredita-se que as castas e classes inferiores em sociedades estratificadas manifestam um comportamento mais involuntário e imediatista. Isto pode ou não ser

² Aqui eu faria o contraste entre *communitas* “existencial” e “normativa”.

empiricamente verdadeiro, mas é, até certo ponto, uma crença persistente e talvez sustentada com mais firmeza por aqueles que ocupam os degraus intermediários na estrutura, sobre os quais as pressões estruturais no sentido da conformidade são as maiores. E, embora os condenem abertamente, eles também invejam em segredo o comportamento desses grupos e classes menos submetidos às inibições normativas, estejam eles em posição mais baixa ou mais alta na pirâmide do *status*. Aqueles que pretendem maximizar a *communitas*, com frequência minimizam ou até eliminam, a princípio, as marcas aparentes da posição social, como Tolstói e Ghandi tentaram fazer consigo mesmos. Em outras palavras, eles se aproximam em suas roupas e comportamento da condição dos pobres. Estes signos de indigência incluem usar vestimentas simples e baratas, ou a assumir a túnica do camponês ou o macacão do operário. Alguns iriam mais longe e tentariam expressar o caráter “natural”, em oposição ao caráter “cultural”, da *communitas* – embora “natural” seja, neste caso, uma definição cultural –, deixando os cabelos e unhas crescerem e não lavando o corpo, como o fazem alguns dos santos cristãos e homens santos hindus e muçulmanos. Porém, sendo o homem inveteradamente um animal cultural, aqui, a natureza torna-se um símbolo cultural do que é, na essência, uma necessidade social humana – a necessidade de um indivíduo de estar inteiramente junto de seus companheiros, e não segregado deles em células estruturais. Um modo de vestir-se “natural” ou simples, ou de despir-se, em alguns casos, sinaliza que o indivíduo deseja aproximar-se do basicamente ou meramente humano, em oposição ao estruturalmente específico, representado por *status* ou classe.

Um elenco aleatório desse tipo de aspirantes à *communitas* pura incluiria: os frades mendicantes da Idade Média, especialmente as ordens dos franciscanos e dos carmelitas, por exemplo, cujos membros eram proibidos, pelas regras de suas respectivas ordens, de possuir bens, não só pessoais, mas também coletivos, o que os obrigava a subsistir pela mendicância, tão mal vestidos quanto os mendigos; alguns santos católicos modernos, como São Benedito Labré, o peregrino (d. 1783), supostamente sempre coberto de bichos enquanto viajava incessante e silenciosamente pelos santuários de peregrinação europeus; os homens santos hindus, muçulmanos e sikhs da Índia e do Oriente Médio buscam qualidades de pobreza e mendicância semelhantes, sendo que alguns deles chegam a dispensar de todo as

franciscanos
jacobitas

vestimentas; na América contemporânea, temos os adeptos da contracultura, que, tal como os homens sagrados do Oriente, têm cabelos e barbas longas e se vestem de variadas formas, usando desde roupas características dos pobres urbanos até os trajes de grupos étnicos e rurais desprivilegiados, como os ameríndios e os mexicanos. Pouco tempo atrás, alguns homens *hippies* criticavam tão veementemente os princípios subjacentes à estrutura que tinham escolhido abandonar que chegavam a rejeitar, no seu vestuário, a ênfase americana na virilidade e na agressividade vitoriosa num ambiente empresarial competitivo, usando colares de contas, braceletes e brincos, da mesma forma que o “*flower power*” do final da década de 1960 se opunha ao poder militar e à agressividade empresarial. Neste ponto, eles partilham a mesma opinião dos santos *Viraśaivas* do sul da Índia medieval. Minha colega A. K. Ramanujan traduziu recentemente da língua kannada alguns poemas conhecidos como *vacanas* que, no seu protesto contra as dicotomias estruturais tradicionais do hinduísmo ortodoxo, rejeitam as diferenças entre homem e mulher, considerando-as superficiais. Cito um destes poemas mais adiante.

Não há dúvida de que, da perspectiva dos ocupantes de posições de comando ou manutenção da estrutura, a *communitas* – mesmo quando se torna normativa – representa um perigo real. Além de representar também uma tentação para todos os que passam a maior parte de suas vidas assumindo papéis estruturais, incluindo até mesmo líderes políticos. Quem não quer arrancar aquela velha armadura? Esta situação foi exemplificada dramaticamente na história antiga da ordem franciscana. Tantas pessoas correram para juntar-se aos seguidores de São Francisco que o recrutamento para o clero secular diminuiu drasticamente; os bispos italianos queixaram-se de que não tinham como manter a disciplina eclesiástica quando suas dioceses estavam sendo atropeladas pelo que eles consideravam uma turba de mendigos. No último quarto do século XIII, o papa Nicolau III decretou que a ordem deveria modificar sua regra com relação ao abandono de todo tipo de propriedade. Desse modo, uma ameaça comunitária à estrutura jurídica da Igreja foi revertida em seu favor, pois a doutrina da pobreza deixará uma marca permanente no catolicismo, agindo como um obstáculo recorrente ao crescimento do legalismo romano, com seu forte envolvimento nas estruturas políticas e econômicas.

A liminaridade, então, recorre com frequência à pobreza para o seu repertório de símbolos, principalmente para seus símbolos de rela-

ção social. Da mesma forma, como vimos anteriormente, os *outsiders* voluntários da nossa própria sociedade, principalmente os comuneiros rurais voluntários, também colhem seu vocabulário simbólico na pobreza e na indigência. Tanto as ordens mendicantes quanto a contracultura contemporânea possuem afinidades com outro fenômeno social que recentemente gerou grande interesse entre antropólogos e historiadores. Refiro-me àquela categoria de movimentos religiosos, espalhados pela história e de ampla proveniência geográfica, que têm sido variadamente descritos como “entusiásticos”, “heréticos”, “milenaristas”, “revivalistas”, “nativistas”, “messiânicos” e “separatistas” – para citar apenas alguns dos termos utilizados por teólogos, historiadores e cientistas sociais. Não vou entrar na questão do estabelecimento de uma taxonomia adequada destes movimentos, contentando-me em mencionar alguns dos seus atributos recorrentes que parecem muito semelhantes àqueles da (1) liminaridade ritual em sociedades tribais, (2) mendicância religiosa e (3) contracultura. Em primeiro lugar, é normal para os membros desses movimentos ou desistir de qualquer bem que possuam, ou de terem todos os seus bens em comum. Há registros de casos em que os membros destroem todos os seus bens a mando de seus líderes proféticos. A razão aqui é, creio eu que, na maioria das sociedades, as diferenças quanto à propriedade correspondem às grandes diferenças de *status*, ou, então que nas sociedades mais simples sem estado estejam relacionadas à segmentação de grupos corporativos. “Liquidar” a propriedade (a metáfora do fluido talvez seja significativa e pode às vezes ser expressa concretamente no simbolismo da água, como no batismo, o que talvez seja um exemplo da “lógica concreta” de Lévi-Strauss), significa apagar as linhas de clivagem estrutural que, na vida comum, impedem o homem de adentrar a *communitas*.

Da mesma forma, a instituição do casamento, fonte da família, célula básica da estrutura social em muitas culturas, também é atacada em vários movimentos religiosos. Alguns buscam substituí-la pelo que Lewis Morgan chamaria de “promiscuidade primitiva”, ou por diversas formas de “casamento grupal”. Algumas vezes, isto é sustentado para demonstrar o triunfo do amor sobre o ciúme. Em outros movimentos, ao contrário, a regra é o celibato, e a relação entre os sexos torna-se extensão maciça do laço entre irmãos. Assim, alguns movimentos religiosos assemelham-se a ordens religiosas na abstenção da atividade sexual, enquanto outros se assemelham a alguns

grupos de *hippies* ao abolir a exclusividade sexual. Ambas as atitudes em relação à sexualidade buscam homogeneizar o grupo mediante a “liquidação” das divisões estruturais. Nas sociedades tribais há igualmente uma abundância de evidências etnográficas testemunhando que as relações sexuais são proibidas durante o período liminar nos grandes ritos de passagem. Algumas vezes, podem ocorrer também, episódios de licenciosidade sexual após períodos de abstinência sexual, em tais cerimônias; em outras palavras, ambos os modos contrastantes representativos da destruição do casamento monogâmico são utilizados.³

Fazendo uma breve digressão, os fatos parecem fazer mais sentido se considerarmos a sexualidade não tanto como a fonte primordial da socialidade e a socialidade como libido neutralizada, mas como a expressão, em suas diversas modalidades, tanto da *communitas*, quanto da estrutura. A sexualidade, sendo um impulso biológico, é manipulada culturalmente e, portanto, simbolicamente, de modo a expressar uma ou outra dessas grandes dimensões da socialidade. Ela torna-se, então, um meio para fins sociais, tanto quanto um fim para o qual os meios sociais são engendrados. Enquanto a estrutura enfatiza, e até mesmo exagera, as diferenças biológicas entre os sexos, em matéria de vestimenta, ornamentação e comportamento, a *communitas* tende a reduzir estas diferenças. Assim, em muitas iniciações tribais em que ambos os sexos surgem como neófitos, homens e mulheres, meninas e meninas, são muitas vezes vestidos da mesma forma e comportam-se de modo parecido na situação liminar. Posteriormente, o costume os segrega e enfatiza as diferenças sexuais, na medida em que retornam à ordem estrutural. Nos movimentos religiosos, em alguns dos ritos de incorporação decisivos, como no batismo por imersão, os neófitos ou catecúmenos podem vir a usar o mesmo tipo de túnica – uma túnica que muitas vezes oculta deliberadamente as diferenças sexuais, como numa das ramificações do culto *bwiti*, no Gabão, descrito por James Fernandez. Até hoje é comum, em situações dominadas por valores estruturais (ou de classe média), escutar comentários deste tipo a respeito dos *hippies*: “Como é que vamos saber se é um menino ou uma menina? Todos eles têm cabelo grande e se vestem do mesmo jeito!”

³ Obviamente, as conseqüências organizacionais do celibato *versus* orgia devem ser bem diferentes, assim como a atitude dos guardiães da estrutura ortodoxa em relação aos tipos rivais destes movimentos.

Apesar disso, a semelhança entre homens e mulheres não significa necessariamente o desaparecimento da atração sexual entre eles. Não há evidências de que os membros da cultura alternativa sejam menos ativos sexualmente do que seus colegas “caretas”. Mas às vezes a sexualidade – talvez nas formas “polimorficamente perversas” recomendadas por Norman Brown e enaltecidas por Allen Ginsberg – parece ser considerada por eles um modo de aumentar o caráter inclusivo da *communitas*, como um recurso para uma compreensão mútua de longo alcance. Este tipo de recurso opõe-se positivamente à afirmação do caráter exclusivo de certos vínculos estruturais, como o casamento e a unilinearidade.

As muitas características que estes movimentos religiosos “entusiásticos” e “quiliásticos” partilham com a situação liminar nos sistemas rituais tradicionais sugerem que estes movimentos também possuem uma qualidade liminar. Mas sua, liminaridade não é institucionalizada e pré-ordenada. Em vez disso, deveríamos considerá-la como sendo gerada espontaneamente numa situação de mudança estrutural radical, o que Parsons, seguindo Weber, chama de “ruptura profética”, quando aparentemente os princípios sociais basilares perdem sua antiga eficácia, sua capacidade de funcionarem como axiomas para o comportamento social, e novas formas de organização social surgem, num primeiro momento, para selecionar e, posteriormente, substituir as formas tradicionais. A religião e o ritual, como bem sabemos, muitas vezes sustentam a legitimidade de sistemas sociais e políticos ou provêem os símbolos pelos quais a legitimidade é expressa de forma mais vital, de tal modo que, quando a legitimidade dessas relações sociais é impugnada, também o sistema ritual simbólico que servia para reforçá-las deixa de ser convincente. É neste limbo da estrutura que os movimentos religiosos – comandados por profetas carismáticos – reafirmam poderosamente os valores da *communitas*, muitas vezes de forma extremas e antinômica.

Este ímpeto primário, no entanto, logo atinge seu apogeu e perde seu elã; como diz Weber, “o carisma se rotiniza” e as formas espontâneas de *communitas* convertem-se em estrutura institucionalizada, ou se rotinizam, frequentemente como ritual. O que o profeta e seus seguidores fizeram na realidade torna-se um modelo comportamental a ser representado numa forma litúrgica, estereotipada e seletiva. Esta estrutura ritual possui dois aspectos importantes: por um lado, os feitos históricos do profeta e de seus companheiros mais próximos tornam-

se uma história sagrada – impregnada com os elementos míticos tão típicos da liminaridade –, que se torna cada vez mais resistente a críticas e revisões e se consolida numa estrutura, no sentido lévi-straussiano, na medida em que oposições binárias são estabelecidas e enfatizadas entre eventos cruciais, indivíduos, grupos, tipos de conduta, períodos de tempo, e assim por diante; por outro lado, tanto os feitos do fundador quanto suas visões e mensagens cristalizam-se nos objetos simbólicos e nas atividades de rituais cíclicos e repetitivos. Com efeito, pode ser que mesmo nas religiões tribais, onde não há história religiosa escrita, os ritos cíclicos, que lembram tanto fenômenos naturais em sua estabilidade e recorrência, como a rotação das estações e os ciclos de vida dos pássaros e animais, tenham – se originado em tempos de crise social – de responsabilidade dos homens ou causada por catástrofes naturais –, nas visões e nos feitos novos e idiossincráticos de xamãs ou profetas inspirados.

O conceito de “repetição compulsiva” de Freud, sejam quais forem suas causas, descreve muito bem o processo pelo qual as formas inspiradoras geradas em certas experiências de *communitas* se repetem numa mimese simbólica e se tornam as formas rotinizadas da estrutura. Os resultados da “visão” tornam-se modelos ou padrões de comportamento social repetitivo. À palavra ou ato que parecia curar ou corrigir desordens pessoais e sociais veio a atribuir-se um poder intrínseco, isolado de seu contexto original, sendo repetido formalmente em elocuições rituais e encantatórias. Um feito criativo torna-se um paradigma ético ou ritual.

Permitam-me dar um exemplo simples da minha própria experiência de campo. Entre os Ndembu de Zâmbia, pude fixar datas aproximadas para a introdução de certos rituais nos sistemas de cultos de caça e curativos que, embora agora compartilhem muitas das propriedades dos ritos mais tradicionais, traem suas origens em alguma fase tumultuada da história dos Ndembu. Aqui, a ameaça externa parece intensificar o sentimento de unidade Ndembu. O culto dos caçadores armados de Wuyang e o culto curativo de Chihamba, em suas orações e simbolismo, por exemplo, referem-se, sem dúvida, ao impacto traumático do comércio de escravos do século XIX sobre os Ndembu acossados e fugitivos; o culto Tukuka, introduzido bem recentemente, marcado por tremedeiras históricas e por uma idéia de possessão por espíritos estrangeiros – notadamente europeus – está em contraste evidente com a dignidade e repressão quase apolínea de

muitas das performances rituais tradicionais. Entretanto, estes rituais, apesar de suas diferenças, apresentam os Ndembu como uma *communitas* de sofrendores interdependentes.

Não somente entre os Ndembu, mas também na história da maioria das grandes religiões, vemos crise revelando *communitas* e, subsequentemente, a forma manifesta de tal *communitas* reforçando uma velha estrutura ou substituindo-a por uma nova. Diversos movimentos de reforma dentro da Igreja Católica, incluindo a própria reforma protestante, para não mencionar os inúmeros movimentos evangélicos e revivalistas dentro do mundo cristão, confirmam isto. No Islã, os movimentos reformistas sufi e sanusi entre os beduínos e os berberes são apenas dois exemplos entre muitos outros. As muitas tentativas de liquidar a estrutura de castas no hinduísmo indiano, desde o budismo, passando pelo jainismo e pelo lingaiatismo, e os santos Viraśaiva até o ghandismo – para não mencionar religiões sincréticas hindu-islâmicas, como o siquismo – são outros exemplos.

Menciono esta correlação entre crise, *communitas* e a gênese das religiões principalmente porque os sociólogos e os antropólogos muitas vezes consideram que “o social” é sempre idêntico ao “socioestrutural”, que o homem é apenas um animal estrutural e, consequentemente, um *homo hierarchicus*. Assim, o colapso de um sistema social só pode resultar em *anomie* [anomia], *angst* [angústia] e na fragmentação da sociedade numa massa de indivíduos ansiosos e desorientados, inclinados, como diria Durkheim, a taxas patologicamente altas de suicídio. Pois se este tipo de sociedade é desestruturada, ela não é nada. São raras as vezes em que se admite que a dissolução de relações estruturais pode às vezes dar uma oportunidade positiva à *communitas*.

Um exemplo histórico recente disto é o “milagre de Dunquerque”, no qual a destruição de uma organização formal dos exércitos aliados em 1940 deu origem a uma organização informal, derivada do espírito liberado de *communitas*. O resgate de pequenos grupos de soldados pela tripulação de pequenos barcos fomentou um espírito de resistência conhecido geralmente como “o espírito de Dunquerque”. A trajetória geral dos grupos de guerrilha em oposição aos exércitos formalmente regulados e hierarquizados na história recente da China, da Bolívia, de Cuba e do Vietnã pode ser considerada outro exemplo. Não estou sugerindo que não haja *anomia*, *angústia*, alienação

(para mencionar os três “As” atualmente populares) nestas situações de mudança estrutural drástica – não deve causar surpresa ou indignação que em todo e qualquer campo social processos sociais contrários estejam agindo simultaneamente –, mas sugiro que forças sociais positivas podem estar em ação também aqui. O colapso da estrutura pode significar a vitória da *communitas*.

Durkheim, cuja obra tem sido tão influente tanto na Inglaterra quanto na França, é muitas vezes difícil de compreender justo porque, em momentos distintos, usa o termo “sociedade” para representar, por um lado, um conjunto de axiomas e normas jurídicas que coagem e restringem a individualidade e, por outro, “uma força viva e animadora” muito próxima do que chamamos aqui de “*communitas*”. Porém, esta proximidade não é total, pois Durkheim concebe esta força como “anônima e impessoal” e como algo que atravessa as gerações, enquanto vemos a *communitas* antes como uma relação entre pessoas, uma relação Eu-Tu, nos termos de Buber, ou um Nós, a própria essência do qual é sua imediaticidade e espontaneidade. É a estrutura que é transmitida, mecanicamente e pela repetição; embora sob circunstâncias favoráveis uma certa forma estrutural, gerada há muito tempo por um momento de *communitas*, possa voltar quase miraculosamente a liquefazer-se numa forma viva de *communitas*. Este é o objetivo dos movimentos religiosos revivalistas e revitalistas – em oposição aos movimentos transformistas ou radicais –; restabelecer o vigor antigo do vínculo social de seus comunicantes, natural daquela religião nos seus dias de crise gerativa e êxtase. Por exemplo, como escreve Ramanujan, “Da mesma forma que os protestantes europeus, os Viraśaivas voltaram ao que eles sentiam que tinha sido a inspiração original das tradições antigas, idêntica à experiência verdadeira e atual” (1973, p. 33). Talvez isto também esteja subjacente à idéia de revolução permanente. Estava presente sem dúvida nos eventos de maio a junho de 1968 em Paris, quando os estudantes adotaram símbolos de unidade e *communitas* de revoluções francesas progressas. Assim como na Comuna de Paris de 1871, os comuneiros identificaram-se com os revolucionários de 1789, a ponto de adotarem o calendário revolucionário nas revistas da comuna, também os eventos de 1968 consideravam-se uma espécie de reencenação da Comuna de Paris. Mesmo as barricadas erguidas tinham pouco valor prático, mas eram um símbolo de continuidade da grandeza do levante de 1871.

Quando um sistema social alcança certa estabilidade, como na maioria das sociedades estudadas até recentemente pelos antropólogos, tende a desenvolver-se na relação temporal entre estrutura e *communitas* um processo ao qual é difícil negar o epíteto de “dialético”. Os ciclos de vida de indivíduos e grupos mostram uma exposição alternada a essas grandes modalidades das relações humanas. Os indivíduos avançam de *status* mais baixos para *status* mais altos ao longo de períodos provisórios de liminaridade, nos quais são despidos de todo e qualquer *status* secular, embora possam ter um *status* religioso. Aqui, o superior é obrigado a aceitar o estigma do inferior e até mesmo suportar pacientemente o escárnio daqueles que ainda serão seus subalternos, como nos ritos de investidura de muitos chefes e líderes africanos.

Como a liminaridade representa o que Erving Goffman chamaria de “um nivelamento e um desnudamento” do *status* estrutural, um importante componente da situação liminar é, conforme vimos antes, uma ênfase maior na natureza às custas da cultura. A situação liminar não só representa uma situação instrutiva – com um grau de objetividade dificilmente encontrado em situações estruturais, onde as diferenças de *status* precisam ser justificadas ou antes meramente aceitas –, mas é também repleta de símbolos que vinculados de forma bastante explícita a processos biológicos, humanos ou não-humanos, e a outros aspectos de ordem natural. De certa forma, quando o homem deixa de ser o senhor e torna-se o igual ou o irmão do homem, deixa também de ser o senhor e transforma-se no igual ou no irmão dos seres não-humanos. É a cultura que fabrica as distinções estruturais; e é também a cultura que erradica estas distinções na liminaridade. Ao fazê-lo, porém, a cultura é obrigada a se valer do idioma da natureza, para substituir suas ficções por fatos naturais – mesmo que tais fatos sejam realidade apenas no âmbito de um arcabouço de conceitos culturais. Assim, é na liminaridade, e também naquelas fases do ritual à beira da liminaridade, que se encontra uma profusão de referências simbólicas a animais, pássaros e vegetação. Máscaras de animais, plumas de aves, fibras de capim, vestes feitas de folhas envolvem e amortam os neófitos e sacerdotes humanos. Desta forma, simbolicamente, a vida estrutural é apagada pela animalidade e pela natureza, independentemente de ser regenerada por estas mesmas forças. A gente morre para dentro da natureza para renascer de dentro dela. Uma vez quebrado, o costume estrutural revela dois tra-

ços humanos. O primeiro é o intelecto liberado, cujos produtos liminares são o mito e a especulação proto-filosófica; o outro é a energia corporal, representada pelos disfarces e ademanos animais. Ambos podem ser recombinados de várias maneiras.

Um protótipo clássico desta dualidade é o centauro Quíron, metade velho sábio, metade garanhão, que em sua caverna na montanha – sintetizando a *outsiderhood* e a liminaridade – instruía, e até mesmo iniciava, os filhos adolescentes dos reis e príncipes aqueus, que iriam, futuramente, ocupar posições de liderança na estrutura social e política da Hélade. Sabedoria humana e força animal se encontram nesta figura liminar, que é ao mesmo tempo cavalo e homem. Como bem se sabe, há uma abundância de figuras teratoantrópicas, combinando animais com características humanas, nas situações liminares; da mesma forma, seres humanos imitam o comportamento de espécies de animais diversas. Até mesmo os anjos nas tradições iraniana, judaico-cristã e islâmica podem ser vistos desta forma – como figuras ornitômicas, aves-homens, mensageiros *betwixt and between* a realidade absoluta e a realidade relativa.

Seria insensato, no entanto, e até mesmo incorreto, segregar tão radicalmente a estrutura da *communitas*. Enfatizo isto mais vigorosamente pois ambas as modalidades são humanas. Para cada nível e domínio da estrutura há uma modalidade de *communitas*, e existem ligações culturais estabelecidas entre elas nos sistemas socioculturais mais estáveis e avançados. Usualmente, na reclusão ou nas fases liminares dos *ritos de passagem*, pelo menos alguns dos símbolos, até mesmo dos *sacra* manifestados, fazem referência aos princípios da estrutura social. Por exemplo, entre os Nyakyusa da Tanzânia, que são patrilineares, um importante remédio simbólico em todos os *ritos de passagem* é um fluido avermelhado, muito afetuosamente chamado de *ikipiki*, representando o princípio da descendência patrilinear. Da mesma forma – como mostrou Terence Turner, de Chicago, em seu ensaio sobre os índios caiapó do Brasil – os mitos sagrados, quando não são contados no sigilo e na reclusão das situações rituais, referem-se muitas vezes a pontos cruciais de passagem e transição nas vidas de indivíduos ou grupos. Considerados globalmente, estes mitos muitas vezes “relacionam-se à situação social à qual se referem [numa relação de] analogia e não de contraste e oposição” (TURNER, 1967, resumo, p. 2). Terence Turner refere-se aqui à dialética de Lévi-Strauss. Turner distingue entre dois aspectos da estrutura do mito: “a

estrutura interna de relações lógicas de oposição e mediação entre os distintos elementos simbólicos do mito (o aspecto da estrutura no qual Lévi-Strauss prefere se concentrar) e a relação do mito como um todo e a situação social à qual ele se refere” (TURNER, 1967, resumo, p. 2). Este fio contínuo de estrutura pela *communitas* ritualizada na liminaridade é, do meu ponto de vista, altamente característico de sistemas culturais há muito estabelecidos e estáveis, nos quais a *communitas* foi, por assim dizer, completamente domesticada, ou até mesmo encurralada – como no caso dos *elks* e dos *kiwanis* nos Estados Unidos. A *communitas* crua ou selvagem é, mais tipicamente, um fenômeno de grande mudança social ou pode vir a ser uma forma de reação contra uma estruturação rígida demais da vida humana em matéria de *status* e desempenho de papéis [*role-playing*] – contra a qual muitos adeptos da contracultura dizem rebelar-se –, contra o que chamam de “valores de classe média americanos”, ou contra os “homens de organização”, ou contra a regulamentação tácita imposta, em diversos níveis e domínios da sociedade, pela predominância de um complexo militar-industrial, com seu repertório intrincado de controles sociais velados.

Para mim, é a análise da cultura em fatores e sua livre recombinação em todos e quaisquer padrões, sejam eles os mais estranhos, que é mais característica da liminaridade, e não o estabelecimento de regras implícitas de caráter sintático ou o desenvolvimento de uma estrutura interna de relações lógicas de oposição e mediação. A limitação das combinações possíveis de fatores pela convenção indicaria, para mim, a intrusão cada vez maior da estrutura nessa região da cultura potencialmente livre e experimental.

Aqui, parece conveniente recorrer a uma afirmação de Sartre (1969, p. 57-59):

Eu [concordo] que os fatos sociais possuem estrutura e leis próprias que controlam os indivíduos, mas vejo nisto a resposta da *matéria trabalhada* aos *agentes* que a trabalham. As estruturas são criadas por atividades que não possuem estrutura, mas que sofrem suas consequências como estrutura.

Considero a liminaridade uma fase na vida social em que este confronto entre “atividades que não possuem estrutura” e suas “consequências estruturadas” gera nos homens seus graus mais elevados de autoconsciência. A sintaxe e a lógica são características *problemáticas* e não *axiomáticas* da liminaridade. Precisamos ver se elas estão

lá – empiricamente. E se as encontrarmos, precisamos pesar bem sua relação com as atividades que ainda não possuem estrutura ou lógica, mas apenas potencialidades neste sentido. Em sistemas culturais há muito estabelecidos, esperaria encontrar o crescimento de uma sintaxe e de uma lógica simbólicas e iconográficas; em sistemas em mutação ou recentemente estabelecidos, esperaria encontrar, nas situações liminares, ousadia e inovação tanto nos modos de relacionar elementos simbólicos e míticos quanto na escolha dos elementos a serem relacionados. Novos elementos e suas diversas combinações com elementos antigos também podem vir a ser introduzidos, como nos sincretismos religiosos.

A mesma formulação se aplicaria a outras expressões de liminaridade, tais como a literatura e a arte ocidentais. A arte, às vezes, expressa ou replica a estrutura institucionalizada para legitimar ou criticá-la; mas frequentemente combina os fatores da cultura – como no cubismo e na arte abstrata – de maneiras novas e sem precedentes. O incomum, o paradoxal, o ilógico e até mesmo o perverso estimulam o pensamento e geram questões; “limpam as portas da percepção”, como diria Blake. Isto é ainda mais provável quando a arte é apresentada em sociedades pré-letradas numa situação instrucional, como a iniciação. Assim, a representação de monstros e de situações sobrenaturais nos termos das definições culturais, como os laços incestuosos que ligam os deuses nos mitos de algumas religiões, pode ter a função pedagógica de forçar aqueles que consideram sua cultura inquestionável a repensar o que até então consideravam axiomas e “certezas”. Pois toda sociedade requer de seus membros maduros não só adesão às suas regras e modelos, mas também certo nível de ceticismo e iniciativa. A iniciação serve para suscitar a iniciativa ao menos tanto quanto para produzir a conformidade aos costumes. Os iniciandos devem romper com os esquemas e paradigmas aceitos se quiserem enfrentar a novidade e o perigo. Precisam aprender a gerar um esquema viável em face de um desafio ambiental. É possível encontrar algo semelhante na literatura européia, como, por exemplo, na obra de Rabelais e Genet. Há quem considere que esse tipo de domínio sobre os fenômenos não questionados pelos incultos confere um poder acrescido nas incumbências posteriores de um *status* novo e mais elevado.

Entretanto, a frequência com que tais eventos contrários à natureza – ou, melhor dizendo, anticulturais ou antiestruturais – como incesto,

canibalismo, assassinato de parentes próximos e acasalamento com animais retratados no mito e no ritual liminar, possuem mais do que uma função pedagógica. Esta recorrência é também mais do que uma simples maneira cognitiva de codificar as relações entre os elementos rituais, de atribuir-lhes sinais positivos ou negativos ou indicar transformações, como afirmaria Lévi-Strauss. Penso que, neste caso, precisamos voltar à nossa questão inicial sobre certos aspectos da natureza que se afirmam nas situações liminares. Pois a natureza humana, tanto quanto a cultura, tem suas regularidades inconscientes, embora tais regularidades possam ser justamente aqueles cuja expressão precisa ser denegada, caso os seres humanos queiram seguir as atividades indispensáveis à sua vida e manter o controle social na medida em que o fazem. Muito daquilo que a psicologia profunda insiste ter sido reprimido no inconsciente tende a ressurgir, seja de forma velada, seja de forma perfeitamente explícita, nos rituais liminares e nos mitos que a eles se relacionam. Em muitas mitologias, os deuses matam ou castram seus pais, casam com suas mães e irmãs, copulam com mortais na forma de animais ou aves – enquanto nos ritos que encenam estas histórias, seus representantes ou imitadores humanos reproduzem, simbolicamente, ou, às vezes, até mesmo literalmente, estas amoralidades imortais. Nos ritos de reclusão da iniciação à virilidade, à feminilidade, ou às associações tribais ou sociedades secretas, pode haver episódios de canibalismo real ou simbólico – nos quais os homens comem a carne dos recém-mortos ou de prisioneiros, ou então a carne simbólica das divindades chamadas de “pais”, “irmãos” ou “mães”. Aqui, existem de fato regularidades e repetições, porém não aquelas da lei e do costume, mas de desejos inconscientes que se opõem às normas sobre as quais o vínculo social secularmente se apóia – desde as regras de exogamia e da proibição do incesto, passando por aquelas que impõem respeito à pessoa física de outrem, pela veneração dos anciãos, até as definições que classificam os homens diferentemente dos animais. Aqui volto mais uma vez à caracterização que fiz em vários artigos de certos símbolos-chave e ações simbólicas centrais como “semanticamente bipolares” e “culturalmente intencionais” para despertar uma quantidade bruta de emoção – até mesmo de emoção ilícita – apenas para ligar este *quantum* de emoção despida de qualidade moral, numa fase posterior de um grande ritual, legítimos objetivos e valores, a com uma consequente restauração da qualidade moral, porém, desta vez, positiva em vez de negativa. Talvez Freud e Jung, de maneiras diferentes, possam

contribuir bastante para o entendimento desses aspectos não-lógicos e não-rationais (embora não irracionais) das situações liminares.

O que parece emergir deste breve olhar sobre alguns dos aparatos culturais dos ritos, símbolos e mitos liminares é que todos estes fenômenos revelam grande profundidade e complexidade. Eles enfaticamente não se prestam a serem reduzidos aos termos dos praticantes de uma só disciplina ou subdisciplina, tais como as várias e opostas escolas da psicologia, emocionalista e intelectualista, as várias escolas do reducionismo sociológico, desde os seguidores de Radcliffe-Brown até os de Lévi-Strauss, ou filósofos e teólogos que possam tender a negligenciar o envolvimento contextual destes fenômenos com a estrutura social, a história, a economia e a ecologia dos grupos específicos nos quais ocorrem. O que não desejamos é uma separação maniqueísta o que é puramente intelectual ou espiritual daquilo que é material e específico nestes fenômenos religiosos cruciais. E também não deveríamos separar – ao considerarmos o símbolo liminar – algo que se oferece à experiência de alguém que de fato a experimenta. Aqui eu diria que se a forma cultural da *communitas* – conforme ela se dá na liminaridade – pode corresponder a uma verdadeira experiência de *communitas*, os símbolos aí apresentados podem ser vivenciados com maior profundidade do que em qualquer outro contexto, caso o sujeito ritual tenha o que os teólogos chamariam de “disposições adequadas”. Aquilo que Matthias Venero⁴ chamou de “o esse essencialmente *relacional* ou *predicativo*” do símbolo é aqui exemplificado da forma mais plena – como uma relação que ele chama de “gnóstica”. Os homens “sabem” mais ou menos em função da qualidade do seu relacionamento com outros homens. A gnose, “conhecimento profundo”, é altamente característica da liminaridade, certamente em muitas partes da África, conforme Germaine Dieterlen mostrou em relação aos Dogon e Audrey Richards em relação aos Bemba, onde se acredita que a sabedoria esotérica transmitida simbolicamente nos ritos de puberdade das meninas modificava o ser mais íntimo dos neófitos. Não se trata somente da transmissão de um novo conhecimento, mas também da absorção de um novo poder, adquirido pela fraqueza da liminaridade e que se tornará ativo na

⁴ Matthias Venero da Universidade de Salzburgo fez este comentário na Conferência da Faculdade de Dartmouth (agosto de 1967) sobre Mito e Ritual.

vida pós-liminar, quando o *status* social dos neófitos tiver sido redefinido nos ritos de reintegração. Entre os Bemba, a mulher se desenvolve a partir da menina por meio da importação de gnose numa *communitas* das mulheres.

Recapitulando a argumentação até aqui: numa situação temporariamente liminar e espacialmente marginal, os neófitos ou “passageiros” são despidos de *status* e autoridade num rito de passagem prolongado – em outras palavras, removidos de uma estrutura social que é em última estância mantida e sancionada pelo poder e pela força – e posteriormente nivelados até um estado social homogêneo pela disciplina e pelo ordálio. Este desamparo secular, no entanto, pode vir a ser compensado por um poder sagrado, o poder dos fracos, que deriva, por um lado, da natureza ressurgente e, por outro, da recepção de conhecimento sagrado. Muito do que vinha sendo cerceado pela estrutura social é liberado, notadamente o senso de camaradagem e comunhão, em suma, de *communitas*; por outro lado, muito do que havia sido dispersado por vários domínios de estrutura social e cultural encontra-se agora restrito e canalizado para os complexos sistemas semânticos de símbolos multivocais e mitos que ganham grande poder conjuntivo e possuem o que Erik Erikson, seguindo Rudolf Otto, chamaria de “numinosidade”. É como se as relações sociais tivessem sido esvaziadas de seu caráter estrutural político-legal, caráter este – embora não, é claro, sua *estrutura específica* – que foi transmitido às relações entre símbolos, idéias e valores, e não entre *personae* sociais e *status*. Neste não-lugar e neste não-espço que resistem à classificação, as principais classificações e categorias de cultura emergem nos integumentos do mito, do símbolo e do ritual.

Nas sociedades tribais, as pessoas têm pouco tempo, em suas vidas cotidianas, para se dedicarem à especulação protofilosófica e teológica. Nos períodos liminares prolongados, entretanto, pelos quais todos devem passar, elas se tornam uma classe privilegiada, amplamente apoiada pelo trabalho dos demais – embora sejam expostas, em compensação, a severas privações – com grandes oportunidades de aprenderem e especularem sobre o que a tribo considera suas “coisas mais importantes”. Aqui temos uma alienação positiva do indivíduo total da *persona* parcial, que necessariamente resulta no desenvolvimento, ao menos em princípio, ou potencialmente, se não na prática, de uma perspectiva total, e não parcial, da vida da sociedade. Após esta imersão nas profundezas da liminaridade – muito

freqüentemente simbolizada no ritual e no mito por uma cova que é também um útero —, após esta experiência profunda de humilhação e humildade, um homem que, ao fim do ritual, tem a incumbência de um *status* político sênior ou simplesmente de uma posição mais elevada em algum segmento particularista da estrutura social, certamente jamais poderá voltar a ser tão paroquial, tão particularista, quanto antes em suas fidelidades sociais. Isto pode ser observado em diversas sociedades tribais que praticam ritos de circuncisão, prolongados: os iniciandos são provenientes de segmentos tribais diversos; quando os ritos são completados, eles formam uma associação com direitos e obrigações mútuos que podem durar até a morte e que extravazam clivagens fundamentadas em *status* herdados ou conquistados.

Poderia parecer que onde há pouca ou nenhuma provisão estrutural para a liminaridade, a necessidade social de fuga ou abandono das obrigações estruturais busca expressão cultural de maneiras não explicitamente religiosas, embora possam tornar-se extremamente ritualizadas. Muito freqüentemente, esta retoação da estrutura social pode assumir uma forma individualista — como no caso de muitos artistas, escritores e filósofos pós-renascentistas. Porém, se observarmos com atenção suas obras, é possível ver nelas ao menos um pleito por *communitas*. O artista nunca está sozinho de fato, e ele não escreve, pinta ou compõe para a posteridade, mas para a *communitas* vivá. É claro que, tal como o iniciando na sociedade tribal, o herói novelístico precisa ser reintroduzido no domínio estrutural, entretanto, para aqueles que “nasceram uma segunda vez” (ou para convertidos), o *aguilhão* daquele domínio — suas ambições, invejas e disputas de poder — foi removido. Ele é como o “cavaleiro da fé” de Kierkegaard, que, tendo confrontado a multidão estruturada e quantitativa como “o indivíduo qualitativo”, segue da antítese para a síntese e, embora permaneça externamente indistinguível dos demais, nesta ordem da estrutura social, encontra-se daí em diante livre da sua autoridade despótica, tornando-se uma fonte autônoma de comportamento criativo. Esta aceitação ou este perdão, para usar os termos de William Blake, da estrutura num movimento de retorno de uma situação liminar é um processo muito recorrente na literatura ocidental e, de fato, nas próprias vidas de muitos escritores, artistas e heróis políticos populares, desde Dante e Lênin, até Nehru e os exilados políticos africanos que se tornaram líderes. Ele representa a secularização do que parece ter sido originalmente um processo religioso.

Em tempos recentes muitas pessoas, em particular aquelas abaixo dos trinta anos, demonstraram uma tendência a tentar criar uma *communitas* e um estilo de vida permanentemente contido dentro da liminaridade. O lema delas era o *Tune in, turn on, and drop out* “Se liga, entra nessa e cai fora”, de Timothy Leary. Ao invés de uma passagem, a liminaridade, parece começar a ser considerada um estado, embora alguns pareçam ter pensado nas *comunas* como alojamentos para a iniciação e não como lares permanentes. É claro que esta conversão da liminaridade, modificada, num estilo de vida ocorreu também nas ordens monásticas e mendicantes, por exemplo, no cristianismo e no budismo; mas o estado religioso vem sendo definido com clareza como uma condição excepcional reservada àqueles que buscam a perfeição, exceto, é claro, na Tailândia, onde todos os jovens do sexo masculino passam um ano como monges. A vida religiosa não é para todos, mas apenas para aqueles “eleitos pela graça”. Mas mesmo assim vimos quão perigosa a *communitas* primitiva franciscana foi considerada pela igreja estruturada.

Mas os *hippies* ocidentais urbanizados compartilham com muitas seitas entusiásticas históricas um desejo de generalizar e perpetuar sua condição liminar e de *outsiders*. Num seminário realizado em Cornell, um dos meus graduandos apresentou-me um pouco da literatura produzida em Haight-Ashbury⁵ durante o auge da cultura “Hashbury”, e eu gostaria de citar algumas passagens de um jornal chamado *Oracle*, publicado “com uma periodicidade mais ou menos bimestral” em São Francisco e descrito como o “jornal local” dos *hippies*. Cito o volume I, número 6, que saiu em fevereiro de 1967, considerado subsequentemente “um número clássico”. Muitas das características que atribuímos às fases liminares dos *ritos de passagem* e aos estágios iniciais de movimentos religiosos ressurgem nesta literatura com notável clareza. Vimos que, na liminaridade, a estrutura social ou desaparece ou é simplificada e generalizada, enquanto o aparato social torna-se muitas vezes estruturalmente complexo. Bem, deparamo-nos, então na primeira página desta cópia do *Oracle* com uma série de afirmações sobre o “rock” (descrito como a “primeira música ‘cabeça’ que tivemos desde o barroco”). O *rock* é claramente uma expressão cultural e a instrumentalidade daquele estilo de *communitas* que surgiu

⁵ Este distrito de São Francisco era o principal centro *hippie* em 1966 e 1967. Seu nome deu origem a pôsteres e grafites como: “Haight é amor”.

como antítese ao “careta”, ao tipo de estrutura social burocrática dos “homens de organização” da América de meados do século XX. Citarei livremente (embora com exatidão) esta página, na qual parece que o termo “rock” representa, às vezes, um tipo de música, e às vezes, uma modalidade de *communitas*. O autor de “Notas para uma Nova Geologia” (geologia – o estudo do *rock*!)⁶ enuncia “alguns princípios”. Entre eles estão:

Que os princípios do *rock* não se limitam à música, e que a forma que o futuro tomará pode ser observada em grande parte nas suas aspirações atuais (a saber: liberdade total, experiência total, amor total, paz e afeto mútuo) [nota: a ênfase na totalidade, ou “totalismo”, em vez de nas perspectivas parciais e no caráter “profético” desta manifestação liminar];

Que o *rock* é um estilo de vida, internacional e prestes a se tornar, nesta década, universal; e que ele não pode ser detido, retardado, derrubado, silenciado, modificado ou controlado pelos *typeheads*, cujos argumentos não se aplicam e cujas maquinações não convêm, pois não conseguem compreender (sacar) o que o *rock* é e o que ele faz realmente [nota: a ênfase na qualidade pan-humana, e ainda assim imediata, deste novo relacionamento social e de seu produto cultural – ambos chamados de “rock”];

Que o *rock* é um fenômeno *tribal* [sic], imune a definições e outras operações tipográficas, e constitui o que pode ser chamado de uma mágica do século XX [nota: *typeheads* – em oposição aos *acid heads* – “define” e “estereotipa” – mas, é claro, fenômenos verdadeiramente “tribais” estão intensamente envolvidos com classificações, conforme Lévi-Strauss e os “estruturalistas do pensamento” demonstraram];

Que o *rock* é um agente crucial na derrocada das distinções absolutas e arbitrárias [nota: a expressão do poder da *communitas* de dissolver as divisões estruturais];

Que a participação grupal, a experiência total e o envolvimento irrestrito são os desideratos mínimos tanto do *rock*, quanto de um mundo que tem gente demais [nota: a ênfase na necessidade de relacionamentos cara a cara – ideais para o desenvolvimento da *communitas*];

Que o *rock* está criando os ritos sociais do futuro [note: a ênfase no papel criativo de determinadas situações sociais em que se constroem novas definições e modelos de comportamento];

Que o *rock* introduz uma estética da descoberta [note: a qualidade experimental da liminaridade é aqui reconhecida];

Que o *rock* está desenvolvendo configurações sturgeonescas de *homo gestalt*.

Isto quanto às características sociais dessa “*communitas do rock*”. Para este autor, “tipográfico” designa aquele tipo de pensamento analítico que pressupõe um corpo morto, em oposição às “ações vitais” de descoberta; *typeheads* são “rotuladores” estereis e autoritários; e “sturgeonesco”⁷ não se refere ao peixe russo, mas a um escritor de ficção-científica americano que há alguns anos escreveu um romance, popular entre os hippies, sobre um grupo de pessoas que constituíam uma *gestalt* humana – “a próxima etapa da evolução humana” – na qual o grupo toma o lugar do indivíduo como unidade humana essencial. Essas pessoas viviam “em penca”, e tal como os membros do culto descrito por Robert Heinlein em “*Um Estranho numa Terra Estranha*” se ‘*grockavam*’ juntos”. Os estudiosos do simbolismo e do mito deveriam, incidentalmente, voltar seus olhos para a ficção-científica, pois este gênero fornece vários exemplos do tipo de manipulação dos fatores culturais em novas e frequentemente bizarras combinações e cenários anteriormente postuladas como sendo uma característica da liminaridade nas iniciações e religiões de mistério. Estamos lidando aqui com “uma estética da descoberta”, uma mitologia do futuro, uma mitologia “ômega”, tão adequada a uma sociedade que passa por mudanças rápidas e incessantes quanto uma mitologia do passado, ou uma mitologia “alfa”, é adequada a uma ordem social cíclica estável e relativamente repetitiva.

A qualidade de solvente estrutural que tem a liminaridade se faz presente com clareza, pois o “*rock* decompõe as distinções absolutas e arbitrárias.” Escrevi em outra ocasião (1969) que a *communitas* é, em princípio, universal e sem fronteiras, em oposição à estrutura, que é específica e delimitada. Aqui vemos o *rock* descrito como “internacional e... universal”. Mas vamos ver o que o “geólogo” do *Oracle* tem a dizer sobre o *rock* como manifestação cultural, ao invés de modalidade de relacionamento social:

⁶ Que também significa “rocha”, em inglês. (N. do T.)

⁷ O autor refere-se a Theodore Sturgeon e seu livro *Além do Humano*, publicado pela primeira vez em 1953. O trocadilho faz referência ao esturjão, peixe de cuja ova se produz o caviar. (N. do T.)

O *rock* é uma legítima forma de arte *avant-garde*, profundamente enraizada na música do passado (especialmente no barroco e seus antecessores), dotado de grande vitalidade e potencial de crescimento e desenvolvimento, adaptação, experimentação etc.;

O *rock* compartilha a maioria dos seus princípios formais/estruturais com a música barroca [...] e tanto ele quanto o barroco podem ser julgados a partir dos mesmos critérios gerais (sendo os princípios regentes aqueles da estrutura em mosaico de contraste tonal ou textural: tatibilidade, colagem).

Aqui vemos mais uma vez o contraste entre a *communitas* não-estruturada (ou, nas palavras do autor, “os grupos, eles mesmos, muito mais interligados e integrados do que qualquer conjunto comparável no passado”) e seu produto e meio cultural altamente elaborados que, a exemplo dos mitos analisados por Lévi-Strauss e Leach, possuem uma organização lógica de “princípios formais/estruturais.”

Obviamente, o *pedigree* da *communitas* do “*rock*” é muito mais antigo do que o autor imaginou. Existiu, sem dúvida, um “*rock*” paleolítico! E antropólogos de toda parte do mundo tomaram parte em “cenas” tribais semelhantes à cena roqueira – nos alojamentos de reclusão das iniciações ou nas danças rítmicas, com seus cantos improvisados – de muitos tipos de rituais em muitos tipos de sociedades. Nosso autor fala também de “sinestesia”, a comunhão do visual, do auditivo, do tátil, do espacial, do visceral e de outras modalidades de percepção sob a influência de vários estímulos, como a música, a dança e as drogas. Arthur Rimbaud, um dos heróis populares da contracultura, teria aprovado isto como “*un dérèglement ordonné de tous le sens*”, “uma perturbação ordenada de todos os sentidos”. Tal como Rimbaud escreveu sobre as cores das vogais, nosso autor fala do “contraponto sensorial – os sentidos registrando estímulos contraditórios e o cérebro se divertindo enquanto tenta integrá-los [...] imagine *saborear* o si menor [...] a fantástica sinestesia!”.

É possível apontar semelhanças minuciosas entre fenômenos liminares de todos os tipos. Porém, vou chamar atenção, neste fim de capítulo, para a maneira como certos atributos culturais de *status* atribuídos inferiores adquirem um significado de *communitas* como atributos de situações ou *personae* liminares. Esta ênfase no simbolismo da fraqueza e da pobreza não se limita à contracultura. É claro que não estou falando aqui do comportamento social real das pessoas de castas, classes ou posições estruturalmente inferiores. O comportamen-

to destes indivíduos, tão ou tão pouco dependente de considerações socioestruturais quanto o comportamento daqueles que possuem *posições sociais* superiores à deles. O que tenho em mente é o valor simbólico do pobre ou *harijan* na religião, na literatura e na filosofia política. Na religião, o homem santo aparentemente mais pobre do que o mais humilde mendigo pode vir, e efetivamente vem muitas vezes, de um estrato abastado e aristocrático, ou, ao menos, muito bem educado, da estrutura social. São Francisco, por exemplo, era filho de um rico comerciante; Gautama era um príncipe. Na literatura, vemos os valores da *communitas* representados por tipos como os camponeses de Tolstói e por personagens como a prostituta Sonia, de Dostoievski; o pobre violinista judeu Rothschild (que nome mais irônico!),⁸ de Tchekov; Jim, o escravo negro de Mark Twain e seu vagabundo jovial Huckleberry Finn, que Lionel Trilling afirmou formar “uma comunidade primitiva de santos [...] porque não têm um pingão de orgulho” (*The Liberal Imagination*, 1953, 110ff.); e o Bobo no *Rei Lear*, de Shakespeare. Na filosofia política, temos as imagens do Nobre Selvagem de Rousseau, do proletariado de Marx, dos Intocáveis de Ghandi, a quem ele chamava *harijans* ou “crianças de Deus”. Cada um destes pensadores, no entanto possui uma receita estrutural e uma fórmula diferente para relacionar *communitas* com estrutura. A pobreza liminar não deve ser confundida com a pobreza real, embora o pobre liminar possa tornar-se pobre de fato. Porém, a pobreza liminar, seja ela um processo ou um estado, é ao mesmo tempo expressão e instrumentalidade da *communitas*. A *communitas* é o que as pessoas realmente buscam por meio da pobreza voluntária. E, em virtude de ser a *communitas* uma modalidade tão básica, até mesmo primordial, de interligação humana, não dependendo de convenções ou sanções, ela é muitas vezes igualada religiosamente ao amor – tanto ao amor dos homens, quanto ao amor de Deus. O princípio é simples: deixe de ter para ser; se, no relacionamento da *communitas*, você “for” em relação àqueles que “são”, então vocês se amam uns aos outros. A dificuldade enfrentada por estas prescrições edênicas num mundo pós-edênico é que os homens precisam organizar-se estruturalmente para poderem existir materialmente e,

⁸ A família Mayer Amschel Rothschild é uma tradicional dinastia de banqueiros e financiadores de origem judaica que se estabeleceu na Europa no começo do século XIX, tendo ganhado, inclusive, títulos de nobreza dos governos austro-húngaro e britânico. (N. do T.)

quanto mais complexa se torna a tecnologia utilizada para viver, mais sutil e mais intrincada torna-se a divisão de trabalho, e os *status* e papéis ocupacionais e organizacionais passam a consumir mais tempo e se tornam mais absorventes. Uma grande tentação neste ambiente é a de subordinar a *communitas* completamente à estrutura, de modo que o princípio da ordem jamais seja subvertido. A tentação oposta é a de abdicar totalmente da estrutura. O problema social humano básico e perene é descobrir qual é a relação certa entre estas modalidades em um tempo e lugar específicos. Como a *communitas* possui um forte componente afetivo, ela uma atração mais imediata sobre os homens; mas, como a estrutura é a arena na qual eles perseguem seus interesses materiais, a *communitas* – talvez mais até do que o sexo – tende a ser recalçada para o inconsciente, e lá se torna ou uma fonte de sintomas patológicos individuais,⁹ ou desencadeada sob formas culturais violentas em períodos de crise social. As pessoas podem enlouquecer por causa da repressão da *communitas*; às vezes, tornam-se obsessivamente estruturais como um mecanismo de defesa contra sua necessidade urgente de *communitas*.

As grandes religiões sempre levaram em conta esta bipolaridade e tentaram garantir uma relação equilibrada entre essas dimensões sociais. Mas, as incontáveis seitas e movimentos cismáticos na história das religiões quase sempre defenderam os valores da *communitas* contra os da estrutura e afirmaram que as grandes religiões das quais se haviam separado tinham se tornado completamente estruturadas e secularizadas, meras formas vazias. Significativamente, estes movimentos separatistas adotaram invariavelmente um estilo cultural dominado pela linguagem cultural da indignação. Em seu impulso inicial, estes movimentos geralmente despem seus membros das suas ostentações de riqueza ou *status*, adotam um discurso simples e numa extensão considerável despem suas práticas religiosas de ritualismos e simbolismos visuais. Organizacionalmente, eles muitas vezes abolem lideranças carismáticas ou métodos de representação democrática. Caso estes movimentos atraíam um grande número de indivíduos e perdurem por muitos anos, sentem muitas vezes a necessidade de se conciliarem novamente com a estrutura, tanto em suas relações com a sociedade externa quanto em seus próprios assuntos internos, litúrgicos e organizacionais.

⁹ “A necessidade de se relacionar” com os demais.

As grandes religiões históricas têm, com o passar do tempo, aprendido a incorporar enclaves de *communitas* às suas estruturas institucionalizadas – da mesma forma que as religiões tribais o fazem em seus *ritos de passagem* – e a oxigenar, por assim dizer, o “corpo místico”, garantindo as almas ardentes desejosas de viverem na *communitas* e na pobreza, a vida toda, que possam fazê-lo. Assim como num ritual de qualquer grau de complexidade existem fases de separação e subsequente reintegração ao domínio da estrutura social – fases que contêm elas mesmas muitas características estruturais, incluindo símbolos que refletem ou expressam princípios estruturais – e uma fase liminar que representa um íterim de *communitas* dotado de rico e elaborado simbolismo, uma grande religião ou Igreja também contém muitos setores organizacionais e litúrgicos que se sobrepõem à estrutura social secular e a interpenetram, ao mesmo tempo que mantêm numa posição central um santuário de *communitas* não qualificada, aquela pobreza que é considerada a “poesia da religião”, e da qual São Francisco, Ângelo Silésio, os poetas sufis, Rumi e Al-Ghazali e Basavanna, o poeta Viraśaivas, eram trovadores e menestréis.

O vínculo entre o *status* estruturalmente inferior e a *communitas* também pode ser encontrado em sociedades tribais; não se trata apenas de uma marca da complexidade estrutural. Agora gostaria de fechar o círculo da minha argumentação e afirmar que, do ponto de vista do homem estrutural, aquele que se encontra na *communitas* é um exilado ou estrangeiro, alguém que pela sua própria existência questiona toda a ordem normativa. É por isso que, quando refletimos sobre instituições culturais, precisamos levar em conta os interstícios, nichos, intervalos e as periferias da estrutura social visando encontrar uma representação cultural, ainda que relutante, desta modalidade humana primordial de relacionamento. Por outro lado, em tempos de mudança social drástica e sustentada, é a *communitas* que se mostra muitas vezes como central, e é a estrutura que constitui a periferia “quadrada” ou “careta”. Se fôssemos arriscar uma avaliação pessoal destas questões, poder-se-ia dizer, talvez que muito da miséria do mundo se deveu às ações conyictas dos fanáticos de ambos os credos. Enquanto, de um lado, existe um *übermensch* estrutural e fundamentalmente burocrático que gostaria de arranjar todos os homens inferiores em termos de hierarquia e arragimentá-los em uma “Nova Ordem”, do outro existem os niveladores puritanos que aboliriam

todas as diferenças idiossincráticas entre os homens (até mesmo as diferenças organizacionais necessárias em prol da busca de alimento) e implantariam uma ditadura ética que deixaria pouco espaço para compaixão e perdão. “Uma Lei para o Leão e outra para o Boi é Opressão”, dizia Blake sobre este tipo de tirania ética. Como, no entanto, ambas as modalidades sociais são indispensáveis à continuidade de social humana, uma não pode existir por muito tempo sem a outra. Com efeito, se a estrutura é levada à sua máxima rigidez, ela provoca a nêmesis ou da revolução violenta, ou da apatia não-criativa, ao passo que, se a *communitas* se vê maximizada, ela logo se transforma na sua própria sombra, o totalitarismo, em virtude da necessidade de reprimir nos seus membros toda e qualquer tendência a desenvolver autonomias e interdependências estruturais.

Ademais, a *communitas*, que é, em princípio, sem fronteiras e universal, tem sido na prática histórica limitada a regiões geográficas especiais e a aspectos específicos da vida social. Assim, as variadas expressões da *communitas*, tais como mosteiros, conventos, bastiões socialistas, comunidades e irmandades semi-religiosas, colônias nudistas, comunas das contraculturas modernas, campos de iniciação, sentiram muitas vezes a necessidade de se cercarem de muros reais e simbólicos – uma variedade do que os sociólogos estruturais chamariam de “mecanismos mantenedores de fronteiras”. Quando se trata de comunidades de larga escala, estes “mecanismos” tendem a assumir a forma de organizações militares e policiais, explícitas ou secretas. Assim, para manter a *communitas* do lado de fora, a estrutura precisa ser mantida e reforçada constantemente. Quando os grandes princípios passam a considerar-se antagônicos, ambos “se tornam aquilo que contemplam”. O que parece necessário, para citar, uma vez mais, Blake, é “destruir a negação”, “redimindo”, desta forma, “os contrários”, ou seja, descobrir qual é a relação certa entre estrutura e *communitas* num dado tempo e lugar na história e na geografia, para que ambos possam receber seu quinhão.

Em resumo, um dos mais importantes obstáculos ao desenvolvimento de uma teoria sociológica e antropológica tem sido a quase perfeita identificação do social com o socioestrutural. Mesmo quando as relações informais são consideradas estruturais. Muitas delas o são, é claro, mas não todas; estas últimas incluem as mais relevantes, e aqui é possível distinguir o raso do profundo. Isto tem criado enormes dificuldades em relação a diversos problemas, como no caso da mu-

dança social, da sociologia da religião, da teoria dos papéis, para citar apenas alguns deles. E também levou à idéia de que tudo que não é socioestrutural é “psicológico” – seja lá o que isto signifique. Também levou à instalação de uma falsa dicotomia entre o indivíduo enquanto sujeito e a sociedade enquanto objeto. O caso parece ser que o social possui uma dimensão livre e sem fronteiras e outra que é cativa e delimitada, a dimensão da *communitas* na qual os homens se confrontam não como atores, mas como “totalidades humanas”, seres integrais que compartilham reconhecidamente a mesma humanidade.

Uma vez que se reconheça isto, as ciências sociais serão capazes de examinar com maior sucesso do que o têm feito até aqui fenômenos culturais como a arte, a religião, a literatura, a filosofia e até mesmo muitos aspectos da lei, da política e do comportamento econômico que têm, até aqui, eludido a rede conceitual estruturalista. Tais domínios estão repletos de referências à *communitas*. Pode-se então abandonar a tarefa vã de tentar descobrir de que maneira certos símbolos encontrados no ritual, na poesia ou na iconografia de uma determinada sociedade “refletem” ou “expressam” sua estrutura social ou política. Os símbolos podem muito bem refletir não a estrutura, mas a antiestrutura. E podem não só refleti-la, como também contribuir para a sua criação. Em vez, disto, podemos considerar o mesmo fenômeno nos termos da relação entre estrutura e *communitas* encontrado em situações relacionais, como nas passagens de um estado estrutural para outro, nos interstícios das relações estruturais e nos poderes dos fracos.

Referências

- DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Publicado pela primeira vez em 1912.
- FORTES, Meyer. *The Web of Kinship among the Tallensi*. Londres: Oxford University Press, 1949.
- GENNER, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978. Prefácio de Roberto da Malta.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 2003. Publicado pela primeira vez em 1958.

LÉVI-STRAUSS, Claude. On manipulated sociological methods. *Bijdragen tot de Tall, Land em Volkenkunde*, [S.I.], v. 116, n.1, p. 45-54, 1960.

THE ORACLE, São Francisco, v. I, n. 6, fev. 1967.

RAMANUJAN, A. K. *Speaking of Ziva*. Baltimore: Penguin Books, 1973.

REED, Nelson. *The caste war in Yucatan*. Stanford: Stanford University Press, 1964.

RIESMAN, David. *Individualism reconsidered and other essays*. Glencoe: The Free Press, 1954.

ROSEN, Lawrence. Language, history and the logic of inquiry in Lévi-Strauss and Sartre. *History and Theory*, [S.I.], v.10, n. 3, p. 269-294, 1971.

SARTRE, Jean-Paul. Itinerary of a thought. *New Left Review*, [S.I.], v. 58, p. 57-59, 1969.

_____. Search for a method. Nova York: Knopf, 1963.

STONEQUIST, E. V. *The marginal man*. Nova York: Scribner, 1937.

TRILLING, Lionel. *The liberal imagination*. Nova York: Anchor Books, 1953.

TURNER, Terence. The fire of the jaguar: Myth and social organization among the Northern Kayapo of Central Brazil. Comunicação apresentada na Conferência sobre Mito e Ritual na Faculdade de Dartmouth, agosto de 1967.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

ZNANIECKI, F.; THOMAS, W. I. *The polish peasant in Europe and America*. Boston: Badger, 1918.

CAPÍTULO 7

Metáforas da antiestrutura na cultura religiosa¹

Em meu livro *O processo ritual*, postulei uma diferença entre sociedade enquanto “estrutura” e sociedade enquanto “antiestrutura”. Talvez estivesse errado, conforme sugeriram alguns críticos, ao utilizar mais uma vez o já exploradíssimo termo “estrutura” como um bom e paciente cavalo de carroça, mas considero que suas conotações tradicionais funcionam muito bem nesta argumentação. Ao falar de estrutura refiro-me, *grosso modo*, à estrutura social tal como a maioria dos antropólogos americanos e britânicos definiu o termo, ou seja, um arranjo mais ou menos peculiar de instituições mutuamente dependentes e a organização institucional de posições sociais e/ou atores que elas implicam. Estruturas de classe são apenas uma variedade das estruturas assim definidas, e todas elas possuem certo grau de alienação, incluindo as assim chamadas estruturas tribais, pois todas geram distância e desigualdade, levando muitas vezes à exploração entre homens e homens, homens e mulheres, e velhos e jovens. Até mesmo as reciprocidades igualitárias envolvidas nas trocas de bens

¹ Publicado pela primeira vez em EISTER, Allan W. (Ed.). *Changing perspectives in the scientific study of religion*. Nova York: John Wiley, 1974.

de consumo, tais como mantimentos não elaborados, revelam um certo grau de distância, em oposição ao compartilhamento da mesma refeição, o que os antropólogos chamam de “comensalidade”, e que, dentro do meio exemplar e paradigmático do ritual, torna-se “comunhão”.

Usei o termo “antiestrutura”, mas gostaria de esclarecer que aqui o prefixo “anti” é usado apenas estrategicamente e não implica uma negatividade radical. A estrutura tem sido o ponto de partida de tantos estudos de antropologia social que passou a ter uma conotação positiva – embora eu prefira considerar estrutura como o “limite externo ou circunferência”, como diria Blake, e não como o centro ou a essência de um sistema de relações ou idéias sociais. Portanto, quando falo de antiestrutura, quero dizer algo positivo, um centro gerador. Não busco a erradicação da matéria pela forma, objetivo, nos últimos anos, de alguns dos meus colegas influenciados pelos franceses, mas suponho uma matéria da qual as formas possam ser “desembrulhadas”, à medida que os homens buscam conhecer e comunicar-se.

Os conceitos de liminaridade e *communitas* definem, grosso modo, minha concepção de antiestrutura. A liminaridade – termo emprestado da formulação de van Gennep da estrutura processual do ritual em *Les Rites de Passage* – ocorre na fase intermediária dos ritos de passagem que marcam diferenças no *status* social de um indivíduo ou grupo, e/ou no estado cultural ou psicológico em diversas sociedades passadas e presentes. Estes ritos começam caracteristicamente com metáforas rituais de assassinato ou morte marcando a separação do sujeito das relações seculares comuns (nas quais o comportamento de *status*-papel costuma prevalecer mesmo em situações informais) e terminam com um renascimento ou reintegração à sociedade tal como moldada pela lei e pelo código moral. A ordem biológica de nascimento e morte é invertida nos ritos de passagem – neles, o indivíduo morre para “se tornar uma criancinha”. A fase liminar interveniente está, portanto, *betwixt and between* as categorias da vida social ordinária. Símbolos e metáforas abundantes na liminaridade representam variadas ambigüidades perigosas desta fase ritual, pois as classificações das quais a ordem normalmente depende são anuladas ou encobertas – outros símbolos designam uma liberação antinômica temporária das normas comportamentais e regras cognitivas. Este aspecto de perigo, que requer controle, reflete-se no

paradoxo de que, na liminaridade, a autoridade extrema dos anciãos sobre os jovens coexiste muitas vezes com cenas e episódios indicativos da mais completa liberdade de conduta e de especulação. A liminaridade é geralmente uma condição sagrada, protegida contra a secularidade pelos tabus os quais, por sua vez, evitam que ela perturbe a ordem secular, pois a liminaridade é um movimento entre pontos fixos e é essencialmente ambígua, transitória e inquietante.

Na liminaridade, a *communitas* parece caracterizar as relações entre aqueles que passam juntos pela transição ritual. Os laços de *communitas* são antiestruturais no sentido de que são indiferenciados, igualitários, diretos, evidentes, não-rationais, existenciais, relacionamentos Eu-Tu (no sentido de Feuerbach e Buber). A *communitas* é espontânea, imediata, concreta – não é configurada por normas, não é institucionalizada, não é abstrata. A *communitas* difere da camaradagem encontrada, muitas vezes, na vida cotidiana, que, embora informal e igualitária, ainda assim permanece no domínio geral da estrutura, o que pode incluir rituais de interação. A *communitas*, tomando emprestada uma frase de Durkheim, é “*de la vie serieuse*” (DURKHEIM, *As formas elementares da vida religiosa*, 2003; publicado pela primeira vez em 1912), parte da “vida séria”. Ela tende a ignorar, inverter, atravessar ou ocorrer fora dos relacionamentos estruturais. Observo na história humana uma tensão continuada entre estrutura e *communitas* em todos os níveis de escala e complexidade. A estrutura – ou qualquer coisa que mantenha as pessoas separadas, defina suas diferenças e restrinja suas ações – constitui um pólo em um campo magnético, cujo pólo oposto é a *communitas*, ou antiestrutura, o igualitário “sentimento pela humanidade” do qual fala David Hume, representando o desejo de uma relação total, não-mediada, entre pessoa e pessoa, uma relação em que, não obstante, uma não submerge na outra, mas salvaguarda sua singularidade no próprio ato que realiza sua comunhão. A *communitas* não funde identidades; ela as liberta da conformidade às normas gerais, embora esta seja necessariamente uma condição transitória para que a sociedade continue a funcionar de forma ordenada.

Já discuti em outra ocasião (1969, p. 99-106) como, entre o povo Ndembu de Zâmbia, na fase liminar dos seus ritos de passagem, a *communitas* é ao mesmo tempo metaforicamente representada e engendrada de fato pela nivelção e humilhação ritual. Outras sociedades apresentam características semelhantes. Em sociedades mais aber-

tamente hierárquicas, dotadas do que Benjamin Nelson (1971, p. 19), interpretando Weber, chamaria de “estruturas sacromágicas de consciência”, a *communitas* é muitas vezes afirmada por rituais periódicos nos quais o humilde e o poderoso trocam de papéis sociais. Também nestas sociedades, e aqui recorro a exemplos da história européia e indiana, a ideologia dos estruturalmente poderosos tende a idealizar a humildade, ordens de especialistas religiosos levam vidas ascéticas, enquanto, ao contrário, grupos de culto entre aqueles de baixo *status* jogam ritualisticamente com símbolos de poder e autoridade. Estes processos contrários se dão no *mesmo* campo religioso, modificando, opondo e transformando-se uns nos outros com o passar do tempo. Eu gostaria, aqui, de dar alguns exemplos de como estes processos funcionam no campo religioso da Índia, recorrendo ao trabalho de dois colegas e amigos indianos.

O primeiro exemplo é tomado de um ensaio de J. Singh Uberoi, da Universidade de Delhi, ex-colega meu na Universidade de Manchester, intitulado “Sikhism and Indian Society” (“Siquismo e Sociedade Indiana”) (1967). Uberoi abre o ensaio com a proposição de que o sistema hindu de relações de casta (utilizando o termo “casta” para incluir tanto *varna*, a classificação vigente em toda a Índia, e *jati*, a classificação de subcasta localizada) constitui, na verdade, apenas metade do hinduísmo. Aqui ele, obviamente rompe com Max Weber, que considerava a casta (e particularmente a posição dos brâmanes) como a “instituição fundamental do hinduísmo”. O *dharma* hindu, literalmente, “lei”, “justiça” e, às vezes, “religião”, que talvez possa ser parafraseado neste contexto como “campo religioso-moral”, é freqüentemente descrito pelo termo *varnashramdharma*. Assim, além da casta (*varna*), existe a instituição de quatro estágios ou estatutos (*ashramas*),— estudante, proprietário, habitante das florestas e mendigo sem teto —, pelas quais, tradicionalmente, todos os hindus da casta superior deveriam passar. Os antropólogos sociais tenderam a voltar suas atenções para a instituição da casta, ignorando o sistema *ashram*, provavelmente porque preferiam trabalhar com sistemas de relações e posições sociais estáveis e localizados dentro de regularidades habituais fáceis de isolar, e não com modelos processuais. Porém, conforme aponta Uberoi, o sistema social de castas parece ter sido sempre cercado por uma “região penumbrosa” de não-casta, ou mesmo anticasta, onde floresceram as ordens religiosas de renúncia cujos princípios repudiavam o *status* herdado com base na

casta e na descendência. E, de fato, o quarto *ashram* ou estágio, conhecido como *sannyas*, o estado de homem santo ou asceta dedicado completamente à busca de *moksha* ou “salvação”, sempre foi uma porta metafórica cuja travessia era recomendada ao indivíduo por sábios e professores para que ele passasse do mundo da casta para o mundo que a negava — da estrutura para a antiestrutura, pode-se dizer, pois há um momento em que o *sannyasi* se despoja de todos os laços estruturais e é até mesmo aconselhado a apagar da memória todas as suas relações de parentesco. Conforme argumenta Uberoi, “a relação mútua entre os dois mundos, casta e anticasta, parece ser imensamente significativa para um amplo entendimento de ambos”, pois há um aspecto social e coletivo do sistema *ashrama*. *Sannyas* não é apenas uma fase no ciclo de vida de um indivíduo, mas pode também representar uma ordem religiosa de renúncia. Uberoi considerara que toda a estrutura da Índia medieval pode ser dividida em três segmentos principais, mesmo que isso signifique para os historiadores um exercício de extrema simplificação. Havia uma divisão entre (1) os governantes (o mundo de *rajya*), (2) o sistema de castas (*varna*, com ênfase também no *ashram* do chefe de família, *grihastha*) e (3) as ordens de renúncia (*sannyas*). Suas inter-relações no período medieval definiriam um campo sociocultural, cada parte do qual somente alcança seu significado pleno em termos da sua relação com todas as demais.

Nesse campo, prossegue Uberoi, existiam muitas ordens que rejeitaram inicialmente as castas ou romperam com as regras de poluição, considerando que nada era comum ou impuro — ele usa como exemplo os *sanyogis* do Punjab. Com o passar do tempo, muitos deles retornaram da mendicância ao *status* de proprietários. Uberoi sugere que esta aparente contradição pode ser resolvida se consideramos estas duas condições estágios ou fases diferentes de um único ciclo de desenvolvimento. Desse ponto de vista, qualquer ordem ou subordem específica que em algum momento renunciou à casta, com seus direitos e deveres sociais e suas noções de espaço e tempo sagrado, e “saiu pela porta da frente do *sannyas* adentrando o deserto do ascetismo, pode futuramente perder o ânimo, ou o sentido do seu protesto, e acabar, até mesmo, tentando regressar à casa da casta pela porta dos fundos”. Ao fazê-lo, reverteria o caminho da vida institucionalizada do indivíduo de proprietário para renunciador do mundo, por outro lado, entretanto, os grupos não marcham

irreversivelmente em direção à morte como o fazem os indivíduos. Eles tendem a descobrir que, passadas algumas gerações, enfrentam ainda os mesmos velhos problemas sob aproximadamente as mesmas velhas circunstâncias, e que aquilo que parecia ser um gesto culminante e grandioso de renúncia ao mundo na verdade não constituía um clímax, sendo talvez uma fuga, e certamente não uma solução. O que parece ter ocorrido na Índia medieval foi que, na medida em que uma determinada ordem ou divisão batia em retirada, por assim dizer, dos territórios do ascetismo, e abandonava sua existência não-procriativa, sem propriedade, sem ocupação e, portanto, liminar, sua função dentro do campo total do *varnashrandharma* era assumida por alguma outra ordem ou secção. O impulso ascético, e podemos até dizer “protestante”, propriamente dito, continuou sendo uma característica constante. Se nosso objetivo fosse fazer um *extended-case study* da gênese de uma nova ordem, poderíamos dizer que o princípio do *sannyas* era uma “característica de campo latente” do campo do *varnashrandharma*. Seria errôneo e superficial fazer um paralelo com a contracultura da América e Europa Ocidental moderna, mas parece que a fronteira do protesto contra a cultura ocidental “careta” ou institucional tem sido ocupada por tipos diferentes de grupos a cada dois ou três anos. Por exemplo, alguns grupos específicos se transformaram de famílias de gueto em comunas urbanas e daí em comunas manufatureiras ou agrícolas de um modo que sugere, no sentido amplo, paralelos com o regresso do *sannyas* ao *grihasta*. Aqui, a *askesis* ocidental (embora talvez possua raízes no Oriente Próximo) apresenta um paralelo com o *sannyas* – e a outra modalidade contra-estrutural importante, a comunidade sexual, tinha afinidades com determinados conceitos tântricos – muitas vezes as noções orientais e ocidentais convergem em metáforas sincréticas. Brochuras e viagens trouxeram a religião oriental a muitos ambientes ocidentais. No Ocidente, porém, o tempo é muito mais rápido sob as condições do industrialismo e urbanismo de larga escala e múltiplas mídias de comunicação, e os tempos de mudança no Oriente e Ocidente podem ser comparados com os efeitos diferentes do sol e da incubadora. Mas a forma processual é semelhante, embora as transformações sejam mais velozes e menos nítidas.

Voltando à Índia medieval, Uberoi sugere que

durante seu período ascético, uma ordem pode ocupar uma ou outra de duas posições, ou passar sucessivamente por ambas [...] Ela pode

adotar uma teoria e prática completamente opostas àquelas da casta e ser, por esta razão, considerada heterodoxa e esotérica; ou pode continuar dentro do redil e conectar-se ao sistema de castas pelas afiliações sectárias normais de seus grupos.

Poder-se-ia dizer que uma seita heterodoxa ou antinômica é aquela que se opõe à casta como uma sombra viva, enquanto uma seita ortodoxa é complementar ao sistema de castas, sendo sua outra metade dentro do hinduísmo. Uberoi estava interessado na posição especial dos siques, pois era um deles e não se sentia confortável com isto. Na sua opinião, os siques barraram a porta ao ascetismo, mas não retornaram à cidadela ortodoxa da casta. O que tentaram fazer, pensou, foi “aniquilar as divisões categóricas, intelectuais e sociais, do mundo medieval indiano”, para liquidar sua estrutura formal, pode-se dizer. O siquismo rejeitava a oposição ortodoxa entre os estados de cidadão comum, ou proprietário, e renunciadores, e do governante *vis-à-vis* ambos, recusando-se a aceitá-los como modalidades de existência separadas e distintas, quanto mais como fases em um ciclo de desenvolvimento. Os siques reconheciam os poderes ou qualidades inerentes aos domínios de *rajya*, *sannyas* e *grihasta*, mas queriam investir suas virtudes conjuntamente num único corpo de fé e conduta, como algumas seitas protestantes durante a Reforma europeia, que levaram as virtudes do monasticismo ao mundo, como Weber tão bem demonstrou. O siquismo todavia, não resultou numa internalização da consciência no indivíduo; os valores corporativos eram extremamente enfatizados, ao ponto da militância. Os siques, na verdade, renunciaram à renúncia, e Uberoi mostra como esta renúncia da renúncia se expressa em detalhe no simbolismo cultural dos cinco “cás”: o *kes* (“cabelos longos”, ou aceitação da “natureza”); *kangha* (“pentear”, para controlar o cabelo “natural”); *kara* (“bracadeira de aço”, para controlar a espada); *kripan* (“espada”, agressão direcionada); e *katsh* (“ceroulas curtas que vão até sobre o joelho”, para controlar a genitália). Não pretendo entrar na análise de Uberoi, mas apenas dizer que segundo ele todos estes símbolos sugerem tanto um reconhecimento dos processos e forças naturais quanto simultaneamente o controle religioso-cultural deles, uma bela síntese de ascetismo e aceitação das necessidades naturais. Com o tempo, na medida em que os gurus se sucederam desde Nanak (1469-1539) até Govind Singh (1675-1708), a antiestrutura sique tornou-se contra-estrutura, manteve-se mas fora da estrutura hindu (MACAULIFFE, 1909).

O segundo caso que utilizo para ilustrar como processos de estrutura, antiestrutura, contra-estrutura e reestruturação podem coexistir e modificar uns aos outros continuamente ao longo do tempo, no mesmo campo ritual, e como as propriedades do campo influenciam as metáforas nas quais as experiências religiosas, dentro dele, se expressam, é tomado de um precioso ensaio escrito pelo meu colega da Universidade de Chicago, A. K. Ramanujan ("Structure and Anti-Structure: the Vīraśaiva Example" [Estrutura e Antiestrutura: o Exemplo Vīraśaiva, 1971, publicado posteriormente com sua tradução de poemas, *Speaking of ziva*, 1973), sobre a literatura religiosa dos santos Vīraśaiva dos séculos X ao século XII no sul da Índia. Os Vīraśaiva, embora não fossem ascetas, seguiram um caminho diferente daquele tomado pelos hindus ortodoxos para alcançarem *moksha*, ou salvação. Eles enfatizavam a devoção, o amor e a fé e não o desempenho escrupuloso de deveres e rituais de casta. O "caminho" deles, porém, tornou-se uma das três maneiras reconhecidas de alcançar a salvação no hinduísmo, juntamente: com (1) o desempenho complexo e rigoroso do ritual e (2) o conhecimento pela meditação ou ioga. Todavia, o movimento Vīraśaiva foi, em seu começo nas regiões de idioma kannada, "um levante social feito pelos e para os pobres, as castas inferiores e os proscritos contra os ricos e privilegiados; uma revolta dos iletrados contra os eruditos, carne e sangue contra pedra" (RAMANUJAN, 1973, p. 21). Ramanujan sugere que, como outras religiões *bhakti*, o movimento Vīraśaiva é o análogo indiano dos movimentos protestantes europeus. Os movimentos indianos e europeus têm em comum características tais como:

o protesto contra mediadores como o sacerdote, o ritual, e a hierarquia social dos templos em nome de uma experiência direta, individual e original; um movimento religioso de e para o pobre-diabo, incluindo santos de todas as castas e ofícios (como Bunyam, o latoeiro) falantes do dialeto da região, e que muitas vezes produzem as primeiras expressões e traduções regionais autênticas de textos inacessíveis em sânscritos (como as traduções da Bíblia na Europa); uma religião da graça arbitrária, com uma doutrina do eleito misticamente escolhido, numa substituição da hierarquia-por-descendência pela mística hierarquia-pela-experiência; doutrinas do trabalho como culto levando a uma ética puritana; monoteísmo e evangelismo, uma mistura de intolerância e humanismo, austero e terno. (p. 53-54)

Dr. Ramanujan tinha escrito este ensaio para um seminário sobre os Aspectos da Religião do Sul da Ásia, na Escola de Línguas Orientais

e Africanas da Universidade de Londres, entre 30 de março e 2 abril de 1971, antes de ler meu livro *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Ele ficou tão impressionado com a semelhança entre a oposição indicada no meu subtítulo e aquela que notara nos dados indianos que fez dela o título do ensaio: "Estrutura e Antiestrutura: o Exemplo Vīraśaiva". Isto porque o avanço estratégico do seu ensaio estava voltado para uma tentativa de

desnudar o significado de uma única "oposição binária" no movimento Vīraśaiva, isto é., *Sthāvara* [*stasis*] e *Jaṅgama* [*dynamis*] [...] e mostrar como ela organiza a atitude diante da religião, da sociedade, da língua, da métrica, da imaginação etc. [...] conforme visto nas *vacanas* [a poesia lírica religiosa produzida pelos primeiros santos do movimento] (p. 1).

Como estou lidando com metáforas da antiestrutura, o melhor que posso fazer é apresentar com certo detalhe a exegese feita por Ramanujan de um poema escrito por Basavanna, o líder Vīraśaiva, que exemplifica a oposição *Sthāvara* e *Jaṅgama*, uma oposição que considero, quando despida de seu verniz indiano, intercultural e universal. Também a oposição metafórica deve muito do seu significado à sua função dentro do *varnashramdharma*, o campo religioso-moral do sul da Índia. Eis o poema de Basavanna:

O rico
erguerá templos para Siva
O que eu,
um homem pobre,
hei de fazer?

Minhas pernas são pilares,
o corpo é o templo,
a cabeça uma cúpula
de ouro

Ouve, Ó senhor dos rios confluentes,
o que se ergue há de cair,
mas o que se move há de durar para sempre.
(RAMANUJAN, 1973, p. 19)

De acordo com Ramanujan, este poema “dramatiza muitos dos temas e oposições característicos do protesto Vīraśaiva” (p. 19). Assim, os templos indianos são “tradicionalmente construídos à imagem do corpo humano” (assim como as catedrais góticas européas representam, muitas vezes, o Cristo crucificado, ao ponto de a cabeça pendida ser simbolizada por uma pequena curvatura, do edifício além do altar, na extremidade leste).

O ritual de construção de um templo começa com o cavar da terra e o plantar de uma semente. Acredita-se que o templo nasce da semente implantada, como um ser humano. São as partes do corpo que dão nome às diferentes partes do templo. Os dois lados são chamados de mãos ou flancos, a *hasta*. O topo do templo é a cabeça, a *ākṣhara*. O santuário, a capela mais recôndita e escura do templo, é uma *garbhagrha*, a casa-útero. Deste modo, o templo realiza em tijolo e pedra o modelo primordial do corpo humano.

Porém, a metáfora humana se perde na história. O modelo, o significado, submerge. O templo torna-se a coisa erguida e estática que esqueceu sua origem semovente. O poema de Basavanna clama por um retorno ao templo que originou todos os templos, preferindo o corpo à incorporação.

Os poemas [...] sugerem um ciclo de transformação – templo em corpo em templo, ou um círculo de identidades – um templo é um corpo que é um templo. (p. 19-20)

Sinto-me tentado a ver isto também como uma metáfora para o processo pelo qual a *communitas* torna-se estrutura e volta a ser *communitas* novamente e para a identificação final de ambas as modalidades como sociabilidade humana.

Ramanujan aponta que o poema faz distinção entre *fazer* e *ser*.

O rico só pode *fazer* templos. Ele não pode *ser* ou tornar-se um templo pelo que faz. Além disso, o que é feito é um artefato mortal, mas o que se *é* é imortal – o que se ergue há de cair, mas o que se move há de durar para sempre.

A oposição, o estável *versus* movel, *sthāvara* *versus* *Jaṅgama*, é central ao movimento Vīraśaiva. A palavra sânscrita *sthāvara* é cognata de palavras indo-européias em inglês como *stand* (estar de pé), *state* (estado), *stature* (estatura), *static* (estático), *status*, *stay* (ficar) e tem a conotação destas palavras. Há em *Jaṅgama* um cognato do *go* (ir) da língua inglesa. *sthāvara* é aquilo que é estável, um imóvel, uma coisa inanimada. *Jaṅgama* é semovente, passível de se mover, qualquer coisa dada ao ir e vir. Especialmente na religião

Vīraśaiva, um religioso que renunciou ao mundo e ao seu lar, e que vaga de aldeia em aldeia, representando deus para os devotos, um deus encarnado. *Sthāvara* poderia significar qualquer símbolo estático ou ídolo de um deus, um templo ou um *liṅga* adorado em um templo. Assim, as duas palavras são portadoras de um contraste entre duas concepções opostas de deus e de culto. Basavanna [...] prefere o original ao símbolo, o corpo que recorda ao templo que esquece, o pobre, embora vivo, *Jaṅgama* semovente ao templo rico e petrificado, *sthāvara*, erigido lá fora. (p. 20-21)

Conforme indica Ramanujan,

as polaridades são alinhadas e julgadas:

o rico : o pobre

templo : corpo

fazer : ser

o erigido (*sthāvara*): o semovente (*Jaṅgama*)

Esta avaliação é assimétrica: *Jaṅgama* é melhor do que *sthāvara*. Aqui começa, também, o evangelismo: Em outras culturas religiosas, as metáforas fazem oposições semelhantes, mas não tomam partido. As *Analectas de Confúcio* por exemplo, fazem distinção entre os conceitos *li* e *jen*, mas consideram ambos necessários para uma vida social humana virtuosa. De acordo com D. Howard Smith (*Chinese Religions from 1.000 B.C. to the Present Day*, 1971, p. 40), o caractere *li* era associado originalmente ao culto sacrificial pelo qual os manes dos ancestrais e dos deuses e espíritos eram adorados e honrados. À época de Confúcio, ele veio a representar os “costumes não-escritos que regulavam todas as variadas relações sociais e familiares”. Já foi traduzido de diversas formas como “propriedade, ritos, cerimônia, ritual”. O caractere *jen* também já foi traduzido de várias maneiras como “amor, bondade, benevolência, humanidade, honestidade” (p. 42). Algumas citações das *Analectas* indicam seu significado operacional:

Fan Ch'in perguntou o significado de *jen*. O mestre respondeu, “ame os homens”. (12:21)

Pode haver um homem nobre a quem faltasse *jen*, mas jamais houve um homem mau que o tenha possuído. (14: 7)

O homem que possui *jen* não buscará preservar sua vida à custa dele. Existem aqueles que, pela sua mente, elevam seu *jen* à perfeição. (15: 8)

Jen se reconcilia com *li* no trecho seguinte:

Jen significa abnegação e um retorno ao *li* (propriedade, ritual). Pois, pela abnegação e retorno ao *li*, o mundo todo voltaria ao *jen*. (12: 1 apud de SMITH, 1971, p. 42-43)

Confúcio vê aqui, os extremos se tocando. Creio ser possível traduzir *jen* como “o sentimento de humanidade ou em prol da humanidade” e sua expressão social como *communitas*, enquanto *li* não difere tanto do que chamei de estrutura. Confúcio parece dizer que se os homens operassem dentro das normas da estrutura e de acordo com elas, sem buscar subvertê-las para alcançar interesses próprios e objetivos faccionais, o resultado em termos de uma pacífica, justa e social coexistência seria parecido com aquele produzido pela *communitas* espontânea, existencial. Esta é a posição que seus críticos pelas eras afora chamaram de “conservadora”. Por um lado, tal posição implica subordinação dos indivíduos ao ritual e àquilo que é apropriado e, por outro, uma salvaguarda da independência de cada indivíduo no âmbito da interdependência geral. Neste caso, o distanciamento não significa coerção, e sim a salvaguarda da dignidade de cada um. Para serem perfeitamente justos, os Vīraśaiiva às vezes também percebiam que *sthāvara* e *jaṅgama*, no fim das contas, eram uma só coisa. Ramanujan escreve que:

A trindade Vīraśaiiva consiste de *guru*, *liṅga* e *jaṅgama* – o mestre espiritual; o simbólico emblema de pedra de Śiva, ou seja, os signos estruturais do culto, seu *sthāvara* incipiente; e o mendigo errante. Ao mesmo tempo em que são três, eles são um. Em outro poema, Basavanna insiste que “*sthāvara* e *jaṅgama* são um” para o espírito verdadeiramente adorador. Porém, se um devoto preferir o culto externa da pedra *liṅga* (*sthāvara*) a servir um *Jaṅgama* humano, ele seria digno de desprezo. (p. 22)

Esta identificação do que se move com o fixo, do que fala com o falado, do contato humano imediato com a formalidade protocolar do ritual, juntamente com o processo de mútuo reconhecimento, forma uma tríplice classificação metafórica encontrada com frequência na cultura religiosa. Os correlatos sociais destes podem ser chamados, do meu ponto de vista, de antiestrutura, estrutura e *societas*, o processo pelo qual a antiestrutura é transformada periodicamente em estrutura e a estrutura em antiestrutura.

Não enfatizei aqui a oposição entre *communitas* e estrutura, mas entre antiestrutura ou anestrutura e estrutura. Isto porque os Vīraśaiiva

escolheram dar ênfase à liminaridade – e os confucianos à *communitas* – como o contrário essencial da estrutura. Pois, enquanto *li* possui marcada afinidade com *sthāvara*, podendo ambos serem traduzidos, sem problemas, como “estrutura”, *jaṅgama*, “o semovente”, aproxima-se mais da liminaridade e *jen*, “humanidade”, da *communitas*, do que um do outro. Uma arquimetáfora para o que está fora da estrutura e entre estruturas, para aquilo que as dissolve, é “movimento”, “nomadismo”, “transitoriedade” – é este aspecto que me preocupa na minha pesquisa atual sobre processos comparativos, de peregrinação passados e presentes. *Jaṅgama*, “tudo que é dado a ir e vir”, encaixa-se bem neste conceito. Incidentalmente, parecemos estar em um período da história no qual os valores de *jaṅgama* atraem uma parcela considerável da atenção pública – o que pode ser ilustrado, por exemplo, a despeito da manipulação dos mesmos para fins de bilheteria, por filmes tais como *Cada um vive como quer* e *Sem destino* –, e outros *road movies* e da literatura sobre pessoas em constante movimento a que, incapazes de pertencer a qualquer grupo institucionalizado, a qualquer *status* de *sthāvara*, precisam viajar de um canto a outro, de cama em cama, de classe para classe, sem nunca ficar em lugar algum por muito tempo: resumindo, são os adeptos da “*hang-loose ethic*”. Em *O processo ritual*, sugeri que a própria história parece ter seus períodos liminares discerníveis – que compartilham algumas características distintas – entre configurações relativamente estabilizadas das relações sociais e dos valores culturais. A nossa bem pode ser uma delas. No entanto, uma diferença entre Oriente e Ocidente, neste caso, pode estar na tristeza do estoicismo dos nômades ocidentais e alegria e fé dos orientais. Os primeiros são positivamente negativos, enquanto os últimos são negativamente positivos. Porém, seriam precisos vários livros para começar a contar esta história.

Muitas vezes a liminaridade provê condições favoráveis para a *communitas*, mas pode também ter o efeito contrário, seja ele uma guerra hobbesiana de todos contra todos, ou uma anarquia existencialista de indivíduos, cada um “fazendo o que bem entender”. Isto é claramente o que Confúcio não tinha em mente quando dicotomizou *li* e *jen*. O amor dos companheiros poderia andar de mãos dadas, ele pensou, com a propriedade, ou a manutenção destas estruturas que dependem do cumprimento adequado de obrigações consuetudinárias (*li*). Assim, para ele não havia uma oposição essencial entre *li* e *jen* – *jen* era a dinâmica interna de *li*.

Traços de *communitas*, no entanto aderem ao *jāngama* no pensamento Vīraśaiva. Por exemplo, o poeta Dāsimayya, traduzido por Ramanujan, em seu protesto contra as dicotomias estruturais tradicionais, rejeita as diferenças entre homens e mulheres, considerando-as superficiais e enfatizando sua unidade essencial, antecipando, desta forma, em nove séculos certas correntes ocidentais modernas (p. 26).

Quando vêm
seios e cabelos longos chegando
eles a chamam de mulher,
quando vêm barba e suíças
eles o chamam de homem:
mas, veja, o eu que paira
entre eles
não é nem homem
nem mulher

Ó Rāmanātha,

(RAMANUJAN, 1973, p. 27)

Notam-se aqui as metáforas *jāngama*, – “chegando”, “paira”, “entre”, “não-nem”–, unidas à metáfora da *communitas*, – o “eu” único subjazendo as diferenças culturais.

Mencionei, em relação ao exemplo síque anterior, a seqüência estrutura/antiestrutura/contraestrutura/reestruturação, afirmando que na Índia ela caracteriza, o destino dos movimentos de protesto. Ramanujan dá mais exemplos disto. Para ele, a divisão feita por Redfield entre tradições “grandes” e “pequenas” na civilização indiana, ou entre antíteses tão parecidas entre si como popular/erudito, folclórico/clássico, povo/elite, alto/baixo, provinciano/universal, camponês/aristocrático, secular/hierático, é de pouca importância para os fundadores dos movimentos religiosos de protesto como o Vīraśaiva. Grandes ou pequenas tradições foram igualmente rejeitadas como “*establishment*”, como estrutura, e o que se enfatizava era a experiência religiosa, *krpa* ou “graça”.

Os poemas religiosos distinguem-se entre *anubhava*, “experiência”, e *anubhāva*, “A Experiência”. A última é uma busca da visão não-mediada, do ato incondicionado, da experiência imprevisível.

Vivendo na história, no tempo e no clichê, vivemos no mundo do preestabelecido, entre o que é recebido (*śruṭi*) e o que é lembrado (s.mr.ti). Porém, quando a Experiência chega, ela vem com a força de uma tempestade contra todos os invólucros e rótulos [...] A graça do Senhor não pode ser invocada pelo devoto por meio de orações, regras, rituais, palavras místicas ou oferendas sacrificiais. A única coisa que o oportunista místico pode fazer é esperar por ela e estar preparado para agarrá-la quando Ela passar. (p. 31-32)

É impossível não recordar, aqui, os versos de William Blake:

Aquele que se atrela a uma alegria
Não é mais capaz de voar
Mas aquele que beija a alegria em pleno vôo
Vive sob o sol da eternidade.
 (“Eternidade”, Everyman’s edition)

Para Ramanujan, “estrutura” inclui as estruturas cognitiva, lingüística e ideológica, bem como as físicas e sociais – em resumo, ela é o que confere ordem e regularidade aos fenômenos ou garante que estas características estarão presentes nas relações entre eles. Ela o faz mesmo quando quebra a continuidade do mundo em “significado” e “significante”, “código” e “codificado”, de modo a tornar a realidade externa inteligível e transmitir o conhecimento dela. Eis aqui o eterno problema da contradição entre distinção ou descontinuidade (em suma, estrutura) e conexão ou continuidade; a experiência da unidade simultânea ao conhecimento da mesma pelos contrastes. A Experiência – muitas vezes chamada no hinduísmo de *samādhi*, um estado em que toda distinção entre sujeito e objeto se perde – parece obliterar qualquer estrutura, cognitiva e comunicacional. Nela, não só a distinção entre sujeito e objeto parece ter-se perdido, como tudo é experimentado como sendo Um só Eu, ou como um vazio informe. Isto é às vezes representado na mitologia hindu e na metáfora ritual pelos atos amorais, caprichosos, mas ainda assim criativos, das grandes divindades, que transcendem as leis e limitações dos homens. Na *anubhāva*, o devoto Vīraśaiva “não precisa de nada, ele é Nada”, escreve Ramanujan, “pois ser alguém, ou algo, é diferenciar-se e apartar-se de Deus. Quando ele está em comunhão com Ele, ele é o Nada sem nome algum” (p. 32-33).

Em última análise, a estrutura depende de oposições binárias – ao menos na opinião de nossos colegas franceses. Mas a antiestrutura abole

todas as divisões e discriminações, sejam elas binárias, seriais ou graduais. No entanto, este momento criativo de rejeição das estruturas sociais, filosóficas e teológicas – o que Ramanujan chama de “esta feroz rebelião contra a petrificação” (p. 33) – em nome do “movente” da “graça” acabou sendo na prática e na história social da Índia apenas uma rebelião contra o que os hindus faziam comumente. Não se tratava apenas de uma afirmação do valor da experiência interior contra as formas externas – era também uma tentativa de legitimar tal experiência recorrendo ao que era percebido como pertencente às puras e antigas tradições que não diferiam da experiência real e presente. A Verdade originalmente enunciada, “depósito da fé”, era idêntica àquilo que o devoto experimentara pessoalmente. Desde que essas tradições se tornaram parte da estrutura, tanto das tradições Grandes quanto das pequenas, existiu o paradoxo de que a rejeição da estrutura é legitimada pelo recurso à estrutura, como, por exemplo, na Europa, os protestantes recorreram à igreja simples e comunitária dos pais fundadores como seu paradigma para a rejeição do formalismo farisaico católico, interveniente entre os estados prístino e contemporâneo do cristianismo. Depois disto entretanto já não podemos falar de uma “anti” estrutura, mas apenas de uma “contra” estrutura, os Vīraśaiva citam as antigas escrituras hindus para sustentar um retorno à experiência imediata. “A alienação do ambiente imediato pode significar a continuidade do antigo ideal. Podem ocorrer protestos em nome dos ideais do próprio oponente” (p. 33). Neste caso, o perigo está no fato de que, ao tomar tal atitude, o indivíduo já coloca o pé no primeiro degrau da escada estrutural. A liminaridade está nos estertores; tem início o retorno aos domínios da estrutura. Ramanujan, sendo ao mesmo tempo professor de lingüística e crítico literário, viu o retorno Vīraśaiva à estrutura *via* contraestrutura em termos da estrutura retórica de sua produção literária. Não pretendo entrar aqui na dimensão técnica de Ramanujan; irei apenas reproduzir sua conclusão de que “a espontaneidade possui sua própria estrutura retórica; nenhum verso livre é verdadeiramente livre” e que “não pode haver espontaneidade sem um repertório de estruturas no qual ela possa se fiar” (p. 38). O estoque comum de símiles, analogias e metáforas dos hindus baseia-se na poesia Vīraśaiva, embora seja usado de novas e surpreendentes maneiras – enquanto os poemas aparentemente inspiracionais podem ter uma estrutura métrica consistente, caracterizada pelo que Roman Jakobson chamou de “paralelismo gramatical”, bem como outras importantes

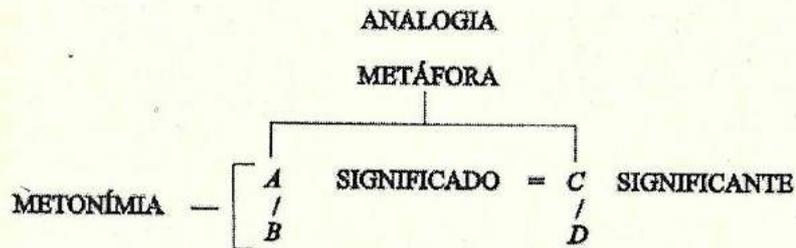
simetrias e padrões. Dentro da tradição americana, uma analogia possível é a poesia de Walt Whitman.

Resumindo drasticamente: no início, o misticismo de protesto Vīraśaiva derruba e rejeita as estruturas e tradições nacionais e regionais e enfatiza a experiência mística como a fonte básica do sentido humano e do vínculo social. Na sua expressão coletiva em desenvolvimento, ele torna-se social e culturalmente contraestrutural e saqueia as passadas tradições para validar a experiência imediata. A distinção de Redfield entre tradições Grandes e Pequenas se faz útil novamente na análise da próxima fase. Ramanujan mostrou, por exemplo, como com o passar do tempo os hereges Vīraśaiva são canonizados; templos são erigidos para eles, hagiografias em sânscrito são escritas sobre suas vidas. Ao redor deles florescem não apenas as lendas locais e o ritual, mas também uma teologia elaborada que assimila diversos elementos da Grande tradição. Eles tornam-se, em retrospecto, os fundadores de uma nova casta e são por sua vez desafiados por novos movimentos igualitários – assim como os jainistas, originalmente uma heresia hindu, foram desafiados pelos primeiros Vīraśaivas. Baseados nestes fatos, os antropólogos devem tomar nota que um estudo científico de qualquer componente da religião indiana, do sistema *jati* à ideologia jainista, em um determinado ponto na história, deve levar em conta e representar, por meio de constructos apropriados, o campo total da religião indiana como contexto.

Agora é tempo de observar mais de perto a estrutura da metáfora nesses contextos religiosos. Já vimos como se afirma que “o corpo” está relacionado ao que os poetas Vīraśaiva chamam de *jangama*, “o semovente”, enquanto “o templo” está relacionado à *Sthāvara*, “o erigido”. Embora cada um destes termos seja o que eu chamaria de símbolo multivocal, existem semelhanças e analogias suficientes entre os vários referentes de cada símbolo para que ele possa representar bem o conjunto de referentes. A discussão de Elli Kōngās Maranda num artigo recente intitulado “The Logic of Riddles” (1971, p. 193-194), em certa medida baseado em Lévi-Strauss, Jakobson e Noam Chomsky, é um exemplo de abordagem do estudo da metáfora. Ela relaciona as metáforas aos conceitos de “analogia” e “metonímia”, admitindo a conceituação de Aristóteles para o primeiro: “A analogia se dá sempre que entre quatro termos a relação entre o segundo e o primeiro seja semelhante àquela entre o quarto e o terceiro”, por exemplo, $A/B = C/D$. A analogia é uma

técnica de raciocínio, baseada em dois tipos de conectivos entre fenômenos: similaridade e contigüidade, em outras palavras, metáfora e metonímia. [Portanto,] na fórmula da analogia, dois membros numa mesma posição estrutural (A e C) constituem um signo, uma metáfora em que um deles (A) é o significado e o outro (C) é o significante... Os membros de um lado da equação estão metonimicamente relacionados um ao outro (A e B).

Assim, na analogia, Maranda dispõe a metáfora e a metonímia como no diagrama abaixo:



“A metáfora é, portanto, a relação entre dois termos, enquanto a metonímia é a equação deles.” No poema Vīraśaiva, traduzido por Ramanujan, existe uma analogia entre os seguintes termos: templo/*sthāvara* (erigido) = corpo/*jaṅgama* (semovente). A relação entre *sthāvara* e templo é semelhante àquela entre *jaṅgama* e corpo. Em seguida essa analogia é submetida à avaliação. Em termos abstratos, pode ser verdadeiro que a relação entre estase e templo seja semelhante à relação entre dinâmica e corpo, mas, o contexto do poema introduz o paradoxo de que “o que se ergue há de cair, mas o que se move há de durar para sempre” (grifo meu). Embora no começo o templo seja uma metáfora do corpo, o poema sugere que, na realidade – e mesmo na eternidade –, não existe o templo, apenas o corpo (vestígios da doutrina cristã da ressurreição), mas que o corpo possui a sacralidade atribuída apenas metaforicamente ao templo: “o corpo é o templo”, nas palavras de Basavanna. Aqui, proporia uma outra relação metafórica: *sthāvara* : *jaṅgama* :: estrutura : antiestrutura (ou seja, *communitas* + liminaridade). *Sthāvara*, escreve Ramanujan, possui as conotações socioestruturais de “status, estado, propriedade”. E *jaṅgama*, tal como os períodos de transição nos ritos de passagem, representa “o que se move; tudo o que seja dado a ir e vir”. Na religião Vīraśaiva, o *jaṅgama* representa um homem permanen-

temente liminar, um “religioso que renunciou ao mundo e ao seu lar, e que vaga de aldeia em aldeia” (p. 21). Mesmo aqueles que não perambulam fisicamente não se sentem amarrados por regras rígidas de casta ou parentesco. Em sua exposição, Ramanujan enfatiza que o “movimento Vīraśaiva foi um levante social feito pelos e para os pobres, as castas inferiores e os proscritos, contra os ricos e privilegiados” (p. 21), uma *communitas* baseada na dissolução dos laços de casta em favor da experiência imediata – pois para os Vīraśaiva, “o Senhor dos rios confluente”, que aparece regularmente como refrão dos seus poemas, não se refere diretamente ao Ceiva pessoal do panteão hindu, e sim à experiência de *sthāvara*, em que distinções como Eutú, Deus-humano, sujeito-objeto, tornam-se desimportantes e tudo parece ser um ou nada, no sentido de que a linguagem não tem nada de positivo a dizer sobre tal experiência. Talvez esta posição, comum tanto ao misticismo oriental como ao ocidental, seja formulada com mais clareza pelo grande estudioso da religião zen D. T. Suzuki (*On Indian Mahayana Buddhism*), quando escreve:

A nossa linguagem é o produto de um mundo de números e indivíduos de hoje, ontem e amanhã, e se aplica muito bem a ele (conhecido como *loka* no *Mahayana* indiano). Mas, nossas experiências sustentam que nosso mundo se estende para além deste *loka*, e que existe um “mundo transcendental”, que os budistas chamam de *loka-uttara*. As experiências também mostram que, quando a linguagem é forçada a descrever as coisas deste outro mundo, ela se perverte e adquire diversas formas de obliquidade: oxímoros [“figura de linguagem em que há uma junção de contradições aparentes, ex.: ‘a fé infiel manteve-o falsamente leal’”, *Oxford English Dictionary*], paradoxos, contradições, contrações, absurdidades, estranhezas, ambigüidades e irracionalidades. A culpa não é da língua. Somos nós que – por ignorância das suas verdadeiras funções – tentamos aplicá-la a coisas para as quais não foi feita. (1968, p. 243)

Em minha opinião, não é por acaso que esta *jaṅgama* ou retórica mística, cheia de oxímoros e metáforas, seja muitas vezes característica de movimentos de protesto igualitários e populares, durante períodos liminares da história, quando estruturas sociais, econômicas e intelectuais que demonstraram grande estabilidade e consistência por longos períodos começam a dar sinais de ruptura e se tornam objetos de questionamento em termos estruturais e antiestruturais. Fomos acostumados a pensar que o enunciado místico caracteriza indivíduos solitários, meditando ou em estado de contemplação nas monta-

nhas, desertos ou celas monásticas e a vê-lo apenas como um fato social. Mas, a conjugação operacional contínua de tal linguagem com movimentos de *communitas* – como no caso dos Amigos de Deus com os místicos da Renânia – leva-me a pensar que ao menos parte do que é dito refere-se metaforicamente às relações sociais existentes. Exemplos disto são palavras como “recolhimento”, “desapego”, “desinteresse”, para mencionar termos comuns ao léxico de muitas culturas. Aqui, no entanto, esse afastamento não é da humanidade, mas de uma estrutura que se tornou há muito petrificada numa forma única. Neste caso, não se trata da busca de apenas um componente da estrutura social, casta ou grupo étnico por melhores condições dentro de um sistema estrutural, nem tampouco da criação de um novo sistema estrutural livre das tendências exploradoras inerentes à estrutura do seu predecessor. O que se busca aqui é a emancipação dos homens de todas as limitações estruturais, a criação de um deserto místico fora da estrutura ela mesma no qual tudo pode ser um, *ein bloss niht*, “um puro nada”, conforme escreveu certa vez o místico ocidental Eckhart – embora este “nada” tenha de ser visto em oposição metafórica ao “algo” da estrutura de derivação histórica. Ele ainda tem conteúdo, mas nenhuma estrutura manifesta, apenas uma antiestrutura afirmada explosivamente. A história irá, sem dúvida, revelar sua estrutura latente, principalmente na medida em que a experiência venha a se deparar com estruturas tradicionais de cultura e pensamento. Aqueles que tiveram a *Experiência* terão agora de confrontar-se com os preceitos tanto da Grande quanto da Pequena tradição, enquanto tentam concretizar sua visão em termos sociorelacionais. Em seguida, a visão torna-se uma seita, e depois uma Igreja, até se tornar, em alguns casos, um sistema político dominante ou uma base para ele – até que a *communitas* ressurgir uma vez mais contra ele, vinda dos espaços e das ocasiões liminares que toda estrutura é forçada, por sua natureza, a oferecer. Pois a estrutura depende da distância e da descontinuidade entre suas unidades e estes espaços intersticiais abrigam visões, pensamentos e, por fim, comportamentos antiestruturais. Também as sociedades complexas oferecem múltiplos subsistemas estruturais, manifestos ou latentes, que formam um campo fértil para o crescimento de contraestruturas, na medida em que os indivíduos os atravessam. A sociedade é um processo que engloba tanto as visões e reflexões, as palavras e as obras de mendicantes religiosos ou políticos, de exilados e de profetas isolados, quanto as atividades de multidões e massas, as cerimônias do

foro e do mercado, e as ações de legisladores, juízes e sacerdotes. Se encararmos a sociedade como dotada de purificadores solitários ou retirados, de “menos” e “zeros”, bem como de “plus”, em seus principais desenvolvimentos, tanto de antiestrutura quanto de estrutura, e que há uma troca constante entre estes aspectos, em vários níveis, e diversos setores dos campos socioculturais, começaremos a evitar algumas das dificuldades inerentes aos sistemas de pensamento que reconhecem apenas valores, regras e componentes estruturalmente positivos; e estes são positivos unicamente porque são as regras legitimadas pelas elites políticas e intelectuais, numa determinada época. Tais sistemas descartam pelo menos metade da sociabilidade humana, a metade criativa (e também destrutiva) que insiste na unidade ativa, existente e vital, bem como na inovação e no imprevisto em matéria de estilos de inter-relações humanas. Deve-se, no entanto, observar também que o fanatismo e a intolerância tendem a caracterizar os movimentos que dão ênfase à *communitas* como negação contraestrutural da estrutura. Em suas fileiras, abundam os iconoclastas, evangelistas, *Cabeças Redondas*, bem como os místicos, poetas e santos. Os Vira-ávia eram evangelistas ferozes; o símbolo dos sikhs – a *khanda*, duas espadas cruzadas, uma adaga de fio duplo e um disco – simboliza a virtude marcial e o poder espiritual. “Liberdade, fraternidade e igualdade” foram gritos que levaram Bonaparte a tomar a coroa imperial.

As sociedades que dão ênfase à estrutura – e estabelecem místicas de hierarquia e *status*, estipulando divisões e distâncias inalteráveis entre categorias e grupos de seres humanos – tornam-se igualmente fanáticas na erradicação dos valores de *communitas* e no extermínio dos grupos que os exemplificam abertamente. Muitas vezes, os comunitaristas cerraram fileiras, implacavelmente, contra os estruturalistas e vice-versa. A clivagem básica no homem social encontra freqüentes expressões históricas; aqueles sistemas religiosos ou humanistas que pregam o amor como o mais importante princípio ético – e todas as assim chamadas religiões “universais” professam este valor como essencial – irradiam alguma versão da reconciliação entre *li e jen*, “cerimônia” e “man-to-man-ness,”² de Confúcio, e é a

² Termo que surge no par de oposição cujo 2º termo é “ceremony”. A expressão se refere à qualidade de uma relação que não é mediatizada por quaisquer considerações de *status* ou posição social, sendo, ao contrário, destituída de etiquetas e formalidades, uma relação de ser humano para ser humano,

esta reconciliação que se faz referência ao falar de amor. Os grandes sistemas religiosos harmonizam a estrutura e a *communitas* em vez de opô-las uma à outra e chamam o campo total resultante de “corpo” dos fiéis, a *umma* (assembléia) do Islã, ou algum termo semelhante que reconcilie o amor com a lei, a *communitas* com a estrutura. De fato, nem o amor, nem a lei podem ser tais quando implacavelmente em oposição – ambos tornam-se, então, ódio –, especialmente quando disfarçados de excelência moral.

Tanto a estrutura quanto a antiestrutura são representadas pelas imagens e atos concretos do processo ritual nas sociedades tribais e camponesas. Estas sociedades não são menos Humanas do que a nossa – e seus símbolos não-verbais podem até mesmo oferecer um acesso mais imediato à questão humana do que sofismas e apologéticas. Nelas, a estrutura e a antiestrutura não se generalizaram ainda em posições ideológicas opostas, bem adaptadas à manipulação política; as metáforas da iconoclastia existem *dentro* da estrutura de cerimônias preñes de ícones. A construção e a desconstrução de imagens são momentos de um único processo ritual. A maioria das descrições, feitas por observadores externos, não são capazes de descrever a contento o aspecto de *communitas* das ações metafóricas antiestruturais com seus componentes simbólicos no ritual tribal. Isto, no entanto, será crescentemente remediado, à medida que membros letrados dessas culturas venham a descrever o que significou para eles participar coletivamente de rituais de teor anti-estrutural. Neste caso, romances, peças e poesias publicados atualmente nas novas nações formam um importante corpo de dados – documentos pessoais que conferem a uma análise social o que Znaniecki chama de “coeficiente humanístico”. Aqui, um exemplo análogo pode vir a calhar. Estou começando a acumular, no meu estudo atual sobre os processos de peregrinação em religiões históricas tais como o cristianismo, o islamismo, o judaísmo, o hinduísmo e o budismo, evidências provenientes de narrativas de peregrinos de que experiências de *communitas* são muitas vezes os correlatos subjetivos de constelações de símbolos e metáforas objetivamente indicativas de antiestrutura. Não obstante, apesar desta grave lacuna relativa à presença da *communitas* na liminaridade tribal, vou apresentar um exemplo, dos muitos que podem ser extraídos dos estudos de rituais tribais, da extinção e destruição deliberada de estruturas complexas de símbolos, cada uma das quais constitui um sistema semântico de grande complexidade.

Estas instâncias de iconoclastia ortodoxa e consentida sempre surgem na fase liminar ou marginal dos grandes ritos de passagem, na parcela do tempo institucionalizado reservado à representação da antiestrutura. Elas são associadas, às vezes, com um ato de sacrifício, mas com frequência ocorrem independentemente deste tipo de ato, embora possuam um caráter sacrificial. Um dos melhores exemplos da destruição metafórica da estrutura de que tenho notícia está no relato que faz Audrey Richards sobre a cerimônia bamba de iniciação das meninas na puberdade, *Chisungu* (1956). Entre os Bamba do noroeste de Zâmbia, o *chisungu* é uma longa e elaborada seqüência de atos rituais – incluindo mímica, canto, dança e o manuseio de objetos sagrados – que precede o casamento de uma jovem e é “parte integrante da série de cerimônias em que o noivo [se] une à família da noiva, em uma tribo na qual a descendência é estabelecida pela mulher, e não pelo homem, e onde o homem vai viver com os parentes da esposa e não o contrário” (p. 17). Um dos traços distintivos desta cerimônia é a modelação de estatuetas de barro – Richards contabilizou 42 em uma das performances que ela estudou – no decorrer dos vários dias do prolongado ritual, que durou 23 dias e que, talvez, tenha sido mais longo no passado, com muitas ações simbólicas a cada dia. Outras estatuetas ou “emblemas” de cerâmica feitos em uma cabana (todos são chamados de *mbusa*; a mestra-de-cerimônias é chamada de *nachimbusa*, ou “mãe” dos emblemas) são subitamente destruídos duas horas após terem sido reunidos. Os emblemas são usados para ensinar às noviças as obrigações, regras, valores e o ambiente cultural típico da sua posição estrutural futura como esposa e mãe. Cada um tem um nome ritual específico, uma canção hermética ligada a ele e, é explicado à menina para seu benefício social pelas senhoras presentes, especialmente pela “mãe dos emblemas”. A Dra. Richards e Frei E. Labreque, dos Padres Missionários Brancos, coletaram bastante material sobre esta exegese didática. O apêndice de Richards a *Chisungu*, que traz a interpretação dos *mbusa*, feita pelos informantes é especialmente valioso. Em resumo, eles acrescentam mais informações a um relato já bem farto do destino estrutural de uma mulher madura numa sociedade matrilinear, como é a sociedade bamba, apresentando também muitos dos seus problemas e tensões estruturais – conforme indiquei no capítulo 4, “Betwixt e Between”, do meu livro *Floresta de símbolos* (2005, p. 137-158). Richards demonstra como o emblema se refere, *inter alia*, aos deveres domésticos e agrícolas, às obrigações de marido e mulher, e, em

relação aos demais parentes, às obrigações e circunstâncias da maternidade legítima, à autoridade dos chefes e à ética geral que compete ao bamba maduro. Nas palavras de Richards:

Em termos de tempo dispendido, o manuseio e a apresentação dos emblemas sagrados provavelmente ocuparam mais horas do que qualquer outra etapa do rito. O manuseio, preparo e apresentação dos emblemas de cerâmica e a coleta de *mbusa* domésticas e das florestas demandam muito tempo e energia dos organizadores [...] O longo dia de trabalho nos emblemas de cerâmica na cabana [da novíça] já foi descrito e vale lembrar que o fruto deste longo dia de trabalho foi destruído ao fim deste mesmo dia... Tirante a feitura e a busca dos *mbusa*, a apresentação deles pelas diferentes mulheres em ordem de posição social pareceu, a mim pelo menos, a parte mais interminável do rito *chisungu*, uma vez que envolvia o canto de cada rima de pé quebrado (esclarecendo o significado de cada *mbusa*) vinte vezes ou mais. (1956, p. 138)

Não podemos comparar, diretamente, a rápida destruição das imagens e emblemas tão laboriosamente elaborados com a demolição das estátuas, pinturas e ícones religiosos pelos iconoclastas bizantinos, pelos mongóis em Banaras, pelos comissários de Henrique VIII, pelos Cabeças Redondas de Cromwell, ou pelos Pactuantes Escoceses. Porém, por trás deles talvez se esconda o mesmo impulso humano de afirmar o valor contrário à estrutura que distancia e distingue o homem do homem e o homem da realidade absoluta, descrevendo o contínuo em termos descontínuos. A coisa mais importante para aqueles que se valem de meios metafóricos é construir da melhor forma possível uma estrutura de idéias, sintetizadas em símbolos, e uma estrutura de posições sociais, expressa simbolicamente, que vai manter o caos sob controle e criar uma área de segurança mapeada. A elaboração, como nos esquemas cosmológicos chineses, pode assumir um caráter obsessivo. Afirma-se, então, metaforicamente o que se esconde entre as categorias de estrutura (“mundo interno”) e fora do sistema total (“espaço externo”). Neste caso, as palavras são inúteis, a exegese falha e a única coisa a fazer é expressar uma experiência positiva por meio de um ato metafórico negativo – destruir a estrutura que se elaborou e reconhecer a transcendência, isto é, sobre tudo o que a nossa cultura foi capaz de dizer a respeito da experiência daqueles que a sustentam ou sustentaram até o momento presente. Na realidade, aquilo que é conceitualmente transcendente pode muito bem ser experimentalmente imanente – a própria *communitas*. Somente aqueles que sabem construir sabem derrubar o que foi

construído. A mera destruição literal não é a destruição metafórica ilustrada no ritual. Aqui, a metáfora da destruição é uma forma não-verbal de expressar um aspecto positivo e contínuo da realidade social, que, geralmente, escapa ao caráter descontínuo da maioria dos códigos de comunicação, incluindo os códigos linguísticos. Talvez seja assim porque o homem pode ser uma espécie ainda *em evolução*; seu futuro está no seu presente, mas, ainda, de forma inarticulada, pois a articulação é a presença do passado. Os pensadores ocidentais compartilham este estado com os aborígenes, e ambos revelamos este dilema em nossos símbolos não-verbais, em nossas metáforas. Podemos concluir dizendo que o *Chisungu* apresenta ritual e antiritual, numa relação de complementaridade, antes do que de contradição. Estrutura e antiestrutura não são Caim e Abel, para usar uma metáfora que nos é familiar; nem tampouco os Contrários de Blake, que precisam ser “redimidos pela destruição da Negação”. De outro modo, teríamos todos que morrer, pois por detrás dos desenvolvimentos históricos e culturais específicos, Oriente *versus* Ocidente, sistemas hierárquicos *versus* sistemas igualitários, individualismo *versus* comunismo, esconde-se o simples fato de que o homem é uma entidade ao mesmo tempo estrutural e antiestrutural que *cresce* pela antiestrutura e *conserva* pela estrutura.

Referências

- DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Publicado pela primeira vez em 1912.
- GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978. Prefácio de Roberto da Malta.
- MACAULIFFE, M. J. *The sikh religion*. Oxford: The Clarendon Press, 1909.
- MARANDA, Elli Kögäs. The logic of riddles. In: MARANDA, P.; MARANDA, E. K. (Ed.). *Structural analysis of oral tradition*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- NELSON, Benjamin. Civilizational complexes and intercivilizational encounters. Comunicação lida na American Sociological Association Conference, 30 de agosto, 1971.
- RAMANUJAN, A. K. *Speaking of Ziva*. Baltimore: Penguin Books, 1973.

_____. *Structure and anti-structure: the Virasaiva example*. Comunicação feita no seminário sobre Aspectos da Religião no sul da Ásia na Escola de Línguas Orientais e Africanas, Universidade de Londres, 1971.

RICHARDS, Audrey. *Chisungu*. Londres: Faber and Faber, 1956.

SMITH, Howard D. *Chinese religions from 1000 b.c. to the present day*. Nova York: Holt Paperbacks, 1971. Publicado pela primeira vez em 1968.

SUZUKI, D. T. *On indian mahayana buddhism*. Nova York: Harper Torchbooks, 1968.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do Ritual Ndembu*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

_____. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

UBEROI, J. Singh. Sikhism and indian society. *Transactions of the Indian Institute of Advanced Study*, Simla, v. 4. 1967.



www.editora.uff.br

Este livro foi composto na fonte Dutch SWA, corpo 11.

Impresso na 4 Pontos Stúdio Gráfico Ltda,
em papel Pólen 80g (miolo) e Cartão Supremo 250g (capa)
produzido em harmonia com o meio ambiente.

Esta edição foi impressa em agosto de 2008.

Tiragem: 500 exemplares