

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 migalbas**
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 Britto
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", "Huminados" 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**
Lágia 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
Robert 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

Victor Turner

FLORESTA DE SÍMBOLOS

Aspectos do Ritual Ndembu

Tradução

Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Tradução (capítulos I, III e IV) e Revisão Técnica
Arno Vogel

SBD-FFLCH-USP



323693



EdUFF

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Niterói, RJ
2005

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO, 15

INTRODUÇÃO, 29

PRIMEIRA PARTE

- I OS SÍMBOLOS NO RITUAL NDEMBU, 49
- II SIMBOLISMO RITUAL, MORALIDADE E ESTRUTURA SOCIAL ENTRE OS NDEMBU, 83
- III A CLASSIFICAÇÃO DAS CORES NO RITUAL NDEMBU: UM PROBLEMA DE CLASSIFICAÇÃO PRIMITIVA, 95
- IV *BETWIXT AND BETWEEN*: O PERÍODO LIMINAR NOS "RITOS DE PASSAGEM", 137
- V BRUXARIA E FEITIÇARIA: TAXONOMIA *VERSUS* DINÂMICA, 159

SEGUNDA PARTE

- VI MUCHONA A VESPA: INTÉRPRETE DA RELIGIÃO, 179
- VII *MUKANDA*: O RITO DE CIRCUNCISÃO, 203
- VIII TEMAS NO SIMBOLISMO DO RITUAL DE CAÇA NDEMBU, 357
- IX A MEDICINA LUNDA E O TRATAMENTO DAS DOENÇAS, 379
- X UM CURANDEIRO NDEMBU E SUA PRÁTICA, 449

jogo das lealdades e, pior que isso, dos valores em conflito, o que resultava sempre no dilema de decidir entre normas ou valores incommensuráveis entre si. O ponto de vista segundo o qual os sistemas humanos são estruturalmente marcados por uma espécie de praga impressa na própria condição de escolha e liberdade humana. Sendo assim, não haveria perfeição, repouso ou recompensa perfeita nesse vale de lágrimas. Se o amor não consola, se a ideologia desaponta, se a religião não consegue apagar a terrível sensação de perda e de finitude – para não falar da imensa frustração e do mais penoso sofrimento a que somos sistematicamente submetidos –, as florestas de símbolos, as mitologias e os carnavais nos ajudam na travessia.

Jardim Ubá, 23 de fevereiro de 2005

NOTAS

¹ Professor Emérito da Universidade de Notre Dame e professor de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

² Publicado no Brasil, em 1983, no livro *E. R. Leach*, que organizei para a Coleção Grandes Cientistas Sociais, coordenada por Florestan Fernandes, publicado pela Editora Ática.

³ Veja-se DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

⁴ Ver o meu ensaio, "Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade", *Mana*, [s.l.], v. 6, n.1, abr. 2000.

⁵ Estou obviamente pensando no livro de Mary Douglas e Baron Isherwood, *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004; no Leach que, com D. Alan Aycock, escreveu *Structuralist interpretations of biblical myth*, Cambridge; Cambridge University Press. Ver também os dois volumes de *The essential Edmund Leach*, ambos editados por Stephen Hugh-Jones e James Laidlaw e publicados pela Yale University Press, em 2000; e Mary Douglas sobre a Bíblia, no ensaio *In the wilderness: the doctrine of defilement in the Book of Numbers*, publicado pelo *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield Series n. 158, Sheffield Academic Press, 1993.

⁶ Ver o meu "Centralização, estruturas e o processo ritual", *Anuário Antropológico* 76. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

INTRODUÇÃO

Colegas de profissão nos Estados Unidos e na Inglaterra encorajaram-me a reunir em um volume uma série de artigos e trabalhos até então espalhados em revistas e antologias. Todas estas publicações lidam direta ou indiretamente com o sistema ritual do povo Ndembu no noroeste da Zâmbia (antiga Rodésia do Norte) no centro-sul da África. Estes estudos antropológicos estão dispostos em duas seções: (1) análises teóricas do simbolismo e da bruxaria; e (2) relatos descritivos de aspectos do ritual. Um inédito relato extensivo dos ritos de circuncisão dos meninos Ndembu (*Mukanda*), o qual inclui uma seção teórica sobre a manipulação do ritual em contextos de luta política local, foi incluído nos estudos descritivos. A distinção entre as seções não é absoluta, uma vez que a parte teórica contém bastante material descritivo, e as descrições são, por sua vez, intercaladas com passagens teóricas. Os ensaios de cada seção estão dispostos na ordem em que foram escritos de modo a permitir que o leitor siga o desenvolvimento e as modificações nas idéias do autor e na análise dos dados. Inevitavelmente há alguma repetição, mas, quando o mesmo material aparece em artigos diferentes, quase sempre é para ilustrar diferentes aspectos da teoria, ou para levantar novos problemas.

Uma vez que um relato das principais características da organização local e do parentesco Ndembu já foi apresentado no meu estudo da vida aldeã dos Ndembu, *Schism and Continuity in an African Society* (1957), esta introdução se limitará a uma exposição abreviada das características relevantes da aldeia e da estrutura da região e a uma exposição geral do sistema ritual. Estes são os contextos nos quais os estudos específicos da "prática" e da "manipulação" do ritual (Spiro 1965, 105) pelos Ndembu adquirem boa parte do seu sentido.

Em muitas partes da Zâmbia, as antigas idéias e práticas religiosas dos africanos estão desaparecendo em virtude do contato com o homem branco e seus costumes. O trabalho nas minas de cobre, na ferrovia, como empregados domésticos e lojistas; o contato e mistura de tribos em um ambiente não-tribal; a longa ausência dos homens de suas casas – todos estes fatores têm contribuído para a desagregação das religiões que enfatizam os valores dos laços de parentesco. O

respeito aos anciãos e a unidade tribal. No entanto, no extremo noroeste do território, este processo de desintegração religiosa está sendo menos rápido e completo. Alguém com paciência, simpatia e sorte ainda pode observar nesta região as danças e rituais de outrora. Em Mwinilunga, por exemplo, onde fiz dois anos e meio de trabalho de campo como pesquisador do Instituto Rhodes-Livingstone, pude ir a muitos rituais dos Ndembu e obter material sobre outros rituais com os informantes. Gradualmente tornei-me consciente do vasto e complicado sistema de práticas cerimoniais que estavam acontecendo ao meu redor, de maneira semelhante a alguém que percebe a silhueta de uma cidade distante sob a luz cada vez mais forte do amanhecer. Foi uma experiência espantosa e enriquecedora ver o contraste entre a relativa simplicidade e monotonia da economia e da vida doméstica desses caçadores e agricultores e a organização ordenada e o simbolismo colorido da sua vida religiosa.

Para ressaltar o contraste mencionado acima, olhemos rapidamente para os Ndembu na sua vida cotidiana e secular. Existem cerca de 18 mil Ndembu no distrito de Mwinilunga, dispersos em aldeias com cerca de 12 cabanas, espalhadas por cerca de sete mil milhas quadradas de floresta temperada, cortada por centenas de rios e cursos d'água que correm para o Zambezi. Os Ndembu vivem a oeste do rio Lunga, que corta o distrito de norte a sul, e os Kosa vivem a leste dele, e ambos os grupos chamam a si próprios de Lunda, e dizem ter vindo da terra de Mwantiyavwa, o grande chefe do Congo. No correr dos dois séculos que se seguiram à suposta migração, os Lunda, tanto Kosa quanto Ndembu, parecem ter perdido qualquer autoridade central e organização militar que pudessem ter possuído e ter-se fragmentado em grupos pequenos e virtualmente independentes, sob a liderança de seus chefes. No final do século XIX, os grandes chefes Kanongesha o Ndembu e Musokantanda o Kosa, cujos ancestrais tinham liderado os grupos guerreiros de Mwantiyavwa, ainda eram respeitados pelos seus chefes subordinados, mas tinham pouco controle sobre eles. Um número considerável de casamentos foi realizado com os Mbwela e Lukolwe, povos organizados de forma simples que foram conquistados pelos primeiros Ndembu. Mais tarde, os mercadores de escravos Ovimbundu e os caçadores de escravos Lwena e Chokwe de Angola, encorajados pelos portugueses, completaram a desintegração destes postos virtualmente isolados do império Mwantiyavwa, que estava enfraquecido na sua própria ter-

ra de origem. Mais tarde ainda, sob o domínio britânico, foi estabelecida uma hierarquia consistindo de um chefe (a Autoridade Nativa) e quatro subchefes. Anteriormente, estes subchefes pertenciam a uma classe de líderes aldeãos que possuíam importantes títulos históricos, mas tinham pouco poder efetivo. No entanto, os Ndembu, como os aristocratas *émigré* em Cannes e Biarritz, ainda vivem em suas conversas em torno das fogueiras no passado de desafios e heroísmo nas aldeias. O que quer que o tempo e as expedições tenham feito a eles, eles dizem "Nós somos o povo de Mwantiyavwa", e isso basta!

No seu planalto coberto de florestas, os Ndembu praticam uma forma de agricultura de subsistência na qual o cultivo da mandioca é associado à caça. Além da mandioca, a cevada é cultivada em pequenas clareiras, limpas por meio de queimadas, principalmente para a fabricação de cerveja; o milho é cultivado em hortas na beira dos rios para a alimentação e também fabricação de cerveja.

Os Ndembu são um povo matrilinear, virilocal, com um alto grau de mobilidade espacial. Eles habitam pequenas aldeias com grupos de homens ligados por parentesco matrilinear, que são geralmente lideradas pelo membro mais velho da geração mais antiga.

Entre os Ndembu, não apenas as aldeias, como também os indivíduos e as famílias, têm alto grau de mobilidade. Os homens, por vontade própria, e as mulheres, pelo casamento, divórcio e novo casamento – cada etapa, geralmente, levando a uma mudança de domicílio – estão constantemente se mudando de uma aldeia para outra, sendo que os homens geralmente vão para os locais onde têm parentes. Isto é possível porque os grupos de parentesco estão dispersos pela região.

Temos então uma sociedade cujas aldeias se movem larga e freqüentemente no espaço e recorrentemente tendem a se dividir, ou mesmo se fragmentar, ao longo do tempo. Os indivíduos circulam continuamente através destas aldeias móveis. Não é de se estranhar que os estudiosos da África Central, que trabalham nessas áreas, caracterizadas pela grande mobilidade residencial, tivessem se interessado por problemas de dinâmica social e por processos de ajustamento, adaptação e mudança.

A ESTRUTURA DA ALDEIA

Embora a maioria dos grupos locais, na sociedade Ndembu, seja relativamente efêmera e instável, os princípios organizacionais por meio dos quais eles são criados e recriados são persistentes e duradouros. Aldeias específicas partem-se e dividem-se ou se dispersam, mas a forma estrutural da aldeia Ndembu permanece. Se olharmos para uma grande amostra de aldeias Ndembu, podemos abstrair das suas variações concretas uma forma geral ou normal. A partir dos comentários dos informantes sobre as regras que eles acreditam que deveriam reger a residência na aldeia, o antropólogo é capaz de avaliar aproximadamente a extensão e o modo da correspondência entre as normas estatísticas e ideais da estrutura da aldeia. De forma geral, descobri que as aldeias Ndembu são “na realidade” bem próximas do que os informantes achavam que elas deveriam ser. Entretanto, também descobri que os princípios a partir dos quais elas são organizadas são situacionalmente incompatíveis, uma vez que eles geram conflitos de lealdade. As pessoas que obedecem a um grupo de normas descobrem que esta obediência faz com que elas transgridam regras igualmente válidas pertencentes a outro grupo.

Dois grandes princípios influenciam o padrão de residência: descendência matrilinear e casamento virilocal. A matrilinearidade rege direitos prioritários à residência, à sucessão em cargos e à herança de propriedade. Um homem tem o direito de morar com os seus parentes matrilineares primários ou classificatórios. Ele pode morar na aldeia do seu pai, se sua mãe residir lá ou, caso não resida, como um privilégio dado a ele pelo pai, em virtude dos seus direitos como membro da linhagem matrilinear da aldeia; um homem tem o direito de ser considerado candidato à liderança da sua aldeia matrilinear e também à parte da propriedade de um parente matrilinear falecido. Por outro lado, um homem tem o direito de levar sua esposa para morar na sua aldeia. Este fato pode gerar uma situação problemática na qual as mulheres, de quem a continuidade social depende, não moram nas suas aldeias, mas naquelas dos seus maridos. Este problema poderia ser reduzido se existisse um costume claramente definido que determinasse que os garotos fossem viver nas aldeias dos irmãos das suas mães ao atingirem uma certa idade, a puberdade, por exemplo. Tal costume não existe entre os Ndembu e a consequência do problema é deixada em aberto. O ônus da escolha é

colocado sobre o indivíduo. Os homens tentam reter seus filhos consigo pelo máximo de tempo possível e realmente a relação pai-filho é altamente ritualizada, particularmente nos cultos dos caçadores e nas cerimônias de circuncisão. O efeito final é a presença de fortes tendências patrilocais em uma sociedade matrilinear.

MATRILINEARIDADE E VIRILOCALIDADE: ALGUMAS IMPLICAÇÕES

O quadro geral que se delineia é composto por grupos móveis de parentesco matrilinear masculino, mudando de locais de residência duas vezes a cada década e em competição entre si por mulheres e crianças. As crianças pequenas geralmente permanecem com suas mães, as quais recebem sua guarda após o divórcio. Para conseguir a aliança das crianças, o tio materno delas tem de conquistar a simpatia de suas mães. Assim, surge uma contradição entre o papel do homem como marido e pai, que quer manter sua esposa e seus filhos consigo, e seu papel como irmão uterino e tio, que o impele a conquistar a aliança residencial da sua irmã e dos filhos dela. Este conflito, embora seja freqüentemente velado e mitigado pelos costumes que comandam a amizade entre parentes por aliança da mesma geração, se reflete em uma taxa de divórcios excepcionalmente alta mesmo para a África Central. A importância da matrilinearidade também aparece no costume de as viúvas voltarem para as aldeias de seus parentes uterinos ou próximos na linhagem matrilinear, após a morte de seus maridos. Não existe levirato ou herança de viúvas entre os Ndembu livres. Assim, na prática, a estrutura matrilinear da aldeia é constituída, em qualquer momento dado, não apenas de relações entre os parentes matrilineares masculinos, mas também entre estes homens e um número variável de parentes matrilineares femininos que voltaram para junto deles após o divórcio ou a viuvez, trazendo suas crianças.

Permitam-me colocar a questão de outra maneira. Em nossas conversas, os Ndembu enfatizaram a solidariedade entre dois tipos de parentes masculinos: entre pais e filhos e entre irmãos. Essas são as relações, por exemplo, ritualmente reconhecidas no rito de circuncisão dos meninos. Freqüentemente dois ou três irmãos são circuncidados na mesma cabana ritual – e esta é uma das razões para

a grande variação de idade entre os noviços (entre sete e 17) – ou o irmão mais velho age como guardião dos noviços que forem seus irmãos mais novos. Não é raro que o pai aja como guardião. Nesta função, ele atende às necessidades dos noviços, os instrui em vários assuntos, e também os repreende, se eles não seguirem a disciplina da cabana ritual.

O pai tem um papel importante no ritual. Ele deve se abster de relações sexuais até as feridas de seus filhos estarem cicatrizadas. Diz-se que no passado um homem mataria o circuncidador que mutilasse seu filho. Por outro lado, a relação entre o irmão da mãe e o filho da irmã não é ritualizada em todas as circuncisões, nem o irmão da mãe tem de praticar a abstinência sexual até que as feridas da circuncisão estejam fechadas. Os rituais de caça também enfatizam os laços entre pai e filho. Como eu disse antes, vejo em tudo isto um elemento patrifocal em uma sociedade basicamente matrilinear. Existe um ideal masculino, nunca realizado completamente na prática, de uma comunidade de parentes masculinos, consistindo de irmãos, suas mulheres e filhos. No entanto, a matrilinearidade, que é fortemente ritualizada na cerimônia de puberdade das meninas e em muitos cultos ligados à fertilidade feminina, previne uma completa realização prática deste modelo ideal. Os Ndembu dizem que eles traçam a descendência pelas mulheres, porque “o sangue da mãe é evidente e claro, enquanto não se pode ter certeza sobre quem é o genitor”. A matrilinearidade oferece uma base mais segura para se traçar a descendência, pois sabe-se inquestionavelmente quem são os parentes maternos de alguém. Assim, o parentesco matrilinear oferece um quadro de referências para os grupos permanentes e controla a sucessão e a herança dentro destes grupos. Entretanto, devido à matrilinearidade, uma aldeia Ndembu só pode continuar a existir através do tempo, se os filhos das irmãs vierem viver nela. Concomitantemente, os filhos devem abandonar a aldeia para repovoar as aldeias dos seus tios maternos. A aldeia permanece essencialmente uma estrutura de relações entre parentes masculinos, porém a matrilinearidade determina a forma da maioria dessas relações. A unidade dos irmãos é ainda enfatizada, mas os irmãos que vivem juntos são irmãos uterinos, filhos da mesma mãe. Eles podem ser também irmãos seminiais, filhos do mesmo pai, mas o laço uterino é crucial para a co-residência. Muitos filhos adultos moram com seus pais, mas, após a morte destes, eles devem ir para onde possuem parentes matrilineares.

Em qualquer momento dado, irmãs e filhas adultas das irmãs dos homens da geração mais antiga moram na aldeia. Ao longo de seu período reprodutivo, estas mulheres são residentes apenas durante os intervalos entre sucessivos casamentos, mas, depois da menopausa, elas podem lá permanecer permanentemente. Os filhos das irmãs e os filhos das filhas das irmãs tendem a se agrupar em cada aldeia, às vezes com suas mães, às vezes ficando para trás, depois que suas mães se casam de novo. O resultado disto é que qualquer aldeia contém um número de adultos relacionados por laços matrilineares primários ou classificatórios, e um número menor de pessoas ligadas à matrilinearidade da aldeia através de seus pais. Os parentes masculinos ultrapassam os parentes femininos em uma proporção de mais de dois para um. Em outras palavras, cada aldeia tende a representar na sua estrutura um compromisso entre matrilinearidade e patrilocalidade (que defino aqui como a residência de alguém com seu próprio pai). A importância da patrilocalidade decorre do casamento virilocal, e é esta forma de casamento que permite que os irmãos uterinos morem juntos. Se o casamento fosse uxorilocal, os irmãos uterinos estariam dispersos pelas aldeias das suas esposas.

ALGUNS TIPOS DE RITUAL

Rituais de crise de vida

O que é, por exemplo, uma crise de vida? Resumidamente, trata-se de um ponto importante no desenvolvimento físico ou social do indivíduo, como o nascimento, a puberdade ou a morte. Nas sociedades mais simples do mundo, e também em muitas sociedades “civilizadas” existe uma série de cerimônias ou rituais destinados a marcar a transição de uma fase da vida ou do *status* social para outra. Nós, por exemplo, temos o batismo e as cerimônias de formatura: o primeiro para indicar a chegada de uma nova personalidade social à cena humana; as segundas para celebrar o resultado bem-sucedido de um longo e freqüentemente árduo processo de aprendizado e o lançamento de um novo trabalhador. Estas cerimônias de “crise” não dizem respeito apenas ao indivíduo que ocupa o lugar central nelas, mas também marcam mudanças nas relações de todas as pessoas ligadas a ele por laços de sangue, casamento, dinheiro, controle político e

muitas outras formas. Quando uma mulher Ndembu tem sua primeira criança, digamos que seja um menino, ela pode estar presenteando seu irmão, um líder da aldeia, com um herdeiro, ao mesmo tempo em que o marido se torna pai, e sua mãe se torna avó, com todas as mudanças de comportamento e *status* associadas a estas novas relações. Logo, a própria sociedade sofre mudanças junto com sua importante passagem de jovem esposa à mãe. Qualquer que seja a sociedade na qual vivemos, estamos ligados uns aos outros, e nossos “grandes momentos” são “grandes momentos” para os outros também.

Cerimônias de iniciação

Embora tanto os meninos quanto as meninas passem por cerimônias de iniciação, a forma e o propósito das cerimônias diferem enormemente em cada caso. Os meninos, por exemplo, são circuncidados, mas não é praticada a clitoridectomia nas meninas. Os meninos são iniciados coletivamente; as meninas, individualmente. Os meninos são iniciados antes da puberdade; as meninas, logo no início da mesma. O principal objetivo da iniciação dos meninos é inculcar-lhes valores tribais, habilidades da caça e instrução sexual; o da iniciação das meninas é prepará-las para o casamento, que, na maioria dos casos, se segue imediatamente a esta iniciação. Os meninos são isolados e ensinados na floresta; uma cabana de palha é construída na própria aldeia para as meninas. Existem outras diferenças marcantes que serão apontadas nas descrições abaixo. Os principais pontos a serem notados, no entanto, são: o contraste entre a natureza coletiva da cerimônia dos meninos e o tratamento individual dado às meninas; a ênfase na obediência à disciplina dos anciões e em suportar provas duras e difíceis para os meninos, em contraste com a ênfase no sexo e na reprodução e a libertação do trabalho manual, associados com a cerimônia das meninas; o contexto da floresta para a cerimônia dos meninos, contrastando com o contexto doméstico e aldeão daquela das meninas.

Em relação à diferença entre a natureza coletiva das cerimônias dos meninos e a natureza individual das cerimônias das meninas, o comentário de um Ndembu pode ser esclarecedor. “Se muitas meninas e suas instrutoras fossem embora por um longo período, quem trabalharia nas hortas, buscaria água e cozinaria para os homens?”. Já que o trabalho agrícola masculino era confinado no passado à quei-

ma e limpeza da floresta e a uma lavragem preliminar no início das chuvas, e uma vez que eles não preparavam ou cozinhavam a comida, mas gastavam boa parte do seu tempo em ocasionais atividades de caça e tiro, sua ausência em grande número das atividades econômicas não produz um efeito tão marcante.

De certa forma, *Mukanda*, a circuncisão dos meninos, qualifica o homem para entrar nos cultos de caça, e *Nkang'a*, o ritual de puberdade das meninas, prepara a mulher para participar dos cultos de fertilidade. No entanto, os rituais de crise de vida são comuns a todos os Ndembu e automáticos, enquanto os cultos de caça e fertilidade dependem da aflição das pessoas por sombras de indivíduos já falecidos e não são automáticos.

É interessante que o tema principal do *Mukanda* deva ser a atividade produtiva (isto é, caça), enquanto o do *Nkang'a* deva ser a atividade reprodutiva. A atividade econômica feminina que é, no fim das contas, essencial para a existência da comunidade, é raramente ritualizada, enquanto a do homem é marcada por rituais. Caça e sexo para os homens, sexo e maternidade para as mulheres parecem ser os valores mais claramente ressaltados nos rituais de crise de vida, sendo o respeito pelos anciões e superiores, que é dramática e impressionantemente incorporado no *makishi* dos meninos, um elemento constante para ambos.

Cerimônia funerária

Como na maioria das sociedades, a quantidade de “pompa e circunstância” de um funeral depende da riqueza e importância do morto. Segundo o professor Radcliffe-Brown, os funerais têm mais a ver com os vivos do que com os mortos. Já foi mencionado antes que em todos os rituais de crise de vida mudanças acontecem nas relações de todos aqueles fortemente ligados com o objeto do ritual. Quando uma pessoa morre, todos estes laços são rompidos, e, quanto mais importante for a pessoa, maior o número e a variedade dos laços que existem para ser rompidos. Neste momento, um novo padrão de relações sociais deve ser estabelecido: se o morto era, por exemplo, um líder, um sucessor deve ser encontrado para ele, seus herdeiros devem dividir sua herança entre si, alguém deve ser responsável por suas dívidas, o destino de sua viúva deve ser decidido, e todos que mantinham determinadas relações com ele têm de saber qual é sua

posição junto a seus herdeiros e sucessor. Antes que todas estas coisas possam ser feitas, deve existir um período de ajuste, um intervalo durante o qual a sociedade passa da velha para a nova ordem. Entre os Ndembu, este período coincide com a duração de um acampamento de luto, *Chipenji* ou *Chimbimbi*.

Acredita-se que durante este período a sombra do morto está mais irrequieta, sempre tentando visitar os locais e comunicar-se com as pessoas que melhor conheceu em vida. Os Ndembu acreditam que sem o ritual do luto a sombra jamais descansaria no túmulo, mas estaria constantemente interferindo nos assuntos dos vivos, com ciúme de cada novo ajuste, como o casamento da sua viúva ou a escolha de um sucessor que ela desaprovava, e que certamente ela poderia trazer doenças a todas as pessoas que deveriam ter honrado sua memória fazendo um funeral, mas não o fizeram.

Rituais de aflição

O que consideramos aqui como “rituais de aflição”? A resposta a esta questão identifica o tema principal da vida religiosa Ndembu. Por alguma razão, os Ndembu associaram má sorte na caça, problemas reprodutivos femininos e várias formas de doença aos espíritos dos mortos. Além disso, quando se diagnostica que um indivíduo foi “apanhado” por tal espírito, ele ou ela se torna o objeto de um elaborado ritual, o qual atrai muitas pessoas das cercanias e de lugares distantes. O ritual é destinado a simultaneamente apaziguar e eliminar o espírito que está causando o problema. Estas afirmações dão margem a outra série de questões. Que tipos de “espíritos” são considerados causadores da aflição nos vivos: os de parentes, de estranhos, “espíritos da natureza” ou demônios? A resposta é simples e direta. Eles são os espíritos dos parentes mortos. O termo Ndembu para tais espíritos é *mukishi*, no plural, *akishi*. Gostaria de esclarecer que *akishi*, “espíritos”, não deve ser confundido com *makishi* (singular *ikishi*, Lwena *likishi*), que significa “dançarinos mascarados nas cerimônias de iniciação ou funerárias” ou os trajés nos quais eles se apresentam. Por motivos práticos, usarei o termo “sombra”, cunhado pela professora Wilson, em vez de “espírito” ou “espírito ancestral”, para definir *mukishi*. Certo ou errado, “espírito ancestral” sugere para a maioria das pessoas um “ancestral remoto ou distante”, enquanto estes atormentados habitantes de um “túmulo

sem sossego” sempre são os espíritos daqueles que tiveram um papel importante na vida das pessoas que eles estão atrapalhando.

Por que as sombras “saem de seus túmulos”, como colocam os Ndembu, para atacar seus parentes? Várias razões são apontadas, sendo a mais importante que estes “esqueceram” as sombras ou se comportaram de alguma forma que elas reprovaram. “Esquecer” implica deixar de fazer as oferendas de cerveja ou comida nas árvores *muyombu* que são plantadas como santuários vivos no centro das aldeias ou não mencionar o nome das sombras quando lá se reza. Este termo também quer dizer deixar de derramar o sangue do animal que se caçou recentemente em uma abertura feita no túmulo de um caçador, “para a sombra comer”. Também pode simplesmente significar que alguém esqueceu o morto “no seu coração”. “Conduta reprovável” pode significar causar um conflito no grupo de parentesco, mudando-se da aldeia do morto para viver em outro lugar contra o desejo expresso pelo(a) morto(a) em vida. Qualquer que seja o motivo, sempre se acredita que exista algo distinto e importante em ser “apanhado por um *mukishi*”. Para começar, a pessoa se torna a figura central de um grande encontro ritual, no qual todos os participantes desejam que ela melhore ou tenha melhor sorte. Então, se o tratamento que receber for bem-sucedido, ela pode se tornar um curandeiro¹ secundário (*chimbuki*), quando o mesmo ritual for feito para outras pessoas, chegando talvez com o tempo ao papel de curandeiro principal. Assim, o caminho para o prestígio religioso passa pela aflição. Frequentemente escutei curandeiros e adivinhos responderem à pergunta “Como você aprendeu o seu ofício?”, com as palavras “Comecei ficando eu mesmo doente”, o que significa que a sombra de um dos seus parentes o afligiu com uma doença. Existe um duplo sentido em ter sido apanhado por uma sombra. A pessoa é punida por ter negligenciado sua memória, mas, ao mesmo tempo, ela é “escolhida” para ser um intermediário nos futuros rituais que coloquem os vivos em comunicação com os mortos. Se o ritual falhar no seu propósito e a doença ou a má sorte continuam, isto pode ser um sinal de que a pessoa não redimiu sua ofensa. Por outro lado, pode também significar que a pessoa está sendo atacada por feitiçaria feita pelos vivos.

Quais são as maneiras pelas quais uma sombra vem afligir alguém? Elas se dividem aproximadamente em três tipos principais: (1) a sombra de um caçador pode levar seus parentes a não alcançar seu

objetivo, não encontrar animais em que atirar, ou colocá-los fora do alcance de seu tiro; (2) a sombra de uma mulher pode causar vários problemas reprodutivos nas suas parentas, desde a esterilidade até uma série de abortos espontâneos; (3) sombras de ambos os sexos podem fazer seus parentes vivos ficarem doentes de várias formas: eles podem “definhar”, sofrer de “suores e tremores” ou “dores por todo o corpo”, conforme descrição dos próprios Ndembu. A estas três formas de aflição correspondem três tipos principais de rituais para removê-las: os cultos de caça, os cultos de fertilidade e os cultos curativos. Os primeiros são realizados para os homens; os segundos, para as mulheres, e os terceiros, para ambos os sexos. A forma da aflição e o rito para eliminá-la são chamados pelo mesmo nome. Por exemplo, se uma mulher sofre de menstruação dolorosa e prolongada, ela é considerada como tendo sido “apanhada pela sombra que apareceu no *Nkula*” e o rito para livrá-la da sombra também é chamado *Nkula*. Em cada culto há um número de rituais separados, sendo os do culto de caça ordenados numa gradação, enquanto os dos outros cultos não têm ordem fixa de performance. A sombra agressora em um dado ritual é percebida como tendo sido afligida da mesma forma enquanto viva. Desse modo, o paciente, o curandeiro principal e os curandeiros secundários, e a própria sombra pertencem a uma única comunidade sagrada, consistindo do eleito e do candidato à eleição.

Cultos de caça

O alto valor atribuído à caça como ocupação masculina já foi assinalado em conexão com a iniciação dos meninos durante a qual os valores básicos dos Ndembu são ensinados e expressos.

Para nós, a caça é uma mera atividade econômica ou esportiva na qual, havendo talento natural como base, a habilidade aumenta com a prática. Os Ndembu não vêem o assunto dessa maneira. Um jovem rapaz recebe um “chamado” para se tornar um grande caçador, de forma muito semelhante a como uma pessoa recebe um chamado para se tornar um missionário na nossa sociedade, quer dizer, ela recebe uma mensagem de uma fonte sobrenatural dizendo a ela que esta é sua vocação. No caso do jovem Ndembu, a mensagem vem sob a forma de sonhos sobre a sombra de um famoso parente caçador, acompanhada de azar na caça. Ao consultar um adivinho, o jovem

descobre que a sombra quer que ele se torne um caçador famoso e que ele deve entrar no culto dos caçadores, sendo o primeiro dos seus rituais realizado para ele. A partir de então, a mesma seqüência continua – má sorte e sonhos, seguidos de ritual para ganhar os favores da sombra, seguidos, por sua vez, de maior sucesso na caça – até o momento em que o caçador é reconhecido como sendo um mestre do seu ofício. A arte da caça pode assim ser vista como a acumulação de um poder sobrenatural crescente, através de graus sucessivos de iniciação no culto das sombras de caçadores. Este poder permite ao caçador “ver rapidamente os animais”, “atraí-los para onde ele está” e “se tornar invisível para eles”.

Cultos de fertilidade das mulheres

Quando eu estava em Mwinilunga, fui a muitos rituais ligados a problemas reprodutivos das mulheres e ouvi falar sobre muitos mais. Em uma amostra de 19 mulheres cujas histórias rituais coletei, nenhuma deixou de ter tal ritual realizado para ela, e uma mulher idosa foi objeto de quatro rituais separados. Existe alguma base médica para estes cultos bastante difundidos e problemas reprodutivos? Minhas evidências são superficiais, porém, sugestivas. Os dados que me foram fornecidos pela médica, no Hospital Missionário de Kalene, em agosto de 1951, mostraram que de 90 mulheres aceitas como casos de gravidez normal, 16, ou cerca de 18%, tiveram complicações no parto. Minha esposa foi convidada a ajudar em meia dúzia de casos de parto prolongado ou gravidez interrompida nas aldeias vizinhas ao nosso campo, em cerca de três meses. Muitas mulheres mostraram sinais evidentes de anemia e algumas revelaram que tinham problemas menstruais freqüentes. É possível que a predominância atual de tais problemas esteja associada, por um lado, à escassez de carne e peixe em muitas áreas, como na parte nordeste do distrito, onde os animais de caça quase desapareceram, e, por outro, ao baixo valor protéico do principal produto cultivado, a mandioca, que possui apenas um oitavo do valor protéico da cevada. Os Ndembu não mantêm gado bovino, e seu gado miúdo não é suficiente para a sua demanda de carne.

No entanto, apesar de estes rituais de fertilidade (ou melhor, antiinfertilidade) estarem em expansão nos anos 50, a maioria parece ter existido no passado remoto, vindo “de *Mwantiyanvwa*”, como

dizem os Ndembu. O tema da aflição aparece de novo. Acredita-se que a mulher que tem gravidez interrompida, abortos, ou um fluxo menstrual excessivo, ou que é estéril, ofendeu uma sombra, a qual sai de seu túmulo e “senta” no seu corpo até que seja apaziguada por um dos rituais prescritos para a mulher pelo adivinho. Descobri que a mãe da mãe da mulher era de longe a sombra ofendida mais freqüente, afligindo mulheres em 12 dos 25 casos nos quais pude traçar a relação. Depois dela, vinha a própria mãe da mulher, em cinco casos, e a seguir a irmã mais velha, em dois casos. Isto pareceu significativo tendo em vista o fato de que as mulheres, por intermédio de quem a sucessão e a herança são passadas, vão para as aldeias de seus maridos depois do casamento, ficando freqüentemente longe das suas aldeias de origem, e que podem, portanto, no correr do tempo, deixar de lembrar seus parentes mais velhos no lado materno que já tenham morrido. Além disso, quando elas eram meninas, teriam passado a maior parte do seu tempo nas aldeias de seus pais, onde elas estariam vivendo com suas mães. Entretanto, apesar de terem passado tanto tempo das suas vidas longe das suas “próprias” aldeias, espera-se que mandem seus filhos de volta para lá no tempo devido. Se elas próprias são divorciadas ou viúvas, suas aldeias matrilineares são vistas como seus santuários até um novo casamento. Ao que parece, ser “pega” por uma sombra matrilinear serve como uma clara lembrança de que sua lealdade primeira é para com suas aldeias matrilineares e que elas têm filhos não para seus maridos, mas para os irmãos da sua mãe e seus irmãos “em casa”. Verificamos que “esquecer” a sombra é a causa principal de aflição.

Quatro rituais são feitos para mulheres com problemas reprodutivos: (1) *Nkula*, quando uma mulher tem um fluxo excessivo de sangue menstrual; (2) *Wubwang'u*, quando uma mulher tem – ou espera ter – gêmeos, ou quando parece ser estéril; (3) *Isoma*, quando uma mulher teve alguns natimortos ou abortos; e (4) *Chihamba*, que pode ser realizado para doenças, assim como para problemas reprodutivos, tanto em homens quanto em mulheres. *Nkula*, *Wubwang'u* e *Chihamba* também podem ser realizados para crianças doentes, neste caso, a mãe e a criança são tratadas juntas. Freqüentemente o marido é tratado com a esposa, “para fazê-lo sagrado e tabu (*kunbadyi nakwajila*)”, pois ele tem de comer e dormir com ela, e o contato íntimo, entre pessoas ou objetos sagrados e profanos, é considerado como sendo perigoso, ou, ao menos, capaz de anular os efeitos do

tratamento. Cada um destes rituais tem três fases bem demarcadas: (1) *Ilembi* ou *Kulembeka*, consistindo de um tratamento e dança destinados a fazer os sujeitos “sagrados”; (2) um período de reclusão, durante o qual eles são parcial ou totalmente separados da existência cotidiana e têm de observar certos tabus alimentares; e (3) *Kutumbuka*, um tratamento avançado e dança que celebra o fim da reclusão e prepara os pacientes para entrar novamente na vida cotidiana.

Apesar de serem rituais femininos, o principal curandeiro em cada um deles é homem. No entanto, ele deve ter sido “consagrado” ou como um irmão, filho ou marido de uma mulher que passava por determinado ritual, antes de poder aprender as poções e os procedimentos apropriados. Cada curandeiro (*chimbuki* ou *chimbanda*) tende a se especializar em um ou outro ritual, embora alguns curandeiros saibam as técnicas de muitos. Geralmente ele tem uma curandeira principal como assistente e uma multidão de curandeiras secundárias que supostamente foram curadas em rituais anteriores do mesmo tipo. Um pagamento inicial – nos anos 50, de 2 *shillings* (s.) e 4 *dimes* (d.) a 4 *shillings* – é feito ao curandeiro para garantir seus serviços; comida e cerveja são dadas às curandeiras. Se a cura é alcançada e a mulher consegue ter uma gravidez bem-sucedida, o curandeiro recebe 10 *shillings* ou uma libra esterlina, que ele pode dividir com suas assistentes da forma que achar mais adequada. O dinheiro é geralmente dado pela paciente ou por seu marido. Fazer um ritual é algo caro para o padrão econômico dos Ndembu. Custa 3 s. e 6 d. em pagamentos ao adivinho, mais de uma libra para o curandeiro, e um grande investimento em dinheiro, tempo e trabalho para fornecer comida e cerveja para as assistentes e o público do evento. Além disso, as regras de reclusão freqüentemente proíbem a mulher de recolher água, trabalhar nas suas hortas de mandioca e carregar os tubérculos para a cozinha, privando assim a família de seus serviços econômicos por vários meses.

Cada uma das performances do *Kulembeka* e *Kutumbuka* tem três estágios principais: (1) a coleta dos medicamentos;² (2) a construção de um santuário; e (3) um longo período com o soar de tambores, cantos e danças, intercalados com o tratamento da paciente pelos curandeiros, que a lavam com poções, dirigem-se à sombra agressora no santuário e desempenham várias outras ações rituais. A paciente geralmente permanece sentada passivamente diante do san-

tuário, embora possa, eventualmente, juntar-se ao círculo de mulheres que dançam em torno dela.

Cada tipo de ritual tem seu próprio ritmo de tambores, sua própria "canção tema", sua própria combinação de poções, seu próprio comportamento estilizado, expresso em danças e gestos, e seu próprio tipo de santuário e aparato ritual.

Geralmente, três categorias principais de pessoas participam destes rituais: (1) homens e mulheres que foram eles próprios pacientes em determinado ritual e podem assim atuar como curandeiros principais ou secundários (*aiymbuki*); (2) parentes matrilineares e patrilineares da mulher e do marido que são os pacientes (o termo para "paciente" é *muyeji* que é também usado para um caçador sem sorte, quando ele está sendo tratado em um ritual *Wuyang'a*; ele quer dizer, na verdade, "uma pessoa que está sendo afligida pela sombra de um de seus parentes"); e (3) outros Ndembu, que podem ou não ter laços de parentesco com os pacientes, mas compartilham a dança e a bebida, pois cada ritual, principalmente em sua fase final, é uma celebração pública, uma reunião tribal geral que pode reunir pessoas de várias chefias diferentes. Se o líder da aldeia onde o ritual está sendo celebrado conhece as técnicas e os medicamentos, ele será o curandeiro principal, mas este não precisa necessariamente ser parente dos pacientes. Como regra geral, participar do culto confere a alguém um papel mais importante do que o laço de parentesco com o (a) paciente.

Cultos curativos

O *Chihamba* (Turner 1962a) e o *Kalemba* parecem ser os únicos cultos Ndembu realmente autóctones para a cura de doenças e enfermidades, a não ser que se inclua o ritual *Kaneng'a* contra a feitiçaria. Os outros cultos a que assisti, ou dos quais ouvi falar, como o *Kayong'u*, *Tukuka* e *Masandu*, são de origem Lwena (Luvale), Luchazi ou Chokwe, caracterizando-se por tremores histéricos, "falar com línguas" em idiomas estrangeiros,³ e outros sintomas de dissociação. Nestes cultos introduzidos entre os Ndembu, o curandeiro administra a poção a si mesmo e ao paciente, e os dois se abandonam ao paroxismo dos tremores, algo bem desagradável de se ver. No *Tukuka* e no *Masandu*, as mulheres têm um papel bem mais proeminente que nos rituais tradicionais Ndembu. Estes dois rituais estão-se tornando muito populares, no noroeste de Mwinilunga,

e são freqüentemente executados para pessoas que sofrem de tuberculose. Acredita-se que as sombras que causam a doença são de europeus ou membros de outras tribos, como os Lwena, e parte do tratamento consiste em dar ao paciente comidas européias servidas por um "criado", imitar os europeus dançando em casais, usar roupas européias, e cantar canções modernas como "Nós vamos para Lumwana de avião".

O *Kayong'u* é freqüentemente realizado para pacientes com dificuldades respiratórias, e parte do tratamento consiste em colocá-lo sob um cobertor com uma panela com folhas medicinais em infusão, fazendo-o inalar o vapor. Este ritual também é realizado para uma pessoa que sonhou que uma sombra quer que ela se torne um adivinho.

O *Kalemba* não é muito visto nos dias de hoje, e não tenho informações confiáveis a seu respeito, exceto de que se trata de um ritual feminino, em que uma curandeira-dançarina faz uma dança solo com a face coberta de argila branca, carregando uma cesta *lwalu*, contendo amostras de toda a produção comestível dos Ndembu.

O *Ihamba* é descrito adiante. Foi incorporado ao culto *Wuyang'a* dos caçadores, embora pareça ser de origem Lwena-Chokwe. Este culto também se tornou popular no noroeste, onde existem muitas aldeias e poucos animais de caça. Ele oferece aos não-caçadores uma forma de participação simulada no culto dos caçadores e ilustra a tenacidade com que as pessoas se apegam a seus valores mais caros, mesmo quando a base material deles não mais existe.

NOTAS

¹ O termo usado por Victor Turner para designar os praticantes de ritos curativos é "doctor", o qual foi traduzido como "curandeiro", já que o termo "doutor" em português tem referências implícitas à cultura escrita e ao *status* social que não existem no texto em inglês [N. do T.].

² Victor Turner utiliza o termo "medicine" para designar o sistema terapêutico Ndembu, assim como as substâncias e os preparados terapêuticos utilizados no tratamento das doenças. Esses diferentes significados do termo apresentam dificuldades evidentes para a tradução. A solução encontrada foi traduzir cada significado por termos que se aproximariam o máximo possível das escolhas lingüísticas feitas por Turner no original em inglês, as quais nem sempre correspondem àquelas aceitas pela nossa "sensibilidade antropológica" contemporânea. Assim, os termos em português utilizados para a tradução de "medicine" são:

• Medicina: Termo utilizado para designar o sistema de diagnóstico e terapia das doenças entre os Ndembu. Victor Turner faz a distinção explícita entre a "medicina primitiva" e a

"medicina ocidental" na nota 22 do capítulo IX, o que justifica a utilização do termo na tradução.

- Medicamento: Termo utilizado para designar os elementos e as substâncias terapêuticas utilizadas no tratamento das doenças.

- Poções: Termo utilizado para designar os preparados terapêuticos utilizados no tratamento das doenças. [N. do T.]

³ Refere-se ao fenômeno da glossolalia que consiste na suposta capacidade de falar línguas desconhecidas, em estado de transe religioso [N. do T.].

REFERÊNCIAS

Spiro, M. 1965. "Religion: Problems of Definition and Explanation" in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. A.S.A. Monograph No.3. London: Tavistock Publications.

Turner, V.W. 1957. *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*. Manchester University Press.

_____. 1962. *Chihamba, the White Spirit* (Rhodes-Livingstone Paper 33). Manchester University Press.

PRIMEIRA PARTE

IV
BETWIXT AND BETWEEN:
O PERÍODO LIMINAR NOS
“RITOS DE PASSAGEM”²

No presente escrito, quero refletir sobre algumas das propriedades socioculturais do “período liminar” nessa categoria de rituais que Arnold van Gennep caracterizou, de modo definitivo, como ritos de passagem. Se o nosso modelo básico de sociedade é o de uma “estrutura de posições”, devemos encarar o período de margem ou “liminaridade” como uma situação interestrutural. Vou analisar, notadamente no caso dos ritos da iniciação, alguns dos traços característicos da instrução nas sociedades mais simples. Vou observar também determinados temas simbólicos que expressam de forma concreta os conceitos nativos a respeito da natureza dos seres humanos “interestruturais”.

Ritos de passagem existem em todas as sociedades, mas tendem a alcançar a sua expressão máxima nas sociedades de pequena escala, relativamente estáveis e cíclicas, onde a mudança está em estreita correlação com as recorrências e ritmos biológicos, muito mais do que com as inovações tecnológicas. Tais ritos indicam e constituem transições entre estados. Por “estado” entendo, aqui, “uma condição relativamente fixa ou estável”, e tenderia a incluir, no seu significado, certas constantes sociais, como estatuto legal, profissão, cargo público ou ocupação habitual, posição ou categoria. Considero que o termo designa, também, a condição de uma pessoa tal como é determinada pelo seu grau de maturidade culturalmente reconhecido, como quando se fala do “estado de casado ou solteiro” ou do “estado de infância”. O termo “estado” pode aplicar-se, igualmente, às condições ecológicas, ou à condição física, mental ou emocional em que uma pessoa ou grupo se encontra num determinado momento. Um homem pode estar em estado de boa ou má saúde, uma sociedade em estado de guerra ou paz, fome ou fartura. Estado, em suma, é um conceito mais abrangente do que *status* ou cargo e se refere a qualquer tipo de condição estável ou recorrente culturalmente reconhecida. Poder-se-ia, suponho, falar também de um “estado de transição”, pois,

afinal de contas, J.S. Mill escreveu sobre um “estado de movimento progressivo”, prefiro, no entanto, encarar a transição como um processo, um devir, e no caso dos ritos de passagem até mesmo como uma transformação – no caso, a água em processo de aquecimento até o ponto de ebulição, ou uma crisálida passando de lagarta a mariposa seriam analogias adequadas. Seja como for, uma transição tem propriedades culturais diferentes das de um estado, como espero mostrar em seguida.

O próprio Van Gennep (1960) definiu ritos de passagem como “ritos que acompanham qualquer mudança de lugar, estado, posição social ou idade”. Para ressaltar o contraste entre “estado” e “transição”, uso “estado” para incluir todos os outros termos de sua definição. Van Gennep mostrou que todos os ritos de transição vêm marcados por três fases: separação, margem (ou *limen*) e agregação. A fase inicial de separação compreende o comportamento simbólico que se refere ao afastamento do indivíduo, ou do grupo, seja de um ponto fixo anterior, na estrutura social, ou de um conjunto de condições culturais (um “estado”); durante o período liminar, interveniente, o estado do sujeito ritual (o “passageiro”) é ambíguo; ele percorre um reino que tem poucos ou nenhum dos atributos dos estados passado ou vindouro; na terceira fase a passagem é consumada. O sujeito do rito, individual ou corporativo, encontra-se, uma vez mais, numa condição estável, em virtude da qual tem direitos e obrigações de um tipo “estrutural” claramente definido, e dele se espera um comportamento de acordo com certas normas costumeiras e certos padrões éticos. O tipo mais notável de ritos de passagem tende a acompanhar o que Lloyd Warner (1959, p. 303) chamou de

a trajetória de um homem através de sua vida, de uma localização placentária, fixa dentro do útero de sua mãe, até a morte, e ao ponto fixo derradeiro de sua lápide, contido finalmente no seu túmulo como um organismo morto – trajetória pontuada por uma série de momentos críticos de transição que todas as sociedades ritualizam e marcam publicamente através de observâncias apropriadas para imprimir, nos membros vivos da comunidade, a significação do indivíduo e do grupo. Tais são as importantes épocas do nascimento, da puberdade, do casamento e da morte.

Entretanto, como Van Gennep, Henri Junod e outros mostraram, os ritos de passagem não se limitam às crises de vida culturalmente definidas, mas podem acompanhar qualquer mudança de um estado para outro, como quando uma tribo inteira vai à guerra, ou quando comemora a passagem da escassez para a fartura, realizando um festival de primícias ou de colheita. Os ritos de passagem, além disso, não se restringem, sociologicamente falando, a movimentos entre posições adscriptícias de *status*. Dizem respeito, também, ao ingresso num *status* recém-alcançado, seja ele um cargo político ou a afiliação a um clube exclusivo ou sociedade secreta. Podem admitir pessoas nos quadros de um grupo religioso onde tal grupo não inclui a sociedade inteira, ou qualificá-las para as funções oficiais do culto, às vezes por uma série graduada de ritos.

Como o problema principal desse estudo é a natureza e as características da transição em sociedades relativamente estáveis, o foco da minha atenção vai concentrar-se nos ritos de passagem que tendem a apresentar períodos liminares bem desenvolvidos. De um modo geral, os ritos de iniciação, seja no sentido da maturidade social, seja no da afiliação religiosa, constituem os melhores exemplos de transição, pois têm fases marginais ou liminares bem marcadas e prolongadas. Vou-me dedicar brevemente aos ritos de separação e agregação, pois estes se encontram mais diretamente implicados na estrutura social do que os ritos de liminaridade. A liminaridade, durante a iniciação, é, pois, o dado primário deste estudo, embora os outros aspectos do ritual de passagem venham a merecer atenção sempre que o argumento o exija. Devo afirmar aqui, entre parênteses, que considero o termo “ritual” mais apropriado às formas do comportamento religioso associadas com transições sociais, enquanto o termo “cerimônia” tem mais a ver com o comportamento religioso associado aos estados sociais, em que as instituições jurídico-políticas têm, igualmente, maior valor. O ritual é transformador; a cerimônia, confirmatória.

O sujeito submetido ao ritual de passagem fica, no decorrer do período liminar, estruturalmente, ou mesmo fisicamente, “invisível”. Como membros da sociedade, quase todos nós só vemos o que esperamos ver, e o que esperamos ver é o que somos condicionados a ver quando aprendemos as definições e classificações da nossa cultura. As definições seculares de uma sociedade não consideram a existência de um nem-menino-nem-homem, o que vem a ser justamente o

neófito de um rito de puberdade masculino (se é que se pode dizer que ele é algo). Um conjunto de definições essencialmente religiosas coexiste com aquelas que servem para definir o estruturalmente indefinível “ser-transicional”. O ser-transicional ou “*persona* liminar” é definida por um nome e por um conjunto de símbolos. O mesmo nome é freqüentemente usado para designar aqueles que estão sendo iniciados nos diversos estágios da vida. Por exemplo, entre os Ndembu de Zâmbia, o termo *mwadi* pode significar várias coisas: pode significar “um menino neófito nos ritos de circuncisão”, ou “um chefe designado passando seus ritos de posse”, ou ainda “a primeira esposa ou esposa ritual”, que tem importantes incumbências rituais no grupo doméstico. Os nossos próprios termos “iniciado” e “neófito” têm uma amplitude de referência similar. De tudo isso deduz-se que a ênfase tende a recair na própria transição, mais do que nos estados particulares entre os quais ela se verifica.

O simbolismo que cerca a *persona* liminar é complexo e bizarro. Boa parte dele está calcada nos processos biológicos humanos, concebidos como sendo o que Lévi-Strauss chamaria de “isomorfos” com os processos estruturais e culturais. Eles conferem uma forma externa e visível a um processo interno e conceitual. A “invisibilidade” estrutural das *personae* liminares tem um caráter duplo. Elas são, ao mesmo tempo, não-mais-classificadas e ainda-não-classificadas. Na medida em que não são mais classificadas, os símbolos pelos quais são representadas provêm, em muitas sociedades, da biologia da morte, da decomposição, do catabolismo e de outros processos físicos de tonalidade negativa, tais como a menstruação (freqüentemente considerada como ausência ou perda de um feto). Assim, em algumas iniciações masculinas, os meninos recém-circuncidados são explicitamente assimilados às mulheres menstruadas. Como um neófito está estruturalmente “morto”, ele ou ela podem ser tratados, por um período mais longo ou mais breve, da mesma forma que um cadáver costuma ser tratado na sociedade em questão. (Veja-se, a propósito, a citação de Stobaeus, provavelmente de uma obra perdida de Plutarco – “iniciação e morte se correspondem palavra por palavra e coisa por coisa” (JAMES, 1961, p. 132)). O neófito pode ser enterrado, forçado a permanecer imóvel, deitado, na postura e direção estabelecidas para o funeral, pelo costume, pode ser pintado de preto, ou forçado a viver algum tempo em companhia de mascarados monstruosos, representando, *inter alia*, os mortos, ou pior ainda, os *i-mortos*. A metáfora da dissolução se aplica, muitas vezes, aos

neófitos; permitem-lhes andar sujos e identificados com a terra, matéria genérica em que se decompõe cada indivíduo específico. A forma particular torna-se aqui matéria geral; em muitos casos seus próprios nomes lhes são tirados e cada um é chamado, exclusivamente, pelo termo genérico para “neófito” ou “iniciando”. (Este útil neologismo é empregado por muitos antropólogos modernos.)

O outro aspecto que é o de não estar ainda classificado se expressa, com freqüência, por meio de símbolos cujos modelos são os processos de gestação e parturição. Os neófitos são assimilados a, ou tratados como embriões, crianças recém-nascidas, ou lactantes, através de meios simbólicos que variam de cultura para cultura. Voltarei a esse tema daqui a pouco.

A característica essencial dessas simbolizações é que, de um lado, os neófitos não estão nem vivos nem mortos e, de outro, estão vivos e mortos. Sua condição é de ambigüidade e paradoxo, uma confusão de todas as categorias costumeiras. Jakob Boehme, o místico alemão cujos obscuros escritos forneceram a Hegel a sua celebrada “tríade” dialética, gostava de dizer que “Em Sim e Não consistem todas as coisas”. A liminaridade pode, talvez, ser encarada como o Não a todas as asserções estruturais positivas, mas sendo, de certa forma, a fonte de todas elas, e, mais que isso, como reino da pura possibilidade do qual novas configurações de idéias e relações podem surgir. Não vou tratar desse ponto aqui, mas, afinal de contas, Platão, filósofo especulativo, por excelência, reconheceu sua dívida filosófica para com os ensinamentos das iniciações eleusinianas e órficas da Ática. Não temos meios de saber se as iniciações primitivas simplesmente conservavam as tradições. Pode ser que também gerassem o pensamento novo e o novo costume.

A doutora Mary Douglas, do University College de Londres, desenvolveu recentemente, num livro magnífico – *Purity and Danger* (1966), o interessante e elucidativo ponto de vista segundo o qual a poluição deve ser conceituada como “uma reação visando proteger da contradição princípios e categorias estimadas”. Ela sustenta, com efeito, que o pouco claro e o contraditório (da perspectiva da definição social) tendem a ser encarados como (ritualmente) impuros. O impreciso é o impuro: examina, por exemplo, as proibições alimentares que pesam sobre certos animais e crustáceos, no Levítico, à luz dessa hipótese (na medida em que se trata de criaturas que não po-

dem ser classificadas sem ambigüidade nos termos dos critérios tradicionais). De acordo com essa perspectiva, os seres transicionais poderiam ser considerados particularmente contaminados, de vez que não são nem uma coisa nem outra; ou podem ser as duas; ou podem não estar nem lá, nem cá; ou podem, até, não estar em parte alguma (em termos de qualquer topografia cultural reconhecida), e estão, em última análise, “aquém e além” de todos os pontos fixos, no espaço-tempo da classificação estrutural. De fato, confirmando a hipótese da doutora Douglas (1966), as *personae* liminares, quase sempre, e por toda parte, são consideradas contaminadoras para aqueles que não foram, por assim dizer, “vacinados” contra elas, por intermédio de sua própria iniciação ao estado em questão. Penso que, talvez, pudéssemos fazer, aqui, uma distinção útil entre a estática e a dinâmica das situações poluentes. Em outras palavras, talvez devêssemos estabelecer uma diferença entre as noções de impureza que dizem respeito a estados ambíguos ou contraditoriamente definidos, e aqueles que derivam da transição ritualizada de um estado para outro. No primeiro caso, estamos lidando com o que foi defeituosamente definido ou ordenado, no segundo, com aquilo que não pode ser definido em termos estáticos. Não estamos diante de contradições estruturais quando discutimos a liminaridade, mas diante do que é essencialmente não-estruturado (do que está, ao mesmo tempo, desestruturado e pré-estruturado) e, com freqüência, as pessoas encaram isso como uma maneira de colocar o neófito em contato íntimo com a divindade ou com os poderes sobre-humanos, com o que é, de fato, visto como sendo o desmesurado, o infinito, o limitado. Sendo os neófitos não só estruturalmente “invisíveis” (embora fisicamente visíveis) e ritualmente contaminadores, ocorre comumente que sejam segregados, de forma parcial ou completa, do reino dos estados e estatutos culturalmente ordenados e definidos. Muitas vezes o termo nativo que designa o período liminar é, como entre os Ndembu, a forma locativa de um nome significando “lugar de segregação” (*kunkunka*, *kung'ula*). Diz-se que os neófitos às vezes “estão em outro lugar”. Eles têm “realidade física”, mas não social, por isso têm de ser escondidos, pois é um paradoxo, um escândalo que se veja o que não deveria estar lá! Nos casos em que não são retirados para um lugar sagrado de reclusão, costumam ser disfarçados, por meio de máscaras ou vestimentas grotescas, ou pintados de argila branca, preta e vermelha, e coisas do gênero.

Nas sociedades predominantemente estruturadas pelas instituições de parentesco, as distinções sexuais têm grande importância estrutural. Metades e clãs patrilineares ou matrilineares, regras de exogamia e coisas assim se fundamentam e apóiam nessas distinções. Consistente com isso é o fato de que nas situações liminares (em sociedades dominadas pelo parentesco), os neófitos sejam, às vezes, tratados como se não fossem nem machos nem fêmeas. Alternativamente, podem ser-lhes atribuídas características de ambos os sexos, sem se levar em conta o seu sexo biológico (BETTELHEIM, (1954) coletou um bocado de material ilustrativo, a respeito desse ponto, nos ritos de iniciação). Simbolicamente eles são ou destituídos de sexo ou bissexuais, e podem ser considerados como uma *prima materia* humana – como matéria bruta indiferenciada. Platão talvez tenha inferido a noção, expressa no *Symposium*, de que os primeiros humanos eram andróginos dos ritos das religiões de mistérios da Hélade. Se o período liminar for encarado como uma fase interestrutural na dinâmica social, o simbolismo tanto da androginia, quanto da assexualidade se torna imediatamente inteligível em termos sociológicos, sem que haja necessidade de importar explicações psicológicas (e especialmente da psicologia profunda). Como as distinções sexuais são componentes importantes da posição estrutural, num reino sem estrutura não vigoram.

Outra característica estruturalmente negativa dos seres transicionais é a de não *terem* nada. Não têm *status*, propriedade, insígnia, vestimenta secular, graduação, posição de parentesco, nada que possa distingui-los, estruturalmente, de seus companheiros. Sua condição é, na verdade, o próprio protótipo da pobreza sagrada. Os direitos sobre a propriedade, os bens e os serviços são inerentes às posições da estrutura político-jurídica. Na medida em que não ocupam tais posições, os neófitos não exercem esses direitos. Nas palavras do Rei Lear, representam “o homem nu e desabrigado”.

Não tenho tempo de analisar outros temas simbólicos que expressem esses atributos da “invisibilidade estrutural”, da ambigüidade e da neutralidade. Quero, agora, chamar a atenção para certos aspectos positivos da liminaridade. Já notamos como determinados processos liminares são vistos como análogos àqueles da gestação, parturição e aleitamento. Decomposição, dissolução e desagregação são acompanhados por processos de crescimento, transformação e reformulação dos velhos elementos, formando novos padrões. É in-

interessante apontar como, pelo princípio de economia (ou parcimônia) da referência simbólica, os processos logicamente antitéticos da morte e do crescimento podem ser representados pelos mesmos emblemas, por exemplo, cabanas e túneis que são, ao mesmo tempo, túmulos e úteros, pelo simbolismo lunar (pois a mesma lua cresce e desaparece), pelo simbolismo da cobra (pois a cobra parece morrer, mas só deixa a sua pele antiga para reaparecer com uma nova), pelo simbolismo do urso (pois o urso “morre” no outono e “renasce” na primavera), pela nudez (que é a um tempo a marca da criança recém-nascida e do cadáver preparado para o funeral), e por inúmeras outras formações e ações simbólicas. Essa coincidência de processos e noções opostas em uma única representação caracteriza a peculiar unidade do liminar; o que não é nem isso, nem aquilo, e, no entanto, é ambos.

Falei do caráter interestrutural do liminar. No entanto, entre os neófitos e seus instrutores (onde existem), e ligando os neófitos uns aos outros, há um conjunto de relações que compõem uma “estrutura social” de tipo altamente específico. É uma estrutura de natureza muito simples: entre instrutores e neófitos o que existe, com frequência, é uma autoridade total e uma total submissão; entre os neófitos há, muitas vezes, uma igualdade absoluta. Entre os ocupantes de posições nos sistemas político-jurídicos seculares existem intrincadas redes, situacionalmente cambiantes, de direitos e deveres proporcionais ao seu grau, *status* e afiliação corporativa. Há muitos níveis diferentes de privilégios e obrigações, muitos graus de superordenação e subordinação. No período liminar, tais distinções e gradações tendem a ser eliminadas. Além disso, é preciso compreender que a autoridade dos mais velhos sobre os novatos não se baseia em sanções legais; ela constitui, num certo sentido, a personificação da autoridade auto-evidente da tradição. A autoridade dos mais velhos é absoluta, porque representa os valores axiomáticos, absolutos, da sociedade, através dos quais se expressam o “bem comum” e o interesse comum. A essência do irrestrito obedecer dos neófitos é submeter-se aos mais velhos, mas apenas na medida em que estes têm a seu cargo, por assim dizer, o bem comum e representam, em suas pessoas, a comunidade total. O fato de a autoridade em questão ser realmente a quintessência do tradicional impõe-se claramente em sociedades onde as iniciações não são coletivas, mas individuais, e onde não existem instrutores ou gurus. Os meninos Omaha, por exemplo, como outros

índios norte-americanos, vão sozinhos, para os ermos, jejuar e rezar (HOCART, 1952, p. 160). Essa solidão é o limiar entre a meninice e a virilidade. Se em sonho receberem a correia de carga da mulher, sentem-se compelidos a se vestirem e viverem, doravante, em tudo e por tudo, como uma mulher. Tais homens são conhecidos como *mixuga*. A autoridade de tal sonho, em tal situação, é absoluta. Alice Cunningham Fletcher conta sobre um Omaha que foi forçado, dessa maneira, a viver como mulher, mas cujas inclinações o levaram a constituir família e empreender a senda da guerra. Aqui o *mixuga* não era um invertido, mas um homem amarrado pela autoridade de crenças e valores tribais. Entre muitos dos índios das Planícies, os meninos, na solitária Busca da Visão, infligiam a si mesmos provas e ordálios equivalentes a torturas. Estas, porém, não eram, basicamente, autoflagelações provenientes de um temperamento masoquista, mas resultavam da obediência à autoridade da tradição numa circunstância liminar – um tipo de situação em que não há espaço para o compromisso secular, a evasão, a manipulação, os casuísmos e as manobras no campo do costume, da regra e da norma. Aqui, mais uma vez, a explicação cultural parece preferível à psicológica. Um homem normal age de modo anormal por obediência à tradição da tribo, e não por desobediência a ela. Ele não se furta aos seus deveres como cidadão, mas prima em cumpri-los.

Se a relação do neófito com o mais velho é de completa obediência, a igualdade mais completa costuma caracterizar a relação de um neófito com outro, lá onde os ritos são coletivos. Essa camaradagem deve distinguir-se da relação de *sibling* ou germanidade, pois nesta última há sempre desigualdade entre o mais velho e o mais novo, o que muitas vezes alcança expressão lingüística e pode sustentar-se por meio de sanções legais. O grupo liminar é uma comunidade ou um comitê de camaradas e não uma estrutura de posições hierarquicamente arranjadas. Essa camaradagem transcende as distinções de graduação, idade, posição de parentesco, e, em certos tipos de grupos culturais, até mesmo de sexo. Grande parte do comportamento registrado pelos etnógrafos nas situações de segregação enquadra-se no princípio: “Um por todos, todos por um”. Entre os Ndembu de Zâmbia, por exemplo, toda a comida levada aos noviços por suas mães é dividida igualmente entre eles. Não há favores especiais para os filhos dos chefes ou líderes. Qualquer alimento obtido na mata, pelos noviços, é levado pelos mais velhos que o repartem entre os

membros do grupo. As amizades profundas entre os noviços são encorajadas, e eles dormem, em torno das fogueiras do acampamento, em grupos de quatro ou cinco amigos. Entretanto, o que se supõe é que todos estejam ligados por laços especiais, os quais persistem mesmo depois de os ritos terem passado, até a velhice. Essa amizade, chamada *wubwambu* (de um termo significando “peito”) ou *wulunda*, torna um homem capaz de reivindicar privilégios de hospitalidade cuja natureza é muito ampla. Não preciso recordar os laços vitalícios que se acredita unem, em estreita amizade, os iniciados na mesma classe-de-idade, nas sociedades nilo-camíticas da África oriental e nas sociedades bantu; ou na mesma fraternidade ou irmandade de um *campus* americano; ou na mesma classe da Academia Naval ou Militar, na Europa Ocidental.

Essa camaradagem, com sua familiaridade, tranqüilidade e, acrescentaria, franqueza mútua, é, uma vez mais, o fruto da liminaridade interestrutural, com sua escassez de relações juridicamente sancionadas e sua ênfase nos valores axiomáticos, expressiva do bem-estar comum. As pessoas podem ser “elas mesmas”, diz-se com freqüência, quando não estão desempenhando papéis institucionalizados. Além disso, os papéis trazem responsabilidades, e na situação liminar o fardo principal da responsabilidade é carregado pelos mais velhos, deixando os neófitos livres para desenvolverem relações pessoais como quiserem. Eles se confrontam uns aos outros integralmente e não de maneira compartimentada como atores de papéis.

A passividade dos neófitos com relação aos seus instrutores, sua maleabilidade, acrescida de sua submissão ao ordálio, sua redução a uma condição uniforme são signos do processo pelo qual são triturados para serem novamente moldados e dotados de poderes adicionais para enfrentarem a nova etapa de sua vida. A doutora Richards (1956, p. 121), em seu soberbo estudo dos ritos de puberdade das meninas Bemba, *Chisungu*, nos dizia que os Bemba falam em “criar uma menina” quando querem referir-se à sua iniciação. Esse termo “criar” expressa bem como muitos povos pensam a respeito dos ritos de transição. Como sociólogos, somos tentados a reificar nossas abstrações (trata-se, na verdade, de um dispositivo que nos ajuda a compreender muitos tipos de interconexão social) e a falar sobre pessoas que “se movem através de posições estruturais num quadro hierárquico” e coisas do gênero. Os Bemba e os Shilluk do Sudão, ao contrário, vêem o *status* ou condição como algo corporificado e en-

carnado, se quiserem, *na* pessoa. “Criar” uma menina para transformá-la numa mulher significa efetuar uma mudança ontológica; não se trata meramente de transferir uma substância imutável de uma posição para outra por uma força quase mecânica. Howitt viu os Kuringals, na Austrália, e eu vi os Ndembu, na África, afastarem homens adultos, antes de uma cerimônia de circuncisão, porque não tinham sido iniciados. Entre os Ndembu, os homens eram expulsos também porque haviam sido circuncidados apenas no Hospital da Missão e não tinham passado por toda a segregação na floresta de acordo com a ortodoxia do ritual Ndembu. Esses homens biologicamente maduros não tinham sido “feitos homens” pelos procedimentos rituais adequados. São o ritual e o ensinamento esotérico que “criam” as meninas e fazem os homens. É igualmente o ritual que entre os Shilluk faz de um príncipe um rei, ou, entre os Luvale, de um cultivador um caçador. O conhecimento arcano ou “*gnosis*” obtido no período liminar é percebido como alterando a natureza mais íntima do neófito, cunhando-o, como um sinete imprime a cera, com as características do seu novo estado. Não se trata de mera aquisição de conhecimento, mas de uma mudança no ser. Sua aparente passividade se revela como uma absorção de poderes que se tornarão ativos depois de o seu *status* social ter se redefinido nos ritos de agregação.

A simplicidade estrutural da situação liminar, em muitas iniciações, é compensada pela sua complexidade cultural. Posso tocar, aqui, em apenas um aspecto desse vasto assunto, e levantar três problemas em conexão com ele. Esse aspecto é o aspecto vital da comunicação dos *sacra*, o cerne da questão liminar.

Jane Harrison (1903, p. 144-160) mostrou que, nos mistérios eleusinianos e órficos gregos, essa comunicação dos *sacra* apresenta três componentes principais. Em linhas gerais, essa classificação tripartite se sustenta para os ritos de iniciação pelo mundo afora. Os *sacra* podem ser comunicados como: (1) exibições, “o que se mostra”; (2) ações, “o que se faz”; e (3) instruções, “o que se diz”.

As “exibições” haveriam de incluir instrumentos evocatórios ou objetos sagrados, tais como relíquias de divindades, heróis ou ancestrais. *churingas* aborígenes, tambores sagrados ou outros instrumentos musicais, os conteúdos das trouxas de medicamento ameríndias, e o leque, o cesto e o tímpano dos cultos de mistérios da Grécia e do Oriente Próximo. Nos Mistérios Eleusinianos Menores de Atenas,

os *sacra* consistiam de um osso, uma tampa, uma bola, um tamborim, maçãs, espelho, leque e velo de lã. Outros *sacra* incluem máscaras, imagens, estatuetas e efígies: os emblemas de cerâmica (*mbusa*) dos Bemba pertenceriam também a essa categoria. Em alguns tipos de iniciação, como a iniciação à profissão de xamã-advinho entre os Saora da Índia Central, descrita por Verrier Elwyn (1955), pinturas e ícones representando as jornadas dos mortos ou as aventuras dos seres sobrenaturais podem ser mostrados aos iniciandos. Um traço marcante de tais artigos sagrados é a sua freqüente simplicidade formal. É sua interpretação que é complexa, não sua forma externa.

Entre as “instruções” recebidas pelos neófitos podem ser reconhecidos assuntos tais como a revelação real, mas secularmente secretos, nomes das divindades ou espíritos que, segundo se crê, presidem aos ritos – um procedimento muito freqüente nas associações culturais ou secretas na África (TURNER, 1962a, p. 36). Eles aprendem também as grandes linhas da teogonia, da cosmogonia e da história mítica de suas sociedades ou cultos, usualmente com referência aos *sacra* exibidos. Grande importância é conferida ao fato de se manter segredo a respeito da natureza dos *sacra*, das fórmulas cantadas e das instruções passadas a respeito delas. Estas constituem o ponto crucial da liminaridade, pois, embora se dê também instrução quanto a obrigações éticas e sociais, regras de parentesco e leis, e tecnologia, para adequar os neófitos aos deveres do futuro cargo, nenhuma interdição pesa sobre o conhecimento transmitido dessa forma, uma vez que o mesmo tende a ser corrente também entre pessoas não iniciadas.

A propósito da comunicação dos *sacra* quero levantar três problemas. O primeiro se refere à sua freqüente desproporção, o segundo à sua monstruosidade, e o terceiro ao seu mistério.

Ao examinarmos as máscaras, o vestuário, as estatuetas e coisas do gênero, exibidas nas situações de caráter iniciático, freqüentemente ficamos admirados, como eu fiquei, observando as máscaras Ndembu nos ritos funerários e de circuncisão, com a maneira de representar certos traços naturais e culturais de modo desproporcionalmente grande ou pequeno. Uma cabeça, um nariz ou falo, uma enxada, arco ou pilão são representados imensos ou minúsculos em contraposição a outros traços do seu contexto que conservam o tamanho normal. (Para um bom exemplo disso, veja-se “*The Man Without Arms*” em *Chisungu* [RICHARDS, 1956, p. 211], a estatueta de um homem em

estado de ócio com pênis enorme, mas sem braços.) Algumas vezes as coisas mantêm suas formas habituais, mas apresentam cores inusitadas. Qual o sentido desse exagero, que chega, às vezes, à caricatura? Parece-me que ampliar ou diminuir ou descolorir desta maneira vem a ser um modo primordial de abstração. O traço destacado e exagerado se transforma num objeto de reflexão. Usualmente o símbolo assim representado não é unívoco mas multivocal, uma molécula semântica com muitos componentes. Um exemplo disso é o emblema de cerâmica dos Bemba chamado *Coshi wa ng'oma*, “A Mãe Parideira”, que Audrey Richards (1956) descreve em *Chisungu*. Trata-se de uma figura de argila, com cerca de 23 centímetros de altura, de uma mãe exageradamente grávida carregando quatro bebês ao mesmo tempo, um no peito e três nas costas. A esta figura se prende uma cantiga de adivinhar:

Minha mãe me enganou!
Coshi wa ng'oma!
Assim você me enganou;
Fiquei grávida outra vez.

As mulheres Bemba interpretaram-na para Richards (1956, p. 209-210) da seguinte maneira:

Coshi wa ng'oma era uma parteira de fama legendária e é meramente invocada neste canto. A moça se queixa porque sua mãe lhe aconselhou desmamar o filho cedo demais para que morresse; ou, alternativamente, disse-lhe que ficaria com a primeira criança, se ela tivesse uma segunda. Mas isso tudo eram truques e agora a moça tem dois filhos para cuidar. A moral enfatizada é dever de recusar a relação sexual com o marido antes que o bebê esteja desmamado, isto é, no segundo ou terceiro ano. Esta é uma prática comum dos Bemba.

Na figura os traços exagerados são o número de crianças que, de uma só vez, carrega a mulher e sua barriga enormemente dilatada. Junto à cantiga, essa figura encoraja a noviça a refletir sobre dois laços de parentesco vitais para ela – o que mantém com sua mãe e com seu marido. A não ser que a noviça Bemba observe o costume do desmame, o desejo de sua mãe por netos por meio dos quais se incrementa sua matrilinearidade e o desejo do seu marido de recomençar o intercurso sexual vão na realidade destruir e não favorecer a sua progênie. Por detrás disso está a moral mais profunda segundo a

qual conformar-se ao costume tribal, não pecando contra ele seja por falta, seja por excesso, é viver satisfatoriamente. Até mesmo agradar àqueles que se ama pode ser um convite à calamidade, quando essa complacência desafia a sapiência imemorial dos mais velhos encarada pelos *mbusa*. Esta sabedoria é atestada pela mítica e arquetípica parteira *Coshi wa ng'oma*.

Se o exagero de traços isolados, longe de constituir uma irracionalidade, é um modo de provocar os pensamentos, então a mesma coisa pode ser dita a respeito das representações de monstros. Escritores mais antigos – como J. A. McCulloch (1913) em seu verbete sobre “Monstros” na *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics* – tendem a encarar as máscaras e figuras monstruosas, tal como freqüentemente aparecem no período liminar das iniciações, como o produto de “alucinações, pesadelos e sonhos”. McCulloch (1913) segue argumentando que

como o homem fazia pouca distinção (na sociedade primitiva) entre si mesmo e os animais, como pensava serem possíveis as transformações de um para o outro, assim facilmente misturava o humano e o animal. Isso em parte explica deuses com cabeças de animais ou deuses animais com cabeças humanas.

Minha visão é oposta: os monstros são confeccionados exatamente para ensinar os neófitos a distinguir claramente entre os diversos fatores da realidade, tal como é concebida em sua cultura. Aqui William James (1918) pode ajudar-nos a esclarecer o problema dos monstros, com a chamada “lei de dissociação”. Ela pode ser assim enunciada: quando *a* e *b* ocorrem juntos como partes de um mesmo objeto total, sem serem discriminados, a ocorrência de um deles, *a*, numa nova combinação *ax*, favorece a discriminação de *a*, *b* e *x* uns dos outros. Como James (1918, 506) o formula, “O que é ora uma, ora outra coisa tende a dissociar-se de ambas, transformando-se num objeto de contemplação abstrata para a mente. Isso poderia ser chamado de lei de dissociação por variações concomitantes”.

A partir desse ponto de vista, muito do caráter grotesco e da monstruosidade dos *sacra* liminares pode considerar-se como visando não tanto aterrorizar ou convencer os neófitos à submissão e tirá-los do seu juízo, mas com o intuito de torná-los rápida e vividamente conscientes do que pode ser chamado os “fatores” de sua cultura. Eu mesmo

vi máscaras Ndembu e Luvale que combinam características de ambos os sexos, têm ao mesmo tempo atributos animais e humanos, e unem numa só representação características humanas com marcas da paisagem natural. Uma das máscaras *ikishi* é em parte humana, enquanto outra parte representa uma savana. Os elementos são extraídos dos seus ambientes usuais e combinados uns com os outros numa configuração absolutamente única, o monstro ou dragão. Os monstros provocam o espanto dos neófitos, fazendo-os pensar em objetos, pessoas, relações e traços característicos do seu ambiente com que até aqui eles haviam contado.

Ao discutir o aspecto estrutural da liminaridade, mencionei como os neófitos são segregados de suas posições estruturais e conseqüentemente dos valores, normas, sentimentos e técnicas associados com essas posições. São, igualmente, despidos dos hábitos prévios de pensamento, sentimento e ação. Durante o período liminar, os neófitos são alternadamente forçados e encorajados a refletir sobre sua sociedade, seu cosmo, e os poderes que os geram e sustentam. A liminaridade pode ser em parte descrita como um estágio de reflexão. Nele aquelas idéias, sentimentos e fatos que, até aqui, tinham aparecido ao neófito enfeixados em configurações e foram aceitos sem pensar, são, por assim dizer, decompostos em seus elementos. Esses elementos são isolados e transformados em objetos de reflexão para os neófitos por meio de processos tais como o exagero dos componentes e a dissociação por variações concomitantes. A comunicação dos *sacra* e outras formas de instrução esotérica realmente envolvem três processos, ainda que estes devam ser encarados não como seriados, mas paralelos. O primeiro é a redução da cultura aos seus componentes ou fatores reconhecidos; o segundo é a recombinação destes configurando padrões e formas fantásticas ou monstruosas; e o terceiro é a sua recombinação de modo a fazerem sentido no que se refere ao novo estado e estatuto que os neófitos vão assumir.

O segundo processo, a elaboração de fantasias ou monstros, focaliza a atenção nos componentes das máscaras e efígies, tão radicalmente dispartados que ressaltam e podem se tornar objetos de pensamento. A monstruosidade da configuração dá relevo aos seus elementos. Ponha a cabeça de um homem no corpo de um leão e você pensará sobre a cabeça humana em termos abstratos. Talvez ela se transforme, para você, como membro de uma cultura e com a orientação

adequada, num emblema de chefia; ou possa ser explicada como uma representação da alma em oposição ao corpo; ou como o intelecto em contraste com a força bruta, ou como inúmeras outras coisas. O estímulo para refletir sobre cabeças e chefias poderia ser menor se esta mesma cabeça estivesse firmemente assentada em seu familiar, talvez excessivamente familiar, corpo humano. Também o monstro homem-leão encoraja o observador a pensar nos leões, seus hábitos, qualidades, propriedades metafóricas, significado religioso, e assim por diante. Mais importante que estas, a relação entre homem e leão, empírica e metafórica, pode ser objeto de especulação, e novas idéias podem surgir sobre esse tópico. Neste caso, é como se a liminaridade quebrasse o invólucro do costume, franqueando a especulação. Eis aí a razão pela qual mencionei a dívida confessa de Platão para com os mistérios gregos. A liminaridade é o reino da hipótese primitiva, onde há uma certa liberdade para prestidigitar com os fatores da existência. Como nas obras de Rabelais, há uma promíscua mistura e justaposição das categorias de evento, experiência e conhecimento, com uma intenção pedagógica.

Essa liberdade tem, no entanto, limites bastante estreitos. Os neófitos voltam à sociedade secular com as faculdades mais alertas, talvez, e conhecimento incrementado sobre como são as coisas, mas são, uma vez mais, obrigados a se sujeitarem à lei e ao costume. Como à menina Bemba que mencionei anteriormente, mostram-lhes que as maneiras de agir e pensar diferentes daquelas estabelecidas pelos deuses e ancestrais, em última análise, não funcionam e podem ter conseqüências desastrosas.

Além disso, na iniciação, costumam ser sustentados certos princípios axiomáticos de construção, e certas peças fundamentais de edificação que constituem o cosmo e sobre cuja natureza não é dado ao neófito inquirir. Determinados *sacra*, usualmente exibidos nos episódios mais arcanos do período liminar, representam ou podem ser interpretados nos termos desses princípios axiomáticos e constitutivos primordiais. Talvez pudéssemos chamá-los *sacerrima*, “as coisas mais sagradas”. Algumas vezes são interpretadas por um mito sobre as atividades demiúrgicas dos seres sobrenaturais, “no começo das coisas”. Mitos podem estar completamente ausentes, entretanto, como no caso do “mistério dos três rios” Ndembu (que já descrevi). Esse mistério (*mpang’u*) é apresentado nos ritos funerários e de circuncisão das associações de culto. Três sulcos são

escavados, num lugar consagrado, e preenchidos com água branca, vermelha e preta. Diz-se que esses “rios” “fluem de Nzambi”, o Deus Supremo. Os instrutores contam aos neófitos, em parte por meio de cantigas enigmáticas e em parte diretamente, o que significa cada um dos rios. Cada “rio” é um símbolo multivocal cujo leque de referentes abrange desde valores vitais, idéias éticas e normas sociais, até fenômenos e processos grosseiramente fisiológicos. Eles parecem ser considerados poderes, que, em variada combinação, subjazem a ou até constituem o que os Ndembu chamam de realidade. Não há contexto em que a interpretação da alvura, do rubor e do negrume seja tão plena; e em parte alguma existe analogia tão aproximada, ou mesmo identidade estabelecida, entre esses rios e os fluidos e emissões corporais: branco = sêmen, leite; vermelho = sangue menstrual, sangue de parto, sangue derramado por arma etc.; preto = fezes, certos produtos da deterioração orgânica etc. Esse uso de um aspecto da fisiologia humana como modelo para idéias e processos sociais, cósmicos e religiosos, é uma variante de um tema iniciático amplamente difundido: o de que o corpo humano é um microcosmo do universo. O corpo pode ser figurado como andrógino, macho ou fêmea, ou em termos de um ou outro de seus estágios de desenvolvimento, como criança, adulto maduro e ancião. Ademais, como no caso Ndembu, algumas de suas propriedades podem ser abstraídas. Seja qual for o modo de representação, o corpo é encarado como uma espécie de modelo simbólico para a comunicação de *gnosis*, do conhecimento místico sobre a natureza das coisas e de como vieram a ser o que são. O cosmo pode, em alguns casos, surgir como um vasto corpo humano; em outros sistemas de crenças, partes visíveis do corpo podem ser vistas como representando faculdades invisíveis tais como razão, paixão, sabedoria e assim por diante; em outros ainda, as diferentes parcelas da ordem social são articuladas nos termos de um paradigma humano anatômico.

Qualquer que seja o modo preciso de explicar a realidade por meio dos atributos do corpo, os *sacra* que o ilustram são considerados, sempre, como absolutamente sacrossantos, como mistérios últimos. Aqui estamos no reino do que Warner (1959, p. 3-4) haveria de chamar “símbolos não-rationais ou não-lógicos” os quais

provêm dos pressupostos individuais e culturais básicos, mais para inconscientes do que ao contrário, dos quais emana a maioria das ações sociais. Eles

constituem o cerne sólido da vida mental e emocional de cada indivíduo e de cada grupo. Isto não significa que sejam irracionais ou defeituosos, ou que os homens não possam, muitas vezes, pensar neles de modo razoável, mas antes que têm nesses processos racionais o seu manancial. Quando eles entram em jogo, fatores tais como dados, evidência, prova, além de fatos e procedimentos do pensamento em ação tendem a ser secundários ou desimportantes.

O agregado central de *sacra* não-lógicos é, pois, o modelo simbólico de todo o sistema de crenças e valores numa dada cultura, seu paradigma arquetípico e medida última. Aos neófitos, a quem esses *sacra* são mostrados, se diz estarem na presença de formas estabelecidas desde o início das coisas. (Veja-se o comentário de Cícero [De Leg. II. 14] sobre os Mistérios Eleusínios: “Eles são corretamente chamados iniciações [começos] porque assim aprendemos os primeiros princípios da vida.”). Usei a metáfora do sinete ou timbre em relação ao caráter ontológico atribuído ao conhecimento arcano em muitas iniciações. O termo “arquetipo”, em grego, denota um cunho ou tipo mestre, e esses *sacra*, apresentados com numinosa simplicidade, imprimem nos neófitos os pressupostos básicos de sua cultura. Diz-se aos neófitos que estão adquirindo um poder mítico pelo que vêem e pelo que ouvem sobre o que vêem. De acordo com o propósito da iniciação, esse poder lhes confere capacidades para empreender, com sucesso, as tarefas do seu novo cargo, neste mundo ou no outro.

Assim, a comunicação dos *sacra*, ao mesmo tempo em que ensina aos neófitos como pensar com algum grau de abstração sobre o seu meio cultural, fornece-lhes os padrões básicos de referência. Ao mesmo tempo, acredita-se que muda sua natureza, transformando-os de um tipo de ser humano em outro. Une, intimamente, o homem e o cargo. Porém, por um momento variável, houve um homem descompromissado, um indivíduo, mais do que uma *persona* social, numa comunidade sagrada de indivíduos.

Não é somente no período liminar das iniciações que a nudez e vulnerabilidade do sujeito ritual recebem ênfase simbólica. Permitam-me citar a descrição que Hilda Kuper (1947, p. 197-225) faz da reclusão do chefe Swazi durante a grande cerimônia do *Incwala*. O *Incwala* é um rito nacional de Primícias, realizado no auge do verão,

quando as primeiras colheitas amadurecem. Os regimentos da nação Swazi reúnem-se na capital para celebrar os seus ritos, “através dos quais a nação recebe forças para o novo ano”. O *Incwala* é, ao mesmo tempo, “um teatro da realeza”. O bem-estar do rei é identificado com o de toda a nação. Ambos requerem um fortalecimento ritual periódico. O simbolismo lunar ocupa uma posição proeminente nos ritos, como veremos, e o rei, personificando a nação, durante o seu isolamento representa a lua em transição entre fases sucessivas, nem minguante nem crescente. A doutora Kuper (1947), o professor Gluckman (1954) e a professora Wilson (1961) discutiram os aspectos estruturais do *Incwala* que estão claramente presentes nos seus ritos de separação e agregação. O que vamos examinar são os aspectos interestruturais.

Durante a noite e o dia de sua reclusão, o rei, pintado de preto, permanece, segundo a doutora Kuper (1947), “retinto de negrume” e “na escuridão”; ninguém pode aproximar-se dele, que é perigoso para si mesmo e para os outros. Nessa noite, ele tem de coabitar com sua primeira esposa ritual (numa espécie de “casamento místico” – sendo essa esposa ritual como que consagrada para essas situações liminares).

A população inteira encontra-se, também, temporariamente em estado de tabu e segregação. Atividades e comportamentos ordinários estão suspensos; o intercuro sexual é proibido, ninguém pode dormir até tarde, na manhã seguinte, e quando despertam não podem tocar-se uns aos outros, lavar o corpo, permanecer sentados sobre as esteiras, enfiar seja o que for no chão, ou mesmo coçar os seus cabelos. As crianças são escorraçadas ao insistirem em brincar e alegrar-se. O som dos cânticos que agitaram a capital por quase um mês cessa abruptamente; é o dia de *bacisa* (ocasião de se *esconder*). O rei permanece recluso; [...] o dia inteiro fica sentado, nu, sobre uma pele de leão, na cabana ritual do harém ou no recinto sagrado do estábulo real. Homens do seu círculo mais íntimo vigiam-no para que não quebre esses tabus [...] nesse dia, a identificação do povo com o rei é muito acentuada. Os espias (que se encarregam de fazer o povo respeitar os tabus) não dizem “Você está dormindo até muito tarde”, ou “Você está se coçando”, mas “Você faz o rei dor-

mir", "Você o está coçando (o rei) [...] (KUPER, 1947, p. 219-220).

Outros atos simbólicos que exemplificam os temas da "escuridão" e da "lua crescente e minguante" são realizados. Por exemplo, o abater de um boi preto, o pintar a rainha mãe com uma tintura negra – ela é comparada, por sua vez, a uma meia-lua, enquanto o rei é uma lua-cheia, e ambos estão em eclipse até que a tinta seja lavada com água de preparo mágico, e o sujeito do ritual "volta uma vez mais à luz e à normalidade".

Nessa breve passagem, temos um enredo de grande riqueza simbólica. Vou mencionar somente uns poucos temas que perpassam o argumento desse trabalho. Em primeiro lugar, consideremos a posição do rei. Ele está simbolicamente invisível, "escuro", uma lua entre fases. Está igualmente sob a obediência às regras tradicionais, e "homens do seu círculo íntimo" cuidam que ele as acate. Está "nu", também, despido dos ornatos de seu posto. Permanece apartado dos cenários da sua ação política num santuário ou cabana ritual. Parece, também, estar identificado com a terra que as pessoas estão proibidas de trespassar, sob pena de que o rei seja afetado. Está "oculto". O rei, em suma, foi despido de todos os atributos exteriores, dos "acidentes" de sua realeza, e reduzido à sua substância, a "terra" e a "escuridão" de onde o reino Swazi vai emergir regenerado em "luminosidade".

Nesse período intersticial, nessa fértil obscuridade, rei e povo estão intimamente identificados. Existe entre eles uma solidariedade mística, em nítido contraste com a estrutura hierárquica e dominada pela graduação que caracteriza a vida ordinária dos Swazi. É somente na escuridão, em silêncio, na abstinência, na ausência de toda alegria e movimento que o rei e o povo podem ser um só, pois toda ação normal está envolvida nos direitos e nas obrigações de uma estrutura, que define *status* e distância social entre os homens. Somente no seu sabá trapista de transição, os Swazi podem regenerar os tecidos sociais rotos pelos conflitos que surgem das distinções de *status* e de normas estruturais discrepantes.

Termino este estudo formulando um convite aos estudiosos do ritual para que focalizem sua atenção nos fenômenos e processos do meio da passagem (*mid-transition*). São estes, acredito, que paradoxalmente expõem as peças angulares com as quais se constrói a cultura,

justamente quando saímos de e antes de tornarmos a entrar no reino estrutural. Nos *sacerrima* e nas suas interpretações, temos categorias de dados que podem ser manipulados com utilidade pelas novas e sofisticadas técnicas de comparação intercultural.

NOTAS

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 dessa expressão são: "aquém e além dos pontos fixos", "entre dois mundos" e "entre e entrementes". [N. do T. e da Edição]

² Apresentado no Encontro Anual da American Ethnological Society em Pittsburgh, março de 1964. Primeiramente publicado em *The Proceedings of the American Ethnological Society* (1964).

REFERÊNCIAS

- BETTELHEIM, B. *Symbolic wounds*. Glencoe: Free Press, 1954.
- CICERO, M. Tullius. *De legibus*. Ed. por de Plinval. Paris: Les Belles Lettres, 1959.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and danger*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- ELWIN, Verrier. *The religion of an Indian tribe*. London: Geoffrey Cumberlege, 1955.
- GENNEP, A. van. *The rites of passage*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.
- GLUCKMAN, Max. *Rituals of rebellion in South-East Africa*. Manchester: Manchester University Press, 1954.
- HARRISON, Jane E. *Prolegomena to the study of Greek religion*. London: Cambridge University Press, 1903.
- HOCART, A. M. *The life-giving myth*. London: Methuen, 1952.
- JAMES, E. O. *Comparative religion*. London: Methuen, 1961.

JAMES, William. *Principles of psychology*. New York: H. Holt, 1918. v. 1.

KUPER, Hilda. *An African aristocracy*. London: Oxford University Press, for the International African Institute, 1947.

MCCULLOCH, J. A. Monsters. In: HASTINGS Encyclopaedia of religion and ethics. Edinburgh: T. & T. Clark, 1913.

RICHARDS, A. I. *Chisungu*. London: Faber & Faber, 1956.

TURNER, V. W. *Chihamba, the White Spirit*. Manchester: Manchester University Press, 1962. (Rhodes-Livingstone Paper, 33).

WARNER, W. L. *The living and the dead*. London: New Haven: Yale University Press, 1959.

WILSON, Monica. *Divine kings and the breath of men*. London: Cambridge University Press, 1959.

V

BRUXARIA E FEITIÇARIA: TAXONOMIA VERSUS DINÂMICA¹

Cabe aos organizadores de *Witchcraft and Sorcery in East Africa* (MIDDLETON; WINTER, 1963) o grande mérito de terem tornado amplamente acessíveis dez relatos sistemáticos que constituem um balanço das crenças na bruxaria em sociedades da África Central e Oriental. Só isso já faz com que todos os professores de antropologia devam ser gratos a eles. Além disso, o livro foi enriquecido com muitos *insights* sobre os problemas socioculturais relacionados ao tema principal. Uma política editorial permissiva estimulou uma rica diversidade de pontos de vista e apresentações, mas fica-se com a sensação de que o apelo de Monica Wilson em favor de uma análise comparativa desses “pesadelos padronizados” – apelo que constitui o mote do livro – como uma das “chaves para a compreensão da sociedade” não encontrou aqui uma resposta totalmente satisfatória.

A falha – se existe alguma – não se deve aos colaboradores altamente competentes, mas à adequação declinante dos quadros teóricos empregados. Esses são os quadros de referência estrutural e de “análise cultural” com os quais os organizadores (p. 9) esperam “desenvolver formulações explicativas que podem englobar os fatos de mais de uma sociedade”. Entretanto, “os fatos” mudaram durante a última década e a teoria deve mudar com eles. Os antropólogos ainda estão entusiasticamente preocupados em exibir “estruturas” de relações sociais, idéias e valores, mas agora eles tendem a ver estas em relação a processos dos quais eles são tanto produtos quanto reguladores. A teoria processual envolve um vocabulário de “devir” bem como de “ser”, admite a pluralidade, a disparidade, o conflito entre grupos, papéis, ideais e idéias, e, já que ela está preocupada com seres humanos, considera variáveis como “objetivo”, “motivação”, “intenção”, “racionalidade” e “significado”. Além disso, ela enfatiza a biologia humana, o ciclo individual da vida, a saúde pública e a patologia. Incorpora na sua teoria processos ecológicos e

X UM CURANDEIRO NDEMBU E SUA PRÁTICA¹

Este capítulo consiste principalmente em um estudo de caso sobre um *chimbuki* (que traduzirei como “curandeiro”, embora “especialista ritual” ou “adepto de culto” sejam termos igualmente apropriados) Ndembu e sua prática. Conheci bem Ihembi e, durante um período de seis meses, freqüentei vários rituais curativos que ele realizou. Ele era membro da tribo dos Ndembu, que é, como já vimos, um povo relativamente conservador e resultante de um amálgama entre invasores Lunda de Katanga e autóctones Mbwela e Lukolwe. Os Ndembu são matrilineares e virilocais; eles possuem um chefe supremo e cerca de uma dúzia de subchefes, quatro dentre os quais são reconhecidos pela administração britânica sob a Autoridade Nativa. Eles cultivam mandioca como seu principal alimento, junto com centeio, milho, batata-doce e uma variedade de cucurbitáceas e outras plantas comestíveis. Não possuem gado bovino, apenas algumas ovelhas e cabras (embora extensas áreas estejam livres de infestação pela mosca tsé-tsé). Até recentemente, a caça era a principal atividade masculina, acompanhada por um sistema ritual ricamente elaborado que envolvia crenças nos poderes punitivos e tutelares de caçadores ancestrais ou “sombras” (como as chamarei daqui em diante). Os Ndembu vivem em pequenas aldeias circulares, cada uma das quais consiste de um grupo nuclear matrilinear, ao qual pertence o líder, cercado por um círculo de parentes cognatos e afins.

Esses fatos são relevantes para o relato que segue, pois a doença entre os Ndembu deve ser entendida em um quadro de referências que não é apenas privado ou ideográfico, mas também público ou social. Claro que todas as sociedades têm um interesse funcional em minimizar as doenças, como Parsons (1951, p. 430) mostrou. Os Ndembu vão mais além no sentido de dar uma explicação social para a própria doença. Toda a doença persistente ou grave é vista como sendo causada pela ação punitiva das sombras ou pela malevolência secreta dos feiticeiros ou das bruxas. As sombras punem seus parentes vivos, segundo afirmam os Ndembu, devido à sua negligência

em relação às oferendas, que deveriam ser feitas nos santuários das aldeias; devido a violações das interdições rituais, ou “porque os parentes não estão vivendo bem juntos”. As minhas próprias observações sugerem que, sempre que são realizados rituais para apaziguar ou exorcizar as sombras – distintos do tratamento privado dos herboristas –, existe um elemento de conflito social presente. O “ritual de aflição”, como o designei (1957, p. 292), constitui, de fato, uma fase no complexo ciclo de vida de um grupo e tem uma função corretiva, nas disputas interpessoais ou faccionais, muitas das quais têm uma longa história. Os Ndembu acreditam que, mesmo que sua falta seja pequena, uma pessoa pode “ser pega pelas sombras” como bode expiatório do seu grupo, caso este esteja cheia de “ressentimentos” (*yitela*) ou de “brigas” (*ndombu*). A terapia se torna então uma questão de fechar as brechas nas relações sociais e, simultaneamente, livrar o paciente (*muyaji*) dos seus sintomas patológicos. A atribuição da origem da doença à feitiçaria ou à bruxaria é algo frequente no contexto de rivalidade faccional, particularmente se as facções apoiarem candidatos rivais a um cargo durante a velhice do seu ocupante, seja ele chefe ou líder. Todas as mortes são atribuídas à feitiçaria ou à bruxaria, mas apenas aquelas de indivíduos estruturalmente importantes são singularizadas como sendo merecedoras de uma atenção ritual especial. Quando personagens secundários morrem, a identidade dos seus assassinos secretos é deixada ao sabor da especulação, sustentada pela fofoca e pelo rumor, e nenhuma iniciativa é tomada. Entretanto, no desenrolar de uma intensa luta faccional, até mesmo a morte de uma criança pode desencadear acusações e contra-acusações. Nas aldeias que nitidamente ultrapassam o tamanho médio de 30 homens, mulheres e crianças, tais acusações podem preceder um cisma – quando uma facção dissidente deixa a aldeia de origem e se instala em outro local, sob o pretexto de estar fugindo de atos de bruxaria, os quais, acredita-se, são eficazes apenas dentro de certos limites geográficos.

No seu tratamento da doença, os Ndembu, como nós, reconhecem sintomas e distinguem entre diagnóstico e terapia. Porém a semelhança termina aqui. Os Ndembu não reconhecem causas naturais para as doenças, mas, como vimos, acreditam que elas são produzidas por sombras punitivas ou feitiçeiros invejosos. Os seus clínicos são adivinhos, e seus terapeutas são mestres de cerimônias.

ADIVINHAÇÃO

A adivinhação é uma fase no processo social que começa com uma morte, doença, distúrbio reprodutivo, ou infortúnio na caça (pois a doença é apenas um dos tipos de infortúnios que têm causas místicas). Este processo segue através de discussões no grupo de parentes ou na aldeia da vítima a respeito dos próximos passos a serem tomados, sendo o mais importante deles a viagem para consultar um adivinho (acredita-se que os adivinhos distantes dão diagnósticos mais confiáveis do que os mais próximos). O quarto estágio é a consulta ou sessão na qual os parentes da vítima e, frequentemente, seus vizinhos, tomam parte. Esta sessão é seguida por ações terapêuticas de acordo com as prescrições do adivinho. Tais ações podem consistir na destruição ou expulsão de um feiticeiro ou bruxa; a realização do ritual, pelos especialistas do culto, para apaziguar ou exorcizar manifestações específicas das sombras, culturalmente definidas; ou na aplicação de “poções” feitas de ervas ou de outras substâncias por um herborista ou curandeiro, segundo os conselhos do adivinho.

Este livro contém um relato das técnicas de sangria dos Ndembu. É suficiente dizer aqui que quaisquer que sejam os benefícios empíricos de certos tratamentos, as poções de ervas, segundo os Ndembu, derivam sua eficácia de noções místicas, e a terapia nativa é uma parte intrínseca do sistema mágico-religioso.

A consulta ao adivinho é uma fase ou episódio central no processo global de gerenciamento do infortúnio, e ela olha tanto para trás – buscando as causas –, quanto para a frente –, propondo medidas terapêuticas. Como a morte, a doença e o infortúnio são, geralmente, atribuídos a tensões exacerbadas nas relações sociais, expressas como ressentimentos pessoais carregados com o poder místico da feitiçaria ou da bruxaria, ou como crenças na ação punitiva das sombras ancestrais, que intervêm na vida dos seus parentes vivos, os adivinhos tentam obter de seus clientes respostas que possam lhes dar dicas sobre o padrão das tensões em seus grupos de origem. Assim, a adivinhação se torna uma forma de análise social, no decorrer da qual as lutas encobertas entre indivíduos e facções são reveladas para que possam ser resolvidas por meio de procedimentos tradicionais. É segundo a perspectiva dessa função “cibernética” da adivinhação como mecanismo de correção social que devemos analisar o seu sim-

bolismo, a composição social de suas sessões de consulta e seus procedimentos de investigação (TURNER, 1961, p. 18).

RITOS TERAPÊUTICOS

Os ritos curativos são realizados por várias associações culturais, sendo cada uma delas dedicada a uma manifestação específica das sombras ancestrais. Assim, uma sombra que se manifesta como *nkula* aflige as suas parentas com vários tipos de distúrbios menstruais, uma sombra que “sai [do túmulo] no *isoma*” causa abortos, e assim por diante. O paciente de qualquer tipo de ritual de um culto se torna um candidato a entrar no mesmo e, após passar pelos seus ritos, se tornar um adepto dele. A sombra específica que o tinha afligido de início, uma vez apaziguada, se torna uma entidade tutelar que lhe confere saúde e poderes curativos para aquele modo específico de aflição. Embora a sombra tutelar seja um ou uma parente, o pertencimento a um culto não coincide com o pertencimento a grupos de parentesco ou de afiliação territorial. Os membros de um culto se associam àqueles que sofreram o mesmo tipo de aflição como resultado de terem sido possuídos (talvez “eleitos” seja um termo mais apropriado) por membros do culto já mortos. Como existem muitos cultos e como os símbolos focais de cada um deles se referem a crenças e valores básicos compartilhados por todos os Ndembu, pode ser dito que o sistema total dos cultos de aflição mantém vivo, através da sua constante repetição, o sentimento de unidade tribal. A sociedade secular dos Ndembu é caracterizada pela fraqueza de sua centralização política, pela alta mobilidade espacial dos seus indivíduos e grupos (devida a mudanças na área de cultivo e à importância da caça), e pela tendência das aldeias a se fragmentarem e se reconstituírem. Essa mobilidade (e instabilidade) secular é contrariada em alguma medida pela incorporação de valores tribais de unidade nos cultos de aflição.

O CULTO IHAMBA

Este relato, necessariamente truncado, da adivinhação e terapia cultural Ndembu deve bastar como contextualização da prática de Ihambi. Como este curandeiro se especializou no culto *Ihamba*, traçarei brevemente as características deste. Em primeiro lugar, entre os Ndembu,

o termo *ihamba* se refere a um dente incisivo central superior de um caçador morto. Ele constitui um importante elemento no complexo de crenças e objetos simbólicos associados ao ritual de caça – especialmente ao ritual associado àqueles caçadores que usam armas de fogo. Acredita-se que os dois incisivos superiores de um caçador que use armas de fogo (*chiyang'a*) possuam boa parte de seu poder de matar animais. Caso um desses dentes quebre ou caia por efeito de piorréia, o caçador deve guardá-lo. Quando um caçador que usava armas de fogo morre, os seus incisivos são removidos. Diz-se que o incisivo esquerdo pertence ao seu “lado materno”, e o direito ao “lado paterno”. Os dentes devem ser herdados pelos parentes adequados, devendo estes ser membros iniciados no culto dos caçadores que usam armas de fogo (*Wuyang'a*).

Um *inhamba* herdado é carregado em uma bolsa junto com um longo pano branco ou colorido. A bolsa (chamada de *mukata*) é feita de pano branco. O *ihamba* é escondido sob uma grande dobra, inserido em uma pasta de milho misturada com sangue de animais caçados. Por cima dele, são colocados dois búzios (*mpashi*), que são conhecidos como “os olhos” (*mesu*). Diz-se que com esses *mesu* a sombra do caçador pode “ver os animais” na floresta e conferir poderes semelhantes ao dono deles. O herdeiro leva com ele a bolsa *mukata* quando vai caçar na floresta. Junto com o pano que envolve o dente estão pedaços da roupa do caçador morto. Quando a *mukata* não está em uso, ela fica pendurada no santuário consagrado às sombras dos caçadores. As mulheres são proibidas de se aproximar muito desse santuário, pois, caso elas o façam, acredita-se que terão distúrbios menstruais ou morrerão de sangramento, no seu próximo parto. Essa proibição deriva de um princípio básico do ritual Ndembu, de que o “sangue da caça” (*mashi aWubinda*, de *Wubinda*, que representa “a caça em geral”) não pode entrar em contato com o “sangue da procriação” (*mashi alusemu*). Por exemplo, quando a mulher de um caçador está prestes a dar à luz, ele deve remover todo o seu equipamento de caça da sua cabana e da vizinhança desta, para que ele não perca a sua eficácia. Por trás deste princípio está a noção de que para a criança nascer, o sangue materno deve coagular em torno do feto e que os caçadores derramam sangue, fazendo com que ele esguiche e corra. Novamente, vemos aqui a idéia de que as mulheres dão a vida enquanto os caçadores a tiram e, logo, as suas funções são antitéticas.

É importante distinguir os dois usos rituais em relação aos *mahamba* (plural de *ihamba*). Um *ihamba* pode ser herdado por um caçador famoso e ser então usado como amuleto para lhe trazer sorte na caça. Por outro lado, acredita-se que alguns *mahamba* afligem os vivos ao se inserirem nos seus corpos, causando dores profundas. Em tais casos, acredita-se que os *mahamba* que causam a aflição sejam de dois tipos: alguns vêm do cadáver de caçadores cujos dentes incisivos foram perdidos antes do funeral; outros são “fugitivos” das bolsas *mukata* ou das cumbucas onde eles tinham sido colocados após a sua extração pelos curandeiros do *Ihamba*. O culto *Ihamba* é constituído por adeptos que têm de ser caçadores iniciados no culto de caçadores que usam armas de fogo. O objetivo dos ritos que eles celebram é retirar *mahamba* do corpo das pessoas afligidas por sombras de caçadores. Diz-se que os *mahamba* são os incisivos das sombras que causam a aflição. Para remover um *ihamba*, o adepto mais graduado ou o “curandeiro” faz uma incisão em qualquer parte do corpo do paciente e aplica uma ventosa (geralmente um chifre de bode cuja ponta foi removida) sobre o corte. Depois que foi feita a sucção na ventosa, esta é fechada com cera de abelha. A intenção do curandeiro é “capturar” o *ihamba*, que se acredita que esteja “passeando” por sob a pele.

Quais são os sintomas da aflição por *ihamba*? Apresento aqui alguns dos comentários dos meus informantes. Nyamuvwila, a esposa idosa de um líder de aldeia, disse que ela foi “comida” (*ku-dya*) no peito, pescoço e ombros por um *ihamba* que havia “caído” dentro do seu corpo. O *ihamba* veio do seu irmão uterino, um caçador cujo dente *ihamba* não havia sido removido antes do funeral. Depois da morte do seu dono, “ele vagou em busca de carne”. Outra mulher da mesma aldeia tinha “ficado doente” (*wakata*) “nas costas” porque um *ihamba* a tinha “começado a morder”. O meu melhor informante em assuntos rituais, Muchona, ao descrever para mim as circunstâncias que cercavam um caso específico de aflição por *ihamba*, disse que

Chain [o paciente] vem da aldeia de Makumela, a aldeia de sua mãe, de onde também veio a sombra do *ihamba* [*mukishi wehamba*]. A sombra era o seu avô, o irmão da mãe da sua mãe. Ele atacou o neto para obter o sangue deste. Veio para ser conhecido [lembrado]. Quando ele tiver sido sugado para fora [na forma de um *ihamba*], eles devem oferecer a ele

o sangue de um animal [estregar o *ihamba* com o sangue de um animal morto na caça] para que possam ficar bem [viver com saúde, harmonia e prosperidade], e que o paciente, que estava doente, também possa ficar bem. Eles dizem ao avô, através de orações, que eles talvez o ponham em uma bolsa de tecido e dancem e cantem canções para ele [um rito dos caçadores que usam armas de fogo].

Segundo outros informantes, é possível ver um *ihamba* se movendo por sob a pele do paciente (espasmos musculares, talvez) “como os movimentos de um inseto (*nyisesa yakabubu*)”. Diz-se que o *ihamba* “pegou ele [o paciente] com os dentes”, usando-se às vezes o plural *mazewu*, “dentes”, para designar um único dente que tenha sido extraído. Ele “voa pelo ar” para alcançar a sua vítima, cujo sangue ele deseja.

Os atributos do *ihamba* sugerem que ele exemplifica o poder agressivo do caçador. Ele também representa a rigidez das normas internalizadas, uma vez que um *ihamba* só “morde” quando houve uma transgressão das regras da moral ou do costume. Em um nível inconsciente de significados, o comportamento associado com o *ihamba* – “comer”, “morder”, “procurar carne” – e a sua extração por “sucção” e unção com sangue sugerem que as crenças relacionadas ao *ihamba* podem ser ligadas ao estágio oralmente agressivo do desenvolvimento infantil.

Um aspecto interessante do culto *Ihamba* é sua introdução relativamente recente no território dos Ndembu. Ele foi assimilado aos ritos dos antigos cultos de caça e compartilha boa parte do seu simbolismo. Esse culto possui muitas variantes tribais, e cobre um vasto território geográfico entre os povos Bantu centrais e centro-ocidentais. Algumas características lingüísticas indicam que o *Ihamba* foi tomado pelos Ndembu dos povos Luvale e Chokwe em Angola. Ele certamente se espalhou no período do pós-guerra. Uma importante diferença dos cultos de caça propriamente ditos é que, enquanto o *ihamba* é quase que invariavelmente uma manifestação de uma sombra masculina, as suas vítimas incluem números equivalentes de homens e mulheres. Apesar disso, as mulheres não podem se tornar curandeiras de *Ihamba*, pois a afiliação ao culto curativo é restrita aos caçadores iniciados.

Duas outras características do *Ihamba* devem ser ressaltadas. O culto se espalhou precisamente onde a caça está em declínio devido ao desaparecimento dos animais e o aumento da população. Aparentemente, ao celebrarem o *Ihamba* com frequência, os Ndembu mantêm, no nível da fantasia, os valores, símbolos e a parafernália de uma atividade altamente ritualizada que está perdendo rapidamente a sua importância econômica. A penetração da economia monetarizada moderna nos poros da organização social Ndembu, junto com um ritmo acelerado de migração laboral para as cidades industriais do Copperbelt em Zâmbia, criaram novas necessidades econômicas e novas tensões nas relações sociais tradicionais, enquanto as novas relações baseadas no comércio e no contrato estão lentamente minando os laços corporativos. O *Ihamba* pode, assim, ser visto como parte de uma ação defensiva por meio da qual a cultura Ndembu está lutando contra a mudança. No sistema de representações dos aldeões modernos, as sombras dos caçadores podem representar, em um nível da experiência social, as culpas e as ansiedades daqueles que são compelidos pelas mudanças a agir em contravenção aos padrões tradicionais.

Outro sinal de que o *Ihamba* é uma resposta à mudança cultural aparece no fato de que o rito contém a sua própria fase de adivinhação. O adivinho tradicional, é verdade, pode diagnosticar a doença de uma pessoa como sendo causada pela aflição por *ihamba*, mas isso não é estritamente necessário. Basta que alguém sonhe com uma sombra de caçador quando estiver doente e vá, então, consultar um curandeiro de *Ihamba*, para ter o ritual celebrado em seu benefício. Além disso, quando o ritual começa, o curandeiro faz a adivinhação derramando água com medicamentos dentro de um velho pilão de comida, no qual ele afirma poder ver a “sombra-espírito” (*mwevulu*) do caçador que está causando a aflição. Através das questões que ele formula ao paciente e seus parentes, afirma o curandeiro, ele pode identificar o parente que “apareceu como *ihamba*” (*wunedikili mwihamba*). Ele também reivindica o poder de detectar os feiticeiros e bruxas que aproveitaram a oportunidade da debilidade causada pelo *ihamba* para atacar o paciente. Como veremos, uma parte do processo de remoção do *ihamba* consiste na admoestação que o curandeiro faz aos parentes do paciente para que venham diante do santuário improvisado dos caçadores (idêntico àquele usado no culto de caça) e confessem quaisquer ressentimentos (*yitela*) e maus

sentimentos que possam nutrir contra o paciente. O dente “não se deixará apanhar”, diz o curandeiro, até que cada um que deseje o mal, na aldeia ou no grupo de parentesco, tenha “feito com que seu fígado fique branco” (ou, como diríamos nós, purificado as suas intenções) em relação ao paciente. O paciente também tem de reconhecer os seus próprios ressentimentos contra os seus companheiros de aldeia se ele quiser se livrar da “mordida” do *ihamba*. É interessante como o simbolismo da agressão oral perpassa até mesmo o nosso discurso no contexto do comportamento em grupos pequenos: “a mordida venenosa da inveja”, “morder a língua”, “observação mordaz”, “se roer de inveja”, “se morder de inveja”, “morder a mão que alimenta”, e assim por diante. Existe também um paralelo entre a noção Ndembu do dente do caçador atacando os vivos e os nossos ditados que dizem que alguém é “atacado pela culpa” ou “uma presa do remorso”.

O *Ihamba* (assim como outros ritos Ndembu que envolvem a sucção de objetos, incluindo ossos, terra de cemitério e pedras, do corpo dos pacientes) é uma variação do difundido tema da medicina primitiva que Erwin Ackerknecht (1942, p. 503-521) chamou de “a pedra do curandeiro”. Ele cita im Thurn, dizendo que, pelo menos para os índios da Guiana, a substância estranha “é freqüentemente, se não sempre, vista não apenas como um corpo natural, mas como a forma materializada de um espírito hostil”. Dada esta premissa, im Thurn segue argumentando que “o procedimento é perfeitamente sincero e, à sua maneira, racional. Lida-se visivelmente com uma força invisível por meios que são entendidos e desejados como simbólicos”. Entretanto, posso confirmar que os Ndembu – à exceção dos curandeiros – acreditam que o dente *ihamba* é extraído do corpo do paciente. O curandeiro restringe o ceticismo à questão de o dente ser de um ser humano ou de um animal (como um macaco ou um porco). Ele deixa intocada a questão de que um truque pode ter sido usado para fazer a “extração”. Os curandeiros devem estar conscientes dos seus próprios truques, embora eu nunca tenha conseguido convencer nenhum deles a admitir que tenha usado algum truque. A minha suposição é de que os curandeiros acreditam sinceramente que a sua terapia – a qual inclui o uso de medicamentos para limpar e beber (“loções” e “poções”) e de técnicas de sucção – tem uma eficácia positiva e também acreditam que eles retiram da pessoa do paciente, por meio de alguma forma mística, uma influência contrária ao bem-estar deste.

De qualquer forma, eles são bastante conscientes dos benefícios dos seus procedimentos para as relações do grupo, e não medem esforços para ter certeza de que explicitaram as principais fontes de hostilidade latente existentes no grupo.

PROCEDIMENTO TERAPÊUTICO

Antes de seguirmos para os casos específicos, gostaria de descrever brevemente as técnicas manipulativas de um curandeiro de *Ihamba*. Temos de ponderar, por exemplo, se existem ou não certas consequências inesperadas ou inadvertidamente benéficas para a saúde do paciente que possam vir das práticas Ndembu, as quais são abertamente determinadas por idéias mágico-religiosas sem fundamentos empíricos. Parece ser possível que o sangramento que acompanha os esforços dos curandeiros para "capturar" o dente fugitivo possa ter um efeito benéfico em alguns pacientes. Pode ser que haja neste procedimento algo análogo ao tratamento de choque moderno – tratamento este que, como sugeriram Lessa e Vogt (1958, p. 343), "estimula uma reação interna capaz de devolver a saúde ao organismo".

É mais difícil estabelecer se o uso de "medicamentos" traz ou não algum benefício físico. Os medicamentos usados são folhas, rasps de casca e raízes de árvores e arbustos da floresta. Os princípios subjacentes ao seu uso não derivam da experimentação, mas são partes de um sistema mágico, como fica evidente na listagem das propriedades atribuídas a eles pelos meus informantes. Colhi um considerável *corpus* sobre este tipo de material exegético, não apenas sobre os medicamentos do *Ihamba* mas também sobre outros tipos de rito, e, em quase todos os casos, a seleção dos animais ou vegetais para a fabricação dos medicamentos é guiada por noções de magia simpática ou contagiosa.

Outros medicamentos usados no *Ihamba* têm características semelhantes, representando aspectos da atividade caçadora ou protegendo o paciente e a congregação da feitiçaria e da bruxaria. Muitos dos medicamentos são tomados diretamente dos ritos dos cultos de caça e parecem representar *inter alia* as sombras dos caçadores que causam a aflição. De qualquer forma, em outros ritos de aflição, diz-se que os pedaços das folhas medicinais aderidos à pele do paciente,

LISTA DE MEDICAMENTOS DO IHAMBA

TERMO NDEMBU	NOME BOTÂNICO	EXPLICAÇÃO NATIVA PARA O SEU USO
1- <i>Musoli</i>	<i>Vangueriopsis lanciflora</i>	a) Vem de <i>ku-solola</i> , "tornar visível" ou "revelar". b) Produz frutas que são comidas pelas gazelas e outros animais de caça durante o início da estação chuvosa. Os Ndembu dizem que o seu nome é ligado ao poder da árvore em atrair os animais para fora dos seus esconderijos na floresta e fazer com que eles fiquem visíveis para o caçador. O que é visível é bom e o que é escondido é ruim. O medicamento <i>musoli</i> é dado a mulheres estéreis "para fazer com que as crianças fiquem visíveis". c) É o medicamento mais importante (<i>mukulumpi</i>) do <i>Ihamba</i> , o primeiro a ser colhido. O curandeiro fala com a árvore da seguinte forma: " <i>Musoli</i> , árvore dos animais (da caça), venha rápido para que o paciente melhore logo". Então ele adivinha onde a raiz está e cava o chão. Se ele a encontrar na primeira tentativa, quer dizer que o dente será encontrado rapidamente. d) <i>Musoli</i> quer dizer "falar aberta ou publicamente". Referência à confissão de ressentimentos descrita anteriormente.
2- <i>Museng'u</i>	<i>Ochna pulchra</i>	a) O nome vem de <i>ku-seng'uka</i> , "multiplicar". b) Tem muitas frutas pretas; representa "muitos animais" ou "muitas crianças".
3- <i>Mutambululu</i>	<i>Xylopiya adoratissima</i>	O nome vem de <i>ambululu</i> , uma abelha pequena que faz ninhos no solo ou em cupinzeiros abandonados. Essa abelha voa em enxames para a árvore <i>mututambululu</i> para colher o seu néctar. Da mesma forma, muitas pessoas virão ao tambor (rito) no qual ela é usada, e muitos animais virão ao caçador que foi lavado com o seu medicamento.
4- <i>Mufung'u</i>	<i>Anisophyllea boehmii</i>	Vem de <i>kufung'a</i> , "reunir uma manada de animais".
5- <i>Mutata</i>	<i>Securidaca longipedunculata</i>	Esta palavra significa "aquecer a caça" (<i>Ku-tatisha Wubinda</i>)
6- <i>Muneku</i>	<i>Randia kuhiana</i>	Vem de <i>ku-neckama</i> , "afundar", que significa que um <i>mufu</i> ou zumbi que foi despertado pela maldição de um feiticeiro deve "mudar de idéia" (<i>ku-neckuka</i>) a respeito de afligir o paciente e voltar para o seu túmulo. Deve-se lembrar que os ressentimentos dos vivos têm de ser confessados durante o <i>Ihamba</i> , porque os Ndembu acreditam que ressentimentos guardados animam os poderes místicos da feitiçaria e da bruxaria, caso não sejam revelados. Em todo caso, os Ndembu acreditam que feiticeiros e bruxas, junto com seus "familiares", são presenças prováveis em grandes assembléias de pessoas.

depois que ele ou ela foi aspergido por um hissope de folhas, “representam a sombra”, na medida em que cada um deles representa um conjunto de valores associado com o culto das sombras dos caçadores, e, num certo sentido, identificam o paciente com a sombra. Outros medicamentos antiféitçaria no *Ihamba* incluem uma raiz desenterada de sob um caminho que leva à aldeia. Essa raiz é usada porque os Ndembu acreditam que os feiticeiros escondem medicamentos destrutivos ao lado ou sob os caminhos para atingir ou ferir os seus inimigos pessoais. O medicamento da raiz “torna conhecida” a feitiçaria e a torna inócua. O curandeiro indica assim que ele expôs os feiticeiros ocultos e pode, se for necessário, combater a sua magia maligna.

A principal questão a ser ressaltada em relação a esses medicamentos (que são esmagados pelo curandeiro e seus assistentes em um antigo pilão de comida, imersos em água, e então aspergidos sobre o corpo do paciente e dados para ele beber) é que eles são explicitamente usados porque, por meio da analogia, conferem ao paciente certos poderes e qualidades favoráveis à força, boa sorte e saúde. Os laços semânticos da analogia devem derivar do nome do objeto usado (através de um tipo de “trocadilho” sério), das suas propriedades naturais, como elas são concebidas pelos Ndembu, ou de ambos. É pouco provável, porém, que esses medicamentos tenham qualquer valor farmacêutico; basta que não sejam tóxicos.

IHEMBI, O CURANDEIRO DE IHAMBA

Este breve relato da estrutura cultural do *Ihamba* sugere que qualquer que seja a eficácia deste rito – e ele realmente melhora a condição dos pacientes, como posso afirmar após ter observado mais de uma dúzia de rituais, alguns em aldeias que conheci bem –, ela reside na habilidade demonstrada pelo curandeiro em cada etapa da sua performance, pois é pouco provável que ela possa ser atribuída à sangria e ao uso de medicamentos. Devemos então analisar a forma tomada pelo ritual do *Ihamba* à luz do que Radcliff e Brown chamaram “a rede empiricamente observável de relações sociais”. Assim, falarei um pouco sobre a personalidade de Ihembi, um curandeiro do *Ihamba*, e descreverei então a prática da sua arte em duas situações concretas.



17. Adeptos do *Wubwang'u* (“Cerimônia dos Gêmeos”) relaxam depois de “cortar medicamentos”. Muchona, meu melhor informante, pita um cigarro no canto superior direito.



18. Curandeiros de *Ihamba* colhem medicamentos de árvores na floresta. Um deles está tocando um reco-reco, enquanto os outros cantam canções “para agradar [a sombra manifesta de] o *Ihamba*”.



19. Antes de realizar o ritual, um "curandeiro" de *Ihamba* adivinha a causa mística da aflição do seu paciente olhando o espelho d'água com medicamento em um pilão de comida. Note-se o santuário bifurcado *chishing'a*, plantado para o espírito de um caçador.



20. Um "curandeiro" de *Ihamba* segurando uma barra de fricção ou "reco-reco", enquanto decide sobre o próximo local onde deve ser colocada uma ventosa. As pernas estendidas do seu paciente podem ser vistas à esquerda, o santuário bifurcado do caçador à direita.

Ihemi tinha cerca de 70 anos e cabelos brancos. Tinha um ar distinto, mas também um sorriso singular que passava doçura e charme. Ele tinha a voz rouca característica dos caçadores Ndembu, que usava de forma lúcida e eloqüente. Encontrei-o pela primeira vez na corte de Ikelenge, um subchefe "progressista", quando estava recolhendo a história oficial da chefia e a genealogia real junto ao chefe e seus conselheiros. Todos os anciãos da área deste chefe estavam presentes e eram encorajados a participar da discussão. Ihemi estava entre os mais assertivos, que tendiam a levantar objeções à narrativa do chefe em pontos cruciais. Depois descobri que Ihemi pertencia a um ramo da linhagem real que, em tempos passados, tinha fornecido os chefes do reino, mas que fora excluído do processo de sucessão várias gerações atrás, após uma disputa amarga e fracassada com outro ramo sobre o controle da função de chefia. Como compensação, os vitoriosos deram um cargo ritual ao ramo de Matembu, que fora derrotado na disputa. Os membros do ramo de Matembu moravam em uma única grande aldeia a várias milhas da capital, e o seu líder realizava importantes funções rituais na entronização de cada novo chefe Ikelenge, nos funerais dos chefes, e na purificação periódica das insígnias reais. Assim, Ihemi pertencia a um grupo social com *status* ritual que, no entanto, era visto como permanentemente "marginal" ou "estrangeiro" em termos políticos. Dentro da matrilinearidade Matembu, Ihemi tinha características ainda mais "despossuídas". Embora viesse de um ramo mais prestigioso daquela linhagem e fosse cronologicamente mais graduado que seu líder, ele nunca teve nenhum cargo político – provavelmente porque tinha migrado, quando jovem, para uma outra subtribo Lunda, aquela dos Shinde no distrito de Balovale, muitas milhas ao sul do distrito de Mwinilunga, onde casou e constituiu família. Foi também um adivinho junto àquela subtribo e, o que é mais relevante para esta análise, se iniciou no culto de caça e depois aprendeu, aparentemente do povo Luvale, que vive misturado com os Lunda no distrito de Balovale, as técnicas e os medicamentos de *Ihamba*. Ao atingir uma idade relativamente avançada, retornou à chefia de Ikelenge, onde encontrou a liderança de Matembu já ocupada. Porém, ele não se deixou abater e se dedicou com vigor à sua prática como curandeiro de *Ihamba* e acabou por auferir uma renda considerável, pois as pessoas se disputavam a pagar dez *shillings* ou, mesmo, uma libra por uma "extração". O chefe Ikelenge, que prestava bastante atenção às opiniões dos mis-

sionários cristãos que atuavam na sua área, multou Ihembi mais de uma vez por exploração fraudulenta do povo. Ihembi, no entanto, conseguiu continuar com a sua prática e gozou de grande fama. De várias formas, ele constituía um tipo ideal dos curandeiros Ndembu: capaz, carismático, dotado de autoridade, mas excluído de cargos seculares por uma série de razões, algumas estruturais, outras profissionais. Ele era o “estrangeiro” típico que adquire prestígio na esfera ritual como compensação à sua exclusão da autoridade na esfera política.

Não demorou muito para que Ihembi e eu ficássemos amigos e desenvolvêssemos uma “relação jocosa” entre “avô e neto”. Essa amizade nos permitia falar bastante francamente um com o outro e ajudar-nos mutuamente. Eu regularmente dava presentes a ele, e ele permitia que eu participasse dos seus ritos de *Ihamba* e me explicava boa parte do simbolismo destes. Neste pequeno estudo, não poderei fazer mais que discutir brevemente duas performances rituais. Elas foram realizadas para o mesmo paciente e faziam parte de uma série de sete ritos realizados para ele, três dos quais tive a sorte de observar detalhadamente. Dentre o conjunto de ritos, três eram de *Ihamba*, dois pertenciam ao *Wubinda*, culto genérico dos caçadores, (pois o paciente, embora não fosse um caçador que usasse armas de fogo, tinha caçado um antílope), um era um rito contra feitiçaria chamado *Kaneng'a*, e um era um rito que fora recentemente introduzido chamado de *Tukuka*, no qual acredita-se que o paciente está possuído por espíritos de europeus vivos e membros de outras tribos, também vivos. O grande número de ritos, todos realizados no espaço de alguns meses, indica que o paciente estava com um distúrbio grave. Além disso, como já argumentei, isto indica que existiam sérios distúrbios na rede de relações sociais do paciente.

IHEMBI E O CASO DE KAMAHASANYI

É inevitável que eu use aqui o aparato divinatório do antropólogo: a genealogia, o mapa das cabanas, os dados do censo da aldeia, e a história de vida condensada, pois os eventos que irei discutir estão inscritos em um campo social de múltiplas dimensões, muitas das quais devem ser exibidas e examinadas se quisermos entender algo dos comportamentos, monólogos (as orações e invocações) e diá-

logos dos participantes. Devo dizer também que, de uma maneira pragmática, a informação e, mesmo, a análise que vou expor aqui eram totalmente compreendidas por Ihembi, cuja atividade consistia no estudo das relações sociais visando diagnosticar a incidência e o padrão das tensões e tentar reduzi-las por meio da sua manipulação dos ritos. Vimos anteriormente como o *Ihamba* contém o seu próprio sistema de adivinhação. O que escrevi a respeito do processo divinatório entre os Ndembu dá conta, assim, da capacidade divinatória do curandeiro Ndembu. Escrevi (1961, p. 18) que

o adivinho obviamente sabe que está fazendo uma investigação dentro de um contexto social específico. Primeiro, ele estabelece a origem geográfica dos seus clientes – a área do chefe primaz, a do subchefe, a vizinhança (o grupo de aldeias vizinhas) e, finalmente, a aldeia da vítima. Cada uma dessas unidades políticas tem suas características particulares: as suas divisões faccionais, as suas rivalidades entre aldeias, as suas personalidades dominantes, os seus grupos de parentesco nucleares e dispersos, os quais todos possuem uma história de povoamento e migração. Um adivinho experiente já se terá familiarizado com o estado contemporâneo desses subsistemas políticos a partir de consultas anteriores e das volumosas fofocas trazidas pelos viajantes. Em seguida, ele estabelece as relações entre a vítima e aqueles que vieram consultá-lo, sendo ajudado nesta tarefa pelo seu conhecimento das categorias de pessoas que tipicamente compõem uma aldeia: os parentes matrilineares da vítima, seus parentes patrilineares, afins, cognatos e pessoas não aparentadas. Ele descobre o tipo e a natureza da relação da vítima com o líder, então focaliza sua atenção na matrilinearidade do líder e descobre em quantas sublinhagens ela pode ter se segmentado. Quando termina suas questões, o curandeiro tem um quadro completo da estrutura atual da aldeia, e da posição ocupada pela vítima na rede de relações da mesma.

Essas observações se referem a adivinhos que são consultados por clientes de regiões distantes e que operam por meio da manipulação de objetos simbólicos, assim como pelo interrogatório exaustivo que acompanha esta. Os clientes tentam confundir o adivinho dando fal-

sas informações a ele, e a marca de um “verdadeiro adivinho” é evitar essas armadilhas. O curandeiro de *Ihamba* se encontra em uma posição mais confortável por estar praticando sua arte em uma aldeia próxima à sua, cujos habitantes e suas relações interpessoais são conhecidos dele, e por ter um acesso completo aos sonhos dos seus pacientes (os quais levaram este e seus parentes a procurarem o curandeiro de *Ihamba* em primeiro lugar) e às opiniões e fofocas dos vizinhos e parentes do paciente. No entanto, o curandeiro constrói o seu quadro do campo social e das suas tensões de forma bastante semelhante à do adivinho, cujo modo de ação a partir deste conhecimento e na prática terapêutica ele também segue. Fazendo um minucioso cruzamento de dados entre os discursos dos participantes, e mantendo os seus olhos e ouvidos bem abertos, ele consegue descobrir os afetos e desafetos do paciente, do líder da aldeia, dos membros da família doméstica e os da matrilinearidade do paciente, e assim por diante.

No caso de Kamahasanyi, que descreverei brevemente, Ihembi já conhecia os participantes principais, e seus dois assistentes, Mundoyi e Mukeyi, tinham laços patrilineares distantes com o paciente. Mais ainda, antes da segunda performance do *Ihamba*, ele passou um dia e uma noite na aldeia do paciente, onde pôde avaliar a situação.

Meu próprio conhecimento de Nswanamundong'u, a aldeia de Kamahasanyi, era bastante longo e íntimo, pois meu primeiro trabalho de campo tinha sido na sua vizinhança, e eu e minha mulher participamos de um ritual de puberdade de uma menina nessa aldeia. Além disso, eu tinha realizado um censo populacional e econômico não apenas em Nswanamundong'u, mas também em outras aldeias da chefia de *Mukang'ala*, da qual ela era parte. Soube dos problemas de Kamahasanyi durante a minha primeira visita a Nswanamundong'u. Suas armadilhas tinham falhado em capturar um antílope duiker durante muitas semanas, e ele tinha feito com que realizassem um rito *Mukala* para aplacar a sombra zangada. Essa sombra era o seu avô materno, o falecido chefe *Mukang'ala*, me disse ele, e a mesma sombra tinha “se revelado no *ihamba*” para afligi-lo “com dores por todo o seu corpo”. Um rito *Ihamba* seria realizado para ele no dia seguinte à minha chegada por um curandeiro Luvale, que estava residindo temporariamente na região. Mencionei aos habitantes da aldeia que conhecia bem Ihembi, e eles me pediram que

eu usasse o meu carro para trazer o grande curandeiro e seus assistentes (que o ajudavam na coleta de medicamentos e em várias tarefas rituais) da área de Ikelenge. Disseram que ele poderia “ajudar” o Luvale, que era “apenas um curandeiro menor” – e até mesmo sugeriram que ele poderia educadamente assumir o controle do rito. Também me pediram para trazer para o ritual um homem chamado Samuwinu, que descreveram como sendo “o verdadeiro líder” da aldeia. Ele tinha fugido da chefia com a ascensão do atual chefe *Mukang'ala Kabung'u*, por medo da feitiçaria deste. Samuwinu tinha sido candidato para a “cadeira” de chefe e, efetivamente, os membros masculinos da matrilinearidade nuclear de Nswanamundong'u pertenciam a um ramo da matrilinearidade real da chefia de *Mukang'ala*. Sua aldeia era uma “aldeia real”. Os habitantes da aldeia me disseram que a sombra que estava afligindo Kamahasanyi “em *Mukala*” e “em *Ihamba*” estava fazendo isso porque estava zangada com o fato de que um “homem mais jovem” tinha se tornado líder, enquanto um membro da sua própria geração (geração genealógica) ainda estava vivo. Um membro da geração mais jovem adjacente à de Samuwinu tinha sido escolhido como líder pelos habitantes da aldeia. A sombra também estava muito irritada porque ela tinha sido morta por meio de feitiçaria praticada pelo atual chefe, uma morte que não fora vingada por muitos anos. Sua raiva já havia se manifestado por outros meios. Certa vez, um redemoinho de vento arrancou o telhado da cabana de Kachimba, o novo líder, e as pessoas diziam que tinham visto chamas saindo dele. Os habitantes da aldeia disseram que tinham sonhado que a sombra do chefe falecido viera repreendê-los. Ela estava ofendida não apenas porque tinha sido enfeitiçada, alegavam eles, mas também porque alguns anos antes as autoridades britânicas haviam retirado o seu reconhecimento oficial da função de chefia de *Mukang'ala*, a qual foi fundida com aquela do Chefe Primaz Kanongesha. A sombra, que era de *Mundong'u Kabong'u*, culpava as pessoas da chefia e, em particular, aquelas da sua própria aldeia, por terem deixado essa fusão acontecer.

A perseguição de Kamahasanyi pela sombra do chefe falecido não era, assim, dirigida contra a sua pessoa, mas contra o grupo que ele representava. Quando perguntei a um informante por que *Mundong'u* não tinha afligido Kachimba, o atual líder, ele respondeu que a som-

bra “queria envergonhar” a todos “pegando” um dos habitantes da aldeia. Não era Kachimba quem tinha se comportado de maneira irresponsável, mas todo o povo da aldeia (*enimukala*). Eles deveriam ter escolhido Samuwinu como líder e este deveria ter permanecido na área para representar bem a sua matrilinhagem. Foi o próprio Kachimba quem me pediu com mais insistência para trazer Samuwinu para o ritual do *Ihamba*, para que este pudesse invocar a sombra em nome de Kamahasanyi. Kachimba disse que a sombra escutaria Samuwinu, que era o seu irmão uterino bem como o “verdadeiro líder”, mas poderia rejeitar a sua própria intercessão. Mais tarde, eu soube que muitos habitantes da aldeia desprezavam secretamente Samuwinu por ter fugido e não ter defendido a sua reivindicação à função de chefia com mais vigor. Como veremos, toda essa história é perpassada pelo tema do fracasso em assumir responsabilidade e pelo fracasso em atender às expectativas. Parte do trabalho do curandeiro consiste em encorajar as pessoas a desempenhar bem as obrigações da sua posição e não tentar escapar delas.

Enquanto os outros habitantes da aldeia estavam certos de que a sombra de Mudong’u Kabong’u estava afligindo Kamahasanyi e de que os outros infortúnios que estavam acontecendo coletivamente com eles naquele momento (como a destruição de colheitas por porcos selvagens, brigas entre seções da aldeia, azar na caça) também podiam ser atribuídos a ela, era bastante provável que outras forças místicas estivessem atuando também. Alguns pensavam que Kamahasanyi tinha sido alvo de bruxaria feita por alguém da aldeia, uma linha de investigação que logo chamou a atenção de Ihembi e que ele discutiu comigo. Outros pensavam que espíritos de europeus vivos o estavam “perturbando”. O próprio Kamahasanyi tinha ido recentemente consultar um adivinho em Angola e foi informado de que a sombra do seu próprio pai, bem como a de Kabong’u Mundong’u tinham-no “pego” com o *ihamba*. Este diagnóstico, corroborado pelo fato de Kamahasanyi ter sonhado frequentemente com a sombra de seu pai, abriu o caminho para a investigação da história de vida de Kamahasanyi e para a análise de seu caráter e temperamento, que terá de ser adiada até que a nossa análise sociológica termine. O ponto que eu desejo assinalar aqui é que, quando o infortúnio é atribuído a causas místicas na sociedade Ndembu, é costumeiro que vários grupos de relações sociais com problemas sejam examinados pelas partes interessadas. O caráter vago das crenças místicas

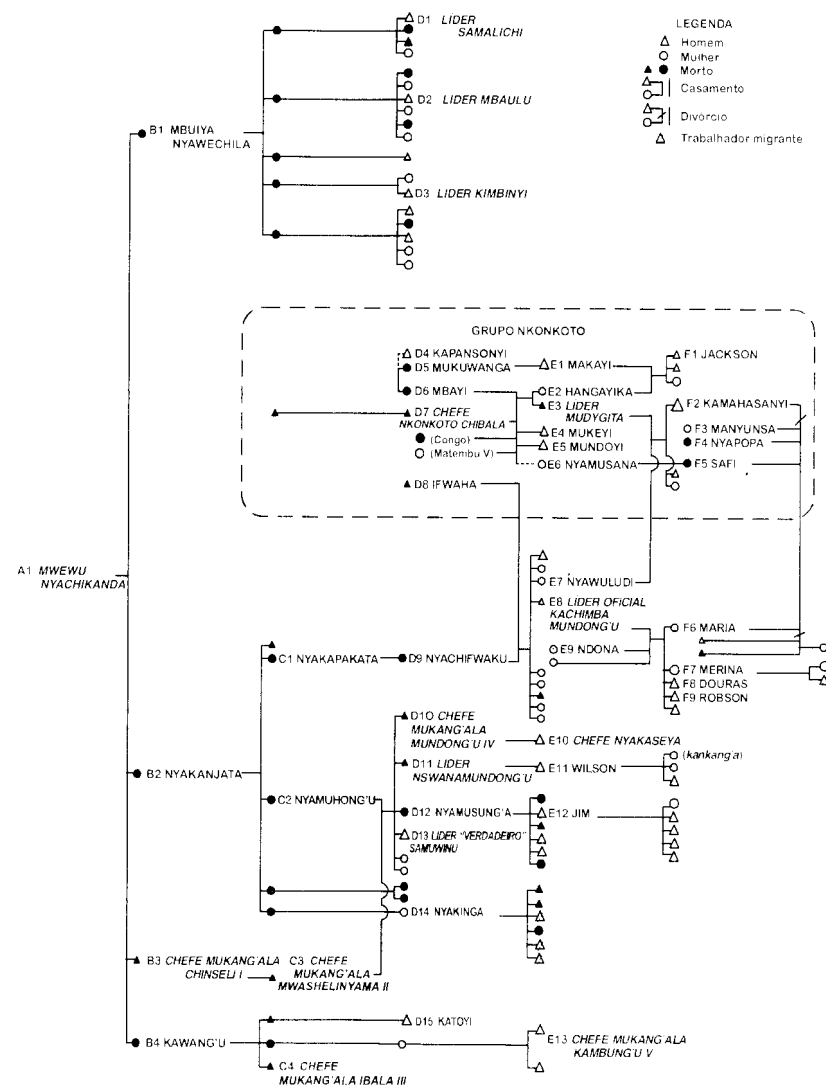


Diagrama 10. Genealogia da aldeia de Nswanamundong'u

permite que elas sejam manipuladas em relação a uma grande variedade de situações sociais. Eventualmente a tensão crucial é isolada e enfrentada.

O CONTEXTO ESTRUTURAL DO CASO DE KAMAHASANYI

Para poder fornecer ao leitor uma compreensão clara dos fatores sociais que Ihembi teve de levar em consideração nas duas performances de *Ihamba* que ele realizou para Kamahasanyi (na primeira, ele removeu o que se diz ser o *ihamba* de Mundong'u Kabong'u, e na

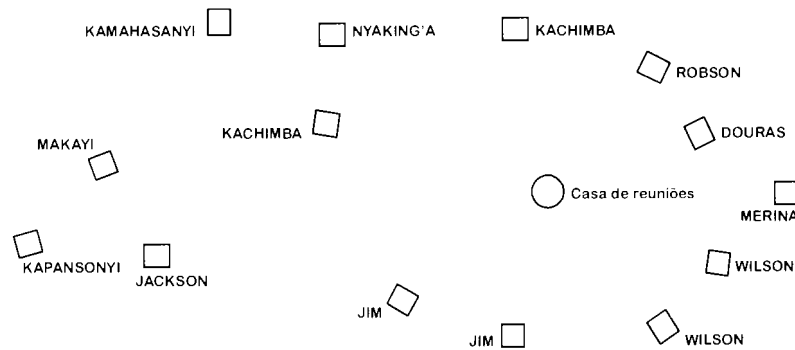


Diagrama 11. Mapa das cabanas na aldeia de Nswanamundong'u

seguinte, removeu o *ihamba* do pai de Kamahasanyi), terei de usar a genealogia e o mapa das cabanas de Nswanamundong'u (ver diagramas 10 e 11). Uma vez que a matrilinearidade nuclear daquela aldeia pertencia à matrilinearidade real da chefia de Mukang'ala, inclui outros ramos da linhagem real na genealogia, pois eles fazem parte de um campo total de influências no comportamento e nas idéias que estamos examinando.

Para simplificar a análise, vou subdividir o campo social de Nswanamundong'u nas suas entidades sociais constituintes – vários tipos de grupos, subgrupos, categorias e relações – e expô-las em uma série de dimensões superpostas de relações. Estas consistem em relações entre brancos e pretos, relações políticas entre os ramos da

linhagem real de Mukang'ala, relações dentro da aldeia, e relações intrafamiliares.

Relações entre brancos e pretos

Para a presente análise, este conjunto de relações constitui um conjunto de condições duradouras cheias de tensão crônica e de conflito. A função de chefia de Mukang'ala tinha sido abolida cerca de 30 anos antes da minha chegada àquela área, que se encontrava em um estado de decadência e decrepitude. O tribunal na aldeia capital estava em ruínas, assim como a Escola da Missão, fechada após a abolição do posto de chefe. Aqueles que ocupavam posições assalariadas sob a Autoridade Nativa retornaram às suas aldeias de origem e voltaram à vida de camponeses e caçadores. Na verdade, a aparência “primitiva” da chefia de Mukang'ala era o resultado de um processo de regressão e “des-diferenciação”, causado pelo fim da estrutura política moderna da Corte e do Tesouro Nativo com seus funcionários assalariados. Tal fato não ocorreu devido ao isolamento em relação às tendências modernas de mudança, pois a chefia se estendia até quase à Sede da Administração Britânica. As fontes locais de renda monetária tinham se esgotado com a morte do governo local. Os homens precisavam ir até à Ferrovia da Rodésia do Norte, que ficava a 500 milhas de distância, para encontrar trabalho assalariado, ou cultivar suas roças de mandioca e caçar na floresta – principalmente com armadilhas, arcos e lanças, pois eles não tinham dinheiro para comprar armas, nem a permissão dos europeus e a patronagem de chefes para obter licenças para comprar munição.

Kachimba, o líder em exercício de Nswanamundong'u, estava entre aqueles que tinham voltado à vida “na floresta”. Seu domínio da escrita fora suficiente para que obtivesse uma posição de funcionário da corte nos dias da existência oficial da chefia. Agora tinha se tornado uma figura tímida que geralmente fugia da responsabilidade do líder em oferecer a sua hospitalidade a viajantes e, quase sempre, estava na floresta quando as pessoas o procuravam. Os habitantes da sua aldeia e muitos outros, na antiga chefia, costumavam culpá-lo pela sua perda de autoridade. Dizia-se que ele tinha sido bruceo e rebelde em relação aos europeus e muitos afirmavam que ele fora considerado “sujo” e “pouco higiênico” no modo pelo qual administrava a sua aldeia capital.

Relações entre os ramos da linhagem de Mukang'ala

A abolição da autoridade negra pelo poder branco teve repercussões em várias dimensões do setor negro. Por todos os ramos da matrilinearidade real, isto causou a emigração em massa de homens importantes da chefia. Vários foram para a área do Chefe Ikelenge, que ficava ao norte. Esta área era muito próspera em termos da economia monetarizada. Muitos comerciantes e fazendeiros europeus tinham terras lá e ofereciam oportunidades de emprego assalariado. O chefe era jovem, progressista, letrado e favorável ao governo, em contraste com Mukang'ala. Os dissidentes reais de Mukang'ala, em particular Samalichi (D1), Mbaulu (D2) e Kimbinyi (D3), prosperaram e se tornaram líderes subordinados ao Chefe Ikelenge. Kimbinyi tornou-se, além disso, um rico comerciante. Samuwini (D13), o "líder Ikelenge verdadeiro" de Nswanamundong'u, que fugiu para a área de Ikelenge antes da abolição da chefia, não tinha prosperado. Ele era tido como de caráter fraco e como não tendo enfrentado a sua crise de vida com coragem.

A debandada desses membros da realeza deixaram a linhagem de Mukang'ala dividida em dois ramos: um que descende de Nyakanjata (B2) e outro de Kawang'u (B4), que serão chamados aqui de linhagens de Nyakanjata e de Kawang'u. A função de chefia era alternadamente ocupada por uma dessas duas linhagens desde Mukang'ala II. Existiram chefes anteriores a este, mas suas conexões genealógicas são irrelevantes para a presente análise. Essa alternância nunca foi institucionalizada, mas era o resultado das disputas pelo poder. O Mukang'ala III, Ibala, que lutou contra os britânicos na chegada destes, foi morto, dizia-se, pela feitiçaria de Mundong'u Kabong'u (cuja sombra acreditava-se que estava afligindo Kamahasanyi). Acreditava-se que ele tinha sido, por sua vez, enfeitado por Mukang'ala V (E13), o filho da filha da irmã de Ibala, pertencente à linhagem de Kawang'u.

É provável que, como a linhagem de Nyakanjata, cujos membros em sua maioria residiam em Nswanamundong'u, tinha fornecido tantos chefes no passado, seus membros não emigraram, continuando na chefia de Mukang'ala. Não sei se cultivavam esperanças de que a função de chefia obteria de novo o favor e o reconhecimento oficial. Entre aqueles que assim esperavam estava Jim (E12), um jovem inteligente e empreendedor que tinha sido trabalhador migrante na

Rodésia. Ele era amplamente reconhecido como o provável herdeiro do atual chefe. Em Nswanamundong'u, onde vivia, era Jim e não Kachimba quem cuidava dos assuntos da aldeia e oferecia hospitalidade aos estrangeiros. O maior reconhecimento veio quando ele financiou uma cerimônia de circuncisão – um papel que geralmente seria reservado ao chefe em uma chefia tão pequena – na qual três de seus filhos foram iniciados. A estratégia política de Jim seguia duas linhas: apoiar o atual chefe nas suas demandas freqüentes para que o governo desse novamente o seu reconhecimento à chefia, e tentar construir para si um conjunto de seguidores da linhagem de Nyakanjata e qualquer um que pudesse apoiar sua reivindicação futura da chefia. Assim, ele tinha um grande interesse em prevenir lutas intestinas em Nswanamundong'u e em manter cordiais as relações entre ela e as outras aldeias. Desse modo, não é surpreendente que estivesse entre os mais empenhados em pedir que Ihembi realizasse o rito de *Ihamba* para apaziguar a sombra do irmão da sua mãe, um rito que era conhecido por ter efeitos benéficos nas relações internas à aldeia. É interessante também o fato de que ele tenha desempenhado em ambas as cerimônias a tarefa de sugar as ventosas de chifre no corpo de Kamahasanyi.

Relações internas à aldeia

A preocupação de Jim em manter Nswanamundong'u unida derivava de um temor real à sua divisão. Uma comparação entre o mapa das cabanas (ver Diagrama 10) e a genealogia mostra que, embora a aldeia seja pequena, ela está dividida em duas seções. Uma é habitada pelo Líder Kachimba (E8), sua mulher e seus filhos adultos, Merina (F7), Douras (F8) e Robson (F9); por Jim (E12), suas duas esposas e seu filho mais jovem; e por Wilson (E11), filho do líder falecido, e suas duas mulheres e filhos pequenos. A outra é habitada pelo que chamei de "Grupo de Nkonkoto", que compreende um velho homem solitário, Kapansonyi (D4), o filho da sua irmã classificatória Makayi (E1), sua mulher e Jackson (F1), seu filho adulto. Entre essas duas seções estão as duas cabanas de Kamahasanyi (F2) e Nyakinga (D14), a filha da irmã da mãe de Kachimba (a quem ele chama de "mãe"). Essa organização espacial reflete a estrutura social. Parece que entre 35 e 40 anos antes dos eventos que registrei aqui, muitos membros da linhagem de Mukang'ala fugiram para a função de chefia Ndembu do Chefe Nkonkoto no que era então o Congo Belga, provavelmente

para escapar da British South Africa Company, à qual o Chefe Mukang'ala Ibala (C4) tinha se oposto. Lá eles se casaram com alguns habitantes das aldeias de Nkonkoto e estabeleceram laços de amizade com outros. Finalmente retornaram e, com o passar do tempo, Mundong'u Kabong'u (D10), o homem mais graduado na linhagem de Nyakanjata, ascendeu à função de chefia. Alguns membros dos Nkonkoto tentaram usar os seus laços de afinidade e de amizade com os membros da linhagem de Nyakanjata para obter empregos assalariados junto à Autoridade Nativa. Eles procuraram a proteção de Mundong'u para entrar no Departamento de Obras Públicas ou no Tribunal Nativo. Makayi, um dos membros desse grupo, mandou seu filho Jackson estudar na Escola da Missão na aldeia capital. Eles construíram cabanas junto daquelas das pessoas de Nyakanjata. Durante algum tempo, tudo correu bem, mas quando os conheci, o grupo dos Nkonkoto, cujos membros tinham sido reduzidos àquelas pessoas que mencionei, estava bastante descontente. Eles pareciam culpar seus vizinhos da linhagem de Nyakanjata, e particularmente Kachimba, pelo declínio da chefia, e não tinham nada de bom a dizer sobre Samuwinu (D13), que tinha emigrado. As relações eram particularmente tensas entre Makayi e Kachimba. Nenhum dos dois se juntaria a um grupo onde o outro estivesse presente, apesar de ambos terem um bom relacionamento com Jim (E12), cuja ocupação era ser amigo de todos.

Essa situação tensa entre a linhagem de Nyakanjata e o Grupo de Nkonkoto constituiu o contexto da chegada de Kamahasanyi à aldeia. Também ele vinha da chefia de Nkonkoto, onde seu pai Mudyigita (E3) tinha sido um grande líder e um caçador famoso. Mudyigita era, além disso, filho de um antigo chefe de Nkonkoto (D7). Já que a mãe de Kamahasanyi, como já vimos, pertencia à linhagem real de Mukang'ala, ele tinha boas conexões com ambos os lados. Existem várias peculiaridades na vida de Kamahasanyi que tornavam o fato de ele estar mergulhado numa situação que exacerbava os conflitos entre as suas lealdades materna e paterna extremamente penoso para ele. Pois era como se o seu conflito endopsíquico tivesse sido objetivado e dotado de uma forma social. Através dos seus laços com o grupo de Nkonkoto, Kamahasanyi estava exposto às queixas expressas por Makayi e seus seguidores. Como membro da matrilinearidade de Nyakanjata, ele ouvia as contra-acusações dos seus parentes maternos. Como se pode ver no mapa

das cabanas, Kamahasanyi construiu a sua entre os dois grupos, indicando a sua dupla fidelidade. Alguém com um caráter mais forte poderia ter agido como mediador entre os seus parentes patrilineares e matrilineares. Na verdade, registrei vários casos de homens que desempenhavam este papel, mas Kamahasanyi "fugiu da raia", refugiando-se no que só posso pensar que fosse uma enfermidade neurótica. A chave para a compreensão dessa doença pode ser encontrada, sugiro, nas circunstâncias da sua vida e no seu temperamento.

A HISTÓRIA DE KAMAHASANYI

Kamahasanyi era um tipo excepcional na sociedade Ndembe em virtude do longo período de tempo em que tinha residido na aldeia da matrilinearidade nuclear de seu pai. Quando finalmente veio morar com os parentes de sua mãe, ele tinha mais de 40 e seu pai já estava morto havia muitos anos. Não é raro que os filhos morem com seu pai por alguns anos após o casamento, em particular, como no caso de Kamahasanyi, quando o pai é um líder e pode estender a eles alguns privilégios e assistência em assuntos econômicos. É raro, entretanto, que um homem de mais idade faça isso, a não ser que sua mãe seja escrava (*ndung'u*) de seu pai. Não havia nenhum indício de que a mãe de Kamahasanyi tivesse sido escrava, embora isso pudesse ter sido ocultado. Se a sua mãe tivesse sido uma escrava, Kamahasanyi, devido à matrilinearidade, herdaria o seu *status* e teria sido, ele próprio, herdado pelo sucessor matrilinear de seu pai, a menos que seus parentes o tivessem libertado por meio de um pagamento substancial. Como eram muito pobres para fazer isso, e como Kamahasanyi afirmava ter pago grandes somas a título de dote para as suas duas esposas no Congo Belga, ele deve ter sido um homem de posses. Em todo caso, ele parece ter sido, quando jovem, o favorito do seu pai, e ter recebido dele uma ajuda considerável para acumular a soma do dote.

Os membros do grupo de Nkonkoto me disseram que Mudyigita, pai de Kamahasanyi, era um homem com muita força de caráter. Neste aspecto, apresentava um claro contraste com o seu filho. Kamahasanyi tinha modos efeminados e era tido como "feminic" (*neyi mumbanda*) pelos seus companheiros de aldeia. Ele prendia o cabelo de uma maneira feminina conhecida como *lumba* e passava boa parte do seu tempo focando com as mulheres, nas suas cozinhas. Além disso,

embora tivesse sido casado quatro vezes, não conseguiu gerar filhos. Uma característica interessante desses casamentos é que três deles foram com primas cruzadas. Dois dos três foram com primas cruzadas patrilineares, quer dizer, com membros da matrilinhagem de seu pai. Tais casamentos são um meio de criar laços mais estreitos com o pai, na sociedade Ndembu, uma vez que as crianças serão membros da matrilinhagem do avô e poderão herdar e entrar em sucessões dentro da mesma. A partir disso, o homem deverá morar uxori-localmente na aldeia do próprio pai, não se mudando para a aldeia dos parentes matrilineares. Os Ndembu consideram que homens maduros que moram uxori-localmente ou patri-localmente (com os pais de seu pai) são homens que fogem das suas responsabilidades, pois a esfera principal da luta de um homem por poder e prestígio é a aldeia dos seus parentes matrilineares primários. É lá que um homem pode aspirar a se tornar um líder ou, caso seja da realeza, um chefe. É lá também que um homem deve ajudar seus parentes matrilineares em assuntos legais e rituais e dividir o seu excedente econômico. Kamahasanyi tinha fugido dessas obrigações e obviamente havia sido dominado pela figura bem-sucedida de seu pai. Depois da morte de Mudyigita, segundo os meus informantes (os assistentes de Ihembi, Mukeyi e Mundoyi, que eram irmãos seminiais de Mudyigita), a residência permanente de Kamahasanyi nessa aldeia gerou irritação e ressentimento. Ele nunca ajudou nos assuntos coletivos e era incentivado a “voltar para o seu povo”, para a chefia de Mukang’ala. Ele fez várias visitas a esta e, em uma delas, se casou com Maria (F6), filha de Kachimba, que era sua prima cruzada matrilinear mais velha. É evidente que impulsos incestuosos inconscientes influenciaram Kamahasanyi na escolha das parceiras. É verdade que primas cruzadas são parceiras matrimoniais preferenciais, mas poucos Ndembu se casam com tantas (três) durante a sua vida. Elas são as parceiras mais fáceis de se obter, o que estava de acordo com a tendência de Kamahasanyi em tomar sempre o caminho mais fácil. É provável que seu pai e, depois, o irmão da sua mãe lhe tenham arranjado esses casamentos com primas cruzadas. À semelhança do pai de Kamahasanyi, sua quarta mulher tinha uma personalidade forte e, antes e depois do casamento, tinha amantes quando bem queria. Durante algum tempo, ela morou com o marido na aldeia de Mudyigita, onde cultivou grandes roças de mandioca. As autoridades belgas pagavam um preço relativamente alto pela mandioca, que servia para alimentar os trabalhadores na mineração

do cobre no “cinturão” da Katanga Union Minière, o que permitiu a Maria e, através dela, a Kamahasanyi prosperarem durante algum tempo. Quando Safi (F5), primeira mulher e prima cruzada de Kamahasanyi, morreu, os parentes patrilineares da aldeia lhe pediram e aos seus parentes matrilineares um alto “preço da morte” (*mpepi*). O costume de pagar o *mpepi*, aparentemente introduzido pelos Luvale, é financeiramente ruinoso. Ele está ligado à idéia de que os parentes matrilineares do morto têm a obrigação de consultar um adivinho sobre a causa da morte (para definir quem realizou a feitiçaria ou bruxaria responsável por ela). Os adivinhos cobram somas altas, e o esposo sobrevivente e seus parentes devem fazer um alto pagamento em dinheiro ou bens para cobrir as despesas com o adivinho, bem como para compensar a perda dos serviços do morto. É pouco comum, entretanto, que o *mpepi* seja pedido nos casos de casamento entre primos cruzados, pois os membros do casal são considerados parentes e afins. Da mesma forma que Kamahasanyi teve de pagar um vultoso dote pelas suas mulheres que eram primas cruzadas – uma situação também pouco usual – um *mpepi* elevado foi cobrado dele. Acredito que estes fatos mostram quão pouco os habitantes da aldeia gostavam deste homem. Kamahasanyi se atrasou no pagamento do *mpepi* e, então, foi alegado que Maria tinha, com a sua convivência, enfeitado Safi e causado a sua morte, como se acredita que as co-esposas façam rotineiramente. O resultado foi que Kamahasanyi e Maria foram forçados a deixar a chefia de Nkonkoto e retornar à aldeia de Maria em Zâmbia, embora isso só tenha acontecido após Maria ter vendido as suas roças de mandioca com um bom lucro, o que fez com que Kamahasanyi tenha ficado mais dependente dela que nunca.

Assim, Kamahasanyi tinha retornado, finalmente, ao seu grupo matrilinear, mas o fato de se saber que ele fora forçado a fazer isso e sua reputação como uma pessoa “difícil” fizeram com que sua recepção fosse bastante fria. Em Nswanamundong’u ele foi, uma vez mais, confrontado com a reduplicação externa dos seus conflitos internos, pois sua nova aldeia estava claramente dividida em grupos constituídos por parentes matrilineares e patrilineares. O grupo de Nkonkoto não tinha queixas apenas contra a linhagem de Nyakanjata como um resultado da “queda” da chefia, como já descrevi, mas também compartilhava a hostilidade que seus parentes congolezes tinham em relação a Kamahasanyi.

As coisas se complicaram ainda mais. Antes de seu casamento com Kamahasanyi, Maria teve um amante do grupo de Nkonkoto: Jackson, filho de Makayi, um jovem letrado que tinha possibilidades de obter um emprego no escritório de uma empresa européia. Ao retornar a Nswanamudong'u, Maria reatou abertamente seu caso com Jackson. Essa relação era tão intensa que algumas vezes, enquanto caminhava ao meu lado, Jackson claramente "evitava" Ndona (E9), a mãe de Maria, pulando fora do caminho quando a via se aproximar dele – como se ela fosse a sua sogra! Dizia-se que Kamahasanyi era impotente e, pelas aparências, era conivente com a situação. Por outro lado, Maria desempenhava todas as suas obrigações de esposa para com Kamahasanyi. Ela trabalhava ao lado dele nas suas roças de mandioca (na verdade, ela fazia a maior parte do trabalho), e fabricava cerveja de centeio para os hóspedes dele. Ela chegou a acompanhá-lo numa viagem a Angola para consultar um adivinho sobre a sua saúde e fortuna. Essa devoção pode ter sido alimentada pelo fato de Kamahasanyi ocupar uma posição estrutural de certa importância na aldeia. Como se pode observar na genealogia, Kamahasanyi era um membro pleno da linhagem de Nyakanjata, sendo assim, segundo as regras dos Ndembu, um candidato possível à função de chefia de Mukang'ala e à liderança da aldeia. Diante das fortes reivindicações pela chefia feitas por Jim (E12), com base no sangue e na sua inteligência, era pouco provável que Kamahasanyi algum dia ascendesse ao cargo. Por outro lado, uma vez que Jim, caso se tornasse chefe, criaria uma aldeia capital para si, havia a possibilidade de que Kamahasanyi "continuasse o nome" de Nswanamudong'u, sucedendo a ele na liderança desta e arrebanhando um modesto grupo de seguidores entre os parentes matrilineares, cognatos, afins e qualquer um que ele convencesse a morar com ele. Ao menos, Maria, com a sua força de vontade e energia, poderia fazer essas coisas, caso seu marido fosse o líder nominal.

Apesar dos seus problemas, Kamahasanyi tinha um forte senso da sua própria importância. Mesmo numa sociedade cujos membros gostam de enfatizar suas ligações com os chefes, Kamahasanyi era mais esnobe que a maioria. Por exemplo, quando discuti a história da chefia de Mukang'ala com homens de prestígio, como Kachimba, Jim e Wilson (E11), ele desdenhava ou interrompia os seus relatos e me dizia "o que realmente aconteceu". Ele era o único que podia me dizer em sua totalidade a fórmula clânica sonora dos Saluseki, aos

quais pertencia a linhagem real de Mukang'ala – pois o clã (*munyachi*) tinha deixado de ter qualquer importância política, e possuía apenas pouca importância social. Ele também tinha orgulho dos seus laços paternos com a função de chefia de Nkonkoto. Ele tinha, como disse, bastante preocupação com a sua aparência, prendendo seu cabelo e passando óleo no corpo. Ele trouxe do Congo Belga vários livros dilapidados em francês que não conseguia ler, mas que evidentemente considerava como símbolos de prestígio. A sua atitude em relação à minha pessoa era claramente a de que nós éramos ambos homens civilizados no meio de bárbaros, os quais ele desprezava e que não o compreendiam.

Os sintomas da sua doença consistiam em rápidas palpitações cardíacas; fortes dores nas costas, membros e peito; e fadiga, após curtos períodos de trabalho. Achava que "as pessoas estavam sempre falando coisas ruins a respeito dele" – embora considerasse Jim uma exceção a esta regra – e finalmente se retirou de todos os assuntos da aldeia, recolhendo-se à sua cabana por longos períodos de tempo. Ele se queixou, para mim e para Ihembi, que os habitantes da aldeia ignoravam o seu sofrimento a ponto de ninguém se importar em consultar um adivinho para descobrir o que estava acontecendo de errado com ele. No final, embora estivesse doente, teve de viajar muitas milhas até Angola para consultar um adivinho. Não posso dizer com certeza clínica se os sintomas de Kamahasanyi eram reais ou imaginários, mas tenho a sensação de que eles eram principalmente neuróticos. De qualquer forma, quando a seqüência ritual se completou, Kamahasanyi era perfeitamente capaz de cultivar suas roças, colocar armadilhas para caça na floresta, e de viajar grandes distâncias para visitar parentes e amigos. Aparentemente não havia mais nada de errado com ele; ele falava animada e demoradamente com qualquer um que, como eu e Ihembi, considerasse simpático. É provável que a maioria dos seus sintomas fosse psicossomática – com algumas dores reumáticas, problema comum entre os Ndembu, em acréscimo – sendo uma forma inconsciente de obter a atenção de seus companheiros de aldeia.

As performances de *Ihamba*

O material que apresentei – e muito mais – era conhecido por Ihembi, que o discutiu comigo e com seus assistentes Mundoyi e Mukeyi, eles próprios ligados patrilinearmente a Kamahasanyi e que tinham

se criado na mesma parte do Congo Belga. Tudo isso foi levado em consideração e colocado em uso terapêutico por Ihembi, não apenas na situação formal das performances rituais, mas também nas conversas informais que teve com Kamahasanyi, Maria, Jim, Kachimba, Makayi e outras partes interessadas, durante a sua estada em Nswanamondong'u. Em primeiro lugar, gostaria de apresentar alguns dos diagnósticos que Ihembi fez sobre as causas da doença e do infortúnio de Kamahasanyi e, em seguida, analisar sua atuação nas performances de *Ihamba*. Ihembi, como outros Ndembu, acreditava que essas causas tinham uma natureza mística. Ele não se parecia em nada com um psiquiatra ocidental trabalhando com o conceito de doença mental.

Após a primeira performance de *Ihamba*, na qual ele, como era esperado, assumiu o controle das atividades do seu colega Luvale (ele pediu, com bastante delicadeza, permissão para fazer isto e, depois, deu a ele a metade do seu pagamento de dez *shillings*), Ihembi me disse que, embora fosse verdade que Kamahasanyi tinha sido “mordido” pelo *ihamba* do seu “avô” Mundong'u Kabong'u, outras entidades também estavam atuando. Disse que tinha removido o dente incisivo do chefe falecido e que estava correto ao pensar que a sombra estava zangada porque não tinha sido instalado um líder adequado em Nswanumondong'u. Continuou dizendo que sabia que estava com a razão, porque a sombra fizera com que o paciente “tremesse”² (*kuzakuka*) depois que Ihembi tinha “se dirigido” (*kwinka nyikunyi*) a ela fazendo as perguntas adequadas. Mais tarde, adivinhou olhando em um pilão de comida cheio de medicamentos esmagados e argila branca (que pode significar “inocência”, “saúde”, “força”, certas manifestações das sombras dos ancestrais e assim por diante). “Viu” lá outro *ihamba*, provavelmente do pai do paciente. Ihembi disse que Mudyigita estava zangado com o seu filho por este ter brigado com os seus (de Mudyigita) parentes matrilineares. Como Kamahasanyi sonhou, em noites sucessivas, que a sombra tinha ficado entre os ramos bifurcados de um santuário de um caçador em frente à sua cabana, Ihembi decidiu realizar o *Ihamba* naquele lugar.

Ihembi disse que além dos *mahamba*, feitiçaria e bruxaria eram parcialmente responsáveis pelos problemas de Kamahasanyi. Quando recorreu à adivinhação pela primeira vez, viu na água com medicamentos o “reflexo” ou a “alma da sombra” (*mwevulu*) de Wilson.

“Viu” ainda que Wilson tinha “despertado um *musalu*”, um tipo de fantasma maligno, por meio de uma maldição depois de ter brigado com Kamahasanyi. Posso confirmar, a partir dos meus próprios dados, que Wilson nutria uma forte aversão por Kamahasanyi e se ressentia da sua vinda à aldeia. Como Wilson não era um parente matrilinear, ele se sentia menos constrangido em expressar a sua hostilidade, pois os parentes matrilineares têm de manter, em público, a ficção de amizade nas suas relações. Ao se aprofundar na questão, Ihembi soube – pois era um grande adivinho e não podia ser enganado – que o “reflexo” de Wilson tinha sido “colocado em seu *ng'ombu*” (seu equipamento de adivinhação) pelas “bruxas verdadeiras”. Essas bruxas eram Maria, a mulher de Kamahasanyi, e sua mãe Ndona (E9), a mulher de Kachimba. Elas queriam “matar Kamahasanyi para comer a sua carne”, já que se acredita que as bruxas dos Ndembu são necrófagas. Elas tinham mandado os seus “familiares” (pequenos seres malignos conhecidos como *tuyebela*, os quais tomam a forma de pequenos animais domésticos ou homens minúsculos com os pés invertidos) para “bater” em Kamahasanyi com cabos de arado. Este comportamento explicava alguns dos seus sintomas. Além do mais, Ndona preferia ter Jackson como genro no lugar de Kamahasanyi, e queria que este fosse eliminado.

Ihembi me disse que ele tinha informado aos habitantes da aldeia que, antes de “realizar outro *Ihamba*”, teria de realizar um rito chamado *Kaneng'a* ou *Lukupu* (aspergir com medicamentos), para fazer com que as bruxas entendam que “são conhecidas”. *Lukupu* também tinha o efeito de afastar os “familiares” das bruxas. Ele não mencionaria nenhum nome publicamente, pois “já havia problemas demais na aldeia”, mas a realização do *Lukupu* serviria como um claro aviso às bruxas para que elas chamassem seus “familiares” de volta, caso contrário, ele exporia publicamente a sua identidade e recorreria a ações terapêuticas drásticas. Na minha opinião, realizar o *Lukupu* era a maneira de Ihembi forçar bruscamente os habitantes brigões da aldeia a resolverem as suas diferenças e a se comportarem melhor em relação ao seu parente Kamahasanyi. Sugerir tão claramente que a bruxaria estava agindo na aldeia era a reprimenda mais forte que Ihembi poderia fazer e atuava nos medos mais profundos dos habitantes das aldeias Ndembu.

Ihemi me disse que estava pensando em aconselhar Kamahasanyi a se divorciar de Maria e ir morar na área do Chefe Ikelenge, onde a sua mãe viúva estava morando com o irmão mais jovem dele – não muito longe da cabana de Samuwinu (D13), o “verdadeiro líder”. Assim, ele poderia ter chances de escapar de uma morte horrível. No final, entretanto, ele fez outra opção e se esforçou em fazer com que “os fígados das pessoas de Nswanamundong`u se tornassem brancos nas suas relações uns com os outros”, removendo o mal-estar mútuo. Essa remoção iria “agradar a sombra”, que deixaria de afligir Kamahasanyi.

Através dessa projeção, Ihemi estava lidando realmente com as tensões subjacentes de animosidade pessoal e rivalidade entre as seções da aldeia. Estava também claramente tentando livrar Kamahasanyi da esfera de influência do seu falecido pai. Era como se Kamahasanyi tivesse de ser devolvido à esfera matrilinear, que era também a esfera da responsabilidade adulta.

Não me deterei nos eventos do rito *Lukupu*, os quais pude observar, exceto para notar que Ihemi fez Kachimba (E8) jogar, em nome de toda a aldeia, uma porção de argila branca (*mpemba*) nos medicamentos com os quais Kamahasanyi foi lavado, para mostrar que todos tinham “bons sentimentos” em relação a este. Makayi também participou do rito, que foi realizado na floresta longe da aldeia.

A segunda performance de *Ihamba*

Não farei aqui um relato “passo a passo” do rito, mas me limitarei às suas implicações sociais. É necessário, no entanto, que se saiba que, após certas preliminares rituais, que incluem a coleta de medicamentos de acordo com uma forma prescrita, um rito *Ihamba* procede através de uma série de pausas e começos. As “pausas” acontecem quando as ventosas (*tusumu*) são colocadas no corpo do paciente; ao que se segue uma fase de toque de tambor e cantos, da qual todos os presentes participam, e o paciente tem tremores convulsivos. Caso este venha a deslocar uma ou duas ventosas durante as convulsões, o curandeiro manda os músicos pararem de tocar, remove as ventosas e as examina. Se não encontrar nada nelas, faz um discurso para a congregação sobre por que o *ihamba* não “saiu” – o que geralmente inclui um relato detalhado da história do paciente e das relações

intragrupais –, depois ele invoca a sombra, exortando-a para “sair rápido”, e finalmente convida os habitantes da aldeia para virem, em ordem de sexo e idade, ao santuário do caçador, improvisado para a sombra, e confessar qualquer sentimento ruim que possam ter em relação ao paciente. O próprio paciente pode ser convidado também. Então as ventosas são colocadas uma vez mais, os tambores e o canto recomeçam, e o “grande curandeiro” passa o tempo, até o próximo turno de ações verbais, dançando, purificando a aldeia ao varrer ritualmente as cabanas e os caminhos, ou indo à floresta para buscar novas plantas medicinais.

A maior habilidade de Ihemi era organizar esta rotina de pausas e recomeços de modo que, depois de muitas horas, a congregação não sentia nada além de um desejo unânime pela remoção do *ihamba* do corpo do paciente. A intensa excitação, exacerbada pelos tambores; os tremores do paciente; a participação da multidão nas canções agredoces ou heróicas do culto de caça, que são cantadas para “agradar o *ihamba*”, seguida pela sessão de confissões e pela verbalização dos ressentimentos; as orações reverenciais ou exortatórias dirigidas à sombra, tanto pelo curandeiro quanto pelos anciãos da aldeia, para que ela “faça nossos parentes ficarem fortes”; a visão e o cheiro do sangue, que freqüentemente goteja das ventosas; todos esses elementos criam um padrão de atividade dialético e dialógico que gera um grande sentimento corporativo, reduz o ceticismo e maximiza a simpatia pelo paciente.

Ihemi também era hábil em designar as tarefas rituais apropriadas para os parentes do paciente. Por exemplo, ele pediu a Nyaking`a (D14) que trouxesse uma cabaça de água para ser usada na feitura de medicamentos do *Ihamba*. Nyaking`a tinha sido amiga da mãe de Kamahasanyi quando ambas estavam casadas no Congo Belga. Ela era a “avó classificatória” de Kamahasanyi e fora a instrutora do ritual de puberdade de Maria, alguns anos antes. Por causa da sua importância nas crises de vida, os Ndembu vêem a água como uma “anciã” (*mukulumpi*) ou “coisa” venerável e, por meio dela, a relação amigável de Nyaking`a com o casal em conflito.

Jim (E12), o diplomático aspirante ao posto de chefe, ajudou a sugar as ventosas, mostrando assim que queria livrar o paciente (e a sua aldeia) de seus problemas. Pediu-se a Samuwinu que invocasse a sombra antes dos outros, pois ele era o “verdadeiro líder”.

Ihemi pediu a Wilson que colocasse um pedaço de argila branca na forquilha da árvore-santuário como prova da pureza e do caráter amigável dos seus sentimentos em relação a Kamahasanyi, sobre os quais, como vimos, existiam dúvidas. Ihemi fez a descrente Maria ir à floresta para trazer as folhas de uma árvore *mudyi* (*Diplorrhynchus condylocarpon*). Essa árvore, como já mostrei anteriormente, representa a “maternidade”, “matrilinearidade” e “feminilidade” (o seu látex é equiparado com o leite materno). Ela também representa “bom augúrio”. Maria mastigou as folhas e cuspiu o sumo nas têmporas, pés e mãos, centros do pensamento e da atividade, de seu marido, e bateu rapidamente nele nas costas e na cabeça com um pequeno chovalho – “para lhe dar força”. Por meio desses atos, ela reafirmou as suas obrigações de esposa e sua boa vontade em relação ao paciente – o oposto da bruxaria.

Outras pessoas, demasiado numerosas para serem mencionadas, receberam papéis menores nesse drama ritual do velho maestro Ihemi, que estava tentando, como o vi fazer repetidas vezes, em contextos rituais, que todos trabalhassem juntos, apesar das questões que os dividiam na vida secular, para “agradar a sombra” e, assim, curar o paciente. Caso as mulheres participantes não cantassem suficientemente alto, Ihemi as fazia chegar mais perto do grupo compacto dos homens e pedia que eles cantassem. “É muito importante”, disse ele, “que vocês usem o seu poder para ajudar Kamahasanyi.” Segundo as crenças dos Ndembu, cantar não é um mero passatempo ou atividade estética, mas uma forma de gerar “poder”, que pode ser usado por um curandeiro para propósitos curativos.

Depois que muitas pessoas admitiram ter sentimentos ruins ou indiferença em relação a Kamahasanyi, o próprio paciente falou. Reclamou com veemência que seus parentes matrilineares (*akumama*) não tinham mexido um dedo sequer para ajudá-lo quando estava doente. Ele tinha sido forçado a ir a um adivinho por conta própria, embora não estivesse bem. Mas, completou, agora que tinha exposto esse ressentimento a todos, achava que tudo ficaria bem. Os seus pensamentos ruins tinham retardado sua cura. Também era de bom augúrio que Mundoyi e Mukeyi, os assistentes de Ihemi (que tinham realizado muitas tarefas rituais), estivessem presentes, pois eles eram os “pais” (classificatórios) de Kamahasanyi (ver genealogia), e era o pai deste que estava causando a aflição.

Gostaria de concluir meu relato da performance com uma seleção das minhas notas de campo, escritas logo após a observação da mesma em 1951, para mostrar um pouco a sua atmosfera e seu sabor:

Mundoyi tirou agora o chifre de antílope do cabelo de Kamahasanyi logo acima da sobrancelha, lavou-o, encheu-o com medicamentos, e o recolocou atrás da cabeça de Kamahasanyi. Fez o mesmo com o chifre de antílope azul que estava atrás da cabeça, recolocando-o na frente. Soprou duas vezes seu apito. Kamahasanyi começou a tremer violentamente de novo, e a ventosa que estava na face esquerda do seu pescoço caiu, derramando de maneira desagradável o que parecia ser um pedaço de carne. Em seguida, a ventosa das suas têmporas caiu. Ihemi se sentou de forma bastante quieta, não demonstrando nenhuma emoção. Percebi claramente que o que estava sendo retirado de Kamahasanyi eram, na realidade, as animosidades veladas da aldeia. Pela sua aparência, Kamahasanyi estava em um estado de completa dissociação.

Agora Ihemi colocou um longo chifre de antílope no dedo mínimo da sua mão direita, pegou uma bolsa de pele de mangusto na sua mão esquerda, e colocou a ponta do chifre em uma das ventosas, esfregando a pele do paciente acima desta enquanto realizava o ato. Toda a congregação se levantou em uníssono, e Ihemi segurou com força em Kamahasanyi, que se contorcia, caindo para o lado em convulsões. Kamahasanyi gritou e soluçou quando Ihemi removeu a ventosa pingando sangue e colocou em uma grande bolsa de pele. Mundoyi e Kachilewa (um adepto do *Ihamba* de uma aldeia vizinha) jogaram grandes quantidades de medicamento sobre o paciente. Então, Ihemi correu até a cumbuca pequena (que continha medicamento e sangue das outras ventosas) e jogou dentro dela a ventosa envolta pela bolsa. Cuspiu argila branca em pó no horrível calombo no pescoço de Kamahasanyi onde estava a ventosa, “para esfriar e purificar ele”. Nesse momento, Kachilewa pôs sua mão por cima da cumbuca coberta por folhas, enquanto esperávamos com atenção. Ele removeu as folhas e mergulhou a mão na mistura sanguinolenta. Depois de um tempo, sacudiu a sua cabeça e disse “Mwosi” (“Nada

aqui"). Ficamos todos desapontados, mas Ihembi assumiu o comando com um pequeno sorriso. Mergulhou os dedos no líquido repugnante e, quando os retirou, pude ver um brilho do branco. Depois saiu rapidamente do círculo da audiência com o que quer que estivesse entre os seus dedos. Do limite da aldeia ele gesticulou chamando os anciãos e a mim. Fomos até Ihembi um a um, liderados por Samuwini e Kachimba. Tivemos de admitir que se tratava realmente de um dente humano, e não de um dente de macaco ou de porco selvagem. Com júbilo, contamos o fato às mulheres que vibraram de alegria. Homens e mulheres, que mantinham relações distantes entre si até recentemente, apertavam-se as mãos afetuosamente e celebravam com alegria. Kachimba chegou mesmo a sorrir para Makayi, que sorriu de volta. Várias horas depois, o clima de satisfação ainda parecia emanar dos habitantes da aldeia.

Esses eventos aconteceram no final da minha primeira viagem ao campo. Mais de um ano depois, quando visitei a aldeia novamente durante a minha segunda viagem, descobri que muitas mudanças tinham acontecido na sua composição. Não restava nenhum membro do grupo de Nkonkoto em Nswanamundong'u. O velho Kapansonyi morrera e Makayi emigrara para a área do Chefe Ikelenge, e Jackson, o amante de Maria, tinha ido como trabalhador migrante para a cidade mineira de Chingola (onde o encontrei por acaso um dia na rua — ele disse que nunca mais retornaria à vida na aldeia), no Copperbelt. Douras e Robson, os filhos de Kachimba, tinham construído novas cabanas em outra área da chefia de Mukang'ala. Kamahasanyi ainda morava na aldeia e Maria ainda era a sua esposa, na verdade ele tinha aumentado o seu grupo ao convencer seu irmão e sua irmã mais novos a residir em Nswanamundong'u. Além disso, ele tinha aumentado o seu prestígio ao se tornar um adepto de alguns dos cultos, nos quais havia sido iniciado através do sofrimento, embora não do *Ihamba*, pois ele não era um caçador que usasse armas de fogo. Em termos de morfologia social, Nswanamundong'u perdera suas ligações patrilineares e havia sido reduzida ao seu núcleo matrilinear, embora tivesse aumentado de tamanho. Kamahasanyi me deu a impressão de estar aproveitando a vida, de ser aceito pelos seus confrades de aldeia, de ser amado por sua esposa. Ele me mostrou com orgulho suas novas roças de mandioca e me disse que agora era bem-sucedido

do na caça com armadilhas. Parecia que a “terapia” de Ihembi tinha “funcionado”, mesmo que apenas por algum tempo!

Parece que o “curandeiro” Ndembu vê sua missão como sendo menos a cura de um paciente individual que a solução dos problemas de um grupo. A doença do paciente é o sinal principal de que “alguma coisa está podre” no grupo. O paciente não melhora até que todas as tensões e agressões nas inter-relações do grupo tenham sido explicitadas e expostas ao tratamento ritual. Mostrei o quão complexas essas relações podem ser e como os conflitos em uma dimensão social podem reverberar em outras. A missão do curandeiro é identificar as várias fontes de afeto associadas com esses conflitos e com as disputas sociais e interpessoais, e canalizá-las em uma direção socialmente positiva. As energias brutas dos conflitos são assim domesticadas a serviço da ordem social tradicional. Uma vez que as várias causas dos sentimentos negativos contra Kamahasanyi e dos sentimentos negativos deste contra os outros foram “tornadas visíveis” (para usar o idioma Ndembu), o curandeiro Ihembi foi capaz, por meio do mecanismo cultural do *Ihamba*, de, com sangrias, confissões, purificações, orações aos mortos tradicionais, retiradas de dentes, e construção de expectativas, transformar os sentimentos negativos em bem-querer. As emoções são induzidas e, em seguida, despidas dos seus aspectos ilícitos e anti-sociais, mas toda a sua intensidade e seu aspecto quantitativo são preservados nessa transformação. As normas e valores sociais dos Ndembu, expressos em objetos e ações simbólicas, são saturados com essa emoção generalizada, que, ela própria, é enobrecida através do contato com essas normas e valores. O indivíduo doente exposto a esse processo é reintegrado no seu grupo, assim como, passo a passo, os membros deste são reconciliados uns com os outros em circunstâncias emocionalmente carregadas.

E, no entanto, existe margem de manobra nesse processo para o curandeiro levar em consideração as nuances e distinções delicadas presentes nas relações interpessoais. Por exemplo, Ihembi lidou com relações idiossincráticas entre um pai e um filho, um marido e uma esposa, um tio e um sobrinho; mas o seu objetivo principal era fazer com que os indivíduos fossem capazes de realizar os seus papéis sociais com sucesso, no âmbito de uma estrutura tradicional de posições sociais. Para ele a doença era a marca do desvio da norma. As sombras punem tais desvios. Nestes tempos de rápidas mudanças, é

provável que as sombras dos velhos caçadores sejam sensíveis a violações de normas tradicionais, pois a caça é, para os Ndembu, a atividade em torno da qual se formou a constelação básica de valores tribais. Assim, é coerente que as sombras dos caçadores "mordam" aqueles que são mais expostos às transformações modernas.

Despida da sua roupagem sobrenatural, a terapia Ndembu pode oferecer lições à prática clínica do Ocidente. Poderia dar-se alívio a muitos dos que sofrem de doenças neuróticas se todos os que estivessem envolvidos nas suas redes de relações sociais se encontrassem e confessassem publicamente a sua má vontade em relação ao paciente e suportassem, por sua vez, o recital de ressentimentos deste contra eles. Entretanto, é provável que nada menos que a sanção ritual para tal comportamento e a crença nos poderes místicos do curandeiro sejam as causas de tal humildade e forcem as pessoas a mostrar caridade em relação ao seu "vizinho" que sofre!

NOTAS

- 1 Publicado anteriormente em *Magic, faith and healing*. Ari Kiev, ed. Glencoe: Free Press, 1964. Reimpresso com a permissão de The Free Press, copyright © 1964. The Free Press, uma divisão da The Macmillan Company.
- 2 Um tipo de convulsão rítmica indicativa de possessão, que começa com o ritmo do tambor e, depois, pode se tornar incontrolável.

REFERÊNCIAS

ACKERKNECHT, E. H. Problems of primitive medicine. *Bulletin of the History of Medicine*, Baltimore, v. 11, p. 503-521, 1942.

LESSA, W. A.; VOGT, E.Z.(Ed.). *Reader in comparative religion*. Evanston: Row, Peterson and Co., 1958.

PARSONS, T. *The social system*. New York: The Free Press of Glencoe, 1951.

TURNER, V. W. *Ndembu divination: its symbolism and techniques*. Manchester: Manchester University Press, 1961. (Rhodes-Livingstone, paper 31).

_____. *Schism and continuity in an African Society: a study of Ndembu village life*. Manchester: Manchester University Press, 1957.

SBD / FFLCH / USP

Bib. Florestan Fernandes Tombo: 323693

Aquisição: DOAÇÃO / FAPESP

Proc. 08/51662-5 / UFF

N.F.:

/ R\$ 21,68 3/5/2010