

SÉRIE TRADUÇÃO

03

RITUAIS DE REBELIÃO NO SUDESTE DA ÁFRICA¹

MAX GLUCKMAN
Brasília, 2011

Universidade de Brasília
Departamento de Antropologia
Brasília
2011

¹ Traduzido por Ítalo Moriconi Júnior do original: "Rituals of Rebellion in South-East Africa", in: Gluckman, Max. *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Cohen & West, London, 1963 (reimpressão de 1971), capítulo III, pp. 110-136.

Este trabalho, que foi apresentado como The Frazer Lecture, 1952, foi publicado primeiramente, com o mesmo título "Rituals of Rebellion in South-East Africa" pela Manchester University Press em 1954.

Originalmente publicado nos Cadernos de Antropologia da Editora UnB com a permissão do Autor e da *Cohen & West*.

Série Tradução é editada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília com o objetivo de divulgar textos traduzidos para o português por docentes e discentes no campo da Antropologia Social.

1. Antropologia 2. Tradução. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Solicita-se permuta.

Série Tradução Vol. 01, Brasília: DAN/UnB, 2011.



Universidade de Brasília

Reitor: José Geraldo de Souza Jr.

Diretor do Instituto de Ciências Sociais: Gustavo Lins Ribeiro

Chefe do Departamento de Antropologia: Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Coordenador da Pós-Graduação em Antropologia: José Antônio Vieira
Pimenta

Coordenadora da Graduação em Antropologia: Marcela Stockler Coelho
de Souza

Conselho Editorial:

Andréa de Souza Lobo

Soraya Resende Fleischer

Comissão Editorial:

Andréa de Souza Lobo

Larissa Costa Duarte

Soraya Resende Fleischer

Editoração Impressa e Eletrônica:

Cristiane Costa Romão

EDITORIAL

A Série Tradução é uma iniciativa do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília apoiada pelo Decanato de Extensão desta Universidade via Edital DEX 1/2010. Como atividade de extensão, o objetivo desta Série é reunir e disponibilizar a um público mais amplo traduções em formato digital e com acesso livre por intermédio do sítio do Departamento de Antropologia. Tais traduções vêm sendo realizadas, há alguns anos, no âmbito do Departamento de Antropologia. Até então, estes materiais, em sua maioria, estiveram circulando de forma artesanal e informal, como documentos eletrônicos e/ou cópias xerográficas ou mimeografadas.

Os textos foram traduzidos por docentes e discentes do Departamento de Antropologia, geralmente para fins didáticos. São materiais referenciais para o *corpus* teórico da disciplina e sua ampla demanda e utilização justificam que versões em português sejam produzidas, sobretudo para o público graduando, nem sempre versado em uma segunda língua.

Cada número da Série é dedicado a um só artigo, ensaio ou material traduzido. Novas traduções serão sempre bem vindas e, sendo acolhidas e aprovadas pelo Conselho Editorial bem como garantidas pelo direito autoral da publicação de origem, poderão ser publicados em nossa Série Tradução.

Conselho Editorial

Rituais de rebelião no sudeste da África

A obra *The Golden Bough* (O Ramo Dourado), de Sir James Frazer, propõe-se a explicar o ritual do rei-sacerdote do bosque de Nemi, na Itália. Ele inicia esse trabalho monumental descrevendo como:

nesse bosque sagrado havia uma certa árvore, em torno da qual rondava uma figura carrancuda, a qualquer hora do dia e provavelmente também durante a noite. Na mão trazia uma espada desembainhada e espreitava atentamente em torno de si, como se esperasse o ata que, a qualquer momento, de um inimigo. Era um sacerdote e um assassino e o homem por cujo aparecimento ele esperava iria matá-lo mais cedo ou mais tarde e assumir o sacerdócio em seu lugar. Essa era a regra do santuário. Um candidato ao sacerdócio só lograria obter o posto matando o sacerdote e, tendo feito isso, retinha o posto até que ele próprio fosse morto por outro mais forte ou mais esperto.

Frazer levantava assim, logo no início de sua obra, o problema de um rei-sacerdote envolvido numa "rebelião ritual". Ele volta a esse tema constantemente, como quando descreve a eleição de "reis de zombaria" ou de "reis bodes expiatórios" em muitas sociedades, na época de Ano Novo. Esses reis temporários eram depois banidos ou sacrificados. Nesta conferência em honra à memória de Frazer, proponho a consideração da maneira pela qual seus herdeiros antropológicos interpretam rituais de rebelião semelhantes.

A partir do bosque de Nemi, a pesquisa intelectual de Frazer o levou a uma jornada pelo mundo, através do estudo dos povos camponeses e primitivos, e pelo tempo, através do estudo das grandes civilizações do passado. Estabeleceu relação entre os reis-sacerdotes e uma grande quantidade de rituais agrícolas disseminados por todos os lugares, nos quais os homens conservavam o "espírito do cereal" no último feixe da colheita, ou em animais, ou em seres humanos ou em efígies. Às vezes, esses sim bolos eram destruídos para devolver a fertilidade ao solo, antes do plantio. Frazer mais tarde argumentou que esses costumes, e os mitos correspondentes, estavam no centro de certos rituais, com seus mitos associados, das civilizações do antigo Mediterrâneo e do Oriente Próximo, rituais e mitos que se referiam à história de um deus, às vezes um mortal divinizado, que morria ou era morto e que ressuscitava por intermédio do amor de uma deusa que era sua mãe ou sua mulher, ou que estava apaixonada por ele. Os pares mais

conhecidos desse tipo são Adônis e Afrodite, Tamuz e Astarté, Osíris e Isis, Dionísio e Deméter, Persêfone — o único caso em que se tratava de uma filha — e Deméter. Frazer resumiu esses mitos:

Os homens agora viam o crescimento e a decadência da vegetação e o nascimento e morte das criaturas vivas como efeitos do crescimento e da decadência da força dos seres divinos, deuses e deusas que nasciam e morriam, que casavam e geravam filhos, de acordo com o padrão da vida humano... Os nomes de Osíris, Tamuz, Adônis e Átia, para os povos do Egito e da Ásia Ocidental, representavam a decadência e o renascimento anuais da vida, especialmente da vida vegetal, que eles personificavam num deus que periódica mente morria e voltava a vida'.

Frazer viu, nesses mitos, homens que lidavam dramaticamente com a morte e o renascimento da vegetação nas mudanças de estação. Típica desses mitos é a fábula do herói morto por um javali ou por um inimigo fantasiado de javali. Na síria, o sangue de Tamuz ou Adônis, ferido, corria para o mar, pelos rios, na época em que estes, na sua enchente de primavera, carregavam solo verde-limão que mudava a cor das águas costeiras. É a esta cerimônia que Milton se refere no seu poema "Ode on the Morning of Christ's Nativity" (Ode à

Manhã do Nascimento de Cristo):

In vain the Tyrian Maids their wounded Tammuz mourn.
(Em vão as Moças de Tiro lamentam seu ferido Tamuz).

Realizavam-se cerimônias para ajudar o herói agonizante e, com ele, a vegetação.

Sem dúvida, Frazer simplificou demais o problema. Mas tem muito valor o que ele fez ao ligar as histórias do deus agonizante aos dispersos rituais agrícolas e aos costumes relacionados com o rei-sacerdote. Ao demonstrar essa ligação, Frazer, como a maioria de seus contemporâneos, estava interessado nos padrões intelectuais que supunha por trás de todos esses costumes. O antropólogo moderno, que baseia sua análise na observação detalhada feita no campo, está preocupado mais especificamente com os papéis cerimoniais das pessoas, categorias de pessoas, e grupos sociais, uns em relações com os outros. Frazer não podia dedicar-se a esse problema por não possuir os dados relevantes. Se eu me concentro numa análise

sociológica, não é para negar a importância da análise intelectualista de Frazer. Portanto, tomarei em consideração os componentes sociais de cerimônias dos Bantos do Sudeste, na Zululândia, Suazilândia e Moçambique, análogas àquelas que preocupavam Frazer. Aqui há (em alguns casos havia), como em outros lugares da África, cerimônias nacionais e locais realizadas no início do período das chuvas, na ocasião do plantio, na época dos primeiros frutos e na colheita. Numa dessas cerimônias a idéia de uma deusa propiciada pelos ritos está claramente expressa; geralmente, no entanto, as cerimônias são dirigidas para os espíritos ancestrais dos chefes das tribos ou para os ancestrais dos grupos do parentesco envolvidos. Mas seja qual for o objetivo ostensivo das cerimônias, a característica mais marcante de sua organização é a maneira como revelam tensões sociais: as mulheres têm que demonstrar licenciosidade e dominância, em contraste com sua subordinação formal aos homens; príncipes devem se comportar com relação ao rei como se ambicionassem o trono; súditos demonstram abertamente seu ressentimento contra a autoridade. Por isso, eu as chamo de rituais de rebelião. Demonstrarei que seguem esquemas tradicionais estabelecidos e sagrados nos quais são questionadas as distribuições particulares de poder e não a própria estrutura do sistema. Isso permite protesto institucionalizado, além de renovar a unidade do sistema de várias e complexas maneiras.

II

Os Zulus não tinham um panteão desenvolvido. Suas idéias sobre o Deus Supremo eram vagas e não existia fórmula ritual de dirigir-se a ele. O Céu era responsabilizado por deter minados fenômenos devastadores, como o relâmpago. Ele era controlado por magos especiais. A única divindade desenvolvida era Nomkubulwana, a Princesa do Céu, homenageada pelas mulheres e pelas moças de distritos locais de Zululândia e Natal, quando as plantações começavam a crescer. A realização desses rituais agrícolas, pelas mulheres, em escala local, contrasta com os grandes ritos nacionais à época do plantio e dos primeiros frutos, de que eram encarregados principalmente os homens, como guerreiros que serviam ao rei, em quem era centralizado o ritual.

As mulheres não realizam mais o ritual em honra da deusa Nomkubulwana; por isso não pude observá-lo durante meu trabalho em Zululândia. Mas a deusa ainda visita essa terra agrada vel. Ela se move na névoa que marca o fim da estação seca e que anuncia o início das chuvas. De suas casas nas encostas dos montes, os Zulus contemplam essa névoa, que fica suspensa nos vales tocados pela luz do sol nascente, e comentam a beleza da Princesa do Céu. Um missionário em Zululândia escreveu:

Dizem que sua vestimenta é feita de luz e que ela desceu do céu para ensinar as pessoas a fazerem cerveja, a plantar, a colher, enfim, todas as artes úteis... Ela é solteira e faz sua visita na primavera. Diz-se que algumas partes de seu corpo têm a aparência de uma bela paisagem com florestas verdejantes, que outras partes têm a aparência de encostas cobertas de relva e que ainda outras parecem encostas cultivadas. Dizem que é ela quem faz a chuva.

De acordo com o Padre Bryant, missionário católico que tem sido o mais destacado estudioso da história e da cultura Zulus, supõe-se ter sido ela quem primeiro deu forma ao homem. Os Zulus dizem que ela se move com a neblina e é de um lado ser humano, de outro um rio e de outro é coberta de relva. Se não se lhe dedicasse nenhum ritual, ela se ofenderia e estragaria os cereais. De tempos em tempos, ela aparecia, toda de branco, para as mulheres, a quem dava novas leis e dizia o que aconteceria no futuro. O arco-íris é a viga mestra de sua cabana; ela mora no céu e se relaciona com a chuva.

Assim, Nomkubulwana é evidentemente uma deusa do tipo das antigas divindades-cereal do mundo antigo. O Padre Bryant faz essa comparação explicitamente e traça paralelos entre seus respectivos ritos. Entre os Zulus, o mais importante desses ritos requeria comportamento obsceno da parte de mulheres e moças. Estas vestiam-se como homens e tratavam e tiravam leite do gado, coisa que normalmente era tabu para elas. Ao longe, na savana, suas mães plantavam uma roça para a deusa e lhe ofereciam uma libação de cerveja. Depois, essa roça era abandonada. Em vários estágios das cerimônias, as mulheres e as moças ficavam despidas e entoavam canções lascivas. Os homens e os rapazes escondiam-se e não podiam aproximar-se das mulheres.

Algumas cerimônias antigas analisadas por Frazer também eram marcadas por comportamento lascivo, particularmente de mulheres, e pelo

plântio de sementeiras especiais por mulheres. Frazer descreveu os "jardins de Adônis", tão inúteis quanto as roças de Nomkubulwana: "trigo, cevada, alface, erva-doce e vários tipos de flores eram semeados em cestas ou vasos cheios de terra e tratados durante oito dias, principalmente ou exclusivamente por mulheres. Alimentadas pelo calor do sol, as plantas brotavam rapidamente; porém, por não possuírem raiz, elas definhavam também rapidamente e, ao cabo de oito dias, eram atiradas no mar ou em riachos, juntamente com imagens de Adônis morto".

Essas semelhanças podem ser levadas muito longe, facilmente. Mas eu quero apenas assinalar aqui que em muitas cerimônias clássicas nessa estação, assim como na África, atribuía-se às mulheres um papel dominante e aos homens um papel subordinado — uma palavra que devemos a esse arranjo é "bacântico". Esses elementos aparecem em cerimônias de toda a área das tribos Bantos do Sudeste. Como exemplo, podemos citar uma cerimônia destinada a expulsar pragas da lavoura, que se realizava entre os Tsonga, de Moçambique:

Miséria para o homem que caminha pelas veredas! Ele é impiedosamente atacado por essas viragos, que lhe dão empurrões e até o mal tratam. Nenhum de seus companheiros irá em seu socorro. Todos ficam longe dos caminhos, pois bem sabem que sorte lhes espera se encontrarem o grupo selvagem!

Esse papel temporariamente dominante da mulher (um papel dominante publicamente instituído, realmente aprovado e não apenas exercido tacitamente num plano secundário) contrastava fortemente com os mores desses povos patriarcais. Constitui, portanto, meu primeiro exemplo de um ritual de rebelião, protesto institucionalizado exigido por uma tradição sagrada, aparentemente contra a ordem estabelecida, mas que pretende abençoar tal ordem, com o fito de conseguir prosperidade. Para entender como funcionava essa rebelião, temos que comparar o comportamento nela desempenhado pela mulher com seu comportamento costumeiro.

Em primeiro lugar, é importante entender que os homens não apenas se abstinham da participação no cerimonial, encarando-o como negócio de mulheres. Eles estavam convencidos de que a cerimônia ajudaria a produzir colheitas generosas: velhos homens Zulas lamentavam para mim, em 1937,

que o abandono da cerimônia explicava as pobres colheitas da época. Os homens queriam que o ritual fosse realizado. Seu papel positivo na cerimônia era esconder-se e permitir que as moças usassem suas roupas e fizessem seu tipo de trabalho, enquanto que as mulheres mais velhas deviam comportar-se de maneira obscena, bacântica, ao contrário do comportamento normalmente exigido delas, a discricção.

Em segundo lugar, as cerimônias eram executadas pelas mulheres e moças dos distritos locais, enquanto que os homens, como guerreiros do rei, participavam das grandes cerimônias do plantio e dos primeiros frutos, tendo em vista a prosperidade e a força da nação. Os interesses diretos das mulheres e moças eram confinados a seus distritos e só aí entravam em ação, para obter prosperidade local. Suas ações cerimoniais, marcadas pela dominância e pelas obscenidades, eram efetivas, ao contrário de sua subordinação e discricção costumeiras. Não é possível descrever aqui detalhadamente o contraste, mas podemos afirmar resumidamente que as mulheres, formalmente, estavam em completa dependência dos homens. Legalmente, as mulheres eram sempre menores, aos cuidados de pai, irmão ou marido. Geralmente, não podiam tornar-se politicamente poderosas. Casavam-se fora de seus grupos de parentesco, indo para um domicílio que lhes era estranho e onde estavam sempre sujeitas a muitas restrições e tabus. Nos rituais, seu papel não era apenas subordinado, mas também bastante ambivalente, representando quase sempre o mal. Elas podiam executar boa magia, como quando uma mulher grávida queimava remédios cuja fumaça favorecia as colheitas. Mas elas não podiam se tornar magas; na verdade, se uma mulher passasse sobre uma fogueira onde fora preparada alguma magia, ela caía doente. As menstruações eram benéficas, por se constituírem em fontes de filhos, mas uma mulher, durante o período menstrual, era geralmente considerada como uma ameaça constante de perigo. Nessa condição, elas podiam estragar magias, arruinar colheitas, matar o gado, roubar a força dos guerreiros e a habilidade dos caçadores. Doenças terríveis acometiam um homem que mantivesse relações sexuais com mulher menstruada. Na religião, as mulheres também eram excluídas e consideradas potencialmente más. Elas tinham que ir morar sob a proteção dos ancestrais de seu marido, que lhes eram estranhos e aos quais elas não podiam se dirigir diretamente. Ao

contrário dos homens, elas não se transformavam em espíritos ancestrais que faziam o bem para os filhos vivos em troca de sacrifícios. Pois, como espíritos, as mulheres eram caprichosamente más: ancestrais masculinos normalmente não continuavam a afligir seus descendentes depois de feito um sacrifício, mas os espíritos femininos continuavam a causar prejuízos e maldades. O poder do Céu, entre os Zulus, é vagamente personificado nas tempestades. Eles distinguem dois tipos de Céu. O primeiro, simbolizado pelo raio em forma de lâmina, é bom e masculino; o segundo, simbolizado pelo raio em forma de forquilha, é feminino e perigoso. Finalmente, assim como os homens podiam aprender a se tornar bons magos, também elas podiam aprender a ser feiticeiras malignas, escolhendo deliberadamente a maldade. Mas essa maldade inerente à mulher atraía para ela espíritos familiares de caráter sexual que a transformavam em bruxa e que exigiam a vida de seus parentes. Nos mitos Zulus, foram Evas que introduziram o assassinio através da feitiçaria no Paraíso. A maioria das acusações de bruxaria feitas entre Zulus eram lanças contra mulheres: contra cunhadas ou noras, entre as mulheres de um homem ou entre as mulheres de irmãos.

Havia um caminho aberto para as mulheres no sentido da boa ação ritual. Elas podiam ser possuídas por espíritos e se tornarem adivinhas: 90% desse tipo de adivinhos eram mulheres. Contudo, essa possessão era uma doença extremamente dolorosa e podia durar anos e freqüentemente matava o paciente. O símbolo de uma iniciação bem sucedida era o direito de carregar escudo e lança, emblemas da masculinidade.

Assim, a mulher Zulu tinha acentuada sua subordinação social e sua inerente posição ambivalente pelas crenças e práticas padronizadas de seu povo. Elas potencialmente ameaçavam o mal por meios rituais. Mas, na prática, além de serem úteis como principais cultivadoras das roças, eram essenciais para a sociedade. A linhagem agnática — grupo de homens descendentes através de homens de um ancestral masculino comum — era o grupo duradouro dominante no parentesco e na vida familiar Zulu. As mulheres de uma linhagem casavam em outra, para aí produzir crianças. Como diziam os romanos, *mulier finis familiae est*. Mas os homens, que eram socialmente férteis como grupo, pois seus filhos perpetuavam sua existência, eram fisicamente estéreis. Devido às leis que os proibiam de se casarem com

mulheres de seu próprio grupo de parentesco, eles tinham que procurar mulheres em outro lugar para que obtivessem filhos. Pois *mulier et origo et finis familiae est*. Assim, o grupo masculino dependia de forasteiras para sua perpetuação. Quando essas mulheres entravam para o grupo do marido, eram cercadas de restrições e tabus. Pois enquanto a continuidade e a força do grupo dependiam dos produtos dessas mulheres, seu aumento em número ameaçava tal continuidade e força. Um homem cuja mulher lhe dá dois filhos produz dois rivais na disputa de apenas uma posição e propriedade e sua mulher é a responsável por esse perigoso desdobramento da personalidade dele. Se o homem tem duas mulheres, ambas com filhos, a divisão, assim como o desdobramento, é maior. Portanto, o papel da mulher, produzindo crianças, simultaneamente fortalece e ameaça romper o grupo: essa ambivalência é expressa nas crenças múltiplas a que me referi. As disputas masculinas por posição e propriedade ameaçavam romper o grupo e verificavam-se em termos de suas ligações com o grupo agnático, através das mulheres forasteiras. Por isso não causa surpresa que as acusações de feitiçaria fossem feitas freqüentemente por mulheres do mesmo marido (ciumentas dos favores desse último, mas também interessadas por seus filhos) e por homens e mulheres contra cunhadas e noras. Além disso, os homens do grupo, de vido à unidade deste, não podiam atacar uns aos outros com acusações de feitiçaria, mas podiam fazê-lo indiretamente com acusações contra as respectivas mulheres.

O gado entra nessa série de conflitos primeiramente como o mais importante item de propriedade disputado pelo homens, além da posição. Havia na época abundância de lei. Outra importante fonte de conflitos eram as mulheres. Porém, num certo sentido, mulheres e gado se identificavam, embora — e, talvez, portanto — fossem tabu entre si, já que o homem precisava de gado para dar como prestação matrimonial por sua esposa. O gado — cujo cuidado e mais as atividades guerreiras constituíam os dois papéis mais admirados na sociedade Zulu — além de tabu para as mulheres, era o símbolo aparente de sua transferência para uma vila estranha e para as vicissitudes da vida conjugai, deixando a segurança de seu lar natal. Embora o casamento fosse a meta de todas as mulheres, as moças estavam sujeitas a sofrer ataques histéricos durante os anos de namoro, que eram imputados à

magia amorosa de seus pretendentes. Quando uma moça se casava, era substituída em casa por gado e seu irmão usava esse gado para obter ele próprio uma noiva. A estabilidade do casamento do irmão, estabelecida com esse gado, dependia da estabilidade do casamento da irmã e do fato dela ter filhos; pois, teoricamente, se ela se divorciasse (o divórcio na prática era muito raro entre os Zulus) ou se fosse estéril, seu marido podia reclamar de volta o gado usado pelo cunhado para casar-se. Assim, o gado passou a simbolizar não só a maneira pela qual uma moça se tornava esposa, mas também o conflito entre irmãos e irmãs, sendo o irmão o herdeiro do casamento da irmã do gado do grupo. A irmã era excluída dessa herança devido ao seu sexo. Se o seu sexo e o do irmão fossem trocados, ela é que seria herdeira do gado e da predominância social e ele teria o destino de perpetuar um grupo que não aquele dentro do qual nascera.

Isso é parte do contexto social em que devemos tentar entender as cerimônias de Nomkubulwana, com seu protesto de rebelião feminina. Essas cerimônias ocorriam quando as mulheres tinham iniciado as incertas e árduas tarefas agrícolas anuais e pressagiavam uma boa colheita concedida por uma deusa, a única a deusa dentre uma série de "deuses" e ancestrais viris. As moças jovens ainda em seus domicílios natais, agiam como se fossem seus irmãos: vestiam roupas de homem, carregavam armas (como os adivinhos possuídos por espíritos) e cuidavam do tão amado gado. Seus irmãos permaneciam nas cabanas, como mulheres. As jovens casadas, comportando-se de maneira obscena, plantavam o campo da deusa, assim como os homens, na capital, semeavam um campo para o rei. Um abandono das restrições ordinárias e um comportamento invertido e travestido, pelo qual as mulheres dominavam e os homens eram omitidos, de algum modo eram considerados capazes de realizar algo de bom pela comunidade, ou seja, uma boa colheita. É óbvio que uma grande quantidade de mecanismos psicológicos e sociológicos — até mesmo fisiológicos — estão contidos nesse "de algum modo eram considerados capazes de realizar algo de bom". Não tenho tempo para entrar nos detalhes desses mecanismos, sobre os quais, na verdade, até agora, sabemos pouco. Aqui eu apenas assinalo que aparentemente o cerimonial se opera por um ato de rebelião, por uma demonstração aberta e

privilegiada de obscenidade , pela ação evidente de conflitos fundamentais tanto na estrutura social como nas psiques individuais.

Vendo as coisas desse modo, a Princesa do Céu desaparece num plano secundário, tal como, diria Frazer, sua névoa matinal quando o sol se levanta por sobre os montes. Porém, ela está claramente no centro da cerimônia. Como Frazer assinalou a propósito das antigas divindades correlatas, ela simboliza a grande mudança sazonal que acompanha a primavera e o ritmo de estações dentro do qual está estabelecida a vida humana. As colheitas, e dessas depende a vida social, dependem elas próprias do ritmo sazonal e da generosidade e da boa qualidade das estações. A deusa, possuidora do privilégio de conceder ou impedir uma colheita generosa, liga dessa forma a vida social ao mundo natural que a cerca. Isso faz, assumindo uma forma antropomórfica apropriada ao seu papel de ligar uma sociedade patriarcal, que impõe pesadas tarefas sobre as mulheres, ao seu meio ambiente de bosques e relvas e, assim, parcamente cultivado. Sua figura é apenas parcialmente humana, pois em parte constitui-se também de bosques, relva, rios e roças. É mulher e fértil, porém donzela e solteira. Ela faz a chuva. Ela ensinou todos os ofícios úteis e transmite leis às mulheres, que não podem legislar. No entanto, a partir do momento em que passamos saber algo sobre os papéis sociais dos participantes na cerimônia algo que Frazer não sabia — podemos levar nossa análise por caminhos não percorridos pelo roteiro intelectualista de Frazer. Para ele, esse tipo de cerimônia era uma resposta ao pensamento humano sobre o universo; com mais informação sobre o assunto, vemos que ela reflete e supera conflitos sociais bem como falta de conhecimento.

III

A cerimônia de Nomkubulwana é apenas uma entre várias que apresentam esses processos; eu a selecionei porque envolve uma divindade do tipo que tanto atraía a atenção de Frazer. Entre os vizinhos Suazi e Tsonga, e também no Transkei, esses ritos femininos estão associados à expulsão de uma peste provoca da por insetos. Há um ritual parecido para Nomkubulwana, entre os Zulus. As mulheres Thembu, do Transkei, mais ao sul, também cuidam do gado numa cerimônia de puberdade feminina. Algumas cerimônias desse tipo parecem generalizadas por todas as tribos Bantos do Sudeste.

Outras cerimônias domésticas também apresentam o tema da rebelião. Mas passo agora a analisar uma grande cerimônia nacional ligada às colheitas e à realeza, em que fica manifesto o tema da rebelião no processo político.

O reino Zulu foi desmantelado após a guerra Anglo-Zulu de 1879, mas felizmente os seus vizinhos Suazi ainda realizam cerimônias nacionais muito parecidas com aquelas realizadas anteriormente pelos Zulus. A Dra. Hilda Kuper nos fornece uma brilhante descrição desses ritos.

A maioria dos observadores toma a cerimônia *incwala* dos Suazi por uma cerimônia típica de primeiros frutos e realmente ninguém come de algumas colheitas antes que a cerimônia seja realizada. Na maior parte das tribos sul-africanas, a quebra desse tabu representava perigo ritual para o líder e não para o transgressor, pois aquele é que tivera "roubado" seu direito de precedência. Há evidência de que muitos violavam o tabu: se descobertos, eram punidos pelos chefes. A própria sanção sobre esse tabu destaca o tema principal do conflito com o qual estamos lidando. O rei tinha que competir com seus súditos para "morder o novo ano", cuja entrada se fazia quando o sol alcançava o trópico. Mas o rei também deve "competir com o sol" e iniciar a cerimônia antes do solstício. Isso requer algum cálculo, já que o rei tem que se retirar no minguante da lua, e também simboliza que os poderes do homem estão declinando. A nação reside na terra e depende das forças cósmicas, mas estas devem ser utilizadas e mesmo submetidas. Aqui o rei também está interessado em evitar que suas fronteiras sejam invadidas.

As cerimônias variam conforme a idade do rei: se ele assume o reinado ainda rapaz, elas se reduzem a uns poucos ritos; se ele já é mais maduro, elas florescem. Dos membros do clã real, somente o rei pode encenar o ritual. O pensamento histórico Suazi ensina que, quando dois príncipes organizavam suas próprias cerimônias, isso levava a grandes desastres: exércitos nacionais eram enviados para punir essa traição. Certos chefes provinciais imigrantes, pertencentes a outros clãs, mantêm seus próprios cerimoniais de primeiros frutos, que eles realizam depois, ficando afastados da *incwala* do rei.

Duas cabaças são preparadas para a cerimônia. Ambas são conhecidas por "Princesa" (*inkosatana*) e parecem estar ligadas à Princesa *Inkosatana*, a qual, segundo a Dra. Kuper, é "uma divindade do céu, cuja pegada é o arco-íris e cuja disposição se manifesta pelo relâmpago". Isto sugere que existe alguma

relação adicional entre ela e Nomkubulwana. As cabaças são preparadas por especialistas hereditários do ritual, conhecidos como "O Povo [Sacerdotes - M. G.] do Mar". Um touro negro é roubado do rebanho de algum súdito não pertencente ao clã real. "Ele fica enraivecido e orgulhoso" essas emoções conflitantes, ao que dizem, impregnam os ingredientes do ritual. O touro é morto e tiras de sua pele são enroladas em torno das cabaças "princesa". À noite, os "Sacerdotes do Mar", sob a bênção dos ancestrais, do rei, vão obter água do mar, água dos grandes rios fronteirços e plantas das florestas emaranhadas das Montanhas Lubombo. Empresa antigamente arriscada, cortando terras inimigas, mas "as águas do mundo eram necessárias para dar força e pureza ao rei". À medida que atravessam o país, os graves sacerdotes praticam saque permitido sobre a população.

No dia da noite em que a lua estará escura, as cabaças são colocadas num cercado sagrado dentro do curral do rei. Alguns sacerdotes pilham a capital. Começou a "pequena cerimônia". Os regimentos dos veteranos organizados por idades reúnem-se no curral, formando-se como o crescente da fraca lua. Eles provêm da capital onde mora a rainha-mãe do falecido pai do rei. Então, é entoada a sagrada canção real, que se confunde com os mugidos do gado:

Vós detestais o pequeno rei
Vós detestais o pequeno rei. (repetido)
Eu partiria com meu Pai (o rei)
Temo que nos destituiriam
Eles o colocam na pedra:
ele dorme com sua irmã
ele com sua Lozithupa ([a] Princesa):
Vós detestais o pequeno rei

Essas palavras são repetidas várias vezes em ordens variadas. Durante o cântico os regimentos procedentes da capital do rei e da capital da sua rainha-mãe entram no curral e o exército forma-se como um crescente lunar. Rainhas, princesas, mulheres comuns e crianças dispõem-se em fileiras separadas, distanciadas umas das outras conforme seu status. Todos cantam uma segunda canção sagrada:

Vós os detestais
Mãe, os Inimigos não o povo
Vós os detestais
O povo é feitiveiro
Reconhece a traição de Mbedla
Vós o detestais ,

Vós errastes,
Curvai o grande pescoço,
tais e tais o detestam,
Eles detestam o rei.

Esta canção é novamente entoada, seguida de outras, "ricas em alusões históricas e preceitos morais", que também podem ser entoadas em comemorações seculares. A Dra. Kuper cita uma delas: a canção fala também dos inimigos que existem entre os próprios súditos do rei, reclamando vingança sobre aqueles que se acredita tenham sido os assassinos, por feitiçaria, do pai do rei, o Rei Bunu.

Armemo-nos, homens da capital,
o harém foi queimado,
desapareceu o escudo do leão (repetido).

Enquanto isso, o rei está no cercado sagrado. Os Sacerdotes do Mar trazem remédios para tratar dele: as mulheres desviam seus olhos, pois "quem olha para os remédios do rei pode enlouquecer", Um touro negro é morto dentro do cercado sagrado. O exército passa da formação em crescente a uma formação que imita a lua cheia, postando-se junto ao cercado. Atrás dele vai um regimento jovem. Enquanto é tratado com magia poderosa, o rei está rodeado de seus súditos. O exército entoa um canto real, empregado em todos os episódios importantes da vida do rei:

Rei, triste é o vosso fado,
Rei, eles vos rejeitam,
Rei, eles vos odeiam.

O canto silencia; forasteiros que não devem lealdade ao rei, homens e mulheres pertencentes ao clã real e as mulheres engravidadas pelos homens do clã real são obrigados a irem embora. A Dra. Kuper diz que "o rei, no ápice do seu tratamento ritual, deve estar cercado apenas por seus súditos leais, que não tenham com ele laços de parentesco". O líder dos Sacerdotes do Mar grita: "Ele fere com os dois cornos. Nosso Touro"; todos agora sabem que o rei cuspiu remédio para dar fim ao velho ano e preparar a entrada do novo. A multidão aplaude, pois o rei "trunfou e está fortalecendo a terra". O povo canta o hino nacional, agora pleno de triunfo, não mais de ódio e repulsa:

Eis o Inexplicável. Nosso Touro! Leão! Vinde.
Vinde, Ser do Céu, Inconquistável.
Movei-vos como as correntes do mar,
Inexplicável, Grande Montanha. Nosso Touro.
Dispersam. No cercado, o fogo queima durante toda a noite.

Antes do sol raiar, os homens se reúnem novamente no curral e entoam as canções de rejeição. Eles gritam: "Vem, Leão, desperta, eis que o sol vos deixa", "eles o odeiam, o filho de Bunu" e outros insultos, para animar o rei a ação. Quando o sol está se levantando, o rei entra no cercado, que é rodeado pelo exército. Eles cantam novamente:

Rei, triste é o vosso fado, Rei, eles vos rejeitam, Rei, eles vos odeiam.

Os forasteiros e os membros do clã real são expulsos e a cerimônia do cuspir é repetida. O ritual acaba aí.

Ainda resta um importante "trabalho do povo pelo reinado". Os guerreiros limpam as roças da rainha-mãe, mas seu trabalho é descrito por um termo que designa trabalho com pouca energia, brincadeira e perda de tempo com bobagens. Os líderes de regimento exigem que se trabalhe com tenacidade e repreendem os preguiçosos, mas é sempre empregado o termo para trabalho sem energia: desconfio que seja um protesto, pelo menos ao nível do Inconsciente, contra o trabalho para o Estado. O exército dança; depois, festeja-se o povo, segundo a hierarquia. Isso termina a pequena cerimônia e, durante a quinzena seguinte, o povo ensaia as emoções e as danças para a grande cerimônia a ser executada quando houver lua cheia, ocasião em que os poderes do homem assumem um status mais elevado. Gente de todos os recantos do país se reúne para esses dias de festa nacional.

Os temas que analisarei em seguida já apareceram quando comentei a pequena cerimônia. Por isso, e por motivo de falta de tempo, farei apenas um resumo da grande cerimônia, a qual foi descrita pela Dra. Kuper com insuperável arte. No primeiro dia guerreiros jovens e puros, não corrompidos por relações sexuais empreendem uma árdua jornada para obter perpétuas ainda verdes e arbustos de crescimento rápido. Depois, eles dançam com o rei. Após descansarem, no terceiro dia, o rei é submetido a um tratamento com remédios poderosos. Outro touro, cujo roubo deixou seu proprietário "zangado", é morto à unha pelos jovens: aquele que não for puro corre o risco

de ferir-se. Pedacos magicamente poderosos desse animal são usados para tratar do rei. O quarto dia é o principal, quando, citando a Dra. Kuper, "o rei aparece em todo o seu esplendor e é dramatizada a atitude ambivalente de amor e ódio que seus irmãos e seus súditos não-parentes lhe dedicam e dedicam uns aos outros". Enquanto são entoadas as canções de rejeição e ódio, o rei atravessa a multidão, dirigindo-se ao cercado sagrado. Ele está nu, a não ser por uma peça de marfim brilhante que cobre seu prepúcio. Suas mães o lamentam e choram. Ele cospe remédios para que sua força passe para seu povo e o desperte. Em seguida ele come das novas colheitas e no dia seguinte isso é feito pelos vários grupos de status da nação, segundo uma ordem de precedência. À tarde, o rei, cercado pelos homens do clã real, dança à cabeça do exército. A canção é outra:

Nós o deixaremos, com seu pais.
Cujos viajantes são como trovões distantes,
Ouis, Dlambula, ouvis?

E as mulheres retrucam:

Ouis?
Vamos, vamos.

Dizem os Suazi que as palavras e a melodia são selvagens e tristes como o mar "quando o mar está zangado e os pássaros do mar são arremetidos contra as ondas". As mulheres do clã real movem-se para trás e para a frente em grupos pequenos, desesperadas... Muitas choram. Os pés dos homens batem no chão vigorosa, porém vagarosamente, as plumas negras ondulam e sacodem, os príncipes aproximam-se, conduzindo o rei, que está no meio deles. Eles trazem o rei para seu santuário, aproximando-se cada vez mais. O delírio da multidão aumenta, o volume dos cantos também, os corpos balançam e apertam-se contra o cercado; o rei é forçado a entrar.

A Dra. Kuper deu duas interpretações aparentemente contraditórias a esse rito. A primeira era a de que o clã real quer emigrar novamente. "Querem que seu rei venha com eles, querem deixar o povo em quem não confiam, povo do país onde eles ficaram apenas por algum tempo." A segunda interpretação era: "O clã real mostra seu ódio ao rei. Eles o denunciam e o expulsam de seu meio." Eu acho que ambas as interpretações são corretas, pois ambas são acentuadas no ato seguinte. A canção modifica-se:

Vinde, vinde, Rei dos Reis,
Vinde, pai, vinde
Vinde, rei, oh, vinde aqui, rei.

Os príncipes se arremetem contra a pequena entrada com seus bastões; chocam seus escudos agitadamente; recuam vagarosamente, implorantes; tentam induzir o rei a sair; rogam, elogiam: "Saí de vosso santuário. O sol vos deixa, a Vós, o Elevado.

O rei surge, parecendo um monstro selvagem, a cabeça coberta por plumas negras, o corpo coberto por uma relva de bordas afiadas verde brilhante e por brotos de perpétuas. Esses acessórios têm significados rituais. Ele "parece relutante em retornar à noção. Ele executa uma ardilosa dança desvairada". Depois, ele volta para o santuário e novamente os príncipes gritam para que ele soje, "o rei dos reis". "Eles recuam, fazem uma pausa, curvam-se para a frente. Finalmente o rei responde. Quando ele se aproxima, os príncipes se afastam, tentando convencê-lo a que os siga, mas depois de dar alguns passos o rei volta e os agrupam novamente por trás dele. "Os guerreiros dançam vigorosamente, batendo os escudos, pois "o rei mantém-se vivo e saudável pelos movimentos dos guerreiros. A pantomima prossegue em tensão crescente... o rei está atemorizante e, à medida que a relva, amolada como faca, corta sua pele, ele contorce o corpo furiosamente, de dor e de fúria."

Finalmente, os jovens puros vêm para a frente, carregando escudos especiais, grandes e pretos. A canção agora é de triunfo:

Trovejai profundamente,
Para que eles ouçam a estrondosa pancada.

Os jovens golpeiam seus escudos com os punhos, compassadamente, enquanto o rei dança em sua direção. Mas os jovens fogem do rei. Este ainda volta duas ou três vezes ao santuário para ressurgir depois, carregando uma abóbora ainda verde, embora tenha sido colhida no ano anterior. A corte e os forasteiros deixam novamente o anfiteatro. O rei recua mais uma vez, exasperando os homens; então, de repente, ele se lança para a frente e atira a abóbora num escudo. Os homens batem os pés, assobiam e esmurram seus escudos. E dispersam.

Alguns informantes disseram à Dra. Kuper que, no tempo das guerras, o homem cujo escudo fora atingido (que assim recebia o poderoso repositório, símbolo do passado) seria morto quando fosse a uma batalha; e ela sugere que ele possa ser um bode expiatório nacional, "um sacrifício ao futuro".

O rei está cheio de poder mágico poderoso. Nessa noite ele se deita com sua mulher ritual, que é feita sua irmã de sangue, de maneira que sangue real e sangue plebeu se encontram nela para torná-la esposa-irmã do rei. No dia seguinte, toda a população está sujeita a tabus e restrições, enquanto o rei se senta nu e calmo entre seus poderosos conselheiros. "Nesse dia a identificação entre povo e rei é bem marcada." Por exemplo, gente que infringe o tabu de acordar tarde é repreendida e punida: "Você faz com que o rei durma", alegam. A rainha-mãe também é tratada com remédios.

No último dia, algumas das coisas usadas na cerimônia são queimadas numa grande pira e o povo dança e canta, mas as tristes canções de rejeição são agora tabu por um ano. Deve cair chuva — e geralmente isso acontece — para apagar as chamas. Os festejos e orgias são expensas das autoridades, faz-se amor alegremente. Os guerreiros limpam os campos reais e vão depois para suas casas.

Na vivida exposição da Dra. Kuper, as próprias cerimônias deixam claro seu simbolismo mais importante. É possível sentir a atuação das poderosas tensões que formam a vida nacional: rei e Estado contra o povo e o povo contra rei e Estado; o rei aliado aos plebeus contra os seus rivais, os irmãos-príncipes; plebeus aliados a príncipes contra o rei; a relação entre rei e sua mãe e entre o rei e suas rainhas; e a nação unida contra inimigos internos e externos, numa luta pela sobrevivência com a natureza. Essa cerimônia não é apenas uma declaração maciça de união, mas também uma ênfase no conflito, uma afirmativa de rebelião e rivalidade contra o rei, com afirmações periódicas de união com o rei e de retirada de poder do rei. A estrutura política é santificada na pessoa do rei, por ser essa estrutura a fonte de prosperidade e força que protege a nação interna e externamente. O rei é associado a seus ancestrais, pois a estrutura política se mantém através das gerações, embora reis e súditos nasçam e morram. A rainha-mãe o liga aos reis passados; suas rainhas o ligam aos reis futuros. Há outros elementos observáveis, mas já ficou claro que os Suazi acreditam que a representação simbólica e dramática das

relações sociais, em toda a ambivalência destas, consegue unidade e prosperidade.

IV

Primeiramente, devo render homenagem à profunda visão de Sir James Frazer. Ele assinalou que essas cerimônias agrícolas estavam ligadas ao processo político e que o deus moribundo freqüentemente associado aos reis seculares. Ele também chamou atenção para a cerimônia de rebelião, pois descreveu a difundida ascensão de "reis temporários", que eram sacrificados ou ridicularizados e dispensados depois de alguns dias de autoridade ostensiva. Ele não podia extrair de seu inadequado material as conclusões que extraímos. Talvez fosse possível testar minhas hipóteses no material clássico, mas suspeito que não haja dados disponíveis. A douda análise do professor Frankfort sobre as cerimônias apenas diz que:

os Príncipes Reais, e também os Parentes Reais, eram obrigados a participar. Além deles, alguns relevos exibem silhuetas designadas por "homens" ou "súditos". Elas representam as multidões de espectadores que, embora certamente excluídos da área relativamente restrita do templo, assistiam às procissões ao porto e talvez participassem de outras formas impossíveis de serem reconstruídas por nós.

Observadores sem treinamento e relatos sobre as sociedades primitivas feitos pelos próprios nativos não têm, geralmente, registrado esses importantes elementos do cerimonial. Por isso eu me aventuro a sugerir que as cerimônias clássicas e aquelas do Oriente Próximo talvez também tenham sido organizadas para exibir tensões sociais.

V

Estamos diante de um mecanismo social que desafia sociólogos, psicólogos e biólogos a fazerem uma análise em detalhe dos processos pelos quais essa representação do conflito leva ao benefício da unidade social. Nós estamos claramente às voltas com o problema da catarsis- colocado por Aristóteles em sua Política e em sua Tragédia: a. purgação da emoção através da "piedade, do medo e da inspiração". Minha tentativa aqui é analisar o quadro sociológico do processo.

Eu acentuaria principalmente que o ritual de rebelião ocorre dentro de uma ordem social estabelecida, não posta em questão. No passado os Bantos do Sudeste podem ter criticado certas autoridades e indivíduos e se rebelado contra eles, mas não discutiam as instituições. As mulheres Zulus, sem dúvida nenhuma, sofriam uma severa pressão psíquica devido à subordinação social e ao fato de serem transferidas a grupos estranhos pelo casamento, mas elas desejavam casar, ter filhos, campos férteis e bem cultivados para alimentar seus maridos e família. Durante o ritual de Nomkubulwana, elas se transformavam temporariamente em viragos obscenas e suas filhas se faziam vaqueiras de porte marcial; mas todas aceitavam a ordem social, não formavam um partido de sufragistas. Acho que temos aqui um indicador (não necessariamente errado só pelo fato de ser óbvio) de uma série de razões pelas quais essas cerimônias africanas podiam expressar livre e abertamente conflitos sociais fundamentais. Havia mulheres procurando bons maridos para lhes dar filhos e não sufragistas tentando alterar a ordem social e política existente.

Da mesma forma, na vida política africana, os homens eram rebeldes, jamais revolucionários. O rei, os príncipes reais e os súditos, todos aceitavam a ordem existente e suas instituições, crendo realmente nelas. Aqueles que disputavam o poder contra uma autoridade estabelecida queriam apenas conseguir a posição da autoridade para si próprios. A estrutura descrita pelo Professor Frankfort a respeito do Egito é idêntica. O faraó "mantém uma ordem estabelecida (da qual a justiça é um elemento essencial) contra o assalto das forças do caos". Essa ordem era *maat* — geralmente traduzido para "verdade", mas "que realmente significa 'a ordem correta' — a estrutura inerente da criação, da qual a justiça é uma parte integrante". Essa ordem era de tal modo "efetivamente reconhecida pelo povo, que ao longo de toda a história do Egito não há evidência de qualquer levante popular", embora houvesse muitas intrigas palacianas

A aceitação da ordem estabelecida como certa, benéfica e mesmo sagrada parece permitir excessos desenfreados, verdadeiros rituais de rebelião, pois a própria ordem age para manter a rebelião dentro de seus limites. Assim, representar os conflitos, seja diretamente, seja inversamente, seja de maneira simbólica, destaca sempre a coesão social dentro da qual existem os

conflitos. Todo sistema social é um campo de tensões, cheio de ambivalências, cooperações e lutas contrastantes. Isso é verdade tanto para sistemas sociais relativamente estacionários que me apraz chamar de repetitivos — como para sistemas que mudam e se desenvolvem. Num sistema repetitivo os conflitos são resolvidos não por alterações na ordem dos postos, mas por substituição das pessoas que ocupam esses postos. À medida que o tempo passa, o crescimento e mudança da população provocam, durante longos períodos, realinhamentos, mas não uma mudança radical do padrão. E como a ordem social sempre contém uma divisão de direitos e deveres e de privilégios e poderes, que contrastam com seus opostos, o desempenho cerimonial dessa ordem afirma a sua natureza em toda a sua legitimidade. A cerimônia afirma que, em virtude de suas posições, povo e príncipes odeiam o rei e, no entanto, eles apóiam este último. Na verdade esse apoio existe em virtude e a despeito dos conflitos que os opõem mutuamente. O ponto crítico é que, mesmo se os príncipes Suazi não odeiam o rei, sua posição social pode atrair descontentes que se juntem a eles. Em verdade, numa sociedade de relativamente pequena escala, a existência pura e simples dos príncipes dá-lhes um poder que ameaça o rei. Assim, em seu comportamento ritual prescrito e obrigatório, eles exibem tanto oposição quanto apoio ao rei, mas principalmente apoio ao reinado. É esse o quadro social em que se apresentam os rituais de rebelião.

Aqui está uma resposta à discussão da Dra. Kuper sobre as canções de ódio e rejeição através das quais os Suazi dão seu apoio ao rei:

As letras das canções Incwala surpreendem o europeu, acostumado, nas celebrações nacionais, a ouvir a monarquia ruidosamente enaltecida, exageradas as virtudes da nação e o país glorificado. O tema das canções de Incwala é o ódio devotado ao rei e sua rejeição pelo povo. [Escreveu um Suazi]: "A uma canção ou hino é uma alusão indireta aos inimigos do rei; não necessariamente os externos, mas também os membros da família real e também aqueles entre os homens da tribo. O verso "ele o odeia! ahoshi ahoshí ahoshi" tem a intenção de atacar todos aqueles que não se juntarem à incwala, cuja não participação é vista como um ato de rebeldia, hostilidade e ódio ao rei. "Sobre a [canção de rejeição, ele escreveu]: "É uma expressão nacional de simpatia ao rei, cuja maneira de ser escolhido necessariamente causa o surgimento de inimigos dentro da família real... As canções exibem o ódio evocado pelo rei, mas elas também demonstram a lealdade de quem o apóia. As pessoas que entoam a canção fazem-no com dor e sofrimento, pois odeiam os inimigos dele e os denunciam." [Outro Suazi] disse: "Acho que essas canções são preventivos mágicos contra males que possam atingir o rei."

Quando o rei se dirige para o santuário, "nu, através de seu povo,

as mulheres choram e a canção de ódio soa com penetrante melancolia. Mais tarde, quando [a Dra. Kuper] perguntou às mulheres por que elas tinham chorado, a rainha-mãe respondeu: "foi doloroso vê-lo rei. Meu filho fica sozinho no meio do povo"; as rainhas disseram: "Nós temos pena dele. Nenhum outro homem poderia caminhar despido diante de todos". Um velho acrescentou: "Realmente, o trabalho de um rei é pesado".

É o rei em particular, odiado e rejeitado por alguns, que deve inspirar pena e conseguir o apoio de quem é leal. O povo pode detestar o reinado ao ressentir sua autoridade, mas não quer subvertê-lo. Pois "divino é o reinado, não o rei".

Na Europa não podemos mais rejeitar ritualmente apenas o rei, porque muitos entre nós, mesmo no Reino Unido, rejeitam odeiam o reinado e a ordem social que ele define: portanto, citando a Dra. Kuper, "a monarquia [é] ruidosamente enaltece exageradas as virtudes da nação e o país [é] glorificado", 'talvez existam entre nós umas poucas pessoas que aceitam o reinado, mas que acham que outra pessoa deveria ocupar o trono. Geralmente, em várias partes da Comunidade, como na minha terra natal da África do Sul, ressentem-se a Coroa e não seu titular. Alguns sul africanos desejam tornar-se independentes da Coroa; em toda a Comunidade há revolucionários que desejam repúblicas , organizadas de maneiras bem diferentes. Em geral, ninguém luta contra um soberano em particular.

O contraste simplificado esclarece o quadro social do ritual de rebelião entre os Suazi. A organização política dos Suazi era um sistema onde existiam rebeldes, não revolucionários. Se um rei se tornasse um tirano, a reação do povo não seria a tentativa de estabelecer uma república, mas a tentativa de encontrar um bom príncipe que pudesse assumir o lugar do rei. Por crença e hábito, pela estrutura dos grupos a que se uniam para uma rebelião, eles eram forçados a buscar na família real seu líder salvador. Acreditava-se firmemente que apenas membros da família real poderiam se tornar reis. Nas circunstâncias de uma rebelião contra um mau rei, o qual não observa o valor da realeza, a revolta é de fato empreendida para defender a instituição da realeza contra o rei. O povo tem interesse nos valores do reinado e luta por eles. Em suma, já que a rebelião é para colocar um príncipe de quem se espera a observância desses valores no lugar do rei, com os mesmos poderes,

a rebelião paradoxalmente apóia a realeza. Ademais, como o líder de uma rebelião é um membro da família real, a rebelião confirma os direitos dessa família à realeza. Portanto, um príncipe pode convidar plebeus a se rebelarem e a atacarem o rei, seu parente, sem invalidar seu próprio direito de família. Nessa situação, os reis temem rivais de sua própria camada social e não revolucionários de status mais baixos, e cada rei, por medo de seus rivais, tem grande interesse em conformar-se às normas da realeza. Toda rebelião é, portanto, uma luta em defesa da realeza e da instituição do reinado. Nesse processo, a hostilidade dos plebeus contra os aristocratas se destina a manter a soberania dos aristocratas, alguns dos quais lideram os plebeus revoltosos.

Todos esses alinhamentos são dramatizados no ritual de rebelião, junto com a união contra a natureza e os inimigos externos. O rei é fortalecido como rei e o reinado é fortalecido em sua pessoa, através da associação com seus ancestrais reais, com a rainha-mãe e com as insígnias reais que simbolizam a permanência do trono. Mas seu isolamento pessoal e os conflitos centralizados nele, como indivíduo encarregado do trono, expressam dramaticamente os alinhamentos reais de lutas pelo poder no sistema e intensificam as ações e emoções que denotem lealdade. Enquanto o rei ainda é menor, poucas cerimônias são executadas: os homens não se reúnem e as canções de ódio não são entoadas. A posição pessoal do rei é muito fraca para permitir que um conflito expresse unidade dramática em oposição complementar.

A estrutura de rebeldia desse tipo de sociedade estacionária foi há muito notada pelos historiadores. Mas o ritual de rebelião indica que podemos levar a análise adiante. A grande cerimônia, que os Suazi acreditavam fortalecer e unir a nação, atingia esses objetivos, não só devido às canções e danças generalizadas, às abstenções e festividades, mas também devido à ênfase dada à rebelião potencial. Se essa ênfase, na prática, fazia com que a nação se sentisse unida, não é possível que a rebelião civil em si fosse uma fonte de força para esses sistemas? Não posso apresentar aqui todas as provas que sustentam essa afirmativa audaciosa. Temos Estados baseados numa tecnologia relativamente simples com ligações comerciais limitadas que não tinham produtos suficientes para melhorar seus níveis de vida, em que os ricos empregavam sua riqueza principalmente para alimentar seus dependentes e aumentar o número de seus partidários. Essas sociedades eram basicamente

igualitárias. Também não possuíam um complexo sistema econômico que as integrasse e mantivesse unidas, além do fato de que seus sistemas de comunicação eram limitados. Cada segmento territorial era economicamente autônomo e tenuemente controlado pelo centro. Por isso, com base em lealdades e coesão locais, esses segmentos desenvolviam fortes tendências a se separarem do sistema nacional e a se fixarem como independentes. Mas, na prática, os líderes desses segmentos territoriais inclinavam-se mais a lutar pelo reinado ou pelo poder em torno dele e não pela independência. Assim guerras civis periódicas fortaleciam o sistema, canalizando as tendências à segmentação e demonstrando que a meta máxima dos líderes era o posto sagrado do rei. Assim, durante um reinado, longo o satisfatório, de um bom rei Zulu, dois de seus filhos lutavam pela sucessão, estando o pai ainda vivo. Em outras nações, havia uma guerra civil entre os herdeiros em potencial, da qual todos participavam. Em outras (e.g. Zulu), um rei pacífico poderia ser atacado por alguém que o acusaria de usurpação. Frequentemente segmentos da nação apresentavam seus próprios pretendentes ao trono, cada segmento pronto a morrer por seu verdadeiro príncipe.

Esta sugestão é fortalecida pelo fato de que raramente na África encontramos regras simples e claras indicando apenas um príncipe como o legítimo sucessor. Frequentemente as regras de sucessão são contraditórias, por apoiarem diferentes herdeiros (e.g. Bemba). Mais frequentemente ainda essas regras operaram muito vagamente na prática (como entre os Suazis e os Zulus). Quase toda sucessão pode despertar o aparecimento de pretendentes rivais. Ou então o herdeiro é selecionado dentro da família real (Lozi). Ou ainda, o reinado circula rotativamente entre diferentes casas da dinastia real, casas que representam os diversos segmentos territoriais (e.g. Shilluk e Nupe). Outro artifício é a monarquia dual com a autoridade distribuída por duas capitais, uma das quais pode ser governada pela irmã ou mãe do rei (e.g. Suazi e Lozi). A própria estrutura do reino do impede às lutas entre casas rivais e mesmo à guerra civil e é fato histórico que essas lutas mantinham os grupos componentes da nação unidos numa aliança conflituosa em torno do lugar sagrado do rei. Quando um reino se torna integrado por uma complexa economia e por um sistema de comunicações rápidas, as intrigas palacianas podem prosseguir, mas os processos comparativamente simples de

segmentação e rebelião são complicados por lutas de classes e tendências à revolução. O ritual de rebelião deixa de ser apropriado ou possível.

VI

Alguns pontos ainda devem ser citados para completar nossa discussão. Em primeiro lugar, por que essas cerimônias têm lugar na época dos primeiros frutos e da colheita? Eu sugiro que existem realmente forças desagregadoras atuando nessa estação, as quais exigem um estudo fisiológico e psicológico em todas essas tribos, os primeiros frutos chegam depois de um período de fome. Podem surgir brigas, causadas pelo repentino acesso à energia proporcionada pelos novos alimentos. É depois da colheita que as guerras são organizadas e lutas internas estouram. Mesmo antes disso, a esperança de fartura, especialmente de cerveja, leva a uma violenta explosão de energia nos homens, que ficam muito brigões nessa época. Na verdade, algumas pessoas comem os novos alimentos antes mesmo da cerimônia ser realizada. Se as colheitas são boas — e muitas tribos sul-africanas não realizavam cerimônia alguma se elas não o fossem — verifica-se o fim jubiloso das incertezas. Nesse pano de fundo, surgem dificuldades quando as plantações de uma família já amadureceram enquanto outra ainda passa fome. O tabu imposto sobre comer antes do tempo permite que cada família entre no período de fartura mais ou menos ao mesmo tempo que as outras. É observável a emoção que invade a sociedade quando entra num período de fartura. Por serem economias de subsistência, à medida que os suprimentos diminuem, nessas sociedades, cada grupo domiciliar tende a retirar-se para dentro de si mesmo. Depois dos primeiros frutos e da colheita, são retomadas as atividades sociais mais amplas: casamentos, danças, festas da cerveja, passam a ocorrer diariamente e atraem vizinhanças inteiras. Essa grande mudança no ritmo da vida social é acompanhada pelo alívio sentido por todos ao concluírem que mais um ano se passou e com sucesso, enquanto as pesadas exigências do ritual, com sua lenta ordenada liberação de emoções conflitantes e energia reprimida, controlam o comportamento através do programa de cerimônias e dança acentuando a unidade. Tudo é realizado sob a sanção de divindades ou de ancestrais reais. Os Lozis não têm nem período de luto nem grandes cerimônias.

A cerimônia das mulheres e as cerimônias do rei na época do plantio e na dos primeiros frutos são claramente rituais, agrícolas. Algumas das tensões sociais e psíquicas com as quais elas lutam estão associadas a fases do ciclo agrícola e ao alimento que se espera seja produzido ou que tenha sido produzido. Mas essas tensões são ligadas às relações sociais envolvidas na produção de alimentos através dos atores rituais. O sucesso na agricultura não depende apenas da inconstância da natureza, embora a volubilidade desta seja personificada em todas as cerimônias. A deusa nomkubulwana é um espírito-natureza e pode conceder boas colheitas ou não. Ela é um espírito-natureza para as mulheres, não só porque está relacionada a colheitas, mas também porque as mulheres, nas vizinhanças, atuam como corporações. Essas vizinhanças incluem mulheres procedentes dos mais diversos grupos de parentesco, com diferentes origens ancestrais; em qualquer caso, as mulheres não podem ter acesso aos ancestrais, que são primordialmente responsáveis pela prosperidade. O ritual de Nomkubulwana é, portanto, um culto da terra e a roça dela é plantada ao longe, na savana. Assim como a roça, a deusa Nomkubulwana mantém-se fora do círculo da sociedade: ela não entra na cerimônia. Ela é invocada quando as plantações começam a crescer e quando são atacadas por pestes, de maneira que as mulheres e sua deusa são associadas aos estágios mais incertos da agricultura, época em que o trabalho daquelas é mais pesado. Aqui, os celebrantes invertem drasticamente os seus papéis. Isso sugere, para um estudo psicológico, a possibilidade de que a situação marital das mulheres produz grandes tensões, jamais superadas. Elas transparecem na vulnerabilidade das mulheres às desordens mentais, às histerias provocadas pelo medo de uma corte mágica por parte dos homens ou de uma possessão por espírito. Sociologicamente, o ritual e o espírito-natureza parecem estar relacionados com a instabilidade potencial dos grupos e da vida doméstica.

A cerimônia dos primeiros frutos é um ritual político organizado pelo Estado, que é um grupo duradouro: por isso ela exhibe diferentes crenças e processos. Os Bantos acreditam que os espíritos ancestrais do rei são, no final das contas, primariamente responsáveis pelo clima e por boas colheitas. Esses espíritos, quando vivos, faziam parte da sociedade e eles estão sempre perto de certos lugares sagrados existentes nas habitações. Eles são inconstantes

em suas ações, mas estão dentro da sociedade. O soberano é seu representante na terra e dirige súplicas numa pequena cerimônia na época do plantio. Depois, a cerimônia dos primeiros frutos, destinada a celebrar uma estação benéfica, novamente envolve o rei e seus ancestrais (os ZuLus chamavam a cerimônia de "brincar com o rei"). O ritual é organizado para exibir os conflitos e a cooperação que constituem sistema político. A essa cerimônia segue-se uma série de oferendas de primeiros frutos feitas separadamente pelos líderes de todos os grupos políticos aos seus próprios ancestrais, lá onde eles habitam. Mas as mulheres não fazem nenhuma oferenda da colheita a Nomkubulwana, que, por intermédio de outro grupo de crenças, concedeu fertilidade. O período de segurança na agricultura — o dos primeiros frutos e colheita — é, portanto, associado ao rei e ao sistema político, pois, apesar do conflito que este encerra, de ano a ano ele é ordenado e estabilizado, acima da estabilidade das unidades domésticas. Contudo, a incerteza e a selvageria da natureza podem figurar na cerimônia do rei, embora seja ele mesmo que as personifique. Isso ocorre quando, no clímax da cerimônia, ele surge vestido de juncos e peles de animais — um monstro ou algo selvagem (Silo)— e improvisa uma dança frenética (improvisa porque ela não lhe foi previamente ensinada). Mas, mesmo como um espírito da natureza, o rei é traído para a sociedade, por seus inimigos aliados, os príncipes, até que ele finalmente joga fora o ano passado num último rito de agressão, atirando uma abóbora no escudo de um guerreiro, que morrerá. Então ele se torna novamente rei, mas numa reclusão cercada de tabus, que marca sua subordinação à ordem política. O rei é servo de seus súditos. A natureza é subjugada pelo sistema político, num ritual cujo momento é dado pelos mais certos fenômenos da natureza: os movimentos do sol e da lua.

Os professores Fortes e Evans-Pritchard sugeriram uma hipótese mais especificamente sociológica para explicar de que maneira a coesão social está associada às novas colheitas, na cerimônia política. Se a comunidade quer obter qualquer das coisas que valoriza — boa camaradagem, crianças, mais gado, vitórias, em suma, prosperidade — ela deve ter alimentos. Isso é o trivial e é o óbvio. Mas talvez seja menos óbvio acentuar que as interpretações comunais na procura de alimentos podem entrar em conflito com os interesses individuais. Pois, para obter comida, os homens necessitam de terras, de

enxadas e de gado; eles precisam de mulheres que cultivem suas roças. Indivíduos ou grupos podem entrar em conflito por motivo de terra, de implementos, de gado ou de mulheres. Assim, os interesses individuais por comida, tão essenciais, opõem-se, num certo sentido, aos interesses da comunidade de que todos os seus membros sejam prósperos e tenham muito alimento. Assim, elementos de conflito originam-se dos próprios alimentos tão desejados. Esses conflitos são resolvidos porque, ao manter e cultivar a terra, ao pastorear o gado e ao casar com mulheres, os homens se envolvem, não apenas em atividades técnicas, mas também em ações que, em seus aspectos legais e morais, os associam aos seus companheiros. Eles devem observar completamente suas obrigações e respeitar os direitos dos outros, "porque senão as necessidades materiais da vida não poderiam mais ser satisfeitas. O trabalho produtivo se paralisaria e a sociedade se desintegraria." Dessa maneira, o grande interesse de todos é a paz, a ordem e a obediência à Lei. Já que a estrutura política garante essa ordem e essa paz, permitindo assim a produção de alimentos, é associada aos alimentos da comunidade em geral. Na cerimônia, a nova comida é inaugurada para toda a nação, embora alguns súditos a roubem. Assim a ordem política de direitos e deveres interligados é santificada. E o rei, que representa essa ordem, entra para o reinado divino. Talvez possamos agora ir mais longe e acrescentar que os conflitos entre indivíduos e ordem política como um todo são demonstrados no ritual de rebelião. A gratificação individual de todos, inclusive a do próprio rei, é restringida pela autoridade da ordem. Mesmo o rei se acerca do reinado com cuidado: as restrições sobre o rei Suazi são mais pesadas justamente no dia em que ele está mais ligado ao seu povo. Sua imperfeição pessoal e o perigo que oferece de profanar os valores do reinado ficam demonstrados pelos insultos a que ele é submetido.

VII

Para fazer minha análise por contraste, eu sugeri que as cerimônias políticas modernas talvez não tomem essa forma, porque nossa própria ordem social é questionada. É claro que esse contraste apenas delinea o problema. Na nossa sociedade existem tensões entre grupos demais, políticos e outros, para que possam ser dramatizadas de uma maneira simples. Paradoxalmente,

por causa dessa fragmentação de nossas relações sociais, nós não temos rituais desenvolvidos, ou tão freqüentes, que envolvam o aparecimento de pessoas segundo seus papéis sociais. O indivíduo sob pressão tem alguma possibilidade de fuga, alterando seu papel ou aderindo a outros tipos de relações sociais. Além disso, nosso monarca reina, mas não governa; e, embora os reis Suazis e Zulus fossem forçados a atuar através de funcionários que os restringiam, eles reinavam e governavam. Na nossa sociedade, o sistema parlamentar e os governos locais são apenas dois dentre vários mecanismos de expressão aberta de oposição. Esses mecanismos seculares também existem na sociedade Banto e é de se notar que raramente ocorrem rituais políticos de rebelião entre os Lozis da Rodésia Setentrional, que possuem uma organização governamental que trata de maneira bastante elaborada as tensões entre os vários componentes do Estado, ao contrário do que ocorre entre os Bantos do Sudeste. Mesmo assim há fundamento em afirmar que uma "rebelião ritual" pode ser desvirtuada por tradição, como uma bênção social, em sistemas sociais repetitivos, mas não em sistemas que possibilitem revoluções fica claro numa exposição feita por um antigo viajante francês sobre a cerimônia dos primeiros frutos dos Zulus. Ele comenta essa cerimônia, ao analisar seu "governo despótico":

Discussões excitadas têm lugar ao tempo da assembléia geral dos guerreiros (por volta do dia 8 de dezembro), quando o milho está maduro. Há indagações livres, que devem ser respondidas imediatamente pelo rei de uma maneira que satisfaça o povo. Nessas ocasiões eu vi guerreiros comuns se destacarem de suas fileiras e se transformarem em oradores cheios de vitalidade, extremamente excitados, não se sustentando o olhar impetuoso do rei Panda, mas até mesmo acusando-o diante de todos, censurando-o diante de todos, estigmatizando-o como vil e covarde, obrigando-o a explicar-se, destruindo o argumento de suas respostas, dissecando essas respostas e desmascarando sua falsidade; de pois, altivamente, ameaçando-o e finalizando com um gesto de desprezo. Eu também vi, depois dessas discussões, os partidos do rei e da oposição chegarem ao ponto de se lançarem um contra o outro. Vi que já ninguém mais prestava atenção na voz do déspota e que uma revolução poderia estourar e que apareceria um homem ambicioso para tirar lucro da indignação do partido de oposição ao rei. Mas o que me surpreendeu mais ainda foi a ordem que se seguia ao fim desse tipo de tribunal populares.

Depois de nossa análise, nós não nos surpreendemos, pois é claro que nenhum líder revolucionário poderia aparecer nesse ponto. O ataque contra o

rei era exigido pela tradição e ele naturalmente culminava com os guerreiros exortando ao rei que os liderasse numa guerra.

Restam alguns problemas importantes. Os rituais, enquanto purificação cal ártica, eram efetivos apenas para o período de sua execução e pouco depois? Ou será que eles animavam sentimentos persistentes de consagração às guerras seguintes, às grandes caçadas tribais e às duradouras instituições seculares de poder, que mantinham e uniam a nação? A tendência à rebelião requer expressão ritual para que a estrutura social seja mantida? Por que a reversão de papéis é tão importante para o mecanismo desse processo? De que maneira o próprio ritual mantém dentro de certos limites os sentimentos de rebeldia que ele mesmo desperta? Por que algumas cerimônias não exibem esse processo de rebeldia e por que cerimônias organizadas dessa maneira não ocorrem em várias situações de conflito? Aqui eu sugiro que talvez os rituais de rebelião sejam confinados a situações nas quais fortes tensões são despertadas pelo conflito entre diferentes princípios estruturais, que não são controlados por instituições seculares distintas. Mas a resposta a esses problemas está na pesquisa comparada e aí nós temos que seguir sempre as pegadas de Sir James Frazer.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Tradução pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-7299

Fone/Fax: (61) 3107-7300

E-mail: dan@unb.br

A Série Tradução encontra-se disponibilizada em arquivo pdf no link: www.unb.br/ics/dan