

CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO RECIFE: "LIMINARIDADE" E "COMMUNITAS" *

René Ribeiro

(Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco)

No ano de 1956, assistimos às cerimônias em comemoração do dia de *Iteji*, os gêmeos, em três grupos de culto afro-brasileiro, dois deles da tradição *Shamba* e um *Ketu*, notando acentuadas diferenças no comportamento de sacerdotes e fiéis que então interpretamos como ligadas ao tipo de liderança de cada um desses grupos religiosos. Naquela época reparamos que um dos grupos, de liderança *tradicional*, abria-se para a comunidade (coisa excepcional num tipo de religião esotérica como é o *Xangô*) e havia um à-vontade entre dignitários, fiéis e assistentes que contrastava com a rigidez inicial e a ordem de outro grupo cuja liderança qualificamos de *autoritária*, embora ambos fossem da mesma tradição *Shamba*¹. Além disso, a partir de determinado momento, especialmente durante a distribuição de guloseimas às crianças participantes, havia no segundo grupo um comportamento contrastante e insólito dos dignitários, especialmente da *Yalorishá*, seus fiéis, convidados e crianças.

As cerimônias públicas habituais nesse grupo, caracterizavam-se por extrema rigidez dos papéis desempenhados por cada um: a *Yalorishá* mostrava-se sempre autoritária, regendo orquestra e dançarinos ríspidamente, sem tolerar a menor falha nos ritmos tirados dos *ilus*, nem nas danças

(*) — Conferência na II Semana Afro-brasileira. Projeto Feitoria. Porto Alegre, 16-09-83.

rituais da roda de fiéis; tocava ela mesma o *agogô*, assim marcando o compasso de cada toada, parando tocadores e dançarinos ao menor erro ou descuido; proibia o afastamento dos dançarinos, exceto, durante intervalos regulares; dirigia as *yabas* no seu cuidado aos "cavalos" em posseção com grosseria, o mesmo fazendo suas auxiliares, aí incluída a sua segunda, ou *inan*. Por sobre isso, quando irritada pelos erros, apoderava-se de um *ilus*, cavalgava-o, afastando o tocador e demonstrava com sua destreza o ritmo certo (em franca violação ao tabu de não tocarem as mulheres nos instrumentos consagrados). Em certa cerimônia pública, quando presente famoso antropólogo estrangeiro, notando que a *inan* esmerava-se dançando primorosamente em posseção por seu *Xangô*, entra em posseção por sua *Yansan* e as duas lutam arduamente com espadas de metal até a *Yalorishá* correr para a cozinha e trazer brasas incandescentes que passou a colocar na boca, engolir ou cuspir fora, chamando a atenção dos convidados não se ter queimado, afirmando o santo (?) a seguir, em discurso, que sua posseção era verídica e que o cavalo estaria incene. Fiéis e dignitários impacientavam-se em toda ocasião com as interrupções e admoestações e atropelavam-se assegurando seus lugares na roda de dançarinos ou em frente aos tocadores, ou na fila do rito inicial de saudação e submissão à sacerdotisa (*Odubalé*).

O clima dessas cerimônias era sempre de tensão e de pressão por parte da estrutura do grupo. Este grupo tinha existência legal assegurada por registro em uma das Federações dos Cultos Afro-Brasileiros então reconhecidas pelas autoridades policiais, tinha cadastro de associados com seus endereços, registro das mensalidades pagas, mantinha em funcionamento uma escola primária para os filhos dos sócios e patrocinava um partido político cuja propaganda era feita por um auto-falante afixado no frontespício do Centro.

Por ocasião das comemorações do dia de *Ibeji* houve, no dia anterior, sacrifícios e oferendas no *pegi* aos santos gêmeos, seguidas no dia seguinte, à tarde, por um candomblé-miniatura exclusivo para crianças e distribuição, já ao fim da tarde, de guloseimas e de uma refeição às crianças. Durante o toque (em que até os *ogan-ilu* eram meninos) a *Yalorishá* mantinha a ordem com grande *nonchalance*, ameaçava de brincadeira, com uma varinha, aos recalcitrantes e permitia uma insólita liberdade a tolos. Durante a distribuição de bombons e frutas, *Yalorishá* e *inan* eram literalmente assaltadas pelas crianças em bandos, derrubadas as cestas que portavam à cabeça e enxovalhadas suas roupas rituais com o suco das frutas esmagadas e dos bombons desfeitos, para goáudio dos demais dignitários, participantes e assistentes que não escondiam sua alegria nem se riam pelas acrobacias de ambas e pelo estado em que ficavam. Possesões infantis eram igualmente toleradas e até incentivadas pela *Yalorishá*.

Dados da história de vida desta sacerdotisa confirmam uma intensa hostilidade à *inan*, sua irmã de criação, que ela ambivalentemente considera-se obrigada a tolerar por imperativo sobrenatural, enquanto os resultados de sua observação psiquiátrica e dos testes projetivos que lhe foram aplicados por nós, revelam tratar-se de uma personalidade paranoide: em vigília, fora das ocasiões rituais, esta sacerdotisa fala assertivamente e aos brados, abafando as vozes dos interlocutores, é agressiva e suspicaz, gaba-se de inteligente e auto-elogia-se; obteve a chefia deste grupo usurpando-o da sucessora de direito pretendeu usurpar também a direção da Federação à qual é filiada; é parteira curiosa, ilegal e dá-se a práticas homossexuais.

Foi notada nessa ocasião que as cerimônias do dia de *Ibeji* tinham a *“função de revelar a dinâmica das relações interpessoais e certas modificações no desempenho dos papéis sociais (radicais, mas transitórios ou sutis e permanentes) dentro da estrutura hierárquica dos grupos de culto afro-brasileiro, com relaxamento ou alívio ocasional de tensões que ali se desenvolvem como consequência de tipos particulares de liderança”*². Também fizemos notar que o complexo das cerimônias de *Ibeji* *“perece-nos derivar da saliência que tanto nas culturas européias quanto nas africanas, se empresta às criaturas singulares, como os gêmeos, os disformes e outros indivíduos fora-do-comum; de sua semidivinização, especialmente no caso dos gêmeos; das qualidades e poderes maravilhosos que lhes são atribuídos, particularmente nas artes mágicas e na medicina; bem como da função de reforçar os mores do grupo social relativamente a essas criaturas e de fixar o status da criança”*³.

O outro grupo *Shamba*, classificado como de liderança tradicional, é liderado por uma sacerdotisa que recebeu tal encargo de sua genitora, primitivamente a chefe do grupo de culto. Esta é satélite de um outro, igualmente tradicional, em virtude da dependência espiritual que a *Yalorishá* mantém com o sacerdote *Ketu* que presidiu às cerimônias de sua iniciação. A ele cabe o privilégio de sacrificar os *bichos de quatro pés*, visto tratar-se de cerimônia que importa em *“grande responsabilidade”*, só enfrentada por sacerdotes homens e com capacitação ritual adequada. Além disso, este grupo satélite, juntamente com outros da mesma condição, mantêm entre si e em relação ao grupo principal um intercâmbio constante na celebração alternativa de cerimônias importantes, comparecendo incorporados num esforço de cooperação que contrasta com a rivalidade existente entre os demais grupos.

As cerimônias habituais nesse grupo de culto transcorrem sem que os papéis da sacerdotisa (pessoa lhana, cortês, de voz e maneiras suaves, acessível e prestativa), bem como de seus auxiliares tornem-se conspícuos. Há relativa liberdade e flexibilidade no seu desempenho, uma única *“cli-*

que” existe ali (integrada pelos membros da família imediata da sacerdotisa) e a supervisão de todas as atividades se faz por métodos indiretos. A própria *Yalorishá* assim justifica o seu modo de proceder: “*Tem gente aqui muito mais velha do que eu pra levar grito; errar todo mundo erra*”... “*a gente chama a atenção quando não tiver ninguém*”. A parte de treinamento nas danças cerimoniais é feita aos domingos à tarde, quando as cerimônias não são muito concorridas e no caso de mesmo assim haver “*sereno*”, fazem-no a portas fechadas.

A hierarquia do grupo é comum a todos da sua categoria: *Yalorishá*, a quem cabe a chefia, *Acipa*, homem que manipula as folhas e ajuda a *Yalorishá* a sacrificar os animais, cantor e os *ogan-ilu* (dentre os quais um irmão da sacerdotisa), *yabá*, mulheres que não têm distinção de posição no seu nível (apesar de entre elas se contarem a madrasta e três irmãs da sacerdotisa), distinguindo-se os fiéis em *filhos feitos* e *filhos comuns*, estes últimos “*os que não têm nenhum serviço*”. Nunca há, durante uma função, interferência direta ou ostensiva para disciplina ou ordem dos seguidores; cada dignitário desempenha o seu papel, sem interferência direta ou usurpação de funções.

A festa de *Ibeji* começa por uma refeição comum dos meninos ao meio-dia, sendo os sacrifícios nessa casa realizados bem antes do dia de “*toque*”, em virtude da quantidade de trabalho que envolve a sua manipulação. Comem todos no chão, apanhando os pratos e as porções de alimentos das mãos das auxiliares da sacerdotisa e desta própria. À tarde, realizaram-se na rua, em frente à casa de culto, os divertimentos infantis programados — quebra-panela, comer a maçã, pau-de-sebo, corrida de sacos etc. — com grande afluência dos meninos da casa e da vizinhança que participaram ou não do almoço. Pais dos meninos (filiados ou não do culto) estão presentes, incentivando os competidores e tomando iniciativas, juntamente com os filhos-de-santo, inclusive a de aumentar o valor dos prêmios inicialmente propostos pela chefia do grupo de culto. A essa parte dos festejos geralmente não está presente a sacerdotisa, que aproveita a ocasião para descansar e conversar com suas auxiliares ou com simples fiéis, no salão de danças agora quase deserto. A supervisão geral dos jogos, porém, fica com as *yabás* apoiadas pelos elementos masculinos de maior prestígio, que se comportam como delegados da autoridade da *Yalorishá* e a mantém ao corrente do que se passa. Encerrados os jogos, já ao cair da tarde, forma-se a roda para o candomblé-miniatura que é regido pelos tocadores adultos, por um membro do grupo que saiba algumas das toadas mais importantes, não indo além de meia a uma hora a sua função.

Singularizam a festa um à-vontade e uma liberdade de movimentos e de iniciativa, tanto entre as crianças como entre os adultos (embora tudo

transcorra ordenadamente), que se faz notada, apesar de adotar-se nesse grupo o padrão individual que é a regra no culto afro-brasileiro. Os meninos, principalmente, parecem não dar atenção aos dísticos moralizadores inscritos nos bancos de uma roda-gigante de confeitaria que compõe a habitual mesa-nobre dos dias de festa do culto: “*cuidado para não cair*”, “*Salve São Cosme e São Damião*”, “*Obedeça a mamãe*”, “*Seja obediente, criança*” “*Não aborreça mamãe*”, “*Se comporte na festa*”.

Nosso comentário, então, ao que fora observado neste grupo, foi o seguinte: “*O que se percebe de maior relevância, quando da festa dos gêmeos, além naturalmente, da flexibilidade do sistema internacional, é a expansão desse grupo de culto na comunidade de uma maneira que contrasta significativamente com o modo como o grupo anterior se relaciona com a sociedade maior. Em lugar de proceder como a outra sacerdotisa, que se aproveita do partido político e da escola para exercer influência sobre estruturas sociais já estabilizadas, utilizando-as no seu e no interesse do grupo de culto, aqui o candomblé vai para a rua, transborda da casa de culto e se faz aceitável através da realização de jogos competitivos infantis conhecidos e sancionados pela sociedade ampla, como permitindo aos vizinhos confraternizarem largamente com os membros do culto e influírem no desenvolvimento de atividades não rituais*”⁴.

Era nossa crença, então, que “*simultaneamente com o seu papel de lembrar uma divindade que nunca se apresenta com a dramaticidade e a regularidade dos santos-maiores — aqueles capazes de determinar posse e serem “donos da cabeça” — essas cerimônias reforçam, inequivocamente os mores do grupo com relação às crianças infantis, como as crenças sobre a importância dos seres da floresta. Além disso, obrigando a que, as crianças como criaturas diletas da divindade, sejam favorecidas, mimadas e toleradas nos seus modos particulares de conduta, reafirmam e perpetuam o status da criança de um modo geral, conforme definido pelas normas do culto. Essas normas, aliás, pouco diferem das que prevalecem na sociedade ampla, dispensando-se assim re-interpretações de maior complexidade do que aquelas que afetam tão somente a forma dos elementos culturais*”⁵.

As interpretações culturalista e sócio-psicológica a que aderimos quando da primeira apresentação dos fenômenos observados nesses dois grupos de culto, conseqüentes à abordagem etno-histórica do fato social, revelam uma face da sua verdade (no sentido pirandelliano). Outra alternativa metodológica é a análise dos sistemas interrelacional e de estruturação de papéis e posições sociais nos dois grupos de culto, nas situações em foco. Somente 12 anos após a publicação de nosso trabalho, saía do prelo nos Estados Unidos o livro de Victor W. Turner — *The Ritual Process* — traduzido para o português 5 anos depois⁶.

Nele, Turner se ocupa com os *rituais de reversão de status* e define como *liminares* as pessoas que se submetem a transições ritualizadas, rituais que podem estar “colocados em pontos estratégicos no ciclo anual” (como o experimentado pela sacerdotisa do nosso primeiro grupo detalhado). Agredindo a sacerdotisa, os meninos colocavam-na em situação de *liminaridade ritual*. Os ritos de inversão de *status* (como foi o caso), diz-nos Turner que se acompanham frequentemente “por vigoroso comportamento verbal, em que os inferiores insultam e até maltratam fisicamente os superiores”⁷, exemplificando com a cerimônia *Apo*, que precede a posse dos chefes Ashantis. Na elevação simbólica ou fictícia, diz Turner, “os mais fortes tornam-se mais fracos; os fracos agem como se fossem fortes”⁸. “Os ritos de reversão de *status* (...) mascaram os fracos com a força e pedem aos fortes que sejam passivos e suportem pacientemente a agressão simbólica, ou mesmo real, praticada contra eles pelos estruturalmente inferiores (...). O grupo ou a categoria a que se permite agir como se fosse estruturalmente superior — e, nesse papel, repreender e mesmo espancar os seus superiores dogmáticos — está de fato situado perpetuamente em um *status* mais baixo”⁹, onde terminado o ritual volta-se à situação anterior de humildade e obediência.

Colocando-se em situações *liminares* (e esses rituais, como se viu podem ser comparados à comédia clássica, segundo M. Metraux)¹⁰ sacerdotisa e *inan* foram objeto de zombaria e inversão “mas não destruição das regras estruturais dos fervorosos adeptos delas” — como assistimos aos fiéis procederem. Ao mesmo tempo, restabelecia-se no grupo o espírito de “*communitas*”, no sentido de Turner, que no grupo autoritário era banido ou reprimido pela coerção autoritária da chefe, pelas rígidas regras e proibições impostas por ela e pela estandardização dos comportamentos. Levantadas as barreiras, era a alegria geral. Não era só desforço; é que havia-se instaurado a “*communitas*”.

Como se pode ver da análise da cerimônia *Apo*, em Gana, existe ali igualmente, “real descarga de todos os maus sentimentos acumulados nas relações estruturais no ano anterior e não apenas agressão simulada”, mas o rito tem de qualquer modo o efeito de “regenerar os princípios de classificação e ordenação sobre os quais repousa a estrutura social”¹¹. Isto, apesar de terem sofrido os fiéis um regime de tensão, obrigados a acentuarem seus papéis nas outras ocasiões rituais para garantir seu *status* naquela sociedade hierarquizada que é o *Xangô*. Além disso, quando a sacerdotisa tirava o *ilu* ao tocador e tocava em vez dele para demonstrar-lhe e a todos os presentes, que ele não estava tocando bem, simultaneamente tomava-lhe o papel de músico competente e tocando então melhor que ele, rebaixava-o de seu *status*. No caso da luta entre ela e sua rival, a *inan*, e de seu exibicionismo ao engolir brasas para afirmar sua posses-

são ser “verdadeira”, há o indício de sua condição psicológica de insegurança além da rivalidade.

O conceito de *liminaridade* é mais abrangente do que o de *liderança*, mas ambos não são de modo algum antagônicos e sim complementares. Um é sociológica e a outro sócio-psicológico. O pesquisador tem que ter *empatia* para poder perceber a *liminaridade* e sentir a diferença entre as várias situações rituais.

No que diz respeito ao grupo de culto de liderança tradicional, o segundo aqui apresentado, há que definir a “*communitas*” seguindo a Victor Turner:

“Todas as sociedades humanas implícita ou explicitamente referem-se a dois modelos sociais (estruturais) contrastantes. Um deles, como vimos, é o da sociedade como uma estrutura de posições, cargos, status e funções jurídicas, políticas e econômicas, na qual o indivíduo só pode ser ambigualmente apreendido através da personalidade social. O outro modelo é o da sociedade enquanto ‘*communitas*’ formada de indivíduos concretos e idiossincráticos que, apesar de diferirem quanto aos dotes físicos e mentais, são contudo considerados iguais do ponto de vista da humanidade comum a todos. O primeiro modelo é o de um sistema de posições institucionalizadas diferenciado, culturalmente estruturado, segmentado e frequentemente hierárquico. O segundo apresenta a sociedade como um todo indiferenciado e homogêneo, no qual, os indivíduos se defrontam uns com os outros integralmente, e não como ‘status’ e funções ‘segmentalizados’”¹².

Assim, o comportamento desse grupo, o relacionamento inter-pessoal entre os seus membros e o funcionamento da sua estrutura não provocam tensão: abria-se para a comunidade, não incorria ninguém em *liminaridade* porque ninguém precisava rebaixar ninguém para defender o seu *status* ou elevá-lo, ou a estrutura social do grupo estivesse tensionada ao ponto de necessitar do rito para evitar ruptura. Uma outra inferência ainda podemos tirar da apresentação desses dois casos: que o trabalho de campo, responsável e minucioso, alerta para a observação e registro dos vários comportamentos do grupo e dos indivíduos estudados, permite, mesmo à distância do período de sua realização, a interpretação e a apreciação da dinâmica interrelacional dos indivíduos e das estruturas sociais então submetidos a análise.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- RIBEIRO, René — “Significado sócio-cultural das cerimônias de Ibeji, *Revista de Antropologia*, vol. V, nº 2 (dezembro, 1957), pp. 129-44.

Idem, loc. cit. p. 134.

Idem, loc. cit. p. 142, grifo nosso.

Idem, loc. cit. p. 142, grifo nosso.

Idem, loc. cit. p. 142.

TURNER, Victor W. — *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*, Trad. Nancy Campi de Castro, Ed. Vozes, Petrópolis, 1974.

Idem, loc. cit. pp. 202-302, grifo nosso.

Idem, loc. cit. p. 203, grifo nosso.

Idem, loc. cit. p. 212, grifo nosso.

METRAUX, A. — “*La comédie rituelle dans la possession*”. *Diogène*, nº 11, julho 1958, pp. 1-24.

TURNER, Victor W. — *O Processo Ritual*, loc. cit. p. 217, grifos nossos.

Idem, loc. cit. p. 214, grifo nosso.