

Cesar Alberto Ranquetat Júnior
Doutorando em Antropologia Social
UFRGS

TURNER, VICTOR. *DRAMAS, CAMPOS E METÁFORAS*.
NITERÓI: EdUFF, 2008. 278P.

No livro *Dramas, Campos e Metáforas*, Victor Turner sintetiza alguns dos aspectos basilares de seu pensamento antropológico. Ao longo dos sete capítulos que compõem este livro, o autor examina com grande clareza conceitual e invejável capacidade descritiva uma grande diversidade de temas como símbolos, ritos, religião, política e peregrinações. Sua preocupação teórica e empírica parece centrar-se no exame de sociedades complexas em mutação. Contudo, analisa essas transformações sociais, políticas e culturais a partir da descrição e explicação de microeventos, lançando mão para tal empreitada da noção de drama social.

No primeiro capítulo, o antropólogo anglo-americano concentra-se na definição dos conceitos de drama social, *communitas* e liminaridade. O autor ressalta, sobretudo, o caráter dinâmico, processual e agonístico da vida social. Diferentemente da visão estrutural-funcionalista, preocupada com a harmonia e a integração social, Turner percebe os conflitos e as tensões sociais como elementos centrais, presentes em qualquer coletividade humana. Ademais, os conflitos e embates revelariam aspectos fundamentais da sociedade. É dentro desta perspectiva que emerge o conceito de *drama social*. Vale lembrar que esse conceito foi forjado no estudo dos aspectos conflitivos presentes entre os Ndembu, da Zâmbia. Os dramas sociais são concebidos como “[...] unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito” (Turner, 2008, p. 33). Apresentam um caráter público, possuindo quatro fases. A primeira fase é marcada pela ruptura das relações sociais formais. Ela ocorre entre indivíduos que pertencem a um mesmo campo de relações sociais. Trata-se da transgressão de uma norma, de uma regra, crucial para um determinado grupo social. A segunda fase é caracterizada pelo alargamento do conflito, que ganha

maior amplitude e intensidade. A crise instaurada pela ruptura das relações sociais formais se avoluma. A terceira fase surge quando figuras representativas de uma coletividade acionam mecanismos de correção para pôr fim a crise. Estes mecanismos de ajuste podem ser desde conselhos pessoais ou algum tipo de arbitragem informal, rituais, até medidas legais e jurídicas formais. A quarta e última fase do *drama social* é caracterizada pela reintegração do grupo social perturbado ou então pelo reconhecimento e pela legitimação social do embate não reparável entre as partes envolvidas.

Em outro momento do mesmo capítulo, Turner focaliza o conceito de *communitas*. Em seu entendimento, a *communitas* é o elemento antiestrutural da vida social, quando as rígidas separações e classificações da estrutura social são relaxadas. Trata-se de um vínculo que une os indivíduos, além de qualquer laço social formal. É uma comunhão entre indivíduos percebidos como iguais, em uma relação direta, profunda e não racional. O autor relaciona a *communitas* com a espontaneidade e a liberdade, e a estrutura com o direito, a obrigação e a coação. Importante sublinhar, que Turner elabora este conceito a partir da noção de liminaridade exposta originalmente por Van Gennep no livro *Os Ritos de Passagem*. A primeira fase desses ritos é marcada por uma morte simbólica ou um afastamento do indivíduo das relações sociais ordinárias, profanas, e finda com sua reintegração à coletividade, seu renascimento simbólico. A liminaridade é um período ou fase que está “*betwixt and between* as categorias da vida social comum” (Turner, 2008, p. 47). É um estado, uma condição que está nas margens, na periferia, fora do mundo cotidiano.

Ao final desse capítulo, há uma resumida análise do autor acerca dos símbolos culturais e rituais. Os símbolos são vistos como polissêmicos e multivocais, contudo, seus referentes polarizam-se entre fenômenos fisiológicos como o sangue, os órgãos sexuais, o coito, o nascimento, a morte e os valores morais como a bondade, a reciprocidade, a generosidade e a obediência. Em ações rituais, como o canto, a dança, a festa, o consumo de bebidas alcoólicas ou alucinógenos, ocorre uma mutação entre estes polos. O polo que se refere aos aspectos fisiológicos é exaltado e enobrecido, e o que diz respeito aos valores morais é carregado de significados emocionais. Outro

ponto importante em sua reflexão sobre os símbolos rituais e culturais está na ênfase que Turner coloca na capacidade destes de mobilizar os atores sociais, para o autor “[...] os símbolos instigam a ação social” (Turner, 2008, p. 49). Desta forma, os símbolos não são meros adornos, epifenômenos que refletem a estrutura social, como percebia o paradigma estrutural-funcionalista.

As relações de tensão entre Estado e religião são abordadas, no segundo capítulo, a partir da análise de um evento particular que se desenrola na Inglaterra do século XII. Turner utiliza-se da sua noção de drama social para descrever o confronto entre o arcebispo da Cantuária, Tomás Becket, e o rei da Inglaterra Henrique II. O rei da Inglaterra pretendia submeter a Igreja Católica ao controle da coroa nomeando Becket, seu amigo de infância, como arcebispo da Cantuária. Entretanto, o arcebispo não se submete às exigências de Henrique II, insurgindo-se contra a excessiva intervenção do poder temporal nas questões eclesiásticas. Logo após tornar-se arcebispo, Tomás Becket ordenou que algumas terras dentro de suas dioceses fossem retiradas do controle de laicos e voltassem ao controle eclesiástico. Mas o que mais provocou a ira de Henrique II foi a decisão de Becket de julgar e punir os clérigos criminosos de acordo com o direito canônico e pelas cortes eclesiásticas. Esta decisão contrariava a intenção do rei da Inglaterra de centralizar o sistema jurídico na corte. Becket, então, foi convocado a comparecer, em 6 de outubro de 1164, ao Concílio de Northampton. Neste concílio, o rei Henrique II acusa Becket de transgredir a Constituição de Clarendon que, dentre outras medidas contrárias aos interesses da Igreja Católica, declarava que os clérigos criminosos deveriam ser julgados pela corte real. O rei Henrique II atrasou-se para este encontro e obrigou que seu primo, o bispo de Winchester, sentenciasse Becket no caso de João, o Marechal. O arcebispo foi considerado culpado, por não ter comparecido, três semanas antes, para responder a ação de João, o Marechal, e por não ter oferecido escusa por seu não comparecimento. Becket foi multado, mas reagiu e ironizou a decisão do monarca. Após esse episódio Becket, adoeceu. O rei Henrique II desconfiou da doença, acreditando que Becket estava fingindo. Assim, enviou para Cantuária dois condes para verificar se de fato o arcebispo estava adoentado. Os condes atestaram a doença de Becket e perguntaram a ele se

tinha condições de ir até Northampton para prestar contas. Ele afirma que se apresentaria na corte no dia seguinte, mesmo que tivesse de ser carregado. Os condes declaram ao arcebispo que alguns nobres pretendiam matá-lo, e que o rei planejava sua condenação à prisão perpétua ou sua mutilação. Diante dessa situação, o arcebispo presta uma confissão e manifesta seu desespero para o Prior Robert, em 12 de outubro. Este influencia Becket a rezar uma missa votiva, em 13 de outubro, a missa do protomártir Santo Estevão, na própria capela de Santo Estevão, no mosteiro cluniacense de St. Andrew. É nesse momento que Becket encarna e segue o ideal do martírio, tornando-se o *paladino da Igreja* em luta contra o poder temporal. Na manhã de 13 de outubro, cidadãos comuns reúnem-se ao redor do arcebispo como um escudo, junto com padres e coristas. Em um cortejo, Becket adentra na capela vestindo-se com seus trajes mais sagrados como o pálio – uma faixa de lã branca que simboliza o poder episcopal do papa e dos arcebispos. Vale lembrar que o pálio simbolizava também o martírio. Becket transforma-se, ele mesmo, em um símbolo, um símbolo poderoso e *numinoso*, representando uma junção de opostos, era ao mesmo tempo leão e cordeiro, orgulho e humildade, conforme evidencia Turner. Tomás Becket vai ao encontro final com Henrique II portando uma cruz e a hóstia. Henrique II reluta em descer ao salão onde se encontra Becket, e envia alguns barões para perguntar ao arcebispo se este gostaria de apresentar suas contas. Becket afirma que não aceitava a sentença de condenação apelando aos bispos para ser julgado pelo papa. Um conde foi convocado para sentenciar novamente o arcebispo, mas este reage e interrompe o conde declarando que os príncipes e barões não tinham autoridade para julgá-lo, caminhando rapidamente em direção à porta de saída do salão. Os barões chamam-no de traidor e atiram paus e outros objetos contra Becket. O arcebispo com seus seguidores saem da sala. No mesmo dia, ele foge, disfarçado, em um cavalo, à meia-noite, com três companheiros, para a França. Seis anos depois, em 29 de dezembro de 1170, o drama tem seu desenlace com o assassinato de Tomás Becket, por quatro cavaleiros de Henrique II, na catedral de Cantuária. Três anos após sua morte, o arcebispo é canonizado pelo papa Alexandre III.

No terceiro capítulo, Turner descreve a Revolução Mexicana de Independência em 1810, destacando a figura chave do padre Miguel Hidalgo, sacerdote da paróquia de Dolores, na intendência de Guanajuato. O padre Hidalgo inaugurou o processo de insurreição contra o domínio espanhol com o seu famoso *Grito de Dolores*, que ocorreu no átrio da Igreja dessa localidade. Hidalgo adotou como emblema e estandarte de sua luta a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe, com a finalidade de santificar seu embate político, dando a este uma feição de *cruzada*, e mobilizar as massas indígenas e crioulas contra o inimigo espanhol. Era preciso lançar mão de símbolos e imagens para canalizar e inflamar a energia das massas, pois meros conceitos abstratos não teriam o poder de mobilização. A imagem de Nossa Senhora de Guadalupe unia e integrava todos os mexicanos. Importante sublinhar que a *virgem morena* de alguma forma apresentava certa continuidade com Tonantzin, mãe dos deuses astecas. O culto à Nossa Senhora de Guadalupe iniciou-se quinze anos depois do culto à deusa asteca ter sido eliminado pela dominação espanhola. Os índios do México simpatizavam com a virgem morena, pois essa teria aparecido primeiramente para um índio, Juan Diego. Além disso, o símbolo de Nossa Senhora de Guadalupe não mobilizava apenas os índios, mas também os crioulos. Era, na verdade, um símbolo misto crioulo e indígena, que incorporava significados indígenas ligados à terra e à maternidade, e conceitos crioulos de liberdade, igualdade e fraternidade. Ademais, o próprio Hidalgo, após seu fuzilamento, em 30 de julho de 1811, – que ocorreu devido a uma traição – tornou-se com o passar do tempo, um símbolo nacional. Ele foi *canonizado politicamente*, encarnando um símbolo de *communitas* que irmanou os mexicanos. Esta *santificação* de Hidalgo expressou-se na estatuária pública, na arte popular e das elites, na socialização escolar, em romances e em comemorações anuais. Com esta narrativa sobre a história da Revolução Mexicana, o antropólogo anglo-americano procurou explicitar o papel dos mitos e símbolos nos processos sociais e culturais, conforme ele próprio assevera: “Podemos jogar luz sobre os símbolos rituais e políticos ao considerá-los não como sistemas abstratos e atemporais, mas em sua temporalidade plena, como instigadores e produtos de processos temporais socioculturais” (Turner, 2008, p. 141).

O quarto capítulo, o mais curto e de menor profundidade especulativa, trata dos Dogon, que habitam os penhascos de Bandiara, ao leste do Rio Níger. Victor Turner tece comentários sobre os mitos e a cosmologia dos Dogon, com base nos dados apresentados no livro *Ethnologie et langage* (1965), escrito por Geneviève Calame-Griaule, filha do antropólogo francês Marcel Griaule. A visão de mundo deste povo apresenta pontos de contato e semelhanças com as cosmologias neoplatônicas, gnósticas e cabalísticas. É provável que isso tenha ocorrido devido à fuga de adeptos destes sistemas metafísicos para a região do Níger. Ambas cosmologias partem da concepção de que o Uno não – manifesto torna-se o múltiplo manifesto, através de um processo que se divide em várias fases. Todos os domínios do cosmos estão interligados. Por sua vez, o homem é visto como o modelo e a medida de todas as coisas, buscando seu reflexo em todos os elementos da natureza. Ademais, os Dogon afirmam que há uma correspondência entre as diferentes categorias minerais e os órgãos do corpo. O solo é associado com os órgãos do interior do estômago, as rochas são os ossos do esqueleto, o barro vermelho equivale ao sangue, uma pedra sobre a outra representa o tórax e os cascalhos brancos em um rio correspondem aos dedos dos pés. O corpo é tomado como a parte visível e material do homem e constitui-se como uma espécie de imã para os princípios espirituais que têm uma existência independente.

A temática das peregrinações religiosas é examinada no quinto capítulo. Trata-se de um estudo comparativo acerca das peregrinações nas grandes religiões históricas, como o cristianismo, o judaísmo, o islamismo, o hinduísmo, o budismo, o confucionismo, o taoísmo e o xintoísmo. A peregrinação é vista como um fenômeno liminar, revelando também em suas relações sociais a qualidade de *communitas*. Esta é uma espécie de rito de passagem ou iniciatório, pois o peregrino afasta-se de seu lar e da vida cotidiana, enfrentando adversidades e obstáculos externos e internos. No caminho, o peregrino depara-se com uma paisagem que é ao mesmo tempo sagrada e secular. Há os templos e objetos sagrados, mas também os mercados e as feiras. O aspecto liminar dos centros de peregrinação se expressa em seu caráter periférico. Em geral, estes centros localizam-se nas *margens*, fora da centralidade do estado, das capitais provinciais e dos centros da estrutura

eclesiástica, como as sés e as dioceses. O centro de peregrinação é percebido pelo crente como um limiar, um local e momento, dentro e fora do tempo, onde esse procura ter uma experiência direta do sagrado, que possibilite uma cura milagrosa ou uma transformação interior.

No sexto capítulo, Turner aprofunda sua reflexão sobre o conceito de *communitas*. Na liminaridade surge a *communitas*, como expressão de uma sociabilidade espontânea marcada pela camaradagem, comunhão e igualdade. Esta encontra-se em uma relação dialética com a estrutura social, que se caracteriza por ser um sistema de papéis sociais diferenciados, em que cada ator social possui uma determinada posição, cumprindo um papel em particular para a totalidade social. A *communitas* colapsa as posições sociais definidas pela estrutura social. Desta forma, para o antropólogo anglo-americano, o domínio do social não é sempre idêntico ao socioestrutural, há também uma dimensão que foge às delimitações rígidas de papéis e funções, “[...] a dimensão da *communitas* na qual os homens se confrontam não como atores, mas como ‘totalidades humanas’, seres integrais que compartilham reconhecidamente a mesma humanidade” (Turner, 2008, p. 251). Cabe ainda sublinhar que um dos símbolos mais poderosos da *communitas* é a da pobreza liminar. O homem santo, os profetas, o bom selvagem de Rousseau e o proletariado de Marx encarnam valores que desafiam a estrutura social. De acordo com Turner (2008, p. 241): “A *communitas* é o que as pessoas realmente buscam por meio da pobreza voluntária”. Esta torna-se visível nos ritos de passagem tribais, em movimentos milenaristas e messiânicos, em mosteiros e na contracultura. A figura dos *marginais*, dos *outsiders*, bastante marcante nos movimentos contraculturais da contemporaneidade, assemelha-se à daqueles que nas sociedades *tradicionais* encontravam-se no estado *betwixt-and-between* de liminaridade. Porém, os *marginais*, ao contrário dos liminares rituais, não têm nenhuma certeza de uma resolução final para sua condição ambígua. Via de regra, os liminares rituais, de sociedades tradicionais, movem-se em termos simbólicos para uma reintegração ao corpo social, adquirindo um status mais elevado. Por outro lado, os fenômenos *liminóides* presentes no mundo contemporâneo teriam uma feição mais crítica e subversiva.

Por fim, no sétimo e último capítulo, Turner postula a diferença da sociedade como estrutura e antiestrutura. A noção de antiestrutura deriva das concepções de liminaridade e *communitas*. Os laços de *communitas* são antiestruturais, igualitários, não-rationais, diretos e existenciais, como já foi destacado anteriormente. Além disso, a história da humanidade seria marcada por constante tensão entre estrutura e *communitas*. Qualquer sistema social apresenta esses dois aspectos. Para apoiar sua argumentação, Turner baseia-se no trabalho de J. Singh Uberoi, professor da Universidade de Delhi, sobre o sistema de castas na Índia. Conforme Uberoi, o sistema de castas constitui apenas parte do hinduísmo, pois, ao lado deste, existe a instituição dos *ashramas*, que divide a vida de todo hindu de casta superior em quatro estágios: estudante, proprietário, habitante das florestas e mendigo sem teto. Desta maneira, ao lado do sistema estrutural e fortemente hierárquico das castas, há algo que é não casta ou anticasta, em que surgem as ordens religiosas mendicantes de homens *santos* e ascetas, que buscam unicamente a salvação espiritual, desprendendo-se de todos os vínculos da estrutura social. Outro exemplo de antiestrutura são os místicos da Renânia, como Mestre Eckart. Palavras como recolhimento, desapego e desinteresse, tão comuns neste movimento místico, indicam um afastamento da estrutura social, vista como por demais rígida e petrificada. O que se objetivava neste movimento não era a melhora das condições estruturais, ou a criação de uma nova estrutura social, mas a libertação dos homens de todas as limitações estruturais. Assim sendo, cabe levar em consideração, em qualquer análise sociológica e antropológica, as duas dimensões presentes em qualquer sociedade humana, a estrutura e a antiestrutura, pois, como sublinha Turner (2008, p. 277): “[...] o homem é uma entidade ao mesmo tempo estrutural e antiestrutural que cresce pela antiestrutura e conserva pela estrutura”.

Como conclusão, eu gostaria de frisar que Victor Turner não concebe a antiestrutura como uma anomalia, uma manifestação de patologia social, mas como o aspecto criativo, inovador e dinâmico da vida social. É através da antiestrutura que se pode compreender os elementos mais profundos da estrutura social. Apesar de seu prefixo negativo, a antiestrutura é algo positivo, vitalizante, um “centro gerador”, conforme afirma o antropólogo anglo-americano.