

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: UM CASO DE DRAMA SOCIAL

Guerra de orixá — um estudo de ritual e conflito, de Yvonne Maggie. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, 184 pp.

Patrícia Ricardo de Souza

O livro que resultou da pesquisa de mestrado em Antropologia de Yvonne Maggie, publicado pela primeira vez em 1975, ganhou recentemente uma edição revista. Como bom trabalho que é, *Guerra de orixá* permanece "bom para pensar", capaz de lançar luz sobre as discussões acerca do campo religioso afro-brasileiro. O livro se baseia em uma minuciosa pesquisa de campo realizada num terreiro de umbanda no bairro de Andaraí, Rio de Janeiro, durante seu curto período de vida, entre junho e setembro de 1972.

Maggie rompe com a linha de pesquisa dos estudos anteriores, desde Nina Rodrigues, marcados, segundo ela, por uma perspectiva "evolucionista e de busca de africanismos". Evolucionista porque colocava a herança africana em escala inferior aos traços indígenas, ao catolicismo e ao espiritismo, de modo que, quanto mais perto da herança africana, mais essas religiões tenderiam a ser — numa palavra — primitivas, e quanto mais perto do pólo espírita, tanto mais tenderiam a ser evoluídas. Aqueles pesquisadores adotavam ainda um raciocínio teleológico, pois procuravam explicar os traços africanos recorrendo às suas origens, e na medida em que buscavam os africanismos não conseguiam, de acordo com a autora, dar conta de explicar o sincretismo, que era aliás sua proposta inicial. Eles percebiam os rituais como uma coleção de traços justapostos e desconsideravam o sentido atribuído aos traços africanos por aqueles que viviam essas religiões no Brasil, bem como a relação entre esses traços.

A autora se situa então num outro ponto de partida metodológico, e mediante o estudo de um único terreiro busca "perceber a lógica que estava por trás desses rituais, dos símbolos e do discurso daqueles que os praticavam" (p. 17). Assim, segundo ela, suas conclusões teriam alcance limitado e só seriam passíveis de se estender a terreiros com "equivalência estrutural" ao caso em foco. Mas nesse ponto é preciso ressaltar, como a própria autora afirma no prefácio a esta terceira edição, o

modo do fazer etnográfico inaugurado por *Guerra de orixá*, já então investido de uma postura reflexiva acerca do papel do antropólogo no campo: "minha percepção do objeto de pesquisa aguçou-se no momento em que compreendi que a relação observador e observado também faz parte desse objeto de pesquisa. Isso se dá no nível da interferência do observador na vida do observado, e sem a consciência desse fato muitos dados importantes se perdem" (p. 19). Hoje já estamos tão habituados à postura reflexiva do fazer etnográfico que talvez percamos de vista a inovação que isso representou à época.

Assim, a partir da percepção de quem se coloca como "peça do drama" vivido pelo terreiro Tenda Espírita Caboclo Serra Negra, a autora nos conduz a uma etnografia do grupo ao qual chegou por meio de um aluno seu do curso de Ciências Sociais, que era presidente do terreiro. Esse é um dado importante, pois o fato de ter sido apresentada ao grupo pelo aluno como sua professora na universidade informava sua posição no drama, e também a de seu aluno, tendo em vista a relação "instrução e prestígio". No entanto, "ter instrução" também significava para o grupo desconhecer o código religioso, "as coisas do santo". Tal relação entre o conhecimento formal e o das "coisas do santo" é uma problemática que perpassa todo o livro.

Num primeiro momento a autora nos situa em relação ao grupo, sua formação, ritos, panteão, e à composição da clientela. De acordo com a metodologia adotada, Maggie procurou investigar as formulações do grupo sobre si mesmo e chegou a algumas categorias importantes. A primeira diz respeito ao modo como o grupo definia a própria religião e sua pertença ela. A despeito das muitas definições na literatura sobre religiões afro-brasileiras acerca do que vêm a ser macumba, espiritismo, umbanda ou quimbanda, a autora constatou que a categoria usada pelo grupo para definir sua religião era a do "trabalho no santo", designando o estado de posseção, aspecto central dos rituais de umbanda, de modo que os seus adeptos eram aqueles que "trabalhavam no santo".

Os médiuns pertenciam a camadas sociais baixas e tinham ocupações de pouca qualificação, exceto o presidente, estudante universitário. O terreiro organizava-se em duas hierarquias: a primeira, material, era composta pelo presidente, que era o locatário da casa e cuidava da manutenção desta de

um modo geral, e pelos sócios, que contribuía com uma mensalidade; e a segunda, espiritual, era composta pelo pai ou mãe-de-santo, que era o chefe espiritual do grupo, sua auxiliar direta, a mãe-pequena, a auxiliar desta, a samba, e por fim os médiuns. A clientela era em sua maioria formada por modestos habitantes do bairro e por familiares e amigos dos médiuns, mas algumas pessoas de estratos sociais mais elevados também freqüentavam o terreiro.

A divisão das hierarquias, cada qual com sua liderança, é muito importante para a compreensão do drama vivido pelo grupo pesquisado. A fim de analisar a trajetória do terreiro, fortemente marcada por "descontinuidades, crises e conflitos", a autora empregou a categoria "drama social", elaborada por Victor Turner. A crise teve início com o próprio surgimento do grupo, cuja formação implicou a saída dos médiuns de um outro terreiro e, assim, a quebra de uma norma fundamental para a manutenção de um terreiro: a obediência que os filhos devem ao pai ou mãe-de-santo. E prosseguiu com a loucura da primeira mãe-de-santo, que fundara o terreiro, e depois com o conflito entre o pai-de-santo e o presidente. O conceito de drama social, no entanto, fora aplicado por Turner no estudo de uma sociedade de pequena escala, e sua utilização no contexto de um grupo inserido numa sociedade urbana complexa apresentava problemas. A autora adotou então uma perspectiva em que àquele conceito aliou outros tipos de referenciais, como o sistema de estratificação social.

Com a aplicação do conceito, Maggie pôde perceber nas sucessivas crises vividas pelo grupo um padrão estrutural, uma certa "lógica processual" mediante a qual os recorrentes conflitos eram expressos por uma categoria de suma importância: a *demanda*. Essa categoria definia uma prática mágica que sempre começava com uma acusação entre pessoas de posição diferente na hierarquia. No momento em que alguém era acusado de estar "demandando" contra outrem, este revidava com nova "demanda". Ao longo da vida do terreiro várias pessoas e grupos foram acusados de praticar demandas. Emblematicamente, porém, a demanda entre o pai-de-santo e o presidente, que levou o grupo à dissolução, foi nomeada pelo primeiro como "guerra de orixá".

É importante para a compreensão da demanda a percepção de que ela ocorria sempre entre o pai

ou mãe-de-santo e seus filhos, funcionando ao longo de todo o drama como "expressão simbólica para definir essa relação ambígua e conflituosa entre filhos e seus pais ou mães-de-santo" (p. 79), além de demarcar as fronteiras externas e internas do grupo. Na manipulação da demanda entre pais e mães-de-santo e seus filhos estavam implicadas a definição das posições entre esses pólos e, portanto, a distribuição do poder dentro do terreiro. Nesse ponto a autora levanta a hipótese bastante interessante de que essa relação conflituosa conduz a um processo de sucessivas segmentações pelo qual um único terreiro dá origem a muitos outros.

Entre os problemas de toda ordem que a demanda pode causar, é particularmente sério o dano de uma ruptura da relação do médium com seus guias, que implica a perda da sua própria identidade, a qual está relacionada à relação do médium com os diversos papéis rituais que ele e o grupo constroem. Nesse sentido, a possessão é um fenômeno em que se cruzam o individual e o coletivo, pois se trata a um só tempo de processo socialmente aceito e elaborado pelo grupo e, no sentido inverso, de uma individualização do coletivo, na medida em que cada indivíduo dá uma interpretação muito pessoal às entidades do "repertório mitológico" do grupo.

Enquanto prática mágica, a demanda também expressa conflitos e problemas estruturais da sociedade mais ampla, tal como particularmente explicitado na decisiva disputa pela liderança entre o presidente e o pai-de-santo. O primeiro era o membro de mais alto nível social do grupo, e na condição de "ter estudo" reunia maiores possibilidades de ascensão social, enquanto o líder máximo da hierarquia espiritual, o pai-de-santo, um pedreiro sem escolaridade, ocupava o posto mais baixo da estratificação social no grupo, mas era grande conhecedor das "coisas do santo". Um afirmava seu poder e autoridade por meio de sua posição social e, sobretudo, sua instrução formal; o outro, por meio de seu conhecimento na "lei do santo". Essas ordens polares a autora nomeou como "ordem burocrática" e "ordem do santo". O acirramento do conflito entre essas duas ordens acabou levando à dissolução do grupo quando o presidente venceu a demanda contra o pai-de-santo e o expulsou do terreiro, que foi assim fechado. É importante frisar que, como afirma a autora, o presidente só pôde desafiar o pai-de-santo porque manipulava muito bem o código

burocrático, mas sua vitória se legitimou no âmbito ordem do santo — afinal, ele *venceu a demanda*.

Nesse ponto, Yvonne Maggie articula a perspectiva do drama social vivido no terreiro com a análise da situação dos seus membros no sistema de estratificação mais amplo, uma vez que o grupo não está isolado da sociedade que o envolve. O terreiro pode ser visto então como "um sistema simbólico que representa determinados aspectos da sociedade brasileira" (p. 119).

Seguindo uma perspectiva apontada por Van Genneep e Turner, a autora vê a prática umbandista como um conjunto de rituais de "reversão de *status*". No caso estudado são diversos os níveis de reversão. Um deles é o da própria possessão, que opera uma inversão em que homens se transformam em deuses, em espíritos poderosos, e como naquele terreiro os médiuns provinham de camadas sociais inferiores, ao se tornarem em deuses invertiam seu lugar na hierarquia social. Outra inversão diz respeito ao panteão das entidades cultuadas, uma vez que foram alçadas à condição de divindade figuras marginais, de pouco prestígio, tais como os pretos-velhos, que representam os escravos.

O mecanismo de inversão denuncia a própria estrutura social ao mostrar seu inverso — "o grupo era organizado hierarquicamente e essa hierarquia revelava, como um espelho invertido, a representação desse grupo com referência à sociedade mais ampla" (p. 121) —, mas essa denúncia é parcial porque se dá somente em termos do sagrado, ainda que tenha um valor simbólico relevante. A fragilidade dessa inversão fica evidente quando o presidente arroga para si uma autoridade baseada em critérios exteriores ao grupo, procurando fazer valer a ordem burocrática, quando o que estava em pauta era a ordem interna do terreiro. O pai-de-santo, por sua vez, afirmava a luta contra a demanda que o grupo sofria como meio de manter a ordem, e ao enfatizar a demanda reafirmava sua posição de acordo com o código do santo, o qual implica, conforme a autora, uma percepção de que a sociedade é hierarquizada mas reserva a possibilidade de conflito entre pessoas de posições distintas. Essa possibilidade aparece negada na posição do presidente, segundo a qual a ordem deveria ser mantida por meio de um estatuto, e não da luta contra a demanda. Para ele, os critérios

hierárquicos dentro do terreiro eram os da sociedade mais ampla, e portanto não fazia sentido que ele, "estudante universitário", se subordinasse a um "pedreiro analfabeto".

Embora polares, essas ordens não estão relacionadas a seus portadores de modo mecânico. Todos no grupo manipulavam ambos os códigos o tempo todo, numa vivência ambígua e mutante, o que de resto não poderia ser diferente, já que as relações dos adeptos dessa religião tanto com os outros membros do grupo quanto com a sociedade não são estáticas. O fechamento do terreiro expressa uma "situação-limite na qual não foi possível equilibrar a atualização desses dois códigos, que se tornaram portanto concorrentes e conflitantes" (p. 128).

Muito embora *Guerra de orixá* seja, "como qualquer produto cultural, marcado pela sua época" (p. 7), e a despeito das críticas que recebeu (as quais Maggie comenta no "Prefácio"), devo aqui ressaltar, de modo muito breve, dentre tantos outros, alguns aspectos da obra que hoje me parecem iluminar a reflexão acerca das religiões afro-brasileiras. O primeiro diz respeito àquela hipótese levantada pela autora de que a "relação conflituosa entre filhos e pais-de-santo provoca um processo de segmentação" (p. 80), muito útil para a compreensão dos cismas que freqüentemente ocorrem no interior dos terreiros das religiões afro-brasileiras (seja ou não por ocasião da sucessão da liderança), bem como das diversas estratégias que esses grupos elaboram para garantir sua sobrevivência e reprodução em meio ao permanente conflito pelo poder. E isso nos remete a outra grande contribuição deste trabalho. Como afirma a própria autora, até então os trabalhos sobre essas religiões, que "visavam um universo maior de terreiros", apresentavam-nas como portadoras de "características comunitárias, de homogeneidade e indiferenciação [...], pois muitas vezes as análises estavam eivadas da ideologia dos próprios grupos, que não enfatizavam os aspectos de conflito" (p. 133). Pôr em evidência e analisar tais aspectos conflituosos e contraditórios é fundamental para a compreensão das religiões afro-brasileiras e sua dinâmica. Por isso também, *Guerra de orixá* é atual e bom para pensar.

Patrícia Ricardo de Souza é doutoranda em Sociologia pela FFLCH-USP.