

João de Pina Cabral

Do ritual à dominação: a propósito da circuncisão em Madagáscar*

Maurice Bloch, *From blessing to violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Dentro do novo espírito de consenso metodológico¹ e de inovação teórica de que a antropologia britânica tem recentemente dado provas, *From blessing to violence* é sem dúvida um marco importante. Como comenta Peel, trata-se de uma das tentativas de generalização antropológica mais ambiciosas desde as obras de Mary Douglas e Victor Turner². O livro pode ser concebido como uma resposta ao desafio que o autor lançara em *Death and the Regeneration of Life*³. Na introdução a essa colecção de ensaios, organizada conjuntamente com Jonathan Parry, os autores afirmavam que «Para nós, a análise sociológica e a análise simbólica não são alternativas, mas necessitam de ser combinadas»⁴. Ora é precisamente isso que Bloch faz neste volume, em que descreve e analisa o ritual de circuncisão dos Merina de Madagáscar tal como ele o presenciou em 1964-66 e em 1971 e ainda segundo várias descrições dos últimos dois séculos, tanto malgaxes como europeias.

A função do presente texto é apontar algumas das implicações deste estudo para a teoria antropológica geral, à luz de uma sensibilidade etnográfica muito distante de Madagáscar e de uma sensibilidade teórica que deve muito menos ao marxismo que a de Maurice Bloch. A magistral análise etnográfica e as linhas gerais de explicação que nos são propostas merecem completa aprovação, assim como a necessidade que o autor demonstra de efectuar uma alternativa crítica à noção marxista de ideologia. No entanto, a resposta dada para a relação entre ritual e dominação parece-nos, em última análise, empobrecedora.

* Este texto foi escrito quando o autor era Calouste Gulbenkian Research Fellow in Portuguese Studies na Universidade de Southampton, Inglaterra, pelo que deseja agradecer tanto ao Advanced Studies Committee desta Universidade como à Fundação Gulbenkian. Estou também reconhecido a Maurice Bloch, com quem estes comentários e críticas foram discutidos.

¹ Ver, p. ex., R. F. Ellen (org.), *Ethnographic Research: A general guide to conduct*, Londres, Academic Press, 1984.

² J. Y. D. Peel, 1986, «Review» in *Current Anthropology*, 27 (4), p. 357.

³ Maurice Bloch e Jonathan Parry (orgs.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

⁴ Id., *ibid.*, pp. 6-7.

Começemos por citar dois parágrafos nos quais o autor, melhor que ninguém, sumaria o argumento central: «A passagem da bênção à violência, a que se refere o título do livro, deve ser compreendida de duas formas distintas. Num sentido, o ritual de circuncisão dos Merina [...] começa por ser um pedido da bênção de Deus e dos antepassados, mas acaba com um número de actos de violência, tanto simbólica como ritual. Num outro, durante certos momentos históricos e sob certas circunstâncias, o ritual funcionou como parte da transmissão mística da identidade moral de grupos de descendência através do tempo, mas noutros períodos históricos tornou-se parte da legitimação da dominação de um grupo *merina* sobre outros e uma celebração da conquista de povos não *merina* pelos governantes *merina* e as suas tropas.»⁵

Bloch mantém que estes dois sentidos não são tão distintos como pareceria, já que estão interligados de formas que, em si, são do maior interesse teórico. Assim, o livro mantém que «o elemento de violência que está sempre presente no simbolismo da reprodução social, e que neste caso assume a forma de ferir os órgãos genitais da criança, assim como a exigência de que os participantes se submetam ao desejo dos antepassados, podem transformar-se, sob condições políticas favoráveis, numa legitimação do expansionismo e da agressão militar»⁶.

As raízes da dominação encontrar-se-iam para Maurice Bloch, portanto, na iluminação religiosa.

As descrições mais antigas do ritual de circuncisão estudado por Bloch datam dos finais do século XVIII. Descrevem-no como uma celebração relativamente privada, limitada ao *deme* (o grupo bilateral e localizado de parentes, idealmente endogâmico, que se reúne em torno de um túmulo ancestral). O ritual assegurava então «a reprodução mística do grupo de descendência que era representado [...] como permanente e imutável»⁷. Durante o século XIX, porém, no decorrer do crescimento então verificado das instituições reais dos Merina, o ritual foi apropriado pelo Estado e tornou-se uma cerimónia nacional de primeira importância que envolvia o exército, a maior parte dos funcionários do governo, o levantamento dos impostos reais o recrutamento militar a todos os *demes*. O rei passou a assegurar a função central do ritual, que anteriormente estivera nas mãos dos anciãos do *deme*. A seguir a 1869, a instauração do protestantismo como religião do Estado significou que o ritual voltou à sua privacidade original. A autoridade real passou outra vez às mãos dos anciãos. Assim, com o passar dos tempos, quando Bloch fez trabalho de campo pela primeira vez, em 1964-66, o ritual tinha-se tornado quase secreto, como resposta à pressão das *élites* dominantes, que o consideravam um atavismo supersticioso.

No entanto, quando o autor voltou a Madagáscar, em 1971, surpreendeu-se ao descobrir que o ritual estava mais uma vez em franco período de expansão como resultado da renovação de interesse pelas tradições *merina* com que a população rural respondia ao seu crescente antagonismo para com as *élites* urbanas.

⁵ Maurice Bloch «Review» in *Current Anthropology*, 27 (4), p. 349.

⁶ Id., *ibid.*

⁷ Id., *ibid.*, p. 350.

Tendo em conta esta história movimentada, poder-se-ia pensar que o ritual teria sofrido alterações consideráveis. Foi, portanto, com alguma surpresa que o autor verificou que as estruturas simbólicas do ritual tinham mantido uma «estabilidade espantosa» através dos dois séculos para os quais existem descrições. Em resposta a esta verificação, Bloch é levado a concluir que «a determinação da ideologia pelo mundo político-económico que a teoria implica é excessivamente específica»⁸. Assim, o livro pode ser lido como uma análise crítica da noção marxista de ideologia, tentando postular uma concepção bem mais complexa e histórica do problema da determinação social dos rituais. (Somos mesmo levados a considerá-la uma dialéctica, apesar de o termo não ser utilizado pelo autor.)

Fazendo uma rápida apreciação da literatura antropológica sobre o ritual, Maurice Bloch recusa-se a seguir o que ele considera serem as duas teorias principais: por um lado, a «funcionalista», que insiste nas funções sociais regulativas do ritual e não responde à enorme complexidade do fenómeno; por outro lado, a «intelectualista», porque vê o ritual como «um discurso sobre a natureza do homem no universo»⁹, o que para Bloch é incorrecto. Para o autor, ambas as aproximações são falsas porque não vêem que os rituais nem são acções nem afirmações, «não são meios de comunicar, mas sim de exprimir»¹⁰. Isto explicaria a sua «fixidez» (*fixity*) e a sua independência relativa em relação a mudanças político-económicas. O autor não nega a existência de uma relação entre o ritual e as esferas político-económicas: como instrumentos de legitimação da autoridade, os rituais são centrais à vida político-económica. O que, para ele, é frequentemente esquecido é que a natureza da autoridade que é legitimada é, em larga medida, independente do ritual. «Os dominadores políticos vestem uma capa que foi já usada por outros tipos de dominadores antes deles, não são forçados a fazer a capa de novo.»¹¹ Assim, os aspectos político-económicos e ideológicos da cultura desenvolvem-se em mundos que, apesar de serem inter-relacionados, não o são de uma forma imediata. Haveria, portanto, uma causalidade cultural de curto prazo e outra de longo prazo.

Desta forma, Maurice Bloch é levado a postular uma teoria da cultura cujas linhas principais são indicadas quando afirma que «temos de conceber a cultura na história como consistindo de elementos diferentes que reagem mais ou menos directamente às circunstâncias e que, devido a esta diferença, lançam novas interacções, que, por seu turno, dão azo a acontecimentos históricos»¹². Consequentemente, apesar de o autor continuar preso à noção de ideologia e argumentar em favor de uma inter-relação entre os aspectos político-económicos e rituais da cultura, esta relação é representada como sendo complexa e mediada pela história. Só nos podemos aperceber dela através da inter-relação complexa da independência relativa dos diversos campos. Bloch mantém, portanto, que a sua finalidade de integrar os estudos sociológico e simbólico da vida social (que,

⁸ *From blessing to violence*, cit., p. 177.

⁹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰ *Ibid.*, p. 177.

¹¹ *Ibid.*, p. 191.

¹² *Ibid.*, p. 194.

incidentemente, ele vê como a própria vocação da antropologia social) só pode ser atingida a partir de uma perspectiva histórica.

A análise do ritual de circuncisão *merina* que resulta destas considerações é excepcionalmente rica. O autor consegue, de facto, integrar um estudo histórico da vida política *merina* dos últimos dois séculos com uma análise simbólica complexa (e que deve muito ao estruturalismo francês) tanto do ritual como do mito que o acompanha.

É de sublinhar que uma análise tão rica como esta é necessariamente o resultado de toda uma vida de trabalho etnográfico sobre os Merina. Particularmente válidos são os seus estudos da temática do parentesco¹³, dos túmulos dos antepassados¹⁴ e do papel simbólico das mulheres nos rituais funerários¹⁵.

Essencialmente, *From blessing to violence* é uma tentativa de explicar como é que o ritual legitima a dominação. O autor pergunta-se porque é que as mulheres, que são simbolicamente violadas e humilhadas no decorrer do ritual, são também participantes activas e interessadas. A resposta a esta pergunta é encontrada na natureza processual dos rituais, na sua estrutura temporalmente complexa. Começa por estabelecer-se uma relação entre a mulher e vários aspectos negativos da vida social: a selvajaria, a divisibilidade social, o penar, o carpir e a decomposição. Em seguida, na base desta associação, um ataque é dirigido a esses aspectos da vida social enquanto representados pelas mulheres. Tal como se passa com os rituais funerários, «a imagem ideal é construída por meio da insistência sobre uma antítese ritualmente construída — o mundo das mulheres, da poluição, do penar e da individualidade. Então, depois de esse mundo ser dramaticamente criado, ele é vencido pela ordem justa do meio-dia, o triunfo do reagrupamento em torno ao túmulo (do *deme*)»¹⁶. As mulheres são participantes voluntárias neste processo, pelo facto de serem não só mulheres, mas também membros activos de unidades sociais que são compostas tanto por homens como por mulheres. Assim, elas também beneficiam das bênçãos que são adquiridas para estas unidades sociais por meio da violência ritual que é dirigida contra elas. Por outro lado, as mulheres são ritualmente rebaixadas e violadas como representantes de um aspecto negativo da humanidade que não se encontra só entre as mulheres, mas também entre os homens.

Aliás, como afirma o autor, o mesmo argumento se aplica «aos rapazes que estão a ser circuncidados, pois o ritual representa tanto a sua conquista e consumo (*consumption*), assinalada pela ferida da operação e por uma variedade de outras formas simbólicas, como a sua vitória como um ‘ser’ do grupo de descendência»¹⁷. Para o autor, a violência é uma componente necessária de toda a construção do transcendental, já que esta última é

¹³ «The Past and the Present in the Present», in *Man*, n. s., n.º 18, 1977, pp. 178-292. «Hierarchy and Equality in Merina Kinship», in *Ethnos*, 1981, pp. 5-18.

¹⁴ *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organisation in Madagascar*, Londres, Seminar Press, 1971.

¹⁵ «Death, Women and Power», in Bloch e Parry (orgs.), *op. cit.*

¹⁶ Id., *Ibid.*, p. 218

¹⁷ Bloch, in *Current Anthropology*, 27 (4), p. 351.

sempre efectuada através da conquista do mundo terreno, através da superação da alternância entre a vida e a morte¹⁸.

A interpretação que Maurice Bloch faz do papel negativo representado pelas mulheres neste ritual *merina* é muito sugestivo de situações que se encontram em muitas outras regiões do mundo. Por exemplo, podemos procurar neste argumento a resposta à velha questão de saber porque é que, nos países católicos, as mulheres participam mais activamente nas cerimónias rituais que os homens, quando são elas precisamente que assumem um estatuto simbólico mais negativo. Como representantes da humanidade caída, elas têm maior necessidade dos serviços simbólicos que o ritual pode fornecer.

No entanto, a semelhança entre a posição das mulheres na sociedade *merina* e no Alto Minho, onde eu próprio levei a cabo trabalho de campo, é ainda maior. Em ambas as sociedades encontramos uma contradição muito sentida entre a avaliação simbólica das mulheres, que é negativa, e a sua participação activa na vida social¹⁹. Tal como no Alto Minho, esta imagem ritual «contradiz o que as pessoas de facto sabem»²⁰, isto é, que as mulheres são membros activos do *deme*, que elas podem ser chefes de casa e anciãs e que a fertilidade, em última instância, está nas mãos das mulheres. Acontece que Bloch afirma que as mulheres *merina* estão particularmente indicadas para assumir este papel ritual negativo devido «à ambiguidade do estatuto das mulheres, especialmente em relação ao grupo patrilocal»²¹. Para mim, esta explicação não é suficiente, já que não leva em conta outras situações etnográficas em que o mesmo complexo simbólico se verifica. No Alto Minho, onde a uxorilocalidade é a prática mais frequente, a relação das mulheres para com o grupo que as rodeia é igualmente ambígua.

Bloch afirma que, na sociedade *merina*, a reprodução biológica é sempre matrilateral. Esta noção, no entanto, é bem mais difundida e tem um passado longínquo. (Por exemplo, na *Odisseia*, quando Atena pergunta a Telémaco se Ulisses é seu pai, este responde: «A minha mãe diz que sou seu filho, mas eu próprio não sei. Nunca ouvi falar de ninguém que soubesse quem era o seu pai.») O matriarcado não é uma opção social realista, porque excluiria os homens da reprodução social. Portanto, a efectivação satisfatória da reprodução social depende da expropriação às mulheres da fertilidade, para que ela possa ser investida em unidades sociais que incluam homens e mulheres. Em sociedades onde as mulheres são participantes sociais activas, esta expropriação é simbolicamente mais difícil, pois ela entra em conflito com a realidade do domínio político-económico, assumindo assim uma aparente contraditoriedade.

¹⁸ Bloch, in *Current Anthropology*, 27 (4), p. 352. Suzette Heald pergunta-se se, no interesse da retórica, Bloch não terá porventura exagerado esta violência, apresentando-a de forma negativa e destrutiva quando certos actos violentos podem ser concebidos como positivos e construtivos [in *Current Anthropology*, 27 (4), p. 356.] Esta acusação talvez não seja completamente injustificada.

¹⁹ *From blessing to violence*, cit., p. 93, e João de Pina-Cabral, *Sons of Adam, Daughters of Eve: The Peasant Worldview of the Alto Minho*, Oxford, Clarendon Press, 1986. Ed. portuguesa: *Filhos de Adão, Filhas de Eva*, Lisboa, D. Quixote, 1989.

²⁰ *From blessing to violence*, cit., p. 45.

²¹ *Ibid.*

Uma elaboração mais complexa deste argumento requeriria um esforço comparativo intenso — estudos de variação intra-regional seriam particularmente elucidativos. No caso da Península Ibérica, os dados presentemente disponíveis parecem indicar que as diferenças que se verificam de região em região nos papéis sexuais (*gender roles*) estão fortemente associadas à variação em toda uma série de padrões socioculturais, tais como formas e modelos familiares, nupcialidade e tradições migratórias²². As regiões em que os papéis sexuais estão mais marcados por uma simetria relativa (como, por exemplo, o Noroeste da Península) são também aquelas em que o catolicismo popular está mais fortemente radicado. Este último é o único meio ritual acessível às populações para exprimirem e lidarem com a contradição que resulta do confronto entre o poder real das mulheres e o ideal de dominação masculina. Uma vez que a religião popular está largamente entregue às mulheres, somos levados a concluir que uma das razões que estão subjacentes à mais marcada adesão a práticas de natureza ritual no Noroeste da Península Ibérica é a necessidade de ultrapassar esta contradição, que aí é mais sentida que noutras regiões onde o poder real das mulheres é menos visível.

O problema da existência de uma contradição interna ao próprio processo ritual não se limita, na verdade, ao papel das mulheres. Para Maurice Bloch, uma contradição está também implícita na aviltação que, em última instância, o ritual efectua da vida fisiológica. Esta aviltação tem por finalidade a criação de uma fertilidade social (por oposição a individual, já que esta seria sempre matrilateral). No caso dos Merina, a fertilidade é transferida das mulheres para os homens e as mulheres do *deme*, representados pelos antepassados²³. Só no mundo dos antepassados podem a ordem e a estabilidade absolutas ser atingidas. Mas o mundo dos antepassados é estéril. Para dar poder à bênção ritual, a fertilidade natural tem de ser apropriada — um argumento que nos lembra o que Mary Douglas utilizou para mostrar porque e como é que a impureza se torna socialmente poderosa²⁴. Esta apropriação é efectuada através da violência ritual. Assim, o ritual passa «da bênção à violência».

De uma ponderação desta dialéctica entre a vida e a morte podemos retirar algumas hipóteses fascinantes. Por exemplo, ela permite-nos sugerir uma resposta ao difícil problema de qual o sistema de produção do poder sagrado — isto é, a forma pela qual as pessoas chegam a acreditar que podem actuar sobre o mundo, manipulando-o para os seus próprios fins, através de meios rituais. Creio que o processo pode ser clarificado se aplicarmos a esta dialéctica a famosa fórmula de Lévi-Strauss para a mediação helicoidal (que tem sido objecto de tanta chacota, mas que continua a ser um instrumento precioso)²⁵. A vida fisiológica é caracterizada pela impermanência (o movimento entre a vida e a morte) [$f_x(a)$], enquanto a ordem

²² Pina-Cabral, *op. cit.*, pp. 84-87, e Robert Rowland, «Sistemas matrimoniales en la Península Ibérica: una perspectiva regional», in *Actas de las I Jornadas de Demografía Histórica*, Madrid, 1983.

²³ *From blessing to violence*, cit., p. 93.

²⁴ *Plurity and Danger: An analysis of concepts of impurity and taboo*, Harmondsworth, Penguin, 1966.

²⁵ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, Pion, 1974 (1958), p. 252.

social é caracterizada pela estase [$f_y(b)$]. Quando a ordem social assume a impermanência (por meio da violência ritual) [$f_x(b)$], o que era anteriormente uma função torna-se um termo e vice-versa — a impermanência torna-se uma força real (um poder), sendo agora qualificada pelo contrário da vida fisiológica, o sagrado [$f_{a-1}(y)$].

Como Robert Hertz mostrou no seu interessante artigo sobre o culto de St. Besse²⁶, uma vez criado, o poder sagrado pode ser reificado, separado da sua fonte original, guardado e manipulado²⁷. Mas pode também ser perdido ou aviltado, já que está constantemente a ser posto em causa, sujeito a experimentação e revalidação. As pessoas utilizam esse poder para responder às suas necessidades do dia-a-dia. Assim, a divisão da cultura em duas esferas (a político-económica e a ideológica), sobre a qual Bloch insiste tão fortemente, perde algo da sua relevância. Na verdade, o autor só consegue mantê-la por meio de uma excessiva identificação entre ritual e ideologia, que é talvez a falha mais grave em todo o seu argumento. Neste contexto não podemos deixar de concordar com Peel quando este afirma: «A argumentação geral de Bloch relativamente ao ritual é complicada e, ao mesmo tempo, viabilizada pelo seu uso da palavra com uma referência dupla. Quase sempre, e em particular na sua discussão do ritual de circuncisão propriamente dito, ele usa-a no sentido comum, e mais restritivo, de um tipo particular de *performance* estereotipada; noutros contextos, ele adopta o hábito estrutural-funcionalista de usar a palavra praticamente como sinónimo de religião. [...] Uma vez que o jogo ou sobreposição entre o ritual, a ideologia e a religião é afinal de contas o assunto para o qual se procura uma resposta, esta confusão terminológica tem implicações graves. O efeito deste tipo de metonímia — bastante análoga a outra que Bloch justamente deplora, a análise da cultura em termos retirados da linguagem — é o de construir a teoria como uma definição.»²⁸

Os problemas que esta identificação levanta tornam-se particularmente graves quando o autor afirma que «a persistência de tais rituais (de circuncisão) explica provavelmente as continuidades culturais de longo prazo a que os antropólogos tantas vezes se referem»²⁹. Acontece que ninguém duvida que a história particular de um ritual pode afectar o todo da cultura da qual é parte integrante. Mas a tentativa de explicar características gerais de uma cultura por meio das características formais de uma das suas partes parece-nos abusiva. A fixidez que caracteriza os rituais, por oposição a outras manifestações culturais, pode, na verdade, ser parcialmente resultante das características formais do ritual como «modo de expressão». Mas os rituais não são de forma alguma os únicos aspectos da cultura que demonstram fixidez e não temos nenhuma razão válida que nos leve a pensar que eles são especificamente responsáveis pelas tendências de continuidade a longo prazo que observamos em todas as culturas: bem pelo contrário. Outros aspectos da cultura, que são formalmente caracterizados por

²⁶ *Mélanges de Sociologie Religieuse et Folklore*, Paris, Alcan, 1928.

²⁷ Pina-Cabral, *Sons of Adam, Daughters of Eve*, cit., pp. 205-206.

²⁸ Peel, *op. cit.*, p. 357.

²⁹ *From blessing to violence*, cit., p. 194.

um fluxo e uma contingência constantes, também manifestam uma relativa independência das conjunturas político-económicas em que os encontramos e uma associação a uma continuidade cultural de longo prazo. Como Berg insiste, o próprio exemplo dos amuletos *sampy*, de que Bloch nos fala, mostra que essa fixidez não é dependente do ritual³⁰.

Como exemplo do tipo de fenómenos a que me refiro, consideremos os pequenos gestos e afirmações ritualizados que, na sociedade rural do Alto Minho, são chamados «adágios»³¹. Estão em geral associados à resposta a necessidades práticas do quotidiano e a situações específicas: quando uma criança nasce, deve fazer-se isto ou aquilo; quando chove num certo dia do ano, algo pode ser previsto; num dia tal ou tal, este ou aquele tipo de trabalho não deve ser efectuado; etc. O aspecto mais fascinante destes adágios é precisamente a sua transitoriedade. Nem toda a gente os conhece e pessoas diferentes relatam versões diferentes. Dir-se-ia, aliás, que a sua difusão e uso estão ligados a modas. Tudo nos leva a crer que se verifica um processo de reinvenção constante; encontrei frequentemente referências na literatura etnológica a práticas e afirmações muitas vezes surpreendentemente semelhantes às que me eram relatadas, apesar de raramente elas serem absolutamente semelhantes. Logo que tentava relacionar os relatos históricos com os que me eram feitos pelas pessoas, tornava-se evidente que uma surpreendente consistência simbólica estava presente. A associação destas práticas tão facilmente mutáveis a padrões culturais de longo prazo (a *longue durée*) era óbvia.

Tomemos como exemplo a forma como os camponeses lidam com uma criança que morre antes de ser baptizada. Os princípios simbólicos básicos são constantes, tanto quando se diz que ela deve ser enterrada debaixo da porta do forno, como quando se diz que deve ser enterrada na corte que fica por debaixo da cozinha, mesmo debaixo da lareira, ou por debaixo da pilha de madeira que vai ser queimada na lareira, ou num terreno particularmente «gordo» perto da casa, ou pelo pai, durante o segredo da noite, na campa da casa. Todas estas alternativas podem ser interpretadas simbolicamente como formas de negar o nascimento da criança por meio da silenciosa reintegração do seu corpinho morto na «casa», que, por sua vez, é representada por vários dos símbolos que, noutros contextos também, significam a sua unidade: a lareira, a terra gorda da horta³², o edifício ou a campa. Ao mesmo tempo, estes adágios dizem-nos algo sobre a concepção simbolicamente dominante da natureza da fertilidade que deu à luz a criança — não se referem à fertilidade feminina da mãe, mas sempre à fertilidade da «casa». Diferentes versões foram recolhidas por Leite de Vasconcelos no século passado, por Pires de Lima nos anos 40 e por mim próprio, em diferentes regiões do Minho, em 1978-80.

Convém ainda notar que este género de processo de reinvenção é parcialmente responsável pela aparente fixidez dos rituais. Se os princípios de associação simbólica são constantes, as associações resultantes acabam também por ser semelhantes. Assim, o reaparecimento de partes já esqueci-

³⁰ Gerald M. Berg, «Review» in *Current Anthropology*, 27 (4), p. 353.

³¹ Pina-Cabral, *op. cit.*, pp. 105 e segs.

³² E em ambos estes casos, é claro, a comensalidade que eles representam.

das do ritual, que Bloch relata com alguma surpresa³³, ou a memória espantosa que os anciãos demonstram quando se lhes fazem perguntas no contexto do ritual³⁴, devem ser entendidos como processos semelhantes à reinvenção. Assim sendo, somos levados a concluir que Bloch insiste excessivamente na forma do ritual e insuficientemente na preservação numa *longue durée* dos protótipos culturais que lhe estão subjacentes. (Assim se explicaria também porque é que, na introdução ao livro, gasta tanto tempo a discutir o pensamento de Robertson Smith.)³⁵

A «fixidez» manifestada pelos rituais verifica-se igualmente noutras áreas da cultura não tão claramente distintas do domínio político-económico. Na verdade, a divisão que Bloch estabelece entre estes dois domínios da cultura só é útil até um certo ponto. Cedo se torna um empecilho, obstruindo o desenvolvimento de uma teoria da inter-relação complexa entre os vários elementos da cultura³⁶—justamente aquilo que levava à sua postulação inicial. Pelo contrário, o que deve ser reconhecido, na nossa opinião, é que a cultura é complexa e não unificada temporalmente. Alguns aspectos centrais do domínio político-económico, tais como as categorias de identidade social (p. ex., a pessoa, a «casa», a aldeia, ou o grupo de descendência unilinear), também demonstram uma notável «fixidez» que não é muito diferente da do ritual—também eles se mantêm singularmente constantes através do tempo, mesmo quando defrontados com uma enorme alteração económica e demográfica (p. ex., no caso da Europa, as referências na bibliografia etnográfica são frequentes)³⁷.

Aqui, o ângulo de abordagem do material etnográfico escolhido por Bloch facilita a visão teórica que pretende transmitir. A descendência (*descent*) e o *deme* são sistematicamente preferidos por oposição ao nível de identidade social no seio do qual a reprodução biológica e a reprodução social são integradas na sociedade *merina*: a «casa». O *deme* é uma unidade social ideal, que nunca é definida com precisão e que nunca assume nenhum papel económico de relevância. Desta forma, torna-se mais fácil ao autor insistir sobre a distância entre a ideologia e a vida político-económica. Não se teria passado o mesmo se a «casa» (ou o grupo local de casas patrilateralmente relacionadas) tivesse recebido mais atenção. O facto de se tratar de um nível de identidade social que o ritual tende a minimizar (ou a aviltar, para utilizar a expressão do autor) não é razão suficiente para a sua exclusão da análise—da mesma forma que o aviltamento ritual das mulheres (que, incidentalmente, são associadas com a «casa») não leva de forma alguma à sua exclusão da análise. Afinal de contas, o ritual é sempre efectuado na casa, e não no túmulo ancestral ou em algum terreno neutro associado ao *deme*. Não será isso indicação suficiente da importância da casa no contexto das associações que o ritual celebra? O próprio autor

³³ *From blessing to violence*, cit., p. 166.

³⁴ *Ibid.*, p. 167, nota 1.

³⁵ *Ibid.*, pp. 3 e segs.

³⁶ *Ibid.*, p. 188.

³⁷ Em relação à continuidade da representação da unidade social primária através de importantes alterações socioeconómicas: p. ex., Ernestine Friedl, *Vasilika: A Village in Modern Greece*, Nova Iorque, Holt, Rinehart and Winston, 1962; Joel Halpern e David Anderson, «The zadruga, a century of change», in *Anthropologica*, n. s. 12 (1), 1970, pp. 83-98; Pina-Cabral, *op. cit.*, pp. 80-81.

acaba por reconhecer que «o simbolismo da casa é muito fundamental e encontrado em muitas áreas de Madagáscar»³⁸.

No decorrer do texto emerge uma nova definição de descendência, da qual depende muito na análise subsequente. Em primeiro lugar, a descendência deixa de ser considerada uma categoria de parentesco, estritamente falando: ela «combina a ideia de ser filho de uma gente particular e de ser filho de um local particular»³⁹. Em segundo lugar, o seu significado é consideravelmente expandido: «Descendência é primordialmente uma negação do tempo através da negação da relevância da morte e, portanto, do nascimento. Isto passa-se porque a descendência é uma imagem da unidade social verdadeira, que continua para sempre.»⁴⁰ Consequentemente, a noção de descendência depende, para o autor, da noção de *corporacy*⁴¹. Só uma unidade social que, em princípio, viva para sempre consegue «destituir de valor a acção de criar»⁴².

Acontece que esta formulação do autor levanta o sério problema da explicação de formas muito semelhantes de desvalorização da vida fisiológica em regiões etnográficas onde, como na Europa, a noção de descendência não é relevante. O problema não parece residir nos princípios essenciais da análise, mas sim no seu apego ao contexto etnográfico particular. Como Maurice Bloch, aliás, reconhece⁴³, a «negação da relevância da morte», que os Merina efectuam por meio da unidade social ideal que é o *deme*, pode ser efectuada por outros meios em outras sociedades e não necessita de estar ligada, por um lado, a formas de organização social que possam ser descritas pelo conceito de descendência e, por outro lado, a uma unidade social necessariamente «corpórea». A formulação deste argumento que é apresentada no resumo do livro que o autor faz para a revista *Current Anthropology* apresenta-o de forma bem mais geral, levando já em conta as críticas de colegas com outras experiências etnográficas: «Toda a ideologia se preocupa com a mortalidade e a experiência de insuficiente controlo. A alienação religiosa é uma resposta a esta experiência e consiste na desvalorização da vida terrena, de modo a substituí-la por uma ordem transcendental, uma forma de imortalidade criada no ritual por meio de um simbolismo antitético. Esta prática, que é fundamental a todas as religiões, torna-se uma legitimação da dominação desde o momento em que um grupo é apresentado como mediador entre o transcendental que escapa à morte e a existência poluída com a qual foi contrastada. Estes mediadores não estão só mais próximos do transcendental, mas tornam-se também utilizadores legítimos do não transcendental, que modulam a seu gosto [...] Desta maneira, a ideologia combina o simbolismo da reprodução e a vitória sobre a morte com a dominação.»⁴⁴

³⁸ Bloch, in *Current Anthropology*, 27 (4), p. 360.

³⁹ *From blessing to violence*, cit., p. 169.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Palavra para a qual não existe de facto uma tradução nos países onde o direito romano é tradicional e que refere, no direito anglo-saxão, a qualidade característica das «pessoas colectivas» (ver João de Pina-Cabral, «L'Héritage de Maine», in *Ethnologie Française*, no prelo).

⁴² *From blessing to violence*, cit., p. 169.

⁴³ Carta ao autor de 29 de Agosto de 1986.

⁴⁴ Bloch, in *Current Anthropology*, 27 (4), p. 351.

Se bem que nem em todos os contextos os utilizadores legítimos sejam directamente os dominadores, a relação entre a legitimação da dominação e os meios de acesso ao transcendental é suficientemente generalizada para que se possa considerar esta linha de argumentação particularmente valiosa.

Dedicaremos agora particular atenção aos dois últimos parágrafos do livro, nos quais Maurice Bloch situa o seu argumento num contexto mais lato e que são bastante problemáticos, já que, em muitos aspectos, parecem sugerir uma dupla negação dos aspectos mais ricos da análise de Bloch: a saber, a sua insistência tanto na natureza dialéctica da análise (na qual as aproximações simbólica e sociológica se interpenetram) como na natureza dialéctica da ideologia (construída através de uma série de contradições que o autor explora).

Em primeiro lugar, o problema resulta de uma exploração insuficiente das relações entre a cultura, a ideologia e o ritual. Uma série de ligações causais são estabelecidas que acabam por negar a inter-relação dialéctica que nos permitira conceber «a forma como a cultura e a ideologia se constituem mutuamente»⁴⁵. As tendências culturais de longo prazo são explicadas pelo autor por referência à estabilidade dos rituais⁴⁶. Por seu turno, esta estabilidade é dependente da capacidade que o ritual tem de efectuar *an ideological job* (uma tarefa ou acção ideológica). Esta «tarefa ideológica» é fazer com que o poder e a violência «pareçam necessários e desejáveis»⁴⁷, permitindo assim a dominação. É através da negação da vida que o ritual consegue levar a cabo esta «tarefa».

Assim, a existência de tendências culturais de longo prazo acaba por ser dependente da performatividade ideológica do ritual — isto é, das relações sociais de dominação. A relação dialéctica entre as estruturas de dominação e as estruturas de significação (a cultura), sobre a qual o autor tinha insistido ao recusar a noção marxista de ideologia, é negada em última instância. No momento em que o autor torna a ideologia dependente da dominação, a sua análise é empobrecida: ou se torna dogmática — por depender de uma explicação psicológica para a necessidade da dominação que se situaria fora ou antes do processo dialéctico de inter-relação social; ou utópica — porque sugeriria a possibilidade de existência de uma sociedade sem ideologia, isto é, onde a autoridade não seria legitimada. De qualquer forma, a natureza dialéctica da análise é posta em causa. Como Gurvitch diria, Bloch acaba por propor uma «dialéctica ascendente dogmática»⁴⁸.

Porém, não teria sido necessário concluir desta forma a análise histórica, política e simbólica do ritual que o autor desenvolve. A autoridade e a dominação estão relacionadas, mas não são idênticas. Se aceitarmos que a própria existência de unidades sociais suprapessoais⁴⁹ requer a existência

⁴⁵ Aram Yengoyan, «Theory in anthropology: On the demise of the concept of culture», in *Comparative Studies in Society and History*, 28 (2), 1986, p. 372.

⁴⁶ *From blessing to violence*, cit., p. 194.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁸ Georges Gurvitch, *Dialectique et Sociologie*, Paris, Flammarion, 1962.

⁴⁹ Subjacente a esta formulação está a recusa de tratar a pessoa como uma categoria «natural». Desta forma, uma unidade social suprapessoal não é um aglomerado de indivi-

de estruturas de autoridade, esta última torna-se uma condição para o relacionamento dialéctico entre os diferentes níveis de identidade social que são essas unidades sociais. Desta forma, evitamos a implicação utópica de que pode existir uma sociedade sem ideologia. Em consequência, não necessitamos de negar o processo dialéctico da análise quando afirmamos que, no processo histórico, uma vez reificada na ideologia, a autoridade pode ser manipulada, tornando-se assim dominação.

Em segundo lugar, os comentários com que Bloch termina a sua obra sugerem a negação da natureza realmente dialéctica da ideologia devido ao que acaba por ser uma negação da força da contradição que o autor encontrou na origem da ideologia. O poder criativo do movimento dialéctico que resulta desta contradição é negado, porque Bloch situa um dos lados da contradição (a apologia da morte) no campo da ideologia, enquanto o outro lado (a apologia da vida) ele situa no campo da vida quotidiana. Nas suas próprias palavras, «a contradição central do ritual, que a morte é a melhor vida, pode ser esquecida em termos gerais porque é exprimida em algo que não é completamente uma afirmação e não é completamente uma acção: um ritual»⁵⁰. Esta solução formalista depende, para a sua validade, da identificação de ideologia e ritual que já foi anteriormente criticada. Sumariando, não posso concordar com a necessidade manifestada por Bloch de reduzir ou diminuir a força desta contradição. A experiência cristã demonstra irrefutavelmente que é perfeitamente possível manter uma tal contradição fora de um contexto ritual, a saber, no seio da teologia, que está relacionada com, mas é independente do ritual.

Em conclusão, urge repetir que, tanto em *From blessing to violence* como em *Death and the Regeneration of Life*, Maurice Bloch dá sinais da abertura de toda uma nova era no desenvolvimento da teoria e da metodologia sociantropológicas. Não podemos negar que, como diz Peel, ainda há nestes textos um certo cheirinho aos fins dos anos 60⁵¹, mas parece-nos que o maior valor de Maurice Bloch é precisamente a forma como a sua obra tem evoluído em continuidade, apresentando-nos hoje contribuições teóricas muito valiosas que não requerem, para que as apreciemos, de uma aceitação dos princípios da antropologia altamente ideológica que o tornou tão famoso.

duos, mas antes um nível mais elevado de identidade social. Tanto a pessoa, como as outras unidades sociais, portanto, são criadas socialmente e necessitam de ser socialmente (e não só biologicamente) reproduzidas.

⁵⁰ *From blessing to violence*, cit., p. 195.

⁵¹ Peel, in *Current Anthropology*, 27 (4), p. 358.