

## RESENHAS

**BAILEY, Frederik G. 1998. *The Need for Enemies: A Bestiary of Political Forms*. Ithaca/London: Cornell University Press. 223 pp.**

**Sabina Frederic**

Profª da Universidad Nacional  
de Quilmes, Buenos Aires

Bailey escreve esta etnografia no fim dos anos 90, quando a “sujeira” que marca os embates entre os políticos norte-americanos chama a sua atenção. Ao mesmo tempo que alguns crêem ser donos da verdade e do direito de julgar seus oponentes “como se fossem deuses”, há uma progressiva falta de respeito por todas as figuras públicas declaradas como “não-crentes”. O autor pergunta-se, então, o que gera o antagonismo virulento, essa necessidade de encontrar uma vítima, e por que, em vez disso, os políticos não destacam suas próprias virtudes.

Tais perguntas poderiam parecer bastante óbvias para alguns, já que, como os líderes políticos competem por poder, essa rivalidade os torna pessoas antagônicas. No entanto, como para Bailey este fator está no âmago do próprio processo político, falta ainda explicar por que o nível de virulência em uma situação concreta não é constante. Sobretudo se, ao contrário daquilo em que alguns parecem crer, não são as eleições que o determinam. Para Bai-

ley, o que controla a frequência e a intensidade desse antagonismo – e portanto o que é necessário explicar – é o contexto mais amplo. Assim, tenta descrever o comportamento cíclico do processo político e demonstrar que a moral política é o fator-chave que move a sucessão de suas fases.

O objetivo geral de Bailey é mostrar que o “fracasso moral” da política possui conseqüências benignas – e por isso também morais. Ao mesmo tempo, busca com sua etnografia ir de encontro às propostas antiessencialistas, relativistas e que cultivam as consciências descentradas – propostas que segundo Bailey teriam invadido a disciplina antropológica nos últimos tempos. Para isso, faz uma defesa férrea dos modelos e de sua capacidade de reduzir, abstrair e até comunicar a essência de uma determinada situação ou pessoa. Somente assim é possível, segundo ele, transcender essas posições que criticam a totalização e a sistematização, e ganhar a possibilidade de construir uma ciência universalista. De forma que o livro mantém um diálogo com essa postura na dimensão que seu autor designaria como “os bastidores” de sua etnografia. Como procurei mostrar, Bailey parece projetar na análise do campo político os problemas do campo teórico antropológico. Por meio desta analogia, tenta reafirmar uma posição dentro do debate antropológico, mostrando o valor teórico das

explicações sistemáticas, totalizadoras e universais da diversidade cultural.

A Índia da metade do século XX é o cenário escolhido para mostrar como esse antagonismo está organizado no campo político em fases de maior e menor hostilidade: produtoras de um encantamento da política, no primeiro caso, e de desencantamento e incerteza, no segundo. Em 1959, quando Bailey realizou seu trabalho de campo, a Índia contava com uma geração que vivia aparentemente em um novo mundo, mas que subitamente se dera conta de que seu futuro lhe apresentava muito mais problemas do que se havia previsto durante a luta de libertação do Império Britânico. Isto produziu uma perda de confiança em sua capacidade de vencer a adversidade tal como fora feito alguns anos antes. O desencantamento posterior teria sido produzido porque a “religião política” dominante durante os anos de luta era, apesar de sua aparência de unidade, uma mistura de vozes, valores e condutas diversas. Bailey volta-se, então, para a exploração de tal “fracasso moral” nessa extensa “Torre de Babel”, formada por retóricas diversas, que os políticos usavam para contestar a retórica oficial gandhiana.

Depois de apresentar sua etnografia, Bailey descreve com sucesso as retóricas – como guias internalizados de conduta – e o jogo interno de suas expressões públicas (*frontstage*) e privadas (*backstage*). No capítulo dois, trata do cenário que encontrou e de sua dificuldade para perceber, nessa época, a complexidade da vida depois da libertação da Índia. No capítulo três, discorre sobre a retórica do paternalismo e de sua relação com a burocracia e o estilo de governo da realeza indiana. O capítulo quatro dedica-se à exploração do modo como a retórica dos negócios se desenvolvia nos bastidores da retórica

oficial, tomando como objeto os “contos” de que os políticos lançavam mão e nos quais o principal motivo para fazer política era o dinheiro e não o serviço. Esse tipo de crença, assinala Bailey, é ameaçador, porque contribui para o desencantamento progressivo. O capítulo cinco descreve a retórica da luta, própria dos libertadores indianos, e a incapacidade deles para resolver os problemas práticos. Por último, nos capítulos seis e sete, Bailey pergunta se uma boa sociedade pode funcionar não sendo uma entidade moral unitária e singular e se a coexistência de diversas moralidades não exige o compromisso e a negociação.

Bailey demonstra para o leitor que essas diferentes retóricas são “culturas” que constituem um mesmo sistema político. Dando continuidade à sua missão de assentar as bases de uma teoria sistemática de alcance universal, sugere ainda que os políticos se diferenciam menos pelas características intrínsecas das retóricas que os compõem do que pelo modo como elas se combinam em uma sociedade e em um tempo determinado.

O que Bailey não pode demonstrar, contudo, é a existência de um processo cíclico de transformação moral da política. Sua descrição está baseada em lembranças que seus informantes têm de épocas em que supostamente predominou o “encantamento” da política, que ele pretendia tomar como reflexo de fatos do passado. Embora, como assinei, Bailey mostre o “desencantamento” que imperava em 1959 – e o faça a partir da oposição que os informantes apresentavam em relação a um suposto “encantamento” experimentado no passado –, chega-se à pergunta: realmente os anos anteriores à libertação desenvolveram-se tal como nos relatos ou as características atribuídas a

eles eram o efeito de uma pura nostalgia? Com esta indagação, e usando plenamente sua retórica, Bailey explicita um dos pontos fracos de sua argumentação: ele não esteve presente nos chamados anos de encantamento. No entanto, apesar das dúvidas que instala no leitor, ele avança na direção fixada anteriormente, afirmando a existência de “lembranças verdadeiras”. Neste ponto, torna-se difícil, para o leitor, acompanhar o desfecho de seu argumento.

As dificuldades para demonstrar o caráter cíclico do processo político prejudicam outras apostas talvez menos ambiciosas da etnografia, mas muito mais estimulantes, como a de compreender como a moral incide na produção da mudança. Bailey esforça-se para aplicar um modelo universal inscrito, segundo ele, na natureza da mente humana e chamado de processo *enantiodrômico* – posições que se movem até sua negação –, que seria a chave da transformação moral. No entanto, não consegue conectar a complexidade das retóricas descritas ao longo de seu trabalho com este modelo apresentado ao fim do livro. A etnografia perde sua riqueza em troca da férrea decisão do autor de sustentar um modelo talvez demasiado estreito.

Apesar das dificuldades do autor para provar o funcionamento desse modelo cíclico na Índia e o lugar da “necessidade de inimigos” nele, talvez este debate implícito com as novas correntes antropológicas explique não somente o interesse por sustentá-lo, mas também o modo como ele é tratado. Bailey sugere que na *enantiodromia* o processo político se caracteriza por uma fase de encantamento da política, na qual as pessoas se convertem em “crentes verdadeiros” pela existência de um inimigo comum externo a quem se pode atribuir todos os males. Quan-

do esse inimigo é derrotado, a unidade é rompida e o inimigo passa a ser interno, explodindo em posições múltiplas. Este movimento leva ao desencantamento da política, uma vez que aquela “crença verdadeira” se torna incapaz de resolver os problemas que a realidade apresenta. A incerteza é provocada então por múltiplas retóricas que competem tentando solucionar questões práticas. A necessidade de inimigos para sustentar a unidade instala uma ética dos fins (no sentido que lhe atribui Max Weber), terrivelmente perigosa por causa de seu idealismo. No entanto, quando os políticos se chocam com a realidade e são por ela marcados, instala-se uma ética da responsabilidade, que, mesmo produzindo desinteresse e incerteza, não requer o ódio para se manter, mas sim o compromisso e a negociação, e que é suficientemente pragmática para fazer frente aos problemas da realidade.

Bailey termina mostrando por que dá valor a essa fase de desencantamento, incerteza e pragmatismo do processo político que leva ao fracasso da moral religiosa. Mas há passagens do ciclo que ficam sem explicação. Essa crença fundada na existência de um inimigo externo é sempre puro idealismo? Como se transforma a ética da responsabilidade em uma ética dos fins? Não obstante, interessa-me destacar o peso da analogia em seu argumento.

A etnografia de Bailey demonstra a complexidade moral inscrita na fase do desencantamento da política, não analisada por ele quando, no começo dos anos 60, se guiava por outras teorias. A coexistência de retóricas e sua inter-relação parcial é um argumento a favor da iniciativa de mostrar, com sua escolha teórica, que também é possível o “compromisso” no campo antropológico entre os modelos sistemáticos, tota-

lizadores e universalizantes e a compreensão da diversidade, sem que se caia em um relativismo extremo. Bailey leva-nos assim a olhar a antropologia a partir dessa imagem especular entre o modo como analisa o campo político e a maneira como concebe o campo acadêmico antropológico. Assim, toma o caminho da negociação.

Por fim, a partir do *backstage* de sua retórica, Bailey sugere que os grandes paradigmas explicativos deixavam a antropologia diante de um horizonte idealista incapaz de responder a novos problemas da realidade. Para ele, a incerteza e o desencantamento que impe-ram hoje na disciplina seriam a evidência de um cenário auspicioso porque resultaram da implosão dos grandes modelos diante de tais problemas. Como no campo político, também é benigno para a antropologia atravessar essa fase de irrupção de novas posições sempre e quando se privilegie, como faz o autor, uma ética da responsabilidade. Sendo esse modelo cíclico da política tão próximo ao modelo dos paradigmas de Kuhn, pode ser que Bailey esteja preven-endo nesse mar de incertezas o começo de algum paradigma unificador na disciplina antropológica.

**CAPONE, Stefania. 1999. *La Quête de l'Afrique dans le Candomblé: Pouvoir et Tradition au Brésil*. Paris: Karthala. 345 pp.**

---

**Antonio Carlos de Souza Lima**

Prof. de Antropologia, PPGAS-MN-UFRJ

De um primeiro capítulo recuperando a literatura sobre a figura mítica de Exu-Legba na costa ocidental africana (Nigéria e Benin atuais), passando pelo candomblé na cidade de Salvador, na

Bahia, o leitor é levado a imergir, sem se “afogar”, no cotidiano dos integrantes de uma “família de santo de ‘nação’ Efon”, nos limites da área metropolitana da cidade do Rio de Janeiro dos anos 90. A *démarche*, uma descrição fina e aprofundada, plurivocal e dialógica, das relações de poder na construção da legitimidade nos cultos afro-brasileiros (noção cuidadosamente problematizada no texto), com base na observação participante, em entrevistas, em documentação iconográfica e fotográfica, sobretudo. Daí segue o texto para demonstrar a irredutível, e histórica, constituição mútua entre a “tradição dos orixás” e seus “antropólogos”, até conduzir o leitor, esboçando um próximo livro, aos Estados Unidos de hoje, em meio ao processo de reafricanização, com seu rei dos Yorubá em uma “aldeia africana” na Carolina do Sul onde dançam os mascarados espíritos de ancestrais. Longo parágrafo para o percurso proposto em seu livro por Stefania Capone, pesquisadora do CNRS, *chargée de cours* na Universidade de Paris X – Nanterre, onde se doutorou depois de um longo período de pesquisas no Brasil, iniciado no começo da década de 80, e após uma elucidativa passagem pelo meio universitário brasileiro, com mestrado em Antropologia Social no PPGAS/ Museu Nacional.

*La Quête de l'Afrique dans le Candomblé* é um livro de raras qualidades intelectuais e textuais, capaz de dialogar simultânea e diretamente, em planos distintos, com os pressupostos do “americanismo tropical”, área em que a autora está situada institucionalmente na França, e com a literatura brasileira e anglo-americana sobre os cultos de possessão em geral (e no Brasil em especial). Se este é o resultado da leitura, a confiança do leitor começa a se construir logo no início. A introdução (e a

conclusão os retoma) apresenta-nos aos dilemas teóricos, metodológicos, éticos e morais com que se defronta o pesquisador dos fenômenos religiosos no mundo contemporâneo, sobretudo quando lida com cultos iniciáticos de possessão. Mas isto é feito etnograficamente, e de modo brilhante. Capone utiliza como trilha para montar seus argumentos, a um tempo, a análise das transformações da figura de Exu ao longo do século XX no Brasil, seja pela via da observação direta, seja pela análise histórica da literatura de e sobre os cultos afro-brasileiros. E nisso vão desde os nomes e aspectos de Exu na África, aos pontos riscados e cantados dos Exus de umbanda, ou os “assentamentos” destes, metamorfoseados de “espíritos de pouca luz” em servos dos orixás. Em um outro tempo, procede a uma reflexão permanente, e de raras honestidade, perspicácia, lucidez e coragem, a partir de sua própria trajetória de mais de uma década interagindo com casas de candomblé e instituições acadêmicas no Brasil. O texto apresenta, nesses momentos, um tom de objetividade difícil de se conseguir, fácil que é deslizar para um dos registros legítimos, reservados pela antropologia, para um tipo de reflexão que, se desvendada, pode colocar abaixo o trabalho do pesquisador: os tons “confessional-memorialístico”, com seu pendor para o pitoresco e o “demasiadamente humano”; o “filosófico-meditativo”, presente sobretudo (mas não apenas) nos estudiosos da religião, em que a experiência do incognoscível e do transcendente mesmerizam o pesquisador em sua vida pessoal; ou ainda (e mais freqüentemente) a simples omissão do indivíduo que pesquisa e das relações sociais a suportá-lo.

A opção da autora, uma das chaves da qualidade de sua análise, é a metódica explicitação dos limites epistemo-

lógicos de sua empreitada, parte do cuidadoso estudo das relações de poder que entretecem o sistema de casas de santo, que contrapõem e unem iniciador(a)/iniciado(a), homens/mulheres, candomblé/umbanda, sacerdotes/antropólogos, tradição/mistura, religião/magia, na mente e na prática oficial dos seus integrantes. As teias desse sistema surgem-nos inapelavelmente imbricadas a instituições acadêmicas, ONGs e similares. A separação entre mundos em sociedades complexas pode ser tênue e ilusória, sobretudo quando as diferenças de poder são tão intensas quanto as geradas por uma hierarquização acentuada, alta concentração de renda e disputa acirrada por prestígio.

Capone parte de autores brasileiros, Yvonne Maggie, Patrícia Birman, Rinaldo Prandi, Vagner Gonçalves, em especial Beatriz Góes Dantas em *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*. Mas amplia reflexiva e empiricamente as conquistas desses autores, ao propor um *continuum* entre puro/impuro, tradicional/misturado, religião/magia. O movimento de reafirmação é apenas parte de um elenco de dispositivos que possibilita esse *continuum*. Ao centrar sua investigação em uma casa da “nação” Efon, componente da “ortodoxia” nagô, mas periférica aos textos antropológicos que a construíram, a autora mostra como as preocupações com a degeneration trazida, por suposto, pela mistura de raças, costumes, línguas etc., tão marcante na literatura européia dos séculos XVIII e XIX sobre os novos mundos conquistados, poderia passar por momentos distintos e variados, em uma freqüente e nada coerente inversão.

As idas e vindas na produção de Exu são expressivas da inexistência de uma estrutura coerente, que se repete, diferenciada, a cada contingência. Os

exus e pombagiras reafricanizados não só são submetidos aos orixás e ao poder dos iniciadores na hierarquia do candomblé, mas também são instrumentos de trabalho na vida cotidiana das classes populares das grandes cidades brasileiras, estratégia na luta por alguma autonomia em face das múltiplas formas de hierarquização e dominação, opressivas e superpostas, imagens que permitem uma construção de si, de individualidades independentes. Os depoimentos de iniciados, sobretudo de mulheres, e sua análise são um ponto alto do texto. O papel de dominação das relações de gênero é aqui aprofundado de maneira meticulosa e sugestiva, sem que esta seja a temática central do texto. Como em toda boa etnografia, há um notável excedente de dados que permitem reinterpretções. Escondida está também uma outra virtude do texto: a inseparabilidade da análise das representações e dos aspectos morfológicos. E tudo isso sem estardalhaço teórico.

O cenário principal dessa dimensão do texto é a cidade do Rio de Janeiro, cuja história das casas de candomblé, da relação inseparável destas com a umbanda e outros cultos de possessão, em um mercado religioso amplo e heteróclito, passa aos olhos do leitor ao longo de todo o século XX em algumas páginas do livro. Também a forma como essa história é apresentada, por nativos do candomblé e pelos da antropologia, é matéria das indagações de Capone: da “Meca” nagô, como a cidade de Salvador é representada, à mistura e à “corrupção” das religiões nos subúrbios cariocas, como se constrói a “tradicionalidade”? O que dignifica o fiel a cada momento do curso deste século? De acordo com a hierarquização produzida pela literatura antropológica, a “nação” angola seria menos “pura”, tendo incorporado de maneira sis-

temática o culto dos caboclos às suas práticas rituais. Esse é o ponto da passagem que articularia diversas modalidades de culto de possessão entre si, de modo que, hoje, por iniciações sucessivas, se pode começar pela frequência a terreiros de “umbanda branca” para, após uma primeira iniciação no candomblé em um terreiro angola, tornar-se ketu, logo, “nagô puro”, parte de um “axé” de renome. Capone apresenta os inúmeros dispositivos e estratégias que permitem negociações para aquisição de maior legitimidade, inclusive a chamada “mudança das águas”, pelas quais o iniciado de uma “nação” passa para outra. Se seguissemos os poéticos textos de Bastide tal seria impossível.

A terceira parte do texto promove uma análise lógica exemplar da literatura sobre os cultos afro-brasileiros, com especial destaque para o papel central desempenhado pelos franceses Roger Bastide e Pierre Verger nas estratégias de aliança e uso mútuo de chefes de culto e antropólogos. Adquire-se, assim, a noção dos limites do olhar de cada estudioso abordado, e se (re)encontra trabalhos de cunho precioso, que as relações de poder geradas a partir da aliança entre os autores/atores dominantes no “campo afro-brasileiro”, pais-de-santo e antropólogos, relegaram ao esquecimento. Tal é o caso do estudo de Ruth Landes, *A Cidade das Mulheres*, texto silenciado à época e por muitas décadas, todavia dos mais informativos. Como bem o lembra Capone, em meados do século XX, contra a extrema violência da perseguição das elites brancas aos grupos de culto e outras formas de associação negra, era mister apagar a intransponível unidade entre magia e religião: a invenção performativa cotidiana, promovida pelos rituais, deveria ceder lugar ao reino do fixado, cosmologicamente enquadrado,

ao coerente mundo de uma mitologia recém-saída do forno, escavada às “origens africanas”, por meio de viagens e trânsitos entre África, Europa e América. Dos implícitos dos textos dos *estudos afro-brasileiros* passamos aos bancos escolares da USP e de instituições cariocas, com seus cursos de yorubá, de mitos e do esquecido sistema divinatório pelo colar de Ifá.

O resultado é uma demonstração exemplar do caráter de fluxo das relações de poder e legitimidade na construção de tradições (inclusive as intelectuais), da impossibilidade de se ver quaisquer de seus componentes enquanto essências imutáveis. Como narrativa, o livro é destituído do tom encantado de muitos estudos sobre rituais, mas igualmente isento do caráter de denúncia apresentado por outros, tentação de um certo tipo de crença que se descobre ludibriado. Pelo contrário: a autora reconhece a força desses dispositivos de poder, pois ao proceder à etnografia a partir de uma família de santo, fornece-lhes os instrumentos para legitimar-se no mercado religioso, efeito paradoxal da modalidade de descrição etnográfica vigente no americanismo com que dialoga, presas que todos somos dos contextos em que nos produzimos.

Sem se pretender completudes e sistemas auto-explicativos, Stefania Capone apresenta-nos à impermanência das correntes culturais que balizam de longa data o mundo atlântico em torno do qual gravitam Américas, África(s) e, em parte, a própria Europa. As valorizações empírica e epistemológica do *paradoxo*, termo usado muitas vezes no texto, e em direta relação com a figura de Exu, permitem assomar a complexidade sociocultural desses múltiplos mundos. O mundo em “crioulização” e “mistura” dos novos movimen-

tos socioreligiosos encontra aqui uma excelente via de acesso para sua profundidade histórica e para as imagens que o tornam possível.

**CASTRO FARIA, Luiz de. 1998. *Antropologia: Escritos Exumados 1. Espaços Circunscritos, Tempos Soltos*. Niterói, RJ: EDUFF. 285 pp.**

---

### **Mariza Corrêa**

Profª de Antropologia, Unicamp

Antonio Carlos de Souza Lima, fazendo a apresentação deste primeiro volume dos três que reunirão o conjunto de textos escritos por Luiz de Castro Faria, assinala a “sua sempre genial atribuição de títulos, também desses volumes e de suas partes”. Um pouco à maneira de Castro Faria, poderíamos dizer que títulos são também pistas falsas, modos de o autor *despistar* o leitor.

Este primeiro volume agrupa ensaios sob três títulos: “A Antropologia no Brasil: Formas de Descortínio” (64 pp.); “A Universidade, Avaliações” (38 pp.); e, o mais extenso, “Campo Santo” (160 pp.). Ocultos por estes títulos estão os “espaços circunscritos” do subtítulo, espaços privilegiados onde o professor Castro Faria vem, há mais de sessenta anos, atuando: o Museu Nacional e a Associação Brasileira de Antropologia, presentes, como cenário, em quase todos os textos. Sobre sua atuação, durante mais de trinta anos, na Faculdade Fluminense de Filosofia, aqui representada por uma aula inaugural de 1967, alunos seus, como Roberto DaMatta e Alcida Rita Ramos, ainda ficam a nos dever uma rememoração. Sem ignorar o que, em outro texto, ele chama de “pórtico de minha carreira” – seu trabalho em arqueologia,

objeto do segundo volume –, foi à antropologia, e à antropologia do Museu Nacional, que o professor Castro Faria dedicou a maior parte de seus escritos. A Exposição Antropológica de 1882, e seu centenário, as Exposições de Antropologia e Arqueologia de 1947, os centenários de João Batista de Lacerda, de Alberto Childe e da Sociedade de Antropologia de Paris, o bicentenário de Alexandre Rodrigues Ferreira, os aniversários do Museu Nacional e dos Programas de Pós-Graduação do Museu Nacional e da Universidade de Brasília, primos irmãos, são também *tempos* bem circunscritos nos quais seus escritos se ancoram, explorando suas histórias, suas conexões e suas reverberações para além dos espaços institucionais aos quais esses eventos estiveram inicialmente vinculados. E, para além das efemérides que pareceriam estar na origem de seus textos, de comemoração ou de luto, trata-se aqui de um longo e cuidadoso mapeamento de uma parte da história de nossa disciplina, agora, finalmente, apresentado no seu conjunto.

Publicado em ordem quase rigorosamente cronológica – quebrada apenas pela intercalação de um texto de 1963 como segundo ensaio –, o livro abre com um artigo de 1942, quando o autor tinha 29 anos, e que só assume seu pleno sentido quando comparado com a sua apreciação do campo da antropologia no Rio de Janeiro, logo após a fundação das Faculdades de Filosofia, que pareciam ameaçar os museus como sede institucional da disciplina (ver “A Antropologia no Brasil. Depoimento sem Compromisso de um Militante em Recesso”, em seu livro *Antropologia: Espetáculo e Excelência*, 1993). No artigo de 1942, Castro Faria observava: “O Museu Nacional, entretanto, continua a ser o único instituto

de pesquisa onde a antropologia é cultivada em todos os setores do seu amplo domínio.” (:25). E, em seu depoimento, quarenta anos depois, repetia: “Tal quadro mostra que, na realidade, o ensino de antropologia nas Faculdades de Filosofia não oferecia condições para a formação de antropólogos.”

Registro essas marcações dos textos do professor Castro Faria, primeiro, porque sei de seu zelo pela correta distribuição de autores/atores em um campo disciplinar e, também, porque creio ser importante que os leitores das gerações mais jovens possam situar esses escritos, acompanhando a sua trajetória e o seu empenho em registrar a importância do Museu Nacional na constituição do campo antropológico no Brasil.

Para os pesquisadores da geração mais velha, interessados na história da nossa disciplina, cada um desses textos tem uma cor e um cheiro muito peculiares, e é estranho vê-los tão limpinhos em forma de livro. É também uma bênção – não mais teremos de sair à procura de alguns deles, raros, em bibliotecas ou em sebos.

A publicação original do terceiro texto do volume, por exemplo, é um folheto amarelado, com um leve cheiro de mofo, mas que inclui também dezesseis fotos muito interessantes da Exposição de Antropologia e Arqueologia de 1947, que mereceriam ter sido incluídas nesta publicação. Também se justificaria a inclusão de algumas fotos que registram a trajetória de Castro Faria na disciplina: é difícil reler os ensaios apresentados nas reuniões brasileiras de antropologia de 1959 e de 1963 sem lembrar as fotos do professor, quase sempre com um cachimbo na mão, presente em quase todas elas, desde a fundação da ABA, em 1953. Ou de reler seus textos sobre Heloísa Alberto Torres, Eduardo Galvão, Egon Schaden e

Maria Heloisa Fenélon Costa, sem evocar fotos do mocinho Castro Faria, no jardim ou na porta do Museu Nacional, de terno ou de avental branco, junto a dona Heloisa e a alguns dos personagens desses textos, ou em mesas das reuniões da ABA, com outros. (A última foto de que me “recordo”, nunca vi impressa: Castro Faria, com o chapéu símbolo da XXI Reunião Brasileira de Antropologia, rodeado por colegas e alunos, em Vitória, em 1998.)

Personagem sempre presente ao longo de nossa história institucional, o autor Castro Faria está agora, finalmente, disponível para estudos e pesquisas.

**CASTRO FARIA, Luiz de. 2000. *Antropologia: Escritos Exumados 2. Dimensões do Conhecimento Antropológico*. Niterói, RJ: EDUFF. 438 pp.**

---

**Maria Dulce Gaspar**

Arqueóloga, MN-UFRJ

*Antropologia: Escritos Exumados 2*, de Luiz de Castro Faria, nos dá a dimensão da fascinante trajetória de um pesquisador formado em um museu de história natural. É uma obra dividida em três blocos, que reúne artigos, reflexões e comunicações em diferentes congressos científicos. Este volume complementa *Escritos Exumados 1* e apresenta os múltiplos interesses do pesquisador no exercício de sua profissão. Os temas abordados referem-se a um amplo espectro e sintetizam o pensamento de Castro Faria sobre a antropologia física, a arqueologia, a viagem etnológica, a figura humana na arte dos índios Karajá, a situação do índio, a produção acadêmica sobre a pesca e as reflexões sobre as origens culturais da habitação popular. Somam-se ainda o artigo so-

bre o arquivo do Conselho de Fiscalização das Exposições Artísticas e Científicas no Brasil, a avaliação crítica do texto de Heloisa Alberto Torres e a homenagem a Juan Comas.

A contribuição mais densa está voltada para a antropologia física (170 pp.), e não poderia ser de outra maneira, já que a disciplina está intrinsecamente relacionada à carreira do pesquisador. O artigo que inaugura o livro é uma adequação das notas preparadas para o concurso realizado para ingressar no Museu Nacional, em 1944. Trata-se de um estudo detalhado dos avanços e problemas da disciplina no período compreendido entre 1860 e 1950. Complementam esta síntese os artigos “O Estado Atual da Antropologia Física”, no qual faz um balanço do ensino e da pesquisa da disciplina, e “O Trabalho Interdisciplinar em Antropologia”, em que traça os limites e as contribuições dos aspectos biológicos e culturais, apontando a interação necessária para que as informações provenientes dos diferentes domínios do saber construam conhecimento sobre a população. Seguindo esta ótica também se pode compreender a contribuição contida em “O Homem Brasileiro: Formação Étnica e Cultural – Situação Demográfica”. Para entendimento de tema tão complexo, enfoca a contribuição da biologia, das ciências sociais e inclui, ainda, a demografia que, em suas palavras, “exprime numericamente fatos biológicos profundamente alterados pela sociedade e a cultura” (:162).

O segundo bloco é dedicado à arqueologia (109 pp.). O artigo intitulado “A Arqueologia Brasileira” destaca-se por oferecer definição precisa do objetivo da disciplina: a construção da história cultural de grupos humanos desaparecidos. Para avaliar a pertinência da afirmativa é preciso lembrar que o estu-

do da pré-história no Brasil esteve, durante muito tempo, envolto em profundo empirismo, limitando-se às descrições dos materiais recuperados nas escavações. Castro Faria inova ao atribuir à arqueologia um importante espaço nas ciências sociais, especialmente junto à antropologia cultural. As descrições das cerâmicas Marajoara, Santarém, Miraquanguera e a fabricada pelos Tupi-Guarani são utilizadas para apontar a diversidade dos testemunhos pré-históricos no território nacional e o enorme potencial para pesquisa.

Os demais artigos tratam de diferentes aspectos relacionados com os sambaquis. Castro Faria trata dos problemas referentes à pesquisa, à proteção dos sítios, caracteriza a arte animalista fabricada pelos sambaquieiros e informa sobre o estudo pioneiro que realizou no sambaqui de Cabeçuda, em Laguna, Santa Catarina, na década de 50. Sambaquis são sítios arqueológicos encontrados em parte significativa da costa brasileira que se apresentam como uma plataforma erguida com restos faunísticos, constituindo muitos deles local de sepultamento dos humanos. Com estratigrafia bastante complexa, em algumas regiões do Brasil chegam a ter mais de 20 metros de altura e 400 metros de comprimento. Eles são objeto de intensos debates desde o século passado, constituindo um importante tema de reflexão relacionado com a própria construção da arqueologia enquanto campo de saber. Os sambaquis foram o principal alvo da lei de proteção das jazidas pré-históricas promulgada em 1961, pois na época estavam em franco processo de destruição, decorrente da exploração de conchas para fabrico da cal. Castro Faria, junto com Paulo Duarte e José Loureiro Fernandes, teve papel fundamental na luta pela preservação do patrimônio arqueológico nacional.

Muitas de suas observações são ainda pertinentes e anteciparam vários resultados só agora obtidos. O estudo empreendido sobre a arte animalística feita pelos sambaquieiros é extremamente acurado. O autor apresenta as normas estéticas que orientaram a produção das esculturas em pedra e osso, recorrendo a especialistas para identificar os animais representados e indica ao leitor os traços diagnósticos. Enquanto arqueólogos, até recentemente, se esforçavam por caracterizar a dieta alimentar dos sambaquieiros trabalhando, quase exclusivamente, com a oposição coleta de molusco *versus* pesca, Castro Faria já chamava a atenção para o fato de a dieta não ser jamais exclusiva. Afirma que os apanhadores de moluscos seriam igualmente pescadores, caçadores e coletores de frutos silvestres. Diferentemente de muitos pesquisadores, ele não se deixou aprisionar pela visão impressionista dos perfis estratigráficos, na qual as conchas se sobressaem em relação aos demais restos faunísticos, sem que isto indique, necessariamente, que o molusco tenha sido a base da dieta alimentar.

As observações de Castro Faria são extremamente atuais, pois o debate que substituiu a acirrada querela sobre a origem artificial ou natural dos sambaquis foi a caracterização da dieta alimentar, apoiada quase exclusivamente na composição faunística dos sítios. As premissas do determinismo ambiental forneceram a base para os pesquisadores construírem uma classificação das jazidas. Apoiados na preponderância de determinados restos faunísticos, os sítios foram ordenados em uma escala evolucionista. Só a partir da década de 90, quando foram feitos vários trabalhos de zooarqueologia, antracologia, antropologia física e estudos regionais, se demonstrou a atualidade das obser-

vações de Castro Faria e se aprofundou o entendimento do sistema de abastecimento dos construtores de sambaqui.

As interpretações sobre a função dos sambaquis são também extremamente pertinentes; para ele já estava claro que o sambaqui de Cabeçuda era um sepulchrário e também local de moradia. Ele não se deixou levar pela idéia corrente de que os sítios eram apenas restos de cozinha. Atualmente, pesquisadores entendem que os sambaquis são resultado de um orquestrado trabalho social e voltam seus esforços para estudar as regras de sua construção. Preocupam-se em compreender como os sítios se articulavam em um sistema de assentamento e em estabelecer a(s) função(ões) de cada sítio no interior de comunidades pré-históricas, pois se acredita que os sambaquis não podem ser entendidos se isolados no tempo e no espaço.

A reunião das contribuições de Castro Faria à arqueologia estaria completa caso se tivesse incluído o balanço da disciplina feito por ele na IV Reunião da Sociedade de Arqueologia Brasileira. Nessa ocasião ele apresentou o trabalho "Domínios e Fronteiras do Saber: A Identidade da Arqueologia", em que mais uma vez tece críticas procedentes, aponta lacunas e equívocos. De maneira firme, incita os arqueólogos a superar as dificuldades para que seja produzido conhecimento sobre o processo de colonização do território brasileiro.

O terceiro conjunto de textos (139 pp.) reúne reflexões sobre temas variados, mas que se caracterizam pela apresentação, mapeamento e ordenação de novos e distintos campos de saber. É assim que pode ser vista a "Introdução ao Inventário Analítico: Arquivo do Conselho de Fiscalização das Exposições Artísticas e Científicas no Brasil". Castro Faria traça um breve

histórico da relação do aparelho de Estado com as expedições científicas internacionais e aponta a riqueza das informações contidas nesse material para lançar luz sobre o passado recente da nação. Da mesma maneira, apresenta as origens culturais da habitação popular, mostra as variações e aponta caminhos para novos estudos.

Nesse bloco, um texto se destaca pela maneira poética como foi escrito. Pela sua unicidade lança luz sobre as contribuições contidas na obra em apreço. Em "Viajar" explica o ofício do etnólogo, ressaltando o prazer nele envolvido especialmente no que concerne ao estudo da origem e do desenvolvimento do patrimônio cultural de um povo. Indica a sua própria trajetória – "caminhar sempre no sentido da análise cada vez mais minuciosa, mais profunda e atenta" (:301). Este viajar algumas vezes atravessa regiões e apresenta as suas especificidades, em outros casos delinea, através do tempo, um campo de saber. Apresenta contribuições e impasses, aponta caminhos para novos estudos. O viajar do etnólogo é a chave para entender o livro. Castro Faria mergulha de forma pioneira e arguta em um tema de estudo, ordena-o a partir de uma leitura criativa dos materiais que decidiu apreciar e aponta caminhos profícuos para novas pesquisas. *Escritos Exumados 2* é uma referência obrigatória para quem pretende realizar estudos sobre os várias temas abordados.

CSORDAS, Thomas J. 1997. *Language, Charisma, and Creativity: The Ritual Life of a Religious Movement*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press. 320 pp.

---

**Clara Mafra**

Profª da UERJ

Thomas Csordas é um desses raros autores que têm a ousadia de trazer para o primeiro plano de sua produção a inquietude intelectual. Ao longo de sua formação, desde 1973, vem se dedicando ao estudo do movimento católico carismático norte-americano. Voltou-se para a pesquisa de um grupo religioso minoritário, ao contrário da tendência predominante na antropologia norte-americana de deslocamento para a periferia e de busca do exótico distante. Esse desvio em relação a uma tendência forte no campo acadêmico já nos fala de uma certa inquietude, mas, certamente, a evidência maior está em outro lugar, na sua permanente busca de novos referenciais teóricos e de refinamento conceitual para traduzir algumas das especificidades dos novos movimentos religiosos contemporâneos para um público secularizado.

Atento à peculiar combinação da religiosidade católica carismática, que funde uma espiritualidade exuberante com uma produção intensa de dinâmicas rituais e que tem o milagre como evento cotidiano, Csordas não se satisfaz com as interpretações clássicas da antropologia e investiu em uma circulação interdisciplinar ampla na busca de referências conceituais mais adequadas. Foi, contudo, no retorno às raízes epistemológicas, na filosofia, com Merleau-Ponty, que ele encontrou as indicações mais valiosas, tanto em função do ajuste analítico que promoveu

para descrever o fenômeno sem reduzi-lo aos seus aspectos de fábula, como no resgate do conceito de *embodiment*, conceito este que atravessará toda a sua produção.

Na base da antropologia da religião desenvolvida por Csordas está o postulado de que os corpos são produzidos culturalmente – afirmação que cairia no simples truísmo se não se completasse com a idéia de que essa produção não está totalmente determinada pela linguagem. Ou seja, há um “vazio” entre o conjunto de referentes culturais e os imponderáveis da experiência que se atualiza na disposição silenciosa dos corpos. Trata-se das múltiplas formas e manifestações da incorporação [*embodiment*] da cultura. O destaque das religiões no processo de incorporação está, segundo Csordas, em que elas, ao tematizarem os aspectos não “naturais” da experiência, o lado sombrio da linguagem, o incorpóreo no corpóreo, abrem caminho para experimentações alternativas do estar-no-mundo. Por exemplo, na glosolalia, traço forte da religiosidade carismática, os fiéis podem compartilhar o não dito, promovendo atualizações nem sempre convencionais do seu próprio arcabouço, ou mesmo, na interpretação autoritária da glosolalia pelo profeta, pode ocorrer uma passagem do concebido e do dito sem o controle da convenção. Desdobra-se assim uma das teses fortes de Csordas, desenvolvida na obra anterior, *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing* (1994), na qual o autor propõe que o homem espiritualizado assume uma condição peculiar de estar-no-mundo, uma vez que no centro de seu *self* se desenvolve uma diálogo aberto com a alteridade máxima – esta que se apresenta no lado oculto da linguagem.

Esta tese é retomada e ampliada em *Language, Charisma, and Creati-*

vity. No presente livro, Csordas vai além das nuances dos ritos e dos relatos dos milagres experimentados por fiéis, doentes e sacerdotes, para situar contextualmente a religiosidade carismática. Esta ampliação do foco sobre o universo de pesquisa exige que ele se concentre sobre o problema da aparente personalização do carisma, fenômeno comum nos movimentos religiosos carismáticos e pentecostais contemporâneos. Sua argumentação segue uma alternativa clássica: segundo Csordas, não se pode entender a radicalização do carisma se não se prestar atenção nas motivações do grupo e na autoimagem que ele quer oferecer para si próprio e para os outros. Mas esta interpretação clássica ganha sofisticação e complexidade com o conhecimento que o autor tem do universo estudado. Pois vejamos, a "comunidade" *Word of God*, por exemplo, que está na origem do movimento de renovação carismática e que foi criada por um grupo de estudantes da Universidade de Michigan em 1967, assumiu inicialmente uma estruturação um tanto informal e criativa, baseada que estava em uma retórica de retorno à vida comunitária dos primeiros cristãos. Na época, os líderes Steven Clark e Ralph Martin submetiam-se, como os demais membros, às decisões coletivas. Em meados da década de 70, quando o grupo decidiu morar em residências coletivas a necessidade de regras mais específicas sobre os vários aspectos da vida cotidiana acabou reforçando a autoridade das lideranças. Esta tendência se acentuou ainda mais ao longo da década, tendo como ápice a decisão do uso do véu de linho belga para as mulheres e manto de linho irlandês para os homens, uma prática que, por seu aspecto inusitado e arbitrário, os destacou no campo carismático mais amplo. Para Csordas, a correla-

ção entre concentração do carisma e normatização da vida coletiva não é fortuita. A busca da normatização e disciplinarização tende a ir ao encontro de uma vontade coletiva de contenção, processo que tem como salvaguarda o reforço do papel do líder.

Certamente, um acompanhamento de duas décadas e meia foi útil para o balizamento da autoridade do líder na análise de Csordas. No caso anterior, por exemplo, o grupo dividiu-se em dois em meados de 80, com a criação do *Sword of Spirit*. Em 1992, dez anos depois, o *Word of God* guardava muito pouco das características personalistas e centralizadoras do poder e de normatização da prática que apresentara nas décadas anteriores. A partir de casos como este, Csordas insiste em uma interpretação que vá além da crítica à concentração de poder nas mãos de líderes carismáticos abundante na literatura, propondo em contrapartida que, em última instância, a fonte da autoridade carismática está na modulação da evolução retórica escolhida pelo coletivo.

Não fosse o profundo conhecimento que Csordas detém sobre o universo pesquisado, o leitor poderia sentir certa apreensão diante de alguns cortes abruptos que surgem em meio ao encaminhamento de algumas sínteses teóricas e na apropriação, às vezes um tanto ligeira, de conceitos construídos em campos disciplinares vizinhos. Contudo, a própria estrutura do livro, dividido como está em três conjuntos temáticos, informa o leitor sobre um subtexto estruturado e estruturando o conjunto. As fissuras pontuais não chegam a diminuir o impacto do argumento central.

Na primeira parte, com o subtítulo "Meaning and Movement", Csordas apresenta o movimento carismático católico norte-americano em sua história institucional. Concentra-se menos nas

questões de origem, de influência pentecostal no interior do catolicismo – aspecto considerado especialmente relevante no contexto brasileiro –, para pôr em destaque um sem-número de experimentos coletivos implementados pelos carismáticos ao longo de sua história. São os grupos de oração, as comunidades alternativas, os centros teológicos, os centros administrativos virtuais, centros de mídia, em uma formação em rede que atravessa as fronteiras norte-americanas tanto em função da necessidade de coordenação de um movimento que, em fins da década de 70, já se expandia mundialmente, como em função da busca de reconhecimento da hierarquia da Igreja Católica.

A segunda parte, intitulada “Habitatus and Practice”, é dedicada ao desenvolvimento da tese da correlação entre radicalização do carisma e ritualização da prática em quatro diferentes níveis: no tempo coletivo, na vida ritual, na vida doméstica e na história pessoal. Em termos de tempo coletivo, o movimento carismático norte-americano constituiu-se inicialmente um tanto contrastivamente, tendo os pentecostais como referência principal. Entretanto, em 1975, no congresso internacional conhecido como “Encontro de Roma”, a revelação profética de que o movimento carismático seria a principal salvaguarda da Igreja Católica para enfrentar as agruras dos últimos tempos, na medida em que o avanço e intensificação da “batalha espiritual” acentuava a necessidade de renovação espiritual da Igreja, ganhou fama. Com a revelação, os carismáticos passaram a se reconhecer como “os protetores espirituais da Igreja Católica” e, sintomaticamente, assumiram de forma mais nítida a necessidade de auto-organização. Segundo Csordas, a mesma dinâmica transformativa repõe-se em ou-

tros níveis. Claramente, na constituição das comunidades locais, onde algumas iniciativas esparsas acabam “recebendo” um nome por revelação. Junto com o nome, o coletivo passa a se reconhecer em um mesmo atributo e missão comum não por uma mera relação de representação, mas porque o nome atesta uma participação em um coletivo incorporado.

Se a primeira parte situa o movimento carismático institucionalmente e a segunda analisa a dinâmica micro-sociológica do movimento, na terceira Csordas conduz o leitor às especificidades da produção de sentido do movimento. Certamente, nestas últimas páginas encontramos as passagens mais densas. Especialmente quando o pesquisador apresenta fragmentos dos discursos dos nativos em colagens e justaposições instigantes. Tal como no jogo de contrastes entre as diferentes percepções dos carismáticos sobre a profecia, onde o ceticismo, a sombra da dúvida, o respeito, o temor e a gratidão se contrabalançam, em posições diferenciadas segundo a trajetória de cada fiel, ou se entrecrocam no depoimento de uma mesma pessoa. Ou ainda, na sequência das profecias, a metáfora dos carismáticos como proteção da Igreja Católica sofre uma transformação da imagem de um muro sem entradas e saídas para uma proteção orgânica do tipo cerca viva.

Nessa última parte, o analista também se apresenta em seus melhores sobrevãos. Na tematização da profecia, Csordas lembra que, ao contrário da leitura homogeneizadora dos de fora, a profecia é apenas um gênero dentre outros no discurso carismático. Isto não significa que não seja especial, pois, argumenta, ela estrutura um modo específico de relação do coletivo com o “outro lado da linguagem” – quer dizer,

seu habitus, sua tradição, seus implícitos. O profeta, muitas vezes, não sabe o que irá dizer – ele se percebe como um canal de transmissão: “It is a paradoxical situation in which the speaker [o profeta] is at the moment of speaking enmeshed in a voice long preceding itself, in which the speaker stands in the path of the speech that proceeds from him, and in which because of discourse ‘I’ is not the self, one is already on the other side of discourse – its charismatic side – safe from its fearsome, devilish, or uncanny features” (:241).

Csordas conclui com desenvoltura sua interpretação do movimento carismático, costurando com cuidado os argumentos levantados ao longo da obra, da necessária articulação entre a normatização da prática, a dinâmica ritual acentuada e a possibilidade de produção de uma disposição corporal estrita, relacionada que está com o sagrado. Certamente, com sua inquietude e originalidade ele abriu um caminho promissor para se compreender esses novos movimentos religiosos, mas que, para ser melhor explorado, exige dos próximos pesquisadores um olhar etnográfico mais detido e experimental, assim como uma escrita que não se entregue à fácil sedução da virtuosidade sociológica.

**DAS, Veena. 1995. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press. 230 pp.**

**Virginia Vecchioli**

Mestranda, PPGAS-MN-UFRJ

Ao longo de uma introdução, seis capítulos e um epílogo, a antropóloga indiana Veena Das apresenta-nos um olhar reflexivo sobre as relações conflitantes entre o Estado e diversas comunidades políticas da Índia contemporânea. Mediante a seleção de um conjunto heterogêneo de “eventos críticos”, como o desastre industrial de Bhopal, a Partição da Índia, a prática do sacrifício feminino entre os hindus e o apelo ao exercício da violência entre os militantes Sikh, a autora pretende mostrar e compreender algumas das categorias nativas que hoje são centrais na política indiana – como as de “vítima”, “memória”, “tradição”, “herói”, “honra”, “sacrifício” e “pureza” –, não a partir de uma perspectiva abstrata e distante acerca das injustiças do sistema, mas sim do sofrimento cotidiano das vítimas desses acontecimentos.

A seleção desse conjunto de eventos violentos não é resultado, segundo a autora, de uma adesão a modismos teóricos. Em vez disso, deriva de uma irrupção da própria violência no cotidiano da sociedade indiana, onde conjuntos de atores que levavam até então uma vida anônima surgem na esfera pública interpelando o Estado pelas conseqüências de um sofrimento percebido como “repentino” e “inexplicável”. Como momentos de “quebra do cotidiano”, esses eventos permitem explicitar as transformações ocorridas nas noções e nas práticas da política contemporânea, quando as comunidades, ao se confrontarem com o Estado, se constituem como atores políticos; e quando o Estado, ao reconhecer essas comunidades como “vítimas”, assume a responsabilidade de atuar “em favor” de seus interesses. Tais eventos revelam com clareza que esse encontro entre uma racionalidade burocrática e os valores e as noções das comunidades não se realizará livre de conflitos.

O livro não constitui, portanto, uma superposição desconexa de casos e personagens, pois lhe atravessa a preocu-

O livro não constitui, portanto, uma superposição desconexa de casos e personagens, pois lhe atravessa a preocu-

pação de entender os conflitos que surgem desse encontro, junto com as implicações teóricas e políticas da própria prática das ciências sociais em cada uma das situações analisadas. Porque a experiência da violência não somente irrompe no cotidiano das vítimas, mas também nas próprias construções teóricas que as disciplinas elaboram sobre o mundo social. Métodos e noções tradicionais são necessariamente transformados. Afinal, em contextos nacionais perpassados pela violência, como reproduzir a metodologia que a antropologia desenvolveu no estudo de sociedades de pequena escala? Como reconhecer as categorias da política que são significativas para milhões de pessoas? Como dar conta dos processos históricos que transformam essas categorias sem cair em ilusões totalizantes?

Esses questionamentos se justificam não apenas por razões teóricas, mas também políticas. Consciente da nova "vitimização" que as teorias causais e monolíticas da violência produzem, a autora tenta construir um tipo de narrativa que permita "recuperar" as vozes das vítimas. É na interseção entre os interesses em estudar a violência e pensar a política em contextos nacionais que o conceito de "eventos críticos" adquire sentido como instrumento analítico que articula teoria, metodologia e produção textual.

*Critical Events* é uma "etnografia experimental" de uma sociedade nacional. Consciente da contribuição de muitos estudos para a produção ou a convalidação científica de estereótipos nacionais, Veena Das explicita quais são os processos de objetivação que engendraram as interpretações da Índia como "essencialmente" desigual, tradicional e fundamentalista. Para a autora, essas imagens não são simples "ficções" narrativas, mas "fatos so-

ciais" que intervêm na esfera pública. Tomar os antropólogos como "atores" e suas etnografias como "interpretações nativas" é parte do programa da autora para desnaturalizar o conhecimento antropológico, mostrando sua afinidade com as suposições próprias do moderno Estado nacional.

A estratégia de recortar esses eventos a partir de seus embates públicos permite integrar à narrativa as múltiplas vozes que participam da política, de modo que a Índia não possa ser apresentada como uma entidade única. O que esses eventos, simultaneamente, evocam é a destruição do sentido de integridade do local e do sentido de homogeneidade do nacional. O caráter "ficcional" do local como unidade auto-suficiente se evidencia uma vez que a totalidade das relações sociais necessárias para entendê-lo não se encontra no interior das comunidades. Com a experiência do terror, o mundo local é transformado, e a percepção dos vínculos entre o local e o global passa a ser uma condição de inteligibilidade tanto para os sujeitos que sofrem tal violência como para o antropólogo que pretende compreendê-la.

O reconhecimento da natureza fragmentária da experiência da violência tem conseqüências teóricas e metodológicas. Para Das, deve-se privilegiar a dimensão espacial uma vez que esses eventos críticos supõem uma ruptura na continuidade temporal. O passado já não fornece os sentidos adequados para compreender a nova situação, e tanto atores quanto antropólogos vêm-se obrigados a criar novos modelos interpretativos. A intenção de manter-se fiel a essa qualidade do "campo" justifica que as transformações recentes na política indiana sejam expostas em uma sucessão de eventos considerados sincronicamente.

Essa perspectiva desconstrutivista sobre a nação, o espaço local e a violência orienta o olhar de Veena Das para uma redefinição do tipo de sujeito social. Os atores que habitam *Critical Events* não estão ligados a um território local exclusivo, mas constituem – no sentido que Benedict Anderson dá à expressão – “comunidades imaginadas”. Dada esta qualidade, Veena Das localiza seu encontro no espaço da esfera pública. Romances, discursos parlamentares, relatórios médicos, ordens judiciais, estudos clínicos, narrativas familiares, conferências científicas, memórias e discursos políticos são os recursos a que a autora recorrerá na construção desses eventos.

*Critical Events* também faz referência a diferentes momentos significativos na história da Índia contemporânea. São críticos pois, como resultado desses conflitos, surgiram novas formas de ação que ressignificaram os sentidos nativos da política e transformaram as identidades sociais. E isto porque, a partir da perspectiva da autora, a violência não é somente destruição. O sofrimento e a dor têm seu papel na criação de “comunidades morais”. Ao exigirem justiça e ao se relacionarem com o sistema burocrático e jurídico do Estado, tais comunidades são deslocadas do mundo privado e “criadas” como comunidades políticas.

O que *Critical Events* pretende mostrar é essa tensão entre, de um lado, as tentativas do Estado de controlar a identidade de seus membros inscrevendo-os na categoria de “vítimas” e, de outro, os esforços das comunidades para resistir a esse poder disciplinador. Ao evidenciar esse tipo de ator anônimo em situações extremas, Veena Das revela, de forma extremamente sugestiva, a maneira como, por meio dessa operação de reconhecimento, o Estado

se apropria do sofrimento deles. E, ao fazê-lo, conduz esses mesmos atores a uma nova violência, submetendo-os à sua própria lógica. Paradoxalmente, mediante tal operação, o Estado consegue legitimar-se. Neste ponto parece encontrar-se a força demonstrativa desses “eventos críticos”.

Os conflitos desfraldados em torno do Estado e da comunidade constituem o *leitmotiv* dos diferentes “fragmentos” que integram o livro. Mas, quando os expõe, a autora afasta-se dos argumentos reducionistas que marcam a interpretação da Índia e inscreve as oposições entre tradição e modernidade, Estado e comunidade, hindus e muçulmanos nos debates mais amplos e caros à tradição antropológica – discussões como as que se referem ao pluralismo legal, à construção de hegemonias estatais e comunais e aos processos coletivos de construção da memória e do esquecimento.

*Critical Events* apresenta-se, por último, como “um experimento pós-moderno com a forma da etnografia”. Por meio da fragmentação, tenta levar em conta as implicações que a contemporaneidade engendra no texto etnográfico, porque a violência questiona não somente a própria condição da modernidade, mas também suas formas clássicas de representação. *Critical Events*, como solução narrativa, pretende converter-se em “espelho” das características distintivas do terror.

A intenção de manter-se “fiel” ao campo e “perto” das vítimas conduz Veena Das a resistir aos discursos totalizantes e abstratos dos “especialistas”. Para a autora, pretender emitir um preceito acerca da “racionalidade” da violência é desconhecer as marcas de sua singularidade e, com isso, exercer uma nova violência sobre as vítimas. Por isso, a violência não requer ser explica-

da, mas interpretada. Se os sujeitos se convertem em vítimas justamente por não poderem provar a autenticidade de seus sofrimentos, a antropologia social pode transformar-se em uma força “curativa” ao possibilitar que se exponha sua voz e ao provocar em outros a experiência do sofrimento.

No entanto, se a fragmentação do relato em uma sucessão de eventos críticos é um ato de compromisso ético e político para com as vítimas, a relativização da violência é sua consequência trágica. Porque é somente a partir desta posição que Das pode afirmar que os eventos vinculados a um divórcio ou à violação em massa de mulheres são todos “igualmente dramáticos”. Como é possível esta equiparação, que inclui em última instância as próprias ciências sociais? Com a condição de expurgar a “historicidade” dos sucessivos eventos narrados no livro. É sobre esta base que todos os casos parecem converter-se em exemplos de uma mesma coisa: A Violência.

Ao tentar livrar-se do exotismo que tradicionalmente é atribuído à Índia, paradoxalmente a autora homogeneiza a experiência desses eventos dramáticos e os torna exóticos. A essencialização da violência aparece exposta em toda a sua dimensão ao recorrer ao propósito de alcançar “A Verdade” das vítimas. Esta existe somente se as considerarmos uma unidade, e se, em última instância, pensarmos como tal as comunidades imaginadas que habitam a Índia contemporânea. Sob tais suposições, a própria categoria de “vítima” aparece naturalizada e a violência é transformada em um “absoluto” porque o espaço que atravessa o campo, o pesquisador e a teoria é a estratégia textual e não os processos concretos que conduzem a sua irrupção. Inscrever esses eventos no seu processo histórico per-

mitiria reconhecer também os espaços de convergência e negociação entre Estado e comunidade, o que nos obrigaria a tratar a categoria de “vítima” não como algo absoluto, mas como a substancialização provisória de um processo concreto de disputa social que requer ser explicitado etnograficamente.

**LIMA, Nísia Trindade. 1999. *Um Sertão Chamado Brasil: Intelectuais e Representação Geográfica da Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ-UCAM. 232 pp.**

---

**Candice Vidal e Souza**

Doutoranda, PPGAS-MN-UFRJ

O pensamento sobre o Brasil organizado em torno das representações sobre sertão e litoral é explorado neste trabalho – tese premiada em 1998 pelo IUPERJ – como proposições acerca da nacionalidade, nas quais se articulam reflexões sobre a identidade dos intelectuais locais. A reconstrução de uma duradoura tradição de excursões intelectuais com vistas a localizar, descrever e explicar o habitante do interior abrange textos distribuídos entre a segunda metade do século XIX, as primeiras três décadas do século XX e a sociologia universitária desenvolvida entre 1933 e 1964. O personagem que recebe os nomes de sertanejo, caboclo ou caipira foi objeto de avaliações positivas e negativas, otimistas e desesperançadas. Para a autora, são essas figurações e seus matices opinativos os rastros a seguir para encontrar matrizes do pensamento social brasileiro e ensaiar pontos de vista inovadores sobre a história da explicação sociológica do Brasil.

A apresentação dos princípios de compreensão da atividade dos intelec-

tuais em prol do conhecimento e da formação da nacionalidade é feita no primeiro capítulo, “Intelectuais e Interpretação do Brasil”. São mobilizados argumentos de referência para a discussão sobre a identidade e a posição dos intelectuais, dentre os quais a concepção de Mannheim a respeito da *intelligentsia* como grupo social com incumbência de oferecer interpretações do mundo para dada sociedade é adotada para os intelectuais brasileiros em foco. Outras problemáticas se agregam para que se construa definições mais pertinentes ao contexto nacional brasileiro e à nossa história de constituição da reflexão social, as quais levam a constatar a simultaneidade com que o problema da nacionalidade e da identidade social dos intelectuais se colocou aqui. Ao proclamar sua escolha por uma abordagem que atente mais para os temas dos trabalhos sociológicos e menos para os métodos e parâmetros de formação dos pensadores do Brasil, Lima consegue reavaliar propostas consagradas a respeito da constituição das ciências sociais e de suposta ruptura com o pensamento social. A unidade temática que aproxima intelectuais produtores de interpretações do Brasil em diversas frentes de atuação se verifica no debate em torno da incorporação dos sertões. Mais que isto, é o sentimento de estranhamento em relação ao interior que passa tantas gerações de brasileiros letrados. Todo o livro convence sobre continuidades normalmente despercebidas entre os intelectuais abrigados nas instituições formadoras das novas gerações e a tradição ensaística. A crítica à adesão de estudiosos contemporâneos de nossa vida intelectual à autoimagem de seus sujeitos de pesquisa é pois acertada e oportuna.

Descontinuidades geográficas reconhecidas no interior de algumas socie-

dades nacionais podem ser comparáveis às divisões entre sertão e litoral que fazem sentido para os brasileiros. Esta proposição domina o segundo capítulo, dedicado à representação geográfica da identidade nacional. A experiência norte-americana é privilegiada para o contraste com o caso brasileiro na aproximação entre a noção de fronteira e o par litoral/sertão. No momento em que Lima recupera opiniões sobre a adequação ou não do conceito de fronteira para o Brasil, aparecem incoerências metodológicas. Apesar da opção manifesta por um tratamento não realista do pensamento social – abdicar de estabelecer a precisão empírica das descrições sobre o sertão, o litoral ou a fronteira –, há confusão entre a posição da autora que pretende dizer sobre o real e a fala dos autores do pensamento social. Isto se deve, em parte, à carência de uma definição prévia do estatuto das referências que atuam como material de análise e daquelas que são tomadas como fontes de autoridade explicativa para os propósitos do livro. Assim, o argumento daqueles que pesquisam sobre o tema é colocado no mesmo plano daqueles que efetivamente tomaram parte na construção do discurso sobre a fronteira no Brasil. O confronto despropositado entre teses de fontes distintas, como acontece na subseção “Fronteira e homem fronteiro”, revela as implicações de fraquezas metodológicas para a interpretação. Um autor complexo como Vianna Moog é objeto de atenção diminuta e interpretação rasa. A relação entre fronteira e imagens nacionais, que se pretende estar desenvolvendo, perde uma de suas maiores fontes de elaboração justamente nos exercícios comparativos em que Moog foi mestre. Na posição de quem descarta uns e adere a outros, a autora deixa de notar a perspectiva naciocêntrica de um autor como

Richard Morse, de quem adota a concepção de que “seria praticamente impossível, no caso brasileiro, falar de uma fronteira, pela inviabilidade de separar civilização e primitivismo” (:43).

Em “Missões ao Interior e Interpretação do Brasil”, Lima destaca o papel das viagens para a conformação de visões intelectuais do Brasil: o deslocamento pelo território conduz à experiência de contato com espaços e modos de vida tidos por brasileiros. Nas primeiras década da República, foram valorizados os relatos baseados no “conhecimento de oltiva” sobre o sertão, resultantes de viagens científicas, expedições militares e incursões ao interior. Pertencem a esse momento a viagem de Euclides da Cunha aos sertões baianos, a campanha sertanista de Rondon e as viagens científicas do Instituto Oswaldo Cruz. Aqui a autora explora os significados que o sertão tinha para esses empreendedores de viagens e testemunhos. Nesse ponto, observa “como a tendência posterior de ‘naturalizar’ a palavra, referindo-a a um espaço físico claramente delimitado, desconsidera sua gênese e a alta carga de valores simbólicos a ela associada” (:58). Faz-se aqui uma generalização descuidada, posto que inexistente fundamento etnográfico para a avaliação sobre o empobrecimento ou redução do alcance geográfico e semântico da palavra sertão. Por outro lado, não há clareza sobre a quem se refere essa nota crítica: a autores do pensamento social, a pesquisadores do tema ou a outros agentes? Faço notar ainda que a citação de Nelson Werneck Sodré (:59) foi compulsada erroneamente.

A imagem do Brasil advinda do olhar médico que encontrou a gente dos sertões é objeto do quarto capítulo, “O Sertão como Patologia, Abandono e Essência da Vida Nacional”. A partici-

pação do discurso higienista na construção de interpretações do Brasil pode ser atestada nas opiniões de vários intelectuais, as quais revelam o entusiasmo com o projeto de saneamento dos sertões convocado por cientistas que mapearam as doenças curáveis da nacionalidade. Nesse contexto, idéias sobre sertão e litoral articularam teorias do Brasil inspiradas na semiologia médica e conduziram a ações profiláticas interessadas em salvar os valores morais essenciais encontrados naqueles sertões em agonia. A observação direta das populações sertanejas gerou descrições de valor etnográfico, que davam notícia sobre organização social, hábitos e linguagem local. Intelectuais como Belisário Penna e Roquette-Pinto foram responsáveis pela constituição do homem do interior como objeto de pesquisa para uma antropologia dos tipos nacionais.

No ânimo do envolvimento intelectual na causa sanitária foi criado o personagem do Jeca Tatu, alvo de polêmica que dizia respeito a representações do Brasil e à auto-imagem dos próprios intelectuais, conforme a discussão original do capítulo 5, “O País de Jeca Tatu”. O pavio aceso por Monteiro Lobato incomodou muitos outros que lançaram alternativas à visão negativa do homem brasileiro, logo refeita pelo próprio criador, já crente na possibilidade de regeneração por políticas de civilização do interior. Da pura crítica, os intelectuais se lançam a pensar direções para a transformação do Jeca, tornado mais um símbolo nacional que a referência ao tipo social do meio rural brasileiro. Ele vem a ser mesmo a identidade metafórica para o intelectual orgulhoso de seus vínculos de origem com o interior, agora soldado da causa nacional.

Desdobramentos da colocação do brasileiro-Jeca como tema da reflexão

e da programática de agentes implicados na campanha higienista são reconhecidos por Nísia Trindade Lima em lugar insuspeito: a pesquisa sociológica sobre os cenários rurais brasileiros. O argumento apresentado no último capítulo entusiasma pela visada inédita e surpreendente sobre obras e teses clássicas, capaz de desconstruir opiniões estabelecidas sobre a história das ciências sociais no Brasil. Trata-se da constatação de que a utopia sociológica substitui a utopia higienista em análises do mundo rural brasileiro que, além de descrever e categorizar, desejaram promover mudanças sociais “dirigidas” pela técnica sociológica, meio de redimir o sertão do atraso e integrá-lo à moderna sociedade de mercado. Enfim, a nacionalização do sertão, consolidada por um “sistema de entendimentos comuns”, a forma da cultura nacional na visão de Emílio Willems. O par sertão/litoral foi ativado em categorias da análise sociológica como cultura de *folk* (em Florestan Fernandes) e cultura rústica (em Willems), posteriormente desenvolvidas em Antonio Candido e Maria Isaura Pereira de Queiroz. No tratamento dessa linhagem temática, o estudo de Maria Sylvania de Carvalho Franco é convertido em análise predileta de descrição do sertão em relação a seus antecessores, sem problematização da mudança de registro metodológico aí representada. Em outra seção, a autora retoma a curiosa metáfora fundada nas categorias sertão/litoral operada por Guerreiro Ramos para falar dos partidos intelectuais brasileiros: a oposição entre sociologia euclidiana e sociologia consular ou litorânea. Nesse trecho, a autora assume uma postura normativa ao se propor responder se “faz sentido opor sociologia euclidiana à sociologia consular?” (:203). Este capítulo ainda traz uma compilação de registros foto-

gráficos e representações pictóricas alusivas aos sertões.

Nas “Considerações Finais” ao trabalho, além do resumo da argumentação geral, Lima reaparece com proposições sobre o dever-ser da atividade intelectual de compreensão do Brasil, incluindo-se na tradição estudada ao anunciar também uma utopia sociológica.

Pode-se reclamar deste trabalho a esquematização excessiva, prejudicial ao ritmo narrativo; além do uso incidental de pesquisas coincidentes, particularmente evidente nos três primeiros capítulos. Contudo, suas qualidades hermenêuticas devem ser festejadas e rapidamente incorporadas no que desbravam sobre a produção de idéias no Brasil.

**RAMOS, Alcida Rita. 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press. 336 pp.**

**Maria José Alfaro Freire**

Mestranda, PPGAS-MN-UFRJ

“[...] por que os índios brasileiros, sendo tão poucos, têm um lugar tão proeminente na consciência nacional?” (:3). A pergunta que abre o livro revela a preocupação central de Alcida Ramos nos dez artigos que compõem *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*: refletir sobre o lugar do índio no imaginário da sociedade brasileira, a partir do mapeamento das mais diversas “zonas de contato” entre as populações indígenas e as várias instâncias da sociedade nacional em uma perspectiva diacrônica. Ao reunir e organizar uma grande quantidade de informações, o livro dá uma visão panorâmica das relações interétnicas no país, apresentando cuida-

dos com um público leigo no que se refere a dados contextuais da história do Brasil e oferecendo ao pesquisador pistas, tanto temáticas quanto bibliográficas, para futuros trabalhos. Essa opção, no entanto, não permite um tratamento mais detido e sistemático de questões específicas relativas ao tema.

A proposta de Ramos está vinculada a uma determinada concepção de *indigenismo*. Ainda que não se detenha em uma discussão teórica a respeito, propõe a ampliação desse conceito, acrescentando à sua definição enquanto domínio das políticas indigenistas estatais ou privadas, a dimensão do imaginário nacional: “O que a mídia escreve e difunde, romancistas criam, missionários revelam, ativistas dos direitos humanos defendem, antropólogos analisam e índios negam ou corroboram sobre o Índio, contribui para um edifício ideológico que toma a ‘questão indígena’ como seu *building block*” (:6). Assim, aportando dados diversos, como relatos de viajantes, cartas de agentes missionários, textos da literatura brasileira, verbetes de dicionários, trechos de discursos de agentes como políticos, militares, sertanistas e lideranças indígenas, material de imprensa escrita, artigos da legislação brasileira, a própria produção antropológica e a sua experiência como ativista política, Ramos analisa manifestações do indigenismo tais como “o preconceito regional, a comiseração urbana, o controle estatal, a curiosidade antropológica, o compromisso religioso, o sensacionalismo na mídia ou discursos indígenas verbais, escritos ou gestuais” (:7).

Os artigos, que podem ser lidos isoladamente, foram produzidos em diferentes momentos da trajetória da autora – quatro deles estão sendo publicados pela primeira vez e os outros seis são reedições modificadas de publica-

ções anteriores. Ainda que cada um focalize questões específicas, eles estão atravessados por um mesmo conjunto de preocupações.

Das três partes que compõem o livro, a primeira – “Setting the Stage” – trata da história das representações sobre as populações indígenas operantes nas relações interétnicas brasileiras. Ramos analisa as designações atribuídas aos índios por não-índios: *criança, pagão, nômade, primitivo e selvagem* (cap. 1) e os discursos *edênico* e *civilizatório* (cap. 2), que põem em circulação representações do índio, de um lado, como puro, digno, ingênuo, e de outro, como inferior, incapaz, bárbaro, ameaçador, inábil para a vida moderna. Ramos argúi que essas representações fazem parte de discursos acionados pela Igreja, pelo Estado e pelos militares na configuração de um consenso em torno à necessidade do zelo protetor. Essas mesmas representações vêm à tona na construção de um discurso antiindígena, que legitima a dominação, o controle das terras, a ação missionária e a dependência econômica, justificando a atitude paternalista e intolerante das agências de contato.

Alguns momentos da história das relações interétnicas em que o índio se colocou politicamente enquanto interlocutor do *homem branco* são recuperados na segunda parte do livro, “Speaking to the Whiteman”. Seja no caso do Tribunal Russell – organizado em 1980 na Holanda para avaliar genocídios ou etnocídios contra as populações indígenas americanas, em que a questão indígena alcançou visibilidade nacional e internacional (cap. 3), ou na análise dos discursos de três lideranças indígenas (cap. 4), a autora mostra como se articulam as noções de *etnicidade, cidadania e universalismo*, no posicionamento de setores da Igreja,

ONGs, pesquisadores e lideranças. O conceito de *cidadania*, por exemplo, serve para as populações indígenas como um instrumento de sobrevivência, mostrando, dessa forma, que o sucesso do contato depende da capacidade de manipulação dessa categoria. É oferecido um panorama da emergência das organizações indígenas no Brasil, no início da década de 80 (cap. 4), momento em que o “índio” se constrói como uma categoria reconhecida e legítima no cenário político nacional. Ao mesmo tempo, a autora mostra como a questão indígena, nessa época, serviu como válvula de escape para setores da sociedade brasileira insatisfeitos e silenciados pelo governo militar.

Se a segunda parte destaca iniciativas da participação dos índios nas relações interétnicas, a terceira parte – “Speaking Through the Indians” – aborda ações, práticas e representações de vários setores da sociedade nacional em relação aos índios, em que é observada uma “expropriação” do discurso indígena como uma forma tática de submeter os índios ao controle de diferentes instâncias de poder. A autora descreve e analisa o sistema de pacificação que, através da estratégia de sedução, reforça a relação de dependência econômica dos índios em relação à sociedade nacional, visível nas políticas de um Estado paternalista (cap. 5).

Quanto às reações do governo à emergência do movimento indigenista no Brasil, Ramos vê nelas atitudes reveladoras da tradição autoritária do Estado brasileiro. Analisando o caso da União das Nações Indígenas (UNI), formada em 1981, destaca que o uso público da idéia de *nação indígena* incomodou as elites brasileiras da época, na medida em que acionou a imagem “ameaçadora” da diversidade associada a poder, autonomia e autodetermi-

nação. As noções de “etnicidade” e “nação” são problematizadas, observando-se aí um investimento teórico mais significativo.

Seqüencialmente, levanta-se a relação de compatibilidade ou não entre o projeto desenvolvimentista e as populações indígenas (cap. 7). A autora recupera um conjunto de exemplos históricos em que iniciativas desenvolvimentistas trouxeram conseqüências nefastas para as populações indígenas, como morte, doenças, perda de terra, ruptura social, bem como exemplos positivos em que a identidade étnico-cultural foi reafirmada. Segundo ela, a incorporação das populações indígenas à economia nacional ou mundial não é, necessariamente, incompatível com a manutenção de suas identidades étnicas e culturais, ainda que sofrendo transformações devidas a esse contato.

A análise de projetos desenvolvimentistas e militares na Amazônia (cap. 8) – como o Calha Norte – dá inteligibilidade aos discursos agenciados pelas instâncias responsáveis, como uma estratégia para as ambições econômicas sobre a região. Dois argumentos inter-relacionados são utilizados pelos militares como forma de legitimar o controle do Estado sobre essa região e seus recursos através dos investimentos públicos e atividades privadas: a Amazônia constituiu-se em um *vazio demográfico*, o que pressupõe uma ação imperativa com vistas à sua integração ao resto da nação para “salvaguardar a soberania nacional”. Ignorar a população regional e, especialmente, as populações indígenas significa negar institucionalmente qualquer reconhecimento dos direitos indígenas.

A política oficial brasileira em relação aos índios é caracterizada por Ramos como “esquizofrênica” (cap. 9) em virtude das disparidades observadas entre as instâncias executiva e legisla-

tiva. Destaca, de um lado, a sensibilidade dos legisladores para as diferenças culturais e étnicas, tendo estes produzido proteção legal para os direitos indígenas; de outro, percebe que agentes executivos, como os administradores da Funai, governadores, ministros e presidentes da República, têm tentado solapar os efeitos das leis pró-indígenas. Um caso ilustrativo de uma dessas tentativas é o decreto de emancipação do ministro do Interior Rangel Reis, de 1978, que propunha a absorção dos índios na sociedade nacional. Ramos reúne evidências da época, mostrando que se tratava de uma tentativa de dar à Funai poder de pôr fim ao estatuto especial dos índios e, dessa forma, desmantelar o direito às reservas indígenas.

As entidades civis contemporâneas de apoio às populações indígenas constituem o último foco de análise da autora (cap. 10), reconhecendo no interior delas um processo de burocratização que opera com um *índio-hiper-real*, um índio idealizado, a quem se demanda integridade absoluta: “o índio perfeito, cujas virtudes, sofrimentos e incansável estoicismo lhe confere o direito de ser defendido pelos profissionais dos direitos indígenas” (:276).

A autora conclui, então, destacando a ambivalência da sociedade nacional em relação às populações indígenas. De um lado, o orgulho da multiétnicidade do país, de outro, a aspiração por uma homogeneidade nacional; o “índio” construído como um poderoso símbolo da nacionalidade e, ao mesmo tempo, como um obstáculo ao desenvolvimento. Esse paradoxo é apontado por Ramos como constitutivo do campo da identidade nacional. É nesse sentido que se esboça uma resposta à questão inicial: o “índio” opera como um referencial fundamental na definição da auto-imagem nacional.

**QUEIXALÓS, Francisco. 1998. *Nom, Verbe et Prédicat en Sikuaní (Colombie)*. Paris: Éditions Peeters/SELAF. 422 pp.**

---

**Bruna Franchetto**

Profª de Linguística, PPGAS-MN-UFRJ

Pressupondo uma tipologia dos modelos de descrição gramatical de línguas ameríndias, o trabalho de Queixalós é um exemplo de adoção inovadora da tradição estruturalista francesa consagrada por autores como Tesnière e Potier. A terminologia metalingüística provém desta tradição e pode causar sobressaltos entre os lingüistas formados em e conformados com outros modelos, sobretudo os de matriz estruturalista ou pós-estruturalista norte-americana, dominante na lingüística contemporânea voltada para o estudo das línguas nativas americanas. Categorias descritivas e itemização da descrição revelam criatividade no uso do modelo, buscando-se oferecer uma apreensão da língua sikuaní por meio do compromisso entre semântica e etnografia. O autor descreve e interpreta, com acuidade e rigor, as relações entre formas, significados, sentidos e contextos no melhor estilo da etnolingüística.

A economia de generalizações, regras e estruturas, que se revelam quase que indiretamente, dá a impressão de um estilo boasiano, tensionado entre, de um lado, modelo e terminologia e, do outro, o esforço em falar da língua em termos de suas possíveis categorias internas, talvez únicas e irreduzíveis (à *inner form* de Humboldt). Estamos longe de uma lingüística descritiva interessada nas regularidades distribucionais ou nos padrões formais, vistos como objeto de estudo *a priori* e independentes dos sentidos que veiculam.

O livro de Queixalós é um dos raros trabalhos que permitem ao leitor, especialista ou não, imergir em um universo lingüístico graças ao seu estilo quase literário e sem as amarras do padrão dos *grammatical sketches*, à natureza dos dados que constituem os exemplos e aos comentários finos em torno da tradução e interpretação em contexto.

O livro é a primeira parte de um "dítico" que pretende abarcar a gramática da língua sikuani, pertencente à família guahibo, falada por uma população de vinte mil pessoas na savana que se estende a oeste do médio Orinoco na Colômbia e Venezuela. Sob o título *Nom, Verbe et Prédicat* estão os tópicos definidos comumente como léxico e morfologia (o autor anuncia a chegada próxima de uma sintaxe do sikuani). Queixalós já publicou uma fonologia (*Fonologia Sikuani*, 1985), um dicionário (*Diccionario Sikuani-Español*, *Lenguas Aborígenes de Colombia*, 1989), uma antologia de textos em versão original e em espanhol, além de vários outros trabalhos sobre tópicos diversos, sempre na interface língua e cultura. Alcançou uma visão ampla do sikuani e uma gramática de referência dessa natureza é um guia, base de formação e informação, para qualquer pesquisador que queira iniciar investigações junto a um povo indígena.

Uma bem-sucedida lingüística descritiva, quando procede com consistência e competência, não justifica, contudo, certos equívocos contidos no *Avant-Propos* do livro, onde se recoloca o velho problema de uma pretensa oposição entre descrição e teoria. Assim, o autor lamenta as "modas" da lingüística, onde se sucedem com rapidez modelos, com nascimento e morte sucessivos de teorias, lamenta o imperialismo da "língua-internacional-da-ciência" e o descompasso entre a publicação de

dados e a reformulação eventual de modelos induzida por esses dados. Afastando-se "dos paroquialismos e dos formalismos", pretende, como que despretensiosamente, apresentar uma descrição que leve uma língua "mais ou menos desconhecida ao *status* de material experimental disponível", "um conjunto de dados suficientemente inteligível e detalhado para alimentar hipóteses já colocadas (pela lingüística tipológica e geral)". Como se para entender uma língua específica fosse inevitável excluir o diálogo teórico e a comparação. Essa renúncia pode revelar-se um obstáculo para a compreensão de fatos relevantes já anunciados no volume, que deverão ser retomados e tratados na sintaxe. Entre eles estão a natureza argumental dos índices pessoais no verbo, a natureza não argumental dos nomes, os auxiliares, as grades argumentais no léxico e na sintaxe, a incorporação, os quantificadores. Lembremos, também, os dois tipos de construção de foco: um dado pela seleção feita pelo locutor; o outro determinado pelo conhecimento por parte do locutor do resultado da seleção efetuada à sua revelia, componente modal no surgimento de um referente que contradiz ou frustra uma expectativa. A sintaxe deverá retomar ainda o jogo da deixis na construção de anáforas discursivas, bem como a noção sutil de "ativador", que designa uma forma explícita e diz respeito à inter-relação de nomes e déiticos, desembocando em uma função predicativa que indica o acesso à consciência de um referente anteriormente ausente, ou ligado à *aktionsart* do verbo.

No cruzamento entre classes lexicais e classes sintáticas apresenta-se outro fenômeno importante, que Queixalós coloca, apropriadamente, como sendo central para o entendimento da

gramática sikuani. Trata-se da natureza predicativa de nomes (substantivos e pronomes) e verbos (verbo estrito e verbóide), dada a existência de propriedades semânticas e formais comuns. De particular interesse é a predicação nominal (a “criptopredicatividade” do nome), que ocorre nas construções “apresentativas-existenciais” (quando uma entidade é posta como acedendo à representação na consciência ou à existência no mundo) e nas construções equativas (predicação categórica pela qual o nome se conecta a um termo exterior a si mesmo). Por outro lado, Queixalós propõe a existência de verbos e verbóides, ambos inerentemente predicados, mas distintos semanticamente: o verbo caracterizado por um semantismo processual, dinâmico, ativo, transitivo; o verbóide por um semantismo estativo, da mesma natureza de uma predicação nominal. Esses fenômenos, que caracterizam muitas das línguas ameríndias e que já foram abordados por lingüistas de diferentes “credos”, representam outro problema que está à espera de uma explicação sintática.

Encontramos, também, neste primeiro volume da gramática sikuani fatos raramente considerados ou, quando mencionados, tratados com pouca profundidade pelos lingüistas “ameríndios”. Vale a pena mencionar alguns deles, seguindo a ordem de sua apresentação no livro. Em primeiro lugar, está o estudo da lexicogênese, ou seja, a criação de novas palavras através do material morfológico existente. No que concerne à classe lexemática “nome”, a definição de nomes absolutos ou autônomos e nomes dependentes complexifica e redimensiona a tradicional classificação em nomes alienáveis e inalienáveis. Quanto à categorização (mesmo se os limites categoriais são fluidos e os

domínios dificilmente caracterizáveis), o sikuani parece distinguir uma relação de posse “verdadeira” de uma relação de dependência necessária e a delimitação semântica das subclasses dos nomes dependentes vai além das conhecidas nomenclaturas de termos de parentesco e da anatomia. Aliás, na parte dedicada à nomenclatura de parentesco há um estudo interessante de como este campo lexical explora recursos da determinação gramatical para derivar seus próprios termos. Do ponto de vista sintático, os nomes dependentes têm natureza de predicados, com saturação de valências, ou seja, com estrutura argumental indicada por evidências morfológicas, como no caso dos nomes derivados de verbos.

Passando à classe “verbos”, destacam-se os tratamentos da semântica do modo (factual e virtual) e da relação entre morfologia e constituição de dez classes verbais, com implicação direta no eixo transitividade/intransitividade. É a semântica que domina na descrição dos verbos impessoais, intransitivos e transitivos, mostrando que há relação entre transitividade e acesso à referência. Esta é gradual, não obedecendo a uma lógica binária do existente/não existente; há nomes que se situam em uma zona de acesso fraco à referência, com grau baixo de saliência cognitiva, percebidos sensorialmente de modo difuso, como coletivos. Na parte dedicada aos verbos trivalentes, Queixalós faz uma bela análise do dizer e do dar em sikuani. Na estrutura construída pelo “dar”, os argumentos são os protagonistas humanos da interação, marcados no verbo, enquanto a coisa transacionada, o paciente, é instanciada pelo nome e não acede às marcas verbais. Outro fenômeno que chama a atenção é o que o autor chama de “pré-verbos”, a saber, morfemas gramaticais prefixa-

dos, em primeira posição, a núcleos lexicais geralmente verbais e reconhecíveis diacronicamente como sendo nomes ou posposições ou verbóides incorporados. O complexo formado por pré-verbo e verbo permite produzir a oposição entre as idéias de estaticidade e dinamicidade ou evolução da ação, o que dá uma dimensão temporal à *aktionsart* do núcleo lexical. A seleção intrincada entre verbo e pré-verbo incide sobre os actantes (ou argumentos), tem significado aspectual e pode funcionar como transitivização “pura”.

Por último, há que se mencionar o aspecto talvez mais instigante da língua sikuni: a expressão da forma, do espaço e da direção, interligados, gera um sistema surpreendente de classificadores nominais e verbos de postura. O comportamento dos empréstimos, ou seja, dos termos advindos de outras línguas, sobretudo do espanhol, cujos traços formais revelam a atribuição de uma noção nova a uma classe nocional preexistente, comprovaria que a forma é apreendida visualmente e que cada classe, segundo Queixalós, se organiza em torno de um protótipo. A lexicogênese verbal através dos verbos de postura é um fato único na gramática sikuni. Um pequeno número de raízes lexicais, compondo uma classe com quatro paradigmas, é empregado como verbos plenos ou verbos auxiliares indicando a posição do corpo; além disso, há um conjunto de restrições que se impõe à possibilidade de combinar um nome em função de sujeito com um verbo de postura, interagindo, assim, com a classificação nominal, as predicções locativas e a transitividade. Dêxis e empatia estruturam esse campo cheio de nuances e alternativas, ainda mais complexificado pela intervenção de verbóides de direção e de auxiliares espaciais com uma semântica que liga

o corpo no espaço à modalidade, passando pela expressão do aspecto, do tempo e da causação. Os direcionais sikuni são onipresentes, expressando com a dêxis primária e secundária um jogo incessante de perspectivas.

**VIANNA, Adriana de Resende B. 1999.** *O Mal que se Adivinha: Polícia e Menoridade no Rio de Janeiro (1910-1920)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 198 pp.

---

**Eline Deccache-Maia**

Doutoranda, PPGAS-MN-UFRJ

A questão do menor no Brasil tem sido objeto de um interesse que ganhou grande número de adeptos nas décadas de 70 e 80. Um debate caloroso e uma vontade de compreender os mecanismos de construção dessa categoria produziram diversos textos científicos que indicavam o universo jurídico como a instância social produtora e reificadora da categoria. Finda a década de 80, algumas questões pareciam já estar esclarecidas e um certo acordo tácito pairava em torno do tema. O livro *O Mal que se Adivinha: Polícia e Menoridade no Rio de Janeiro (1910-1920)* surge como uma contribuição recente que acrescenta dados novos a partir de um recorte até então não realizado de forma tão metódica e profunda quanto o levado a termo por Vianna. Este recorte – representado no próprio título do livro – se refere ao papel fundamental da ação policial na construção dessa categoria classificatória de parcela da população infanto-juvenil no início do século XX. Se alguns trabalhos já apontavam para o fato de que a situação do menor naquele período era uma questão de polícia, nenhum, contudo, se

aprofundou tanto na ação dos agentes policiais para revelar como tal prática acabou construindo significados específicos em torno do alvo dessas ações: o menor. O retorno ao tema e a forma original e competente com que a autora o revisitou valeu-lhe o prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa de 1997, resultando na publicação do livro aqui tratado.

O esforço realizado se dá no sentido de demonstrar como um segmento do universo de crianças e adolescentes foi se constituindo como *personagem social* – o menor –, através de uma *dimensão processual*, segundo a orientação eliasiana. Ao tentar entender a questão da menoridade dentro do movimento que a gesta, foi preciso partir de um período anterior ao da consolidação da visão do problema como uma questão social a ser tratada no campo jurídico. Se as discussões jurídicas travadas no início do século, e de modo mais contundente a partir da década de 20, se tornam uma referência, será a ação direta da polícia que dará o tom e, por conseguinte, pulsão ao conteúdo norteador. Não se trata, no caso, de construir o perfil desse personagem social, mas de entender como ele foi fabricado. Segundo a própria autora, o interesse da investigação é compreender os mecanismos simbólicos que tornaram possível o surgimento do *menor*. Como o agente policial era aquele que manipulava diretamente tal classificação, na medida em que era o seu olhar detector que definia quem se encontrava na condição de menoridade, ele acabou desempenhando um papel fundamental na construção e consolidação do significado em torno dessa representação. Nesse sentido, é o movimento que se está privilegiando, e é a partir do mesmo que será possível perceber as nuances existentes na definição da menoridade que, à primeira vista, aparece como um bloco monolítico.

Uma vez tendo privilegiado o movimento/processo, o material analisado busca dar conta da captação de tal movimento. Nesse sentido, a escolha dos registros policiais é justificada por Viana como o material que poderia melhor revelar o cotidiano da relação estabelecida entre a polícia e o menor e a representação deste último aí tecida. Os registros analisados – mais de 1.800 circunscritos ao período de 1910 a 1920 – não se apresentam de forma organizada e articulada, como, por exemplo, os textos jurídicos, mas é exatamente a não elaboração dos mesmos que possibilita a obtenção de elementos que subsidiam o resgate de uma prática cuja dimensão temporal não permite mais observá-la diretamente. A natureza do material eleito e a forma com que foi tratado nos remete a uma discussão em torno da conjugação entre história e antropologia. A relação estabelecida pela autora com os dados revela-nos a possibilidade de pensar o trabalho etnográfico em arquivos, uma vez que se está dialogando com documentos como se estes fossem “discursos nativos”, cujas narrativas devessem ser articuladas e reordenadas pelo próprio investigador sem, no entanto, abafar aquilo que é “dito”. Este é, inclusive, um aspecto a ser ressaltado no trabalho.

Os registros policiais adquirem maior substância quando é resgatado o papel atribuído a esses agentes na organização e controle do espaço urbano no período analisado. A rua e a população que dela faz uso passam a ser foco das ações policiais. É a infância que se encontra nas ruas, solta e desassistida, que é classificada como menor – e, por conseguinte, retirada da sua condição mais abrangente – e que deve ser controlada e “reformada” nos moldes de nação que se delineavam nos primeiros anos da República. A lógica

de ordenação da cidade era orientada por saberes científicos, como o dos médicos, engenheiros etc. Vianna mostra como de tal perspectiva também eram objeto dessas reformas as instituições sociais, dentre elas a própria polícia, no sentido de promover uma uniformização nas práticas adotadas. A Escola de Polícia fundada em 1912 é um exemplo claro da busca de padronização e legitimidade das intervenções policiais uma vez que as mesmas eram revestidas de uma certa aura científica.

Dotada de um saber específico e exercendo papel de destaque no controle e promoção da ordem social, delega-se à polícia um poder significativo. Dentro dessa dinâmica, é demonstrado como o dia-a-dia do agente policial é pleno de procedimentos que interferem na vida dos indivíduos postos sob suspeição. A intervenção policial não se restringia apenas à interceptação dos menores, mas a uma série de ações encadeadas – detecção, detenção, classificação tipológica e encaminhamento. Esta última etapa era feita enviando os menores às instituições existentes. Abre-se, assim, mais um aspecto a ser escrutinado pela autora, uma vez que é percebida a estreita ligação entre a polícia e as “instituições-destino”, não só no que se refere à operacionalização, mas, fundamentalmente, porque a partir do conhecimento da natureza e mecanismo interno dessas instituições se obtém mais elementos para a compreensão da lógica de classificação dos *menores*. Sua análise concentra-se em quatro instituições: Colônia Correccional de Dois Rios, Escola Premonitória Quinze de Novembro, Escola de Menores Abandonados e os patronatos agrícolas. Todas elas, à exceção da Colônia Correccional, buscavam a regeneração dos menores através de atividades laborais. Ressalta-se aí o aspecto valorativo do

trabalho como a via mais apropriada para a educação e a inculcação de valores morais importantes que resultassem na metamorfose de menores em um “tipo específico de trabalhador nacional”.

Uma vez apresentados os elementos que compõem os dois pólos da dinâmica que envolve a questão do *menor* no período analisado, a saber, a polícia e as “instituições-destino”, era preciso mapear quais critérios definiam os diferentes destinos possíveis para os menores. É nesse momento que são explicitados os matizes em torno da categoria. Se no ato do recolhimento o que opera é uma classificação mais abrangente, o processo de triagem que se seguia era feito a partir de “um esforço simbólico capaz de ordenar diferenças”, como afirma Vianna, gerando assim uma tipologia. Embora nos registros policiais analisados apareçam informações concernentes à identidade individual, o que se observa é um movimento de conversão da mesma em uma identidade social tipificada. Serão os adjetivos recebidos – abandonado, vadio, pivete, ladrão, dentre outros – que maior peso terão na definição dos destinos desses menores. Tais adjetivações eram realizadas a partir de uma crença na eficácia do saber policial como produtor de classificação e, por outro lado, da posição que o menor assumia como sujeito classificado, o que denotava de forma contundente a relação de poder assimétrica estabelecida. O espaço de defesa do menor era quase inexistente, sendo este um *personagem social* completamente submetido à estrutura de poder delineada. Nesse contexto, os pais desses menores também eram submetidos à autoridade policial caso fosse considerada a ausência de controle e “pulso forte” destes sobre seus filhos, o que deixa entrever que a intervenção da polícia também se dava na esfera privada.

Todo o poder da polícia que vai sendo demonstrado no decorrer do livro é entendido dentro de uma crença mais abrangente de que existiam tendências degenerativas em indivíduos oriundos de determinados meios sociais. As idéias vigentes de hereditariedade e de contaminação informam e dirigem procedimentos profiláticos. Era preciso evitar *o mal que se adivinha*. O que estava em jogo não era o ato praticado pelo sujeito “contaminado”, mas aquilo que ele supostamente traria como potencial detectado a partir de marcas distintivas portadas, como, por exemplo, a condição racial do sujeito observado.

Em todo o período analisado a autora constatou que a polícia tinha autonomia em suas ações e que pouca intervenção era feita pelo Judiciário. Com o passar dos anos, contudo, a questão da menoridade vai ganhando uma nova dimensão. O Código de Menores de 1927 é um marco nesse sentido. Nessa altura, Vianna alcança o ponto final de sua análise e retoma as questões iniciais levantadas. Ao chegar até o Código de Menores e, portanto, à esfera jurídica, a autora reafirma, após comprovar no decorrer dos cinco capítulos que compõem o livro, que a representação da menoridade expressa no Código é influenciada pela lógica forjada na interação cotidiana de menores (sujeitos classificáveis) e policiais (sujeitos classificadores). Tal percepção suscita uma polêmica com a produção teórica existente até então que afirma que a categoria *menor* advinha do mundo jurídico, reificada pelo Código de Menores. Por se tratar de um aspecto importante na análise, creio que vale a pena citar um trecho do livro: “procurou demonstrar como o Código de Menores, que poderia ser o ponto de partida emblemático de uma investigação sobre as formas de normatização e as sanções envolvendo a menoridade,

está impregnado de uma lógica absolutamente policial, formalizando e cristalizando práticas que já tinham lugar assegurado no cotidiano das delegacias.” (:169). O forte empenho demonstrado por Vianna na reconstrução do cotidiano da polícia na época estudada acaba por desfocar o objeto de análise da literatura com a qual ela dialoga e polemiza. Ao frisar que a questão do menor é anterior à sua consolidação no campo jurídico, Vianna deixa de seguir uma pista importante que ela mesma levanta em seu trabalho: que à polícia cabia a parcela de menores que ocupava o domínio público ou que não estivesse dentro dos padrões de conduta esperados. Mas, e os *menores* que estavam nas fábricas e demais esferas de trabalho? Eram estes menores circunscritos no mundo do trabalho o tema de debates entre empresários e juristas desde os primeiros anos do século XX. Este era o segmento que a Justiça cuidava para que não se convertesse em “casos de polícia”. São exatamente esses menores trabalhadores o objeto de análise de alguns dos autores aos quais Vianna se contrapõe. Nesse sentido, muito mais do que uma oposição, creio que o livro *O Mal que se Adivinha* é uma análise que fornece novos dados que complementam a inteligibilidade em torno da questão da menoridade

Por fim, cabe ressaltar o modo como o material foi ordenado e entrelaçado com os trabalhos teóricos pertinentes aos diversos ângulos com que foi olhada a questão. O cuidado em respaldar suas afirmações tornou o texto produzido rico em detalhes, riqueza esta impossível de ser reproduzida no espaço de uma resenha.