

RESENHAS

BRUBAKER, Rogers. 1996. *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. 202 pp.

Adriana Villalón

Doutoranda, PPGAS-MN-UFRJ

O núcleo de *Nationalism Reframed* é a análise dos processos etnoculturais que colocam em questão o conceito ocidental, político-territorial, de nacionalidade. Estudando situações complexas – que têm como pano de fundo desde migrações maciças até simples mudanças nas administrações dos Estados, passando por bruscas transformações nas relações de força entre as antigas e as novas nações –, o livro analisa as singularidades das novas configurações do espaço político europeu geradas pela desarticulação da União Soviética, Iugoslávia e Checoslováquia, e suas conexões estruturais com a queda, no entre-guerras, dos Impérios Otomano, Habsburgo e Romanov.

Brubaker dirige suas armas contra a literatura que substancializa o termo *nação*, seja como categoria analítica, seja como uma entidade dada. Propõe, assim, utilizar a noção de *nation* como uma categoria de práticas, *nationhood* como uma forma institucionalizada e *nationness* como um processo ligado a eventos, deixando a idéia de *the nation*,

como uma comunidade estável, para os nacionalistas (:22). Essa estratégia se inspira, por um lado, nas concepções de Bourdieu – ao observar a incidência das propriedades do campo político na dinâmica do nacionalismo e ao sugerir que *nação* se refere também a um esquema classificatório – e, por outro, apóia-se em representantes do chamado “novo institucionalismo” na sociologia, como Powell e Di Maggio, refletindo sobre o modo como as nações e os interesses dos agentes são construídos institucionalmente. É nesse sentido que pode ser compreendida a substituição da célebre pergunta de Renan (retomada, entre outros autores contemporâneos, por Gellner) “o que é uma nação?”, pela indagação a respeito dos mecanismos por meio dos quais a *nationhood* se institucionaliza como forma cultural e política nos Estados. Buscando inspiração em autores como Sahlins e Sewell Jr., Brubaker rompe com todo tipo de dicotomia rígida, enfatizando o aspecto fragmentário e efêmero dos movimentos nacionais, que conduzem antes a súbitas cristalizações da *nationness* e da *nationhood* do que a seu desenvolvimento gradual.

Cada capítulo do livro retrata um jogo de relações e de contraposições entre os novos Estados nacionais surgidos dos impérios multinacionais do entreguerras e suas vinculações com o mapa político europeu dos anos 90. A tese principal é a de que a noção de *nationhood*

serve para compreender as experiências dos Estados nacionais ocidentais, mas não aquela da Europa Oriental e Central, nas quais referências cognitivas incongruentes e diferentes possibilidades de *nationhood* atravessam os territórios e a estrutura institucional dos Estados. Nesses casos, a nação não dependeria – nem causal nem conceitualmente – do Estado territorial, mas seria uma comunidade etnocultural independente e transcendente a ele.

Brubaker estuda essas disparidades mediante uma descrição do singular regime de nacionalidade soviético no entreguerras. Com um federalismo etnoterritorial no qual as repúblicas portavam, simultaneamente, duas definições incompatíveis de *nationhood* (uma político-territorial e outra etnocultural, que funcionavam como referência pessoal e como forma de organização da população pelo Estado), e com a nacionalidade russa dominante controlando as instituições-chave do Estado, a URSS cultivou quase-Estados em um plano subestatal. Eles possuíam tudo (legislatura, administração, *intelligentsia*, instituições científicas, língua, escola), menos o controle do governo. O colapso nos anos 90 teria sido gerado, entre outras razões, pela ampliação do espaço político, na época de Gorbachev, que permitiu a “cristalização” desses quase-Estados que estavam contidos dentro da URSS.

Três pares de conceitos, sempre em relação tensa, permeiam todo o livro, constituindo a base da análise e abrindo possibilidades originais de interpretação: *nationalizing state* e *nationalizing nationalism*, *homeland state* e *homeland nationalism* e *national minority* e *nationalism of minorities*. Com a intenção de evitar qualquer possibilidade de substancialização dessa tríade, Brubaker insere cada conceito no campo

dinâmico de lutas violentas e de concorrências entre agências estatais, partidos políticos e outros agentes sociais, dentro e fora do Estado.

Os novos Estados nacionais são, para Brubaker, *nationalizing states*; são produtores de movimentos nacionalistas no interior de seus territórios, invocando demandas próprias em nome de um *national core* definido em termos etnoculturais, diferenciado da cidadania e, ao mesmo tempo, menor do que ela. Esses novos Estados, como aqueles surgidos depois do colapso da URSS, procuram compensar épocas passadas de discriminação, promovendo a própria língua e a cultura, bem como a hegemonia política sobre as minorias que eles agora passam a possuir.

Em contraposição ao *nationalizing nationalism*, o autor examina os movimentos nacionalistas “transfronteiriços” dos *homeland nationalism* vinculados aos *homeland states*. As elites desses Estados consideram que têm direitos e responsabilidades, não só em relação aos seus cidadãos, mas também em relação aos seus “co-nacionais étnicos” que ali moravam e que agora ficaram compreendidos dentro de territórios de novos Estados. Uma elaborada engenharia internacional supervisiona e protege os direitos dos co-nacionais étnicos. Aqui, a nação vai além da cidadania e do território estatal, o que permite colocar questões sobre os limites do direito internacional e da soberania do Estado. Por outro lado, ambas as formas de nacionalismo (*homeland* e *nationalizing*) podem ocorrer dentro de um mesmo Estado: a Sérvia conduziu um *nationalizing nationalism* para os albaneses em Kosovo e um *homeland nationalism* para os sérvios na Bósnia e na Croácia.

Brubaker situa o terceiro elemento da tríade, as *national minorities*, no fo-

go cruzado de diversas demandas territoriais. Essas minorias (grupos sem delimitação clara, que não se percebem nem são percebidos como homogêneos) atravessam, com suas exigências próprias, as tensões entre as demandas do *homeland state*, ao qual supostamente pertencem por afinidade étnica, e as do *nationalizing state*, a que pertencem por cidadania legal. Por outro lado, o autor mostra como o esforço de *homeland states* (como Sérvia, Turquia e Bulgária) para mobilizar seus “co-étnicos” (sérvios, turcos e búlgaros) é a outra face dos *nationalizing states* (como Croácia, Hungria e Romênia), representados como inimigos e opressores. Ao mesmo tempo que se abrigam em seu território de serem “desleais”, criticam os *homeland states* vizinhos de serem irredentistas e invasores.

As conseqüências da transformação das “etnias titulares” em “minorias”, nos Estados que entraram em colapso, podem ser diferentes, conforme se trate de comunidades populacionais que experimentam essa situação como uma mudança brusca de *status* (por exemplo, os 25 milhões de russos que se tornaram minoria dentro dos novos Estados pós-URSS), ou de comunidades que não se sentiram diretamente atingidas por esses processos (como os alemães-austriacos, depois da queda do Império Habsburgo, que continuaram sendo “minoria”). Entretanto, as políticas transfronteiriças de cooptação não são as mesmas para todos os co-nacionais, o que está em estreita relação com a natureza do vínculo que as minorias têm com os seus *homeland states*: por exemplo, a Alemanha de Weimar desenvolveu uma política diferencial para seus co-nacionais alemães na Polônia (que tinham sido cidadãos do Reich), proporcionando a eles apoio através de esco-

las, jornais e outras instituições – o que permitiu fortalecer a presença alemã na fronteira com o novo Estado polonês.

Completando a análise, Brubaker relaciona os processos que redesenharam, e redesenham ainda hoje, o mapa político europeu com os diferentes padrões de migração de um mesmo grupo étnico. Demonstra que as migrações geradas pelas mudanças nas elites estatais afetam mais o pessoal que depende direta ou indiretamente do Estado (como a polícia, agentes jurídicos, professores e funcionários públicos) e menos os agentes e grupos sociais relacionados com outras atividades. Assim, na Hungria, depois da Primeira Guerra Mundial, enquanto a população permaneceu nas suas terras, a administração do Estado magiar desapareceu dos Estados que o substituíram. O autor relativiza, ainda, os efeitos da guerra nas migrações maciças, mostrando como estas só ocorrem quando a guerra se combina com representações de um “ser nacional” concebido em termos “étnicos” (como entre os gregos e muçulmanos nos Bálcãs) mais do que em termos “cívicos”; ou quando as ações assimiladoras são excludentes (como no caso da Bulgária, que vem desenvolvendo, desde 1984, uma política nacionalizadora, eliminando o idioma turco e gerando uma emigração maciça de turcos).

Por fim, se é verdade que Brubaker insiste em não reificar a categoria *nação*, enfatizando a idéia de que os processos por ele descritos podem ser conceituados como “cristalizações repentinas”, em algumas das interpretações do autor permanece a idéia do “desenvolvimento da nação”, que ele pretende criticar como sendo própria dos nacionalistas. No entanto, o livro constitui um verdadeiro exercício de desconstrução dos conceitos mais correntes na literatura sobre nacionalismo, abrindo a

possibilidade de novas leituras, através da análise detalhada de situações significativas que demonstram os múltiplos desdobramentos possíveis dos movimentos nacionais no mundo contemporâneo.

DODIER, Nicolas. 1995. *Les Hommes et les Machines: La Conscience Collective dans les Sociétés Technicisées*. Paris: Métailié. 385 pp.

Regina Coeli Machado e Silva

Professora de Métodos e Técnicas, UNIOESTE

No âmbito da proliferação de objetos técnicos capazes de associar sob novas formas os seres humanos através do globo, Dodier retoma a interrogação de Durkheim sobre as “formas de solidariedade”. Seu objetivo é propor uma teoria geral da “solidariedade técnica” e mostrar quais são os efeitos sociológicos concretos das formas de organização que tendem a se desenvolver em empresas qualificadas como *distribuées* ou flexíveis. Trata-se de um percurso ao longo do qual ele pretende responder a uma questão sociológica maior das sociedades “tecnificadas”: sob quais condições o funcionamento das técnicas permanece compatível com as exigências de uma vida em sociedade?

A partir desse contexto, que suscita novas questões sobre a modernidade, Dodier elege seu campo temático, analítico e etnográfico. Situando-se em um ponto nodal da recente sociologia da ciência e da técnica – desenvolvida a partir de etnografias de laboratórios científicos, como as de Callon e Latour, com suas críticas à epistemologia moderna –, o autor retira sua teoria das “redes sociotécnicas”. Segundo ele, esta tem o mérito de mostrar a ilusão da

“grande divisão” entre ciência e política, mas acaba por constituir uma nova forma de simetria, colocando-se enquanto porta-voz dos “inovadores” no campo da ciência. O autor inverte essa perspectiva, detendo-se no funcionamento concreto das redes e não em sua gênese, adotando uma sociologia da técnica centrada na “operação” e não na “inovação”.

Aplicada ao trabalho industrial, a noção de rede e sua dinâmica remete ao entrelaçamento de canais de influência recíproca pela articulação dos objetos técnicos, graças aos quais seres próximos no espaço pertencem a conjuntos técnicos totalmente estranhos ou, inversamente, seres distantes estão estreitamente associados pela solidariedade técnica. Essa abordagem atinge o centro das interrogações desenvolvidas nos últimos anos quanto às formas de solidariedade atuais e a conseqüente dificuldade em circunscrever a noção de sociedade. Tal dificuldade é reencenada sob o prisma do trabalho e emerge a partir das empresas e de sua administração – campo etnográfico escolhido pelo autor, uma vez que nele se encontram as transformações da noção de objeto técnico, ligadas ao recuo das organizações “taylorizadas” e ao concomitante avanço das “organizações flexíveis”. Sobre esse solo, Dodier elabora a noção de “solidariedade técnica”, ao mesmo tempo diferente e complementar da solidariedade orgânica de Durkheim, no sentido de que ela cria forte dependência recíproca entre um grande número de pessoas “engajadas” no funcionamento de um conjunto ligado à técnica, cujo contorno pode ser relativamente indefinido. Tal proposição, segundo o autor, ultrapassa as análises das formas de sociabilidade que se constroem em torno das técnicas, como as corporações profissionais de Dur-

kheim, as classes sociais de Marx, os grupos, as equipes, o “fator humano” e a sociabilidade da sociologia industrial.

Conduzida por um método que se inspira em uma “pragmática sociológica” de cunho fortemente empiricista, a “imersão etnográfica” do autor em uma empresa de embalagens metálicas concentra-se na observação direta da condição dos “operadores” encarregados quotidianamente de fazer funcionar as redes técnicas: engenheiros, chefes de equipe, reguladores, operários especializados etc.

As implicações dessa postura teórico-metodológica são muitas. Dentre elas cabe mencionar a presença não relativizada de pressupostos ideológicos do individualismo, manifestos como um pano de fundo nas análises que conferem ao livro seu caráter mais inovador e criativo. Nesse sentido, a obra até poderia ser lida como uma instigante reflexão sobre os processos de individualização no âmbito do trabalho industrial das sociedades contemporâneas, embora não seja essa a pretensão do autor. A estratégia modular de sua argumentação é exemplar dessa possibilidade paralela de leitura, sobretudo nos capítulos mais etnográficos, pela densidade analítica e concentração das questões que o remetem aos níveis observáveis da condição dos “operadores”. É importante mencioná-los pois constituem os três temas considerados pelo autor como cruciais para chegar ao seu objetivo: o tema da responsabilidade, que aflora nos incidentes, estudado através de uma comparação entre atitudes acusatórias e funcionais. Dodier explora, de modo inédito, um paradoxo que tanto dilui (no caso de faltas e erros profissionais) quanto acentua (através do incentivo à iniciativa) a responsabilidade individual. Presente na administração através de um movimento conhecido

como “Qualidade Total”, ao qual o autor faz rápida referência, esse sistema desloca a culpa dos operadores, por um lado, e, por outro, aumenta-lhes a confiança na própria capacidade profissional (cap. 4).

O segundo tema, o tratamento dos “objetos técnicos”, é desenvolvido como “regimes de ação” ou “formas de engajamento” dos operadores diante das máquinas e remetido à dimensão moral. Em vez de um engajamento em uma atividade reduzida a uma aplicação de regras, própria do tecnicismo, o manejo dos objetos conduz à valorização de uma *engenhosidade individual*, manifesta pelo improviso de soluções em proveito de convenções locais e circunstanciais e o resultante abandono da noção de obrigação e obediência a regras preestabelecidas ou codificadas (cap. 5).

O reconhecimento de si, terceiro dos temas, é analisado no cap. 6 através do engajamento no “ethos da virtuosidade”, que consiste em tomar a atividade técnica como um experimento de si – um modo pelo qual se põe à prova certas qualidades da pessoa, como “habilidade”, “coragem”, “sangue-frio” e “concentração”. Aliás, o que singulariza o *virtuose* é o seu fazer-se e refazer-se sem cessar diante de suas audiências, buscando seu reconhecimento como “autor” através da personalização da sua atividade. Para isso, engaja-se em atividades que colocam em jogo sua responsabilidade e constituem sempre um experimento renovado para lhe proporcionar uma verdadeira realização de si. Trata-se, ao mesmo tempo, de experimentar o mundo exterior e a si mesmo, colocando-se em situações limítrofes nas quais nenhum ser humano já esteve. Como reitera o autor, não é espantoso que a atividade técnica possa adquirir uma dimensão mística, colocando

em relação homens com elementos além do visível, sob a forma de “experiências pontuais”. Dramatizar o ethos de virtuosidade faz do engajamento um ato de devotamento e heroísmo, contrário ao “ethos do bem-estar”, em que operadores buscam atividades de resistência contra os danos, ocupando “postos tranqüilos” na empresa.

Apesar da atenção meticulosa de Dodier no campo etnográfico, seu trajeto analítico acaba deixando sem respostas suas duas interrogações. Quanto à primeira – revelar os efeitos sociológicos das “organizações flexíveis”, com suas formas de engajamento dos operadores –, ele encontra uma “crise das obrigações”. Em termos durkheimianos, prossegue, esse tipo de organização tem como consequência a “fragilização” da consciência coletiva na atividade técnica. Tal “erosão”, suas consequências e limites, não é explorada, como acaba reconhecendo o próprio autor, fato este curioso uma vez que o título do livro enuncia essa promessa.

Quanto à segunda interrogação, a relação entre as duas formas distintas de solidariedade – técnica e em sociedade –, Dodier não exclui a possibilidade de uma dinâmica das redes técnicas capaz de ameaçar a noção de sociedade ao dar prioridade à dimensão funcional. O “fato sociológico maior”, segundo sua avaliação, diz respeito à extensão que essas redes vêm adquirindo na constituição da solidariedade técnica, fato crucial e simultâneo à vida em sociedade. Assim, continua, é provável que o devir das organizações flexíveis seja, em primeiro lugar, marcado por uma tensa dinâmica entre as duas formas de solidariedade, nenhuma delas sendo capaz de ocupar todo o horizonte de atividades. Em segundo lugar, coloca-se a possibilidade de a “atitude funcional” tornar-se, por si mesma, a única

obrigação de valor. A efervescência da vida em sociedade – que tanto seduziu Durkheim, segundo o autor – pode então estar ligada à “técnica”, ela mesma uma dimensão sagrada. Desse modo, é a noção de mobilização na atividade que encontra uma exaltação diante do sagrado. Finalmente, se a solidariedade em sociedade se impõe como obrigação e se a solidariedade em rede se faz por uma geometria variável (que inclui ou não indivíduos por sua contribuição funcional), a “realidade” da sociedade só se torna possível pelo seu contrário: a exclusão, problema que em momento algum do livro é objeto de análise. A questão crucial do pertencimento social é, portanto, deslocada para o problema das zonas intersticiais, criadas pela própria dinâmica das redes, mas visíveis do ponto de vista da sociedade.

Dodier termina sua reflexão com uma indicação mais geral sobre a tendência das redes em substituir o território (como base topográfica da solidariedade social) por uma nova economia moral e espacial. Trata-se, enfim, de um mapeamento de transformações que deixa em aberto possibilidades práticas e analíticas de resolução dos elos entre a “solidariedade técnica” e a vida em sociedade, segundo seus termos. As razões pelas quais Dodier deixa prevalecer o hipotético, justamente onde pretendia desvelá-lo, podem ser diversas. Dentre elas, talvez a mais importante, por seus efeitos de radiação sobre as outras, é um certo descompasso epistemológico contido em sua pergunta, visível sob dois prismas fundamentais e simultâneos: um deles é retomar uma interrogação sociológica do final do século XIX nos dias atuais, sem nenhuma mediação analítica capaz de problematizar as condições históricas e sociais em que se pudesse sustentá-la. Junto a isso, Dodier transpõe, de forma direta,

para o funcionamento “concreto” das “organizações flexíveis”, um conjunto conceitual proveniente de níveis diferentes de análise como, por exemplo, a referência sociológica durkheimiana para conceber a sociedade como totalidade e todos os seus conceitos correlatos. O resultado é uma etnografia configurada por desencontros entre o campo de observação, o método e a abordagem teórica. Seu grande e indiscutível mérito é o de abrir possibilidades cognitivas criativas para um aprofundamento das questões aí envolvidas, bem como sugerir pistas gerais para abordar o tema das representações da Pessoa nas organizações industriais da sociedade contemporânea.

MUEL-DREYFUS, Francine. 1996. *Vichy et l'Éternel Féminin. Contributions à une Sociologie de l'Ordre des Corps*. Paris: Ed. du Seuil. 388 pp.

Laura Masson

Mestranda, PPGAS-MN-UFRJ

Talvez o próprio silêncio que cercou os fatos ocorridos durante o período da ocupação alemã na França (1940-1944), tenha levado Muel-Dreyfus a considerá-lo como um momento histórico inédito e a analisar tais fatos sob a ótica do surgimento – ou do ressurgimento – de um mito: o mito do eterno feminino. Hoje, seu trabalho soma-se a um debate público na França sobre a assim chamada “Revolução Nacional”, constituindo uma contribuição tão singular quanto valiosa.

A questão central da autora é a de que seu país não se conformou em dar uma resposta administrativa à invasão, mas levou adiante também um processo de “Revolução Nacional”, em que se

propôs a “faire du neuf la France” e, aprendendo com a derrota, iniciar uma cura purificadora. As palavras de ordem foram voltar às origens, à ordem hierarquizada, assumir controle sobre si e ouvir a natureza que não mente. No contexto, as mulheres eram as que mais se aproximavam dessa imagem. Associadas à terra, seu lugar natural era a família e sua única função legítima a maternidade, em sentido amplo. Sua suposta desigualdade natural era invocada em um jogo de metáforas e analogias orientadas para a despolitização e naturalização de outras desigualdades sociais.

O objetivo de Muel-Dreyfus é reconstruir os processos sociais de produção desse “mito”, um dos eixos centrais da filosofia política do governo colaboracionista de Vichy. O eterno feminino é a recriação e a re-alimentação de uma representação dualista, naturalizada e eternizada da relação entre os sexos, expressa em uma certa literatura, na propaganda de Estado, em leis, em políticas médicas e demográficas, em planos escolares, nos argumentos religiosos, em símbolos nacionais etc. Essa concepção privilegiada do feminino – que faz referência obrigatória ao masculino, mas não explicitamente – se caracteriza pela repetição excessiva de seu argumento e pela saturação de seu significado, o que resulta, segundo a autora, em uma “violência da banalidade”.

Para Muel-Dreyfus, o mito do eterno feminino é parte do “inconsciente social”, de “pressupostos pré-reflexivos” – ou de qualquer outro equivalente que pode ser encontrado ao longo do texto, ainda que nunca claramente definido por ela. Não se trata, contudo, apenas de concepções míticas arcaicas, há também um passado de lutas e agentes sociais que encarnam esses “traços

milenaristas”. É isso que vai permitir à autora dar uma excelente resposta – o que é o mais interessante em seu estudo – à sua inquietude diante da “violência” produzida por uma definição saturada, que diz que “uma mulher é uma mulher” sem precisar acrescentar mais nada. Sua proposta é introduzir uma dimensão histórica, uma “sociogênese”, que dê conta de uma complexa realidade social e explique muitas das “adesões” ao regime.

O livro está dividido em três partes que privilegiam a análise de instituições eclesiais, escolares e médicas, consideradas lugares estratégicos para estudar o ressurgimento do “mito do eterno feminino”. Na primeira parte, “L’hipnose du châtiment”, analisa-se a produção dos intelectuais ligados ao regime, que fazem dos camponeses, das mulheres e da terra seus personagens principais. “Realismo” e “regionalismo” estão na base da promoção de valores pretensamente apolíticos. A *Action Française* e a Igreja também merecem uma atenção privilegiada. Sob o título “La trahison de femmes et l’anémie des civilisés”, a autora analisa a condenação do divórcio pelo regime e a visão do aborto como crime contra a sociedade, o Estado e a raça. Ora, se estava provado que as desigualdades naturais existem – a mulher nunca será igual ao homem, como queriam os valores igualitários da Revolução de 1789 –, um francês jamais seria igual a um imigrante ou a um judeu. Diminuição da natalidade e imigração conduziram à degeneração da raça e ao declínio da França. Nesse contexto, demógrafos e médicos intervêm com voz autorizada, e a demografia e a medicina tornam-se “ciências políticas”.

A segunda parte, “La culture du sacrifice”, trata da construção de uma única figura feminina legítima: a mãe de família. Analisa o dia das mães como

rito público nacional e propaganda de Estado, e a condenação do trabalho feminino, admitindo apenas aquelas tarefas que são uma extensão da função materna aos espaços públicos. Explora o papel do assim chamado “feminismo cristão”, desenvolvido nos anos 20 em resposta ao feminismo laico de inspiração republicana, e sua importância como lugar de participação legítima para as mulheres. Este feminismo é considerado como o “bom feminismo” – aquele que é bom para a família/pátria – porque o regime se reserva, diante de qualquer fato, valor ou circunstância, o direito de definir o bom e o real. Por fim, mostra a posição estratégica ocupada pela família – lugar natural da mulher – no dispositivo político do regime.

A terceira e última parte, “Ordre biologique et ordre social”, dedica-se, em primeiro lugar, ao âmbito educativo: às disputas em relação à educação laica – anteriores ao regime – e, em seguida, à imposição de um determinado modelo feminino, “une sous-culture scolaire féminine”. A educação pública, laica, obrigatória e gratuita é vista como destruidora das diferenças e propagadora dos valores de igualdade responsáveis pela decadência e degeneração da França. Para finalizar, a autora analisa detalhadamente o papel da medicina como uma ciência política, a adesão à representação medicalizada do mundo social nesse período e o uso político da legitimidade médica. Isto sem deixar de ver os interesses profissionais que levaram os médicos, enquanto corpo profissional, funcionários de Estado e/ou ideólogos da Revolução, a aderir ao regime.

Atendendo ao seu objetivo de reconstruir os processos sociais de produção do “mito do eterno feminino”, Muel-Dreyfus consegue dar conta da atuação de múltiplos atores com dife-

rentes tipos de interesses (políticos, econômicos, estéticos, éticos, pessoais, profissionais etc.) que, enquanto coincidentes, podem aliar-se, ou enquanto discordantes, disputar espaços de poder. Quais seriam, porém, as limitações de uma explicação que junto a um passado de lutas por interesses antagônicos põe em jogo “concepções míticas arcaicas”, que considera a assim chamada Revolução Nacional um fenômeno político de “adesão pré-reflexiva”, ainda que fruto de uma longa história?

Conceber a “Revolução Nacional” como o retorno de um mito reduz as lutas sociais e políticas a uma espécie de preparação das condições necessárias para que à “espera” – “attente des recepteurs”, “attente croyante”, “monstrueuse attente” – suceda o mito do eterno feminino. Isso faz com que aquela sociedade, cujos agentes sociais lutam por interesses antagônicos, se cristalice subitamente em um “acordo consigo mesma”, dando lugar a “concepções míticas” e “pressupostos pré-reflexivos”. Mas a que racionalidade se opõe essa razão mítica que surge, segundo a autora, em períodos de crise? Por que pensar que esse período da história da França é um período irracional? O que afinal se define, nesse contexto, como racional?

Falar de razão mítica pressupõe a existência de uma razão pura, obscurecendo o fato de que esta última é, também ela, construída por processos sociais similares aos que intervêm na construção da primeira. Talvez não haja surgimento de mitos, mas apenas a conjunção de interesses de determinados atores em um contexto histórico que, longe de ser inédito ou povoado de demônios que ultrapassam os limites do racional, é um contexto particular e de agenciamentos específicos.

Tradução de Maria Macedo Barroso

NORDSTROM, Carolyn e ROBBEN, Antonious (orgs.). 1995. *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California Press. 300 pp.

Grupo Taller de Trabajo de Campo Etnográfico

IDES, Buenos Aires

Os textos reunidos nesse volume testemunham e analisam episódios e sentidos da violência sociopolítica exercida sobre populações civis em diversos contextos: a guerra civil na Somália (Simons) e na Croácia (Olujić), a “guerra suja” argentina (Robben) e guatemalteca (Green, Mack e Oglesby, Falla e Manz), os movimentos nacionalistas basco (Zulaika), palestino (Swedenburg) e na Irlanda do Norte (Sluka, Feldman), o terrorismo em Moçambique (Nordstrom), a rebelião chinesa de Tienanmen (Pieke) e a “guerra de gêneros” nos Estados Unidos (Winkler-Hanke).

A partir da perspectiva de que não é possível compreender a violência com teorias monolíticas prévias à experiência, os organizadores de *Fieldwork under Fire* sugerem que os contextos violentos impõem ao investigador condições específicas de trabalho e de conhecimento. A violência é uma “invenção cultural” que se produz, se sofre e que existe sob formas socioculturais que só podem ser reconhecidas e reconstruídas no trabalho de campo. Por isso, os autores situam sua tarefa na tripla articulação de experiências nativas, experiências de campo do investigador e produção teórica.

O trabalho de campo etnográfico e o etnógrafo ocupam o centro da reflexão, já que conhecer e interpretar a violência, a partir da perspectiva nativa,

deriva mais da experiência do próprio etnógrafo no campo do que do uso padronizado de técnicas de coleta de dados. O livro não é, pois, um manual de metodologia, mas sim uma amostra de como a experiência cotidiana da violência, sua interpretação e a produção de uma teoria responsável, surgem, são redefinidas e se entrelaçam na realização do trabalho de campo. Por isso, cada autor caracteriza seu artigo com uma expressão distintiva (rumor, sedução e persuasão, medo, violação e retorno ao lar), que revela a tripla condição da etnografia enquanto método, teoria e experiência nativa.

Nos casos analisados, essa condição está marcada, segundo os autores, pelo caos e pela perda do sentido e das coordenadas espaço-temporais que organizam o cotidiano. Contextos e interações familiares são alterados pela suspeita, pela morte e pela dor. A violência desnaturaliza a ordem social; os mecanismos de coesão social e as explicações nativas que os sustentam deixam de funcionar e perdem sua obviedade. As identidades pessoais e grupais transformam-se e o cotidiano tem de ser redesenhado.

Os autores afirmam que a violência não é apenas destruição, mas, também, algo que gera tentativas de dar continuidade à vida, de reconstruir uma ordem e de atribuir sentido a novas rotinas. Ao examinarem as bases, onipresentes e móveis, da violência nas tensões jamais resolvidas entre ruptura e sutura, desintegração e sobrevivência, destruição e reconstrução, os autores realizam uma operação de des-exotização. A violência não é algo que ocorre em longínquos recantos do Terceiro Mundo, mas uma dimensão de toda a vida humana. Onde reside, então, a diferença entre a violência experimentada pelo investigador e aquela vivida

por aqueles que estuda? Como supor uma distância analítica entre ambos se a violência lhes é comum?

Em contextos violentos, etnógrafo e nativos assemelham-se em suas incertezas e dificuldades para dar sentido a cotidianos alterados; mas a isso o etnógrafo acrescenta sua própria incompetência sociocultural. Eis por que fazer etnografia em contextos violentos supõe um trabalho criativo e interpretativo similar ao que realizam os nativos quando dão sentido a seu mundo atingido pelo caos (Pieke).

Essa semelhança é reforçada pelo fato de que a violência é o Outro da existência humana. Nos contextos violentos, o choque existencial irrompe como produto do confronto do etnógrafo não mais com uma lógica cultural diversa, mas com o próprio sentido da vida e o *nonsense* de sua destruição. A violência coloca assim em questão os fundamentos da vida social, da investigação e do compromisso antropológico de respeito à diversidade. Contextos de repressão intensa e de terrorismo reacionário ou revolucionário introduzem a urgência no trabalho do etnógrafo e o expõem à ameaça onipresente de sua morte como profissional e como pessoa sociocultural.

O dilema central de *Fieldwork under Fire* é o de como inscrever a homogeneidade imposta pela globalização da violência em uma disciplina preocupada com o respeito pela diversidade. Os autores tentam compreender a violência identificando-se com a experiência do outro, mas também reconhecendo as implicações da violência em “pessoas” marcadas por determinações sociais, culturais e políticas específicas. Essa tentativa inclui o trabalho de campo e a teorização sobre a violência.

Em seu devir e em seus efeitos, a violência encurta a duração do trabalho

de campo, devido à iminência do risco e da perda absoluta. O antropólogo é capturado por uma instantaneidade que deve incorporar à sua interpretação, a fim de ser fiel à perspectiva nativa; mas, então, o horror das situações de emergência o atinge profundamente, contribuindo para des-historicizar seus relatos. O “presente etnográfico” ressurgiu como reação e expressão da catástrofe, e a violência converte-se em um Outro, a cujo caos só se acede por meio de uma relativização sincrônica e brutal.

Entretanto, desconhecer o caminho que leva à sua irrupção, retira a violência dos processos sociais, obscurece as transformações que ela suscita e as formas nas quais os nativos, sob seu domínio, se relacionam, operam e negociam. Esses processos não são comuns a nativos e ao investigador, pois este detém um *status* particular, podendo abandonar o campo, além de ser objeto de um tratamento diferenciado. Os colaboradores do livro sabem disso. Na verdade, poderíamos perguntar: em que medida essa advertência contribui para esclarecer o sentido da violência para a população nativa?

A uniformização entre os nativos e o investigador, e a concentração na reflexividade do etnógrafo – o que significaria submeter seus padrões culturais e seu senso comum à mesma elaboração a que se submete os dos informantes –, podem ser explicadas pelo esforço em não “exotizar” os povos que sofrem a violência. No entanto, o resultado desse esforço é a “exotização” da própria violência que, como outras invenções culturais, deveria ser recolocada no terreno comparativo da história e da sociedade.

São os antropólogos nativos e semi-nativos que exploram de forma mais decidida sua própria reflexividade, e distinguem sua “pessoa” de nativos e

investigadores da de seus “objetos” – que são, além do mais, parentes, amigos de infância, vizinhos etc. O pertencimento ao lugar, a grande proximidade e a difícil separação entre suas “pessoas” locais e etnográficas, suscitam uma análise profunda sobre o “si” (*self*), que, ao mesmo tempo, é e não é como o dos nativos. O antropólogo nativo conhece os códigos e é parte da sociedade, mas também goza de uma autoridade reconhecida, geralmente acadêmica, que pode se converter na base de sua responsabilidade, carga de que não se livrará depois de concluir sua investigação.

Diferentemente do estrangeiro, o antropólogo nativo é parte do processo histórico que conduziu à violência, processo que ele reconhece em suas lembranças, seu corpo e suas idéias, e nas lembranças, corpos e idéias de seus conhecidos e parentes. O antropólogo nativo não pode se entrincheirar no presente etnográfico porque a razão de sua presença e acesso ao campo, de seus vínculos com os informantes, de seu desempenho cultural e lingüístico, remontam inapelavelmente ao passado. Assim, a reflexividade sobre a qual discorrem esses investigadores abarca forçosamente tanto sua vida pessoal como o contexto político e a investigação acadêmica. O antropólogo nativo necessariamente se diferencia e se assimila, evidenciando a tensão de todo trabalho de campo. Esta tensão tem uma história que se revela na narrativa etnográfica e na teorização.

Não se deve, contudo, concluir que a reflexividade é exclusiva dos antropólogos nativos, ou que depende de premissas técnico-metodológicas tidas como ferramentas independentes do contexto. A reflexividade é inerente a toda atividade humana, permeando, portanto, as relações sociais entre investiga-

dor e nativos, ultrapassando a dimensão situacional das vítimas, dos que vitimam e do etnógrafo. A experiência deve ser analisada à luz dos processos de constituição da violência e das noções locais e analíticas sobre o horror e o caos.

Enfim, *Fieldwork under Fire* aponta para a produção de uma “teoria responsável”, entendida como um conhecimento que, comprometido com as vítimas, informe o mundo de seus sofrimentos. No entanto, ainda que os colaboradores não aspirem à neutralidade, colocando-se mais próximos da perspectiva das vítimas, não deixam de integrar os que vitimam em suas análises. As alternativas para dar conta da lógica de grupos inimigos são mais frutíferas quando se detêm nas zonas cinzentas onde esses grupos se justapõem, se confrontam e negociam (Winkler, Nordstrom), e onde chegam a sustentar sentidos convergentes (Robben). Essas áreas cinzentas são um dos desafios mais interessantes que *Fieldwork under Fire* lança àqueles que trabalham com as seqüelas da violência sociopolítica. O livro adverte-nos que os campos acadêmicos podem ser prisioneiros da mesma lógica que preside os conflitos armados. Seremos capazes de percorrer esses campos minados e reconhecer os rastros que a violência passada e presente deixou em nossas sociedades e em nossas formas nativas de fazer etnografia?

Tradução de Maria Macedo Barroso

SEVERI, Carlo. 1996. *La Memoria Ritual: Locura e Imagen del Blanco en una Tradición Chamanística Amerindia*. Quito: Ediciones Abya-Yala. 306 pp.

José Maurício Andion Arruti

Doutorando, PPGAS-MN-UFRJ

A consciência que um leigo cuna tem da cura xamânica é a de uma seqüência clara e simples: a enfermidade é a ausência de alma – o *purpa* raptado por algum espírito maléfico – e a cura é o seu resgate, operado pelos espíritos vegetais que o xamã orienta por meio de uma língua misteriosa. Segundo Carlo Severi, esse funcionalismo ingênuo do informante profano coincide, perfeitamente, com o funcionalismo culto do antropólogo, e seu ponto de partida é justamente a ruptura com essa espécie de ponto pacífico, propondo não só uma nova interpretação do xamanismo cuna, como também, e sobretudo, um novo modelo de análise da cosmologia indígena. Um modelo que em lugar de privilegiar o mito, evidencia o ritual e as diversas e conflitantes modalidades de transmissão do conhecimento tradicional, rompendo com uma percepção unitária daqueles grupos. Para tanto, o autor persegue dois problemas fundamentais que a princípio parecem distantes, mas que ao longo de sua análise revelarão sua necessária confluência.

O primeiro refere-se às questões sobre quem se fala quando em uma etnografia são usadas as expressões “crer”, “pensar”, “classificar” ou “pensamento indígena” e, sobretudo, quem fala nesses textos, quem são seus co-autores. A partir delas, Severi pretende avançar na formulação de novos instrumentos analíticos e não no seu abandono em direção a um subjetivismo prolixo: propõe

uma ampliação dos universos social e simbólico a serem observados, incluindo aí também os instrumentos conceituais de que o pesquisador dispõe para uma “descrição suficiente do objeto”.

O segundo campo de problemas é, aparentemente, mais empírico: Severi recorta um objeto que considera bastante distinto daqueles privilegiados nos estudos sobre populações indígenas da Amazônia. Primeiro, escolhe o tema do contato com a sociedade ocidental e, no lugar da mitologia, interessa-se pelo ritual, objeto menos ou não legítimo da perspectiva estruturalista. Esse duplo deslocamento empírico leva-o a substituir a tradicional pergunta sobre *o que subsiste da mitologia originária da sociedade primitiva*, por outras duas que permearão todo o livro: *o que permite e o que obstrui a memória de uma sociedade? Como a tradição – pensada como saber compartilhado – perpetua-se no tempo?*

A combinação de problemáticas permite a Severi erigir uma análise ambiciosa pela amplitude dos debates que alimenta ao longo dos sete capítulos do livro. Neles o autor reúne reflexões que já haviam sido expostas em uma série de artigos isolados sobre a pesquisa de campo realizada em uma aldeia cuna localizada no arquipélago Cunaneke, Panamá, nos anos de 1977, 1979 e 1982. Sinteticamente, o tema dominante é a memória que os Cuna guardam do conflito com os brancos, e seu foco teórico é a natureza ritual dessa memória, ligada a estratégias simbólicas que engendram a clara e dramática fronteira que, para os Cuna, os separa dos brancos.

Um traço marcante desse esforço é fazer com que a descrição etnográfica renda teoricamente, demonstrando ora a necessidade de distinções no interior de recortes empíricos ou analíticos consagrados, ora a importância de restituir

a necessária unidade de uma realidade que outras abordagens dispersam por diferentes planos analíticos. O objetivo maior associado a esse esforço é a proposição de um *modelo*, fundado no instrumental da lingüística pragmática, que dê conta do problema fundamental da relação entre estrutura e evento em sociedades “tradicionais” ou “sem escrita”.

Assim, depois de ter aparecido nos agradecimentos no lugar dedicado aos mestres, Lévi-Strauss ressurgue como o seu grande contraponto, seja no que se refere à interpretação da natureza da cura xamânica, seja no que diz respeito à relação entre rito e mito, ou à dicotomia entre sociedades frias e sociedades quentes, atualizada na forma de outras dicotomias, como entre tradição e memória. Para o autor, trata-se de demonstrar que mesmo naquelas sociedades dominadas pela *tradição* (representada como um tempo cíclico) existem técnicas e meios de representar a mudança e produzir uma *memória* (representada como um tempo linear). A redução do mito a um objeto abstrato, marcado pela imobilidade e por um caráter necessariamente coletivo e homogêneo, e a redução da enunciação ritual a mero reflexo do mito, seriam, segundo ele, duas opções metodológicas que têm a mesma razão de ser: eliminar os problemas que tanto a história quanto as experiências individuais trazem para a análise estrutural. Sua tese é a de que a prática xamânica cuna consiste precisamente em dar forma a um tipo de conhecimento – a “memória ritual” – que objetiva interpretar a experiência privada referindo-a à história do grupo.

Nesse ponto, o branco é absolutamente estratégico: sua imagem serve para explicar o sofrimento individual da loucura, remetendo-o à monumental fonte de sofrimento coletivo que é a his-

tória do contato. Quando a doença é a loucura, o ciclo xamânico utilizado é o “canto do demônio”, que descreve a descoberta do *purpa* raptado da pessoa doente no “povo” onde os espíritos animais assumem a aparência do homem branco e falam sua língua. Na narrativa cuna, a loucura (marcada pela evolução de um quadro que vai dos delírios e murmúrios à total perda do controle do corpo e da palavra, seguido da fúria homicida) é interpretada como a disputa da mente do louco pelos espíritos animais e como uma ameaça à natureza humana do índio enfermo. Ela é provocada por um ataque do “jaguar do céu”, principalmente em sonhos, quando assume a forma de homem branco e seduz suas vítimas, homens ou mulheres, a fazer amor consigo. Consumado o ato sexual, o jaguar aloja-se no corpo da vítima para se alimentar do seu sangue ou do seu esperma e essa quebra do equilíbrio entre mundo humano e selvagem gera a loucura. Para que a cura xamânica se caracterize, é preciso que o enfermo reconheça a sedução, caso contrário interpreta-se que o “jaguar” ainda está presente e que o doente deixou de ser uma vítima do *espírito animal/homem branco* para assumir uma parceria com ele, tornado-se também um caçador de homens, um branco. Essa presença, entretanto, está nos cantos, mas não na narrativa mítica. Como é possível que o “evento” do contato tenha penetrado a “estrutura” xamânica e não a mítica?

A resposta está na formulação do conceito de “memória ritual”, que faz a passagem de uma crítica à dicotomia – persistente – entre escrita e oralidade para uma franca problematização do termo “tradição”, bastante distinta daquela já vulgarizada, relativa à idéia de “invenção”. A partir da etnografia do processo de transmissão dos conheci-

mentos tradicionais, Severi critica aquela dicotomia, primeiro porque ela leva a supor a existência de dois conjuntos homogêneos – as *sociedades orais* e as *sociedades da escrita* –, do ponto de vista cognitivo ou das técnicas mnemônicas; além disso, porque tal repartição está fundada em uma concepção de escrita estritamente fonética.

Para tanto, o autor opõe-se às interpretações que concebem a pictografia – fundamental nesse processo de transmissão – ou como um tipo de ilustração pessoal e arbitrária dos textos tradicionais ou como uma espécie de pré-escrita destinada a transcrever imprecisamente tais textos. Ao contrário, a iniciação nos cantos, realizada primeiro pela memorização verbal dos seus textos (em uma variação especial da língua cuna) e depois pela memorização de lâminas pictográficas, implica a composição não só de diferentes suportes, mas também de conteúdos distintos.

O que no canto surge apenas como uma seqüência de nomes, nos pictogramas revela-se uma elaborada toponímia repartida em mundos, alturas e vizinhanças. Os pictogramas não transcrevem palavras, mas coisas e lugares, não reproduzem, mas resumem, completam e comentam o texto, sob um léxico próprio. Dessa forma, o conhecimento xamânico depende de uma leitura exegética de texto e imagem, que funciona como uma espécie de sistema de proteção do conhecimento tradicional. Além dessa, as fronteiras lingüísticas também distinguem uma língua especial para a mitologia, com uma diferença fundamental: quando o chefe conta um mito, acompanha sua narrativa a tradução consecutiva por um dos seus assistentes, fazendo com que ao seu mecanismo de proteção se sobreponha uma necessária vulgarização.

Tal ênfase em uma perspectiva pragmática não poderia deixar de repercutir sobre o emprego da idéia de “tradição”, que deve ser vista então como sujeita a dois usos. Um, mais corrente, que se refere ao *corpus* de conhecimentos acumulados por uma determinada cultura; outro, que se refere aos processos e meios de transmissão desse *corpus*. Ao optar pelo segundo, as perguntas do autor deixam de ser sobre *o que é*, para voltarem-se para *como opera*. Dessa perspectiva, a tradição não é mais vista como um conjunto de conhecimentos ao qual vão se agregando outros, em um progressivo enriquecimento coletivo, mas como um domínio marcado por uma forte repartição entre modos e competências que recortam saberes distintos no interior dessa sociedade. Isso faz com que se estabeleça um duplo vínculo de equilíbrio instável, no âmbito do conhecimento tradicional, entre concentração e dispersão: enquanto os cantos, privados e iniciáticos, voltados aos espíritos e à terapia se prestam a uma multiplicação das interpretações exegéticas, os mitos, em suas enunciações públicas e formais, abrem-se à reinterpretção leiga e a um progressivo “empobrecimento do patrimônio tradicional”.

Dessa forma, demonstra-se a congruência entre os dois campos de problemas a que me referi. A ruptura com o objeto privilegiado dos mitos e a atenção aos rituais a partir de uma perspectiva pragmática estão necessariamente vinculadas aos problemas de “quem fala” e “sobre quem se fala” em uma etnografia de sociedades indígenas, já que não só em função dos faccionalismos, mas também dos mecanismos íntimos aos processos cognitivos dessas sociedades, a tradição não é um conjunto de conhecimentos partilhados homogênea e harmoniosamente. A descrição

que o pesquisador faz dela está necessariamente implicada nas posições de seus informantes.

A análise de Severi apreende esse sistema de lugares e o torna teoricamente produtivo ao evidenciar que o conhecimento do outro passa pelo investimento analítico e pessoal na relação mantida com ele, ainda que as “raízes profundas dessa relação” possam ultrapassar em muito a presença imediata do pesquisador. Nesse sentido, do ponto de vista da antropologia feita no Brasil sobre o “contato cultural” ou “fricção interétnica”, temos a demonstração de uma forma de abordar a relação entre “brancos e índios” alternativa àquela que focaliza apenas os “mediadores políticos” e opera por meio de uma descrição histórico-sociológica. Pelo mesmo motivo, no entanto, quando sua análise se volta para a única situação concreta etnografada – o que acontece apenas no último capítulo – essa opção parece deixar um vazio analítico. Nela, a inovação do xamã, que em lugar de queimar ervas em oferta aos espíritos vegetais queima notas de dólar, deixa nativos e antropólogo perplexos, sob a dúvida fundamental sobre quais espíritos agora estariam sendo evocados. A avaliação sobre o fracasso do ritual inovador por parte do pesquisador, no entanto, confunde-se com o fato deste não se encaixar em seu modelo analítico. Fica a dúvida sobre o quanto e apesar de tudo, a câmera de Severi ainda está presa a um enquadramento fixo, deixando escapar aquilo que ela não se preparou para ver; o quanto uma pragmática mais ligada aos agentes concretos e a inserção do pesquisador no grupo e na situação descrita – aspectos não abordados por Severi – deveria ganhar espaço na análise, segundo os objetivos propostos.

TAMBIAH, Stanley J. 1996. *Leveling Crowds. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press. 395 pp.

John Cunha Comerford

Doutorando, PPGAS-MN-UFRJ

Nos Estados surgidos no sul da Ásia com os processos de independência do Império Britânico, têm havido, recorrentemente, conflitos violentos que duram poucos dias, mas envolvem grande número de pessoas enfrentando-se em ruas e praças das cidades, e nos quais se invocam princípios de pertencimento étnico-religiosos. As análises desenvolvidas por Stanley Tambiah a partir da etnografia de alguns desses eventos no Sri Lanka, na Índia e no Paquistão e da reconstituição histórica do contexto em que surgem, mostram que uma compreensão precisa dos significados por eles assumidos e dos efeitos sociais aí gerados é muito produtiva para entender os processos de formação dos Estados nacionais nessa região e a maneira pela qual comunidades políticas, étnicas e religiosas são construídas ao longo desses processos. A etnografia e a historicização permitem ao autor dialogar com interpretações e construções teóricas a respeito de temas como etnicidade, política, religião, “psicologia das massas”, “economia moral” das multidões, violência coletiva, e outros, a partir de uma perspectiva que enfatiza a ação social em sua dimensão “performativa” ou “ritual” e o entrelaçamento dos aspectos semânticos e pragmáticos nos processos de mobilização coletiva, politização e construção de fronteiras sociais.

O autor destaca a importância dos conflitos étnicos no mundo moderno,

revelada entre outras coisas pela saliência adquirida pela noção de etnicidade no plano das interpretações teóricas. Não apenas a percepção dos processos globalizantes não deve estar dissociada do reconhecimento da importância continuada dos Estados nacionais e dos seus processos de construção, como também é necessário admitir que esses processos envolvem uma dialética entre diferentes modelos de nacionalismo, um deles pautado pela adoção de princípios como a igualdade formal dos cidadãos e a secularização do Estado, e outro enfatizando os pertencimentos étnicos como princípio de cidadania. Assim, nos casos analisados, a política, colocada a princípio em termos formalmente semelhantes àquela existente nos Estados europeus ocidentais, passou a ser marcada pela competição e conflito entre coletividades étnicas e pelo questionamento dos dogmas unitaristas do Estado-nação. Para Tambiah, a identidade étnica está hoje, em muitos países do Terceiro Mundo, tornando-se o mais importante princípio orientador de ação sociopolítica, superando outros princípios como a classe social e a integração centrada no Estado-nação. Na construção da etnicidade, haveria dois processos conjugados: a substancialização e reificação de qualidades e atributos identitários, por um lado, e a assimilação/expansão e a diferenciação/segmentação dos grupos étnicos, por outro.

Do terceiro ao sexto capítulo, o autor apresenta descrições etnográficas de tumultos (*riots*) étnicos, baseado em fontes como: trabalhos acadêmicos, relatórios governamentais, relatórios de comissões, oficiais ou não, montadas para investigar os tumultos, artigos na imprensa e pesquisa de campo. Tambiah toma essas fontes como narrativas, e a partir delas tenta construir não uma

metanarrativa unificadora, mas “várias narrativas de médio alcance forjadas de acordo com certas categorias escolhidas” (:33). Procura também resgatar os vários planos em que, historicamente, se constituem as comunidades étnicas em conflito: a organização da doutrina, do ritual, dos padrões de conduta, da hierarquia religiosa, dos templos; as oscilações entre momentos de organização mais “frouxa”, em que as fronteiras do grupo são menos claras, e momentos de revivalismo, em que grupos com determinada origem social, liderados por agentes com interesses específicos, acabam por tornar mais definidos os limites da comunidade étnico-religiosa; a relação desses movimentos revivalistas com o deslocamento e a aproximação ou o distanciamento (no sentido econômico, geográfico e social) de grupos sociais; a relação das organizações religiosas com o Estado, a construção de uma história mítica pelos movimentos revivalistas e a produção de símbolos distintivos em torno dos quais é possível a mobilização para a ação coletiva.

Outro aspecto central é a importância dos eventos públicos, como festividades e procissões, para a mobilização e construção da comunidade étnico-religiosa. Esses eventos são momentos cruciais para a apresentação pública das comunidades diante das outras comunidades étnico-religiosas, diante do Estado e diante de “si mesmas”. Por outro lado, processos inerentes à construção do Estado nacional produzem momentos críticos para a afirmação de comunidades étnicas, que são também momentos em que aumentam as tensões. Assim, a discussão sobre a língua a ser adotada como língua nacional, ou a redefinição de fronteiras entre unidades político-administrativas, ou os processos de reassentamento de populações, ou ainda os processos de reorga-

nização da economia, que alteram os padrões de distribuição dos benefícios do crescimento econômico, são frequentemente o pano de fundo de conflitos étnicos violentos. A competição política entre partidos e as relações entre as administrações provinciais e a administração central, bem como a apropriação do Exército e da burocracia estatal por grupos etnicamente identificados, são também elementos centrais na gestação ou agravamento de tensões e rivalidades étnicas. Esses processos envolvem, simultaneamente, a “grande política” do Estado nacional, e a “pequena política” que mobiliza redes sociais através da patronagem e do clientelismo. Em relação aos tumultos propriamente ditos, Tambiah empenha-se em apontar a composição social das multidões envolvidas (os “rostos na multidão”), evidenciar a presença de agentes que orientam e incentivam a ação das massas e identificá-los socialmente, bem como mostrar que os eventos seguem uma sequência e uma organização discerníveis e recorrentes. Identifica, ainda, o papel fundamental da circulação de rumores e a “demonização” das vítimas.

Na segunda parte do livro, o autor assume um registro mais generalizante e comparativo, apresentando e desenvolvendo alguns conceitos. Um primeiro par conceitual, focalização e transvaloração (apresentado no capítulo 3), procura dar conta dos processos através dos quais eventos locais e disputas em pequena escala vão, cumulativamente, constituindo conflitos em maior escala, envolvendo antagonistas relacionados apenas indiretamente com as disputas originais. A focalização “desnuda progressivamente os incidentes e disputas locais de suas particularidades contextuais, e a transvaloração distorce, abstrai e agrega esses incidentes em questões coletivas de interesse étnico ou na-

cional” (:81). Outro par conceitual, simétrico e inverso em relação a esse primeiro, é o da nacionalização e parouqualização. Esse par se refere à reprodução de questões nacionais em contextos diversificados, “engajando-se em estruturas locais de poder e complexos locais de castas, seitas e grupos étnicos” (:257). Ao contrário da focalização/transvaloração, trata-se, nesse caso, de processos “de cima para baixo” e “do centro para a periferia”. Por outro lado, as noções de ritualização e rotinização da violência dão conta da observação de que os tumultos seguem um padrão específico, acionando um repertório de ações derivado em boa medida de eventos públicos como procissões, comícios, formas padronizadas de intimidação dos oponentes, mobilização de redes sociais através da distribuição de recompensas, e diversos tipos de “ações detonadoras” que dão início a uma onda de agressões (envolvendo formas padronizadas de insulto, agressão e dessacralização).

Nesse sentido, os processos eleitorais nos países do sul da Ásia são apresentados como ocupando um lugar estratégico, pois, por um lado, geram, acionam, reproduzem e exercitam grande parte dos elementos do repertório empregado nos momentos de violência coletiva (as próprias eleições muitas vezes envolvem atos de violência coletiva), e, por outro, são em si mesmos momentos fundamentais de construção de uma certa configuração da política, na qual as identidades étnica e religiosa têm um lugar de destaque. As análises sobre processos eleitorais nos capítulos 8 e 9 contêm importantes indicações para se pensar os significados que a política assume em um contexto em que as eleições, apesar de formalmente orientadas enquanto mecanismo de escolha de representantes a partir do voto

universal e individual, supostamente baseado na “escolha racional” dos indivíduos de acordo com seus valores e interesses, acabam se caracterizando como um momento em que agrupamentos étnico-religiosos se manifestam publicamente.

Nos últimos capítulos do livro, Tambiah faz um duplo movimento: por um lado, a partir de um exercício de generalização e comparação, dialoga com autores como Le Bon, Durkheim, Cannetti, Rudé, Thompson, Davis e outros. Nesse diálogo, procura levar a sério a possibilidade de pensar o papel dos momentos de “efervescência coletiva”, de que fala Durkheim, nos processos de construção e diferenciação do mundo social. Por outro, tece considerações sobre as condições necessárias para que os Estados do sul da Ásia, caracterizados como Estados nacionais em crise, consigam estabelecer uma política de pluralismo étnico e religioso.

O livro de Tambiah é extremamente rico e sugestivo tanto nas suas análises “empíricas” como nas perspectivas abertas pelo diálogo “teórico”. Há, na verdade, um esforço de consolidar um procedimento de análise e construção etnográfica que combina elementos “weberianos” – investigando historicamente os múltiplos planos mediante os quais se configuram processos de diferenciação do mundo social e construção de comunidades, explicitando os diversos agentes e interesses envolvidos – e “durkheimianos” – tanto no sentido de enfatizar a importância heurística da análise da morfologia social (sem deixar contudo de historicizá-la), como no de destacar a produção “ritual” (ou seja, através das formas de ação social) das crenças e representações –, lançando mão, para isso, de uma perspectiva “performativa” já esboçada em trabalhos anteriores do autor, que procura

sintetizar diversas contribuições dos estudos de rituais.

O trabalho de Tambiah traz perspectivas sugestivas para a análise dos significados assumidos pela política. O autor mostra que, em contextos historicamente diferenciados daqueles onde foram formulados os padrões formais e “ideais” (ou idealizados) da política representativa democrática, a política configura-se de maneira distinta, com significados específicos a serem explicitados pela análise. No caso do sul da Ásia, por exemplo, ela não pode ser dissociada da delimitação dos grupos étnicos e religiosos e dos interesses envolvidos nesses campos. Ao mesmo tempo, o autor mostra a necessidade de um esforço para relativizar e colocar “em suspenso” certos conceitos, noções e imagens que podem impedir a percepção e análise do jogo social tal como ele se estabelece na e através da política.

VEYNE, Paul. 1995. *Le Quotidien et l'Intéressant. Entretien avec Catherine Darbo-Peschanski*. Paris: Les Belles Lettres. 319 pp.

Ivana Stolze Lima

Doutoranda em História, UFF

O gênero que alia memória e reflexão teórica, seguindo os passos de Montaigne, é percorrido pelo pouco convencional historiador Paul Veyne. O livro trata de questões clássicas da história, impressas com as marcas contemporâneas da descontinuidade, diferença, acaso, incerteza. Nascido em 1930 e eleito para o Collège de France em 1975, Veyne constrói sua biografia descrevendo ainda sua relação com acontecimentos-chave do século XX: a Segunda Guerra, o nazismo, o Partido Comunista, a

Argélia, maio de 1968, a proclamação do fim das ideologias...

Dedicada à história da antiguidade greco-latina, a obra de Veyne é pouco explorada no Brasil, com exceção de *Como se Escreve a História* (1971), livro que pretende seguir um percurso original, com uma forte crítica epistemológica à historiografia marxista e a qualquer tentativa de fundar o conhecimento histórico em leis gerais ou categorias universais. Modelos formais rigorosos empobreceriam e mesmo deformariam a história, descrita como sublunar: campo de experiências múltiplo, desequilibrado, transitivo; cognoscível desde que não se reduza sua originalidade. Pode-se arriscar também que naquele que foi seu primeiro livro, Veyne buscava uma via diferente da então predominante história quantitativa e das tendências do estruturalismo em desprezar o acontecimento em proveito da sincronia ou do tempo longo, quase imóvel, proposto por Braudel.

Le Quotidien et l'Intéressant compõe-se de entrevistas concedidas a Catherine Darbo-Peschanski, historiadora da antiguidade clássica, e de um longo relato inicial de próprio punho. Nele, o autor rediscute algumas das propostas levantadas, não só no livro citado, mas em textos teóricos como “História Conceitual”, *O Inventário das Diferenças*, “Foucault Revolucionou a História”. A história greco-romana também está presente, através do percurso composto por livros como *Acreditaram os Gregos em seus Mitos*, *Elegia Erótica Romana* e *O Pão e o Circo*, entre outros projetos. Mas o melhor de *Le Quotidien et l'Intéressant* é o que traz de diferente, o que se acrescenta como facetas insuspeitas de suas interrogações.

Principalmente a série de confissões do autor. Algumas seriam relativamente esperadas dentro da atitude in-

telectual de Paul Veyne – suas dúvidas, sua resistência a aceitar as teses sobre o “monoideísmo” dos homens. Outras versam sobre o amor e a amizade, são raras e instigantes. E há as que desconcertam.

A mais difícil declara uma atração pelo nazismo no final de sua infância. Explicita-se o pecado. Mas a confissão não obedece à crença na redenção. Nem é um apelo à “sinceridade”. Tampouco uma obrigação ao verdadeiro. Se crença existe por trás disso, é no caráter histórico das verdades. Tocando a questão clássica do pensamento histórico, a relatividade dos valores, o objetivo de Paul Veyne é demonstrar a arbitrariedade das crenças e das ideologias. O que surge de seu pensamento não é o puro relativismo. Nem o fim das ideologias. O nazismo e suas variantes devem ser combatidos. A forma de combate do historiador pode ser justamente apontar os mecanismos de construção da verdade.

A opção pelo cotidiano também é uma diferenciação em relação a um certo autoritarismo dos valores edificantes e pomposos. A pesquisa sobre “o modo de existência dos valores em nós” mostra que o cotidiano é banal, é cinzento, é a dimensão medíocre do tempo. “Eu não acredito nos sonhos romanescos de Madame Bovary sobre o amor que brota nas ilhas como um absoluto, não acredito tampouco no homem ou antes no *Dasein* de Heidegger, e é inútil dizer que nunca acreditei no paraíso soviético: este se denunciava como falso, pois era contrário à cotidianidade” (:181). Há um desnível entre as “grandes coisas” (a pátria, a religião, a tradição) e sua vivência simples, entre agir/obedecer e acreditar/sentir/pensar. Ultrapassando os grandes valores pomposos e edificantes construídos pela época estudada ou por sua própria época, o his-

toriador precisa considerar “a dispersão do tempo, a pluralidade do eu e a objetividade exterior de valores que nos governam, mas que não palpitam dentro de nós” (:183).

Se um dos campos de investigação delineados por Foucault foram as condições de produção de conhecimento, Veyne inquieta-se com as crenças, a religião, a moral, a partir do que têm em comum com a política e a filosofia: são “regimes de verdade”. Ao longo das entrevistas, o tema da religião aparece ora explícito, ora um tanto subterrâneo. A própria escolha da história romana é apresentada por tratar-se de uma história abolida, sem continuidade com o presente, diferente da tradição cristã dogmática. A todo momento surge uma relação ambígua com o cristianismo, que ao ser recusado parece pairar como referência para o autor. O interesse pelos “estados religiosos da alma” revela um projeto de pesquisar o Evangelho escrito por São João, que seria abordado como testemunho histórico e como única fonte autêntica e ocular sobre a vida do Cristo – ao contrário de outros relatos que teriam servido ao cristianismo convencional, direcionado pelo gosto dos teólogos pela fábula: “Se um dia eu fizesse a loucura de escrever uma biografia de Cristo, o faria a partir do quarto Evangelho” (:84).

A religião precisa ser reconduzida à sua historicidade e multiplicidade. Ao mesmo tempo, o autor busca a presença de certos sentimentos religiosos em contextos não-religiosos. Se o sagrado não é exclusivo da religião, elementos da “molécula” religiosa percorrem ideologias políticas e sociais. Esta afirmação orientará a memória do período de filiação ao Partido Comunista, intitulada “Croire et ne plus Croire”, em que apresenta seu testemunho dos fenômenos da dupla crença, da má-fé, da cren-

ça pouco convicta ou indiferente. “A religião não é um piedoso voto de nossa natureza angustiada, mas a prova de nossa inconsistência diante da verdade, de nossa credulidade pelos contos de fada e os filmes de terror. Somos os produtos desses contos e não de nossa natureza; não somos ‘sujeitos’ no sentido filosófico, isto é, espécies de soberanos, mas um público, um grupo de leitores (*lectorat*) crédulos” (:93).

A aproximação de Raymond Aron aconteceu com o primeiro livro, *Como se Escreve a História*. No entanto, embora tenha sido Aron quem indicou seu nome para o Collège de France, e apesar da declarada presença de uma filosofia aroniana em sua concepção de história apresentada na aula inaugural no Collège de France, Veyne escreve uma veemente crítica ao projeto aroniano de consonância entre o filósofo e o político. Aron procuraria a razão onde só há escolhas não demonstráveis pela razão; a concórdia, a “coesão da manada”, o “gregarismo” patriótico, onde há conflitos, instabilidade, luta de classes. “A paz no interior da verdade como horizonte ideal do homem, infelizmente isto não existe” (:46). A racionalidade de Aron inquietava-se com a mudança, em nome de uma ação política votada à defesa da paz civil. Tal filosofia política, supondo uma razão única, mas no fundo partindo de uma concepção particular sobre a sociedade e o homem, torna o problema da pluralidade de sociedades e de racionalidades. Já eleito, Veyne foi convidado a participar de um seminário com Aron para falar sobre igualdade e liberdade na Grécia Antiga. Foi o momento da ruptura: “Como historiador, eu procurava mostrar as diferenças que separam as épocas e que fazem com que tais palavras já não tenham o mesmo sentido para nós. Fiquei espantado ao ver-me diante de ouvin-

tes muito irritados com essas banalidades [...]. Indignados, eles me opuseram a permanência dos valores” (:48-49).

O alentado capítulo dedicado a Foucault abre-se também aos três campos do livro: memória, reflexão teórica, história. É como se Foucault ocupasse um lugar simétrico ao de Aron no percurso de Veyne – o revoltado e o defensor da ordem. Veyne freqüentou suas aulas desde o tempo da École Normale, e sem dúvida acabou por ser mais que um mero espectador da obra do autor de *História da Sexualidade*. Foucault parece ter encaminhado o incerto historiador a abandonar a ilusão do “horizonte de paz fundado na razão” (:203). Veyne procura mostrar um certo retrato íntimo do filósofo: “Alguns diriam que ele projetou sua multiplicidade, sua história, em sua filosofia pluralista e anti-cogito. Eu diria que ela o levou a compreender a realidade desordenada de todas as coisas, o ‘caos da precisão’ como fala René Char” (:199).

Paul Veyne apresenta-se fragmentado, e seu percurso não tem uma direção mais precisa que a de sua narrativa, cuja leitura pode ser orientada por dois princípios. O primeiro é a curiosidade pelo interessante, único e verdadeiro móvel do ofício de historiador; o segundo é o sentido antigo do ceticismo por ele confessado: se não temos respostas definitivas às grandes questões do ser, o que vale é examinar e observar.

VILHENA, Luis Rodolfo. 1997. *Projeto e Missão. O Movimento Folclórico Brasileiro, 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte/Fundação Getúlio Vargas. 332 pp.

Elizabeth Travassos

Profa. de Etnomusicologia e Folclore, UNIRIO

O “movimento folclórico” de que trata o livro em questão abrange uma série de empreendimentos de um grupo de intelectuais que almejava, entre outras coisas, o reconhecimento do folclore como saber científico. Organizados em 1947 na Comissão Nacional de Folclore (CNFL), eles ramificaram o movimento em comissões estaduais, promoveram congressos e viabilizaram a criação, em 1958, da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, órgão executivo ligado ao Ministério da Educação. O livro de Luis Rodolfo Vilhena propõe uma abordagem etnográfica da rede de folcloristas conectados à CNFL durante o período de sua mais intensa atividade. Apresentado originalmente como tese de doutorado em Antropologia (PPGAS/UFRJ) e laureado com o 1º prêmio no concurso Silvío Romero (Funarte) de 1995, o trabalho traz à tona personagens pouco conhecidos dos cientistas sociais contemporâneos e dialoga com as pesquisas que examinam a história das ciências sociais e o “pensamento social” no Brasil.

Uma das impressões marcantes da leitura é a capacidade do autor de tornar reveladoras fontes que poucos seriam capazes de tratar como “preciosas” (:26): a correspondência e as publicações seriadas da CNFL. Embora a produção intelectual que veiculavam tenha envelhecido em algumas décadas, o livro argumenta que o movimento folclórico não pode ser ignorado pelos estudiosos que se interessam pelo

“desenvolvimento do campo intelectual brasileiro” (:30). Em seu interior, a história das ciências sociais e a história da antropologia constituem duas dimensões da contextualização proposta pelo autor. Um de seus objetivos é entender como se cristalizou a imagem dos “dilettantes exóticos anacrônicos” dedicados à produção de um saber falido como ciência, pois o movimento, apesar disso, “faz parte do *nosso* pensamento social [e] foi responsável pela constituição do campo intelectual no qual nos situamos e agimos hoje” (:268).

A tese central de Vilhena sustenta que o sucesso do folclore como ação mobilizadora foi a outra face da moeda do seu fracasso como ciência. A explicação mais comum do fenômeno consiste em apontar a debilidade teórico-metodológica da pesquisa de folclore, produtora de ideologia, não de conhecimento. Para o autor ela é insuficiente na medida em que os folcloristas tinham muita coisa em comum com outros intelectuais de seu tempo: tomaram a formação da nação como problema básico dos estudos da cultura, apostaram em um modelo de institucionalização vinculado estreitamente ao Estado e elegeram temas de investigação que estiveram presentes, sob outro ângulo, nos trabalhos de sociologia e nos chamados estudos de comunidade.

O capítulo 1 abre o debate metodológico com a historiografia das ciências sociais, particularmente com as perspectivas “sociológica” – que tende a encerrar o interesse pelo folclore como um componente da ideologia de elites rurais decadentes – e “institucional” – que atribui a incapacidade de conquistar espaço nas universidades ao caráter pré-científico do saber produzido por folcloristas. Retomado nas conclusões do capítulo 5, o debate emoldura a etnografia do movimento folclórico, na qual são

focalizados: a rede de comissões (capítulo 2); as divergências entre folcloristas e sociólogos (capítulo 3); o ethos do movimento (capítulo 4).

O capítulo 2 mostra que os folcloristas consideravam a institucionalização fundamental, porém não necessariamente nos moldes de uma agremiação acadêmica. A CNFL e seu presidente, Renato Almeida, expandem a rede por meio de comissões estaduais de folclore e adotam a prática de envolver colaboradores do interior, mesmo que fossem diletantes. Do seu ponto de vista, a falta de especialização profissional seria compensada pela intimidade com a cultura rural e interiorana. A Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro consagra, em seguida, o modelo de instituição que arregimenta curiosos, conta com apoio estatal e coloca os intelectuais na proximidade do campo político.

Paralelamente à luta pela institucionalização desenvolviam-se processos correlatos de delimitação das fronteiras da ciência do folclore e de estabelecimento da identidade de folclorista científico. Ambos os processos dependiam da autonomização do folclore em face da literatura e da história, campos que tradicionalmente englobavam o pensamento sobre a cultura popular. Inaugurada no final do século XIX por Silvío Romero, a tensão entre literatura e ciências sociais teve vida longa na história dos estudos de folclore, deixando marcas em Amadeu Amaral e Mário de Andrade.

Parte decisiva do processo de delimitação de fronteiras é examinada por meio da análise das posições de Florestan Fernandes, engajado na polêmica com o folclore. Atento à evolução dos argumentos do sociólogo, Vilhena procura capturar a complexidade dos fatores que frustraram o projeto dos folclo-

ristas. De um lado, a concepção de sociologia que predominou inicialmente nas universidades brasileiras destacava as deficiências de rigor científico dos trabalhos de folclore. De outro, divergências metodológicas entre folcloristas e sociólogos estavam entrelaçadas a concepções distintas da formação nacional. Enquanto os primeiros orientavam as pesquisas na direção das formas que evidenciassem fusões e sincretismos culturais, os segundos indagavam o grau de integração das camadas sociais e grupos étnicos (:167). Finalmente, a “tradição cultural nascente” que os participantes do movimento prezavam não tinha relevância para aqueles que, na linha dos folcloristas europeus, consideravam folclóricos os fenômenos identificados com um estrato cultural muito antigo. Assim, o movimento distanciou-se também das concepções européias e norte-americanas que adotam, respectivamente, os critérios básicos de antiguidade e oralidade na definição de folclore. As discordâncias devem-se, mais uma vez, ao peso das preocupações com a nacionalidade. Sob a égide dos relatos de fundação do Brasil a partir dos três povos formadores, o tema privilegiado pelos estudos de folclore passou da poesia popular à música e em seguida aos “folguedos”. O deslocamento revela, segundo o autor, a busca de um objeto que sintetizasse as três matrizes culturais.

Na descrição do ethos dos folcloristas estão as passagens mais originais do livro, que abordam de forma inusitada as práticas de um setor da intelectualidade, como sua maneira de organizar congressos e seu comportamento nesses eventos. A estratégia de mobilização que valorizava intelectuais espalhados em todo o território nacional estava afinada com o empirismo documental e com a ênfase na coleta em detrimento

da conceituação. A tolerância com o colaborador sem especialização profissional, porém espacial e afetivamente próximo da realidade cultural que documenta, fez entrar pelos fundos o amorismo que o folclore científico quisera expulsar.

À pesquisa somavam-se ações em prol da preservação do folclore e de sua disseminação por meio das escolas. Os participantes do movimento acreditavam que o caráter intervencionista e “artificial” dessas medidas seria compensado pelas possibilidades de “vivência” do folclore nas festas e brincadeiras infantis. Inclusividade, engajamento na defesa de tradições ameaçadas e desprendimento missionário refletiam-se na idéia de “fraternidade folclórica” sublinhada por Renato Almeida. Assim, o espírito comunitário atribuído ao povo estaria espelhado na prática dos estudiosos: “o próprio modelo do movimento folclórico [...] teria por inspiração elementos da cultura folclórica brasileira” (:222). O pesquisador seria ele mesmo um homem “simples” que se identifica com a realidade que estuda. O movimento folclórico produziu, em resumo, um projeto paradoxal de ciência marcado pela “santa continuidade” registrada na epígrafe ao livro: uma ciência em que não há diferença marcante entre leigo e cientista, entre objeto e sujeito de conhecimento, entre participação festiva no folguedo e observação treinada.

Finalmente, o movimento teria ocupado também um lugar “intermediário” no campo intelectual brasileiro, tanto do ponto de vista conceitual quanto institucional. Mais uma vez, a noção de continuidade é a chave para entender a rede de intelectuais que, simultaneamente, conceberam um projeto e assumiram uma missão. Situados cronológica e conceitualmente entre a descober-

ta da originalidade da cultura mestiça e a percepção do Brasil como país subdesenvolvido, os folcloristas persistiram na discussão da primeira, mas preocupavam-se com o destino das frágeis “tradições nascentes”. Entre a institucionalização nos centros mais desenvolvidos do país e a identificação com uma região, o movimento buscou a unidade nacional na diversidade regional.

O livro foge da repetição de estereótipos que cercam os folcloristas, sobretudo porque rejeita explicações deterministas e unilaterais. Assim, se o autor privilegia a abordagem “internalista” dos estudos de folclore, não limita sua análise à discussão do ideário, acionando simultaneamente o exame das ações, formas de institucionalização e de mobilização ampla, relações com as ciências sociais e teorias internacionais de folclore. A opção pelo estudo do *movimento* significou deixar de lado a tradicional análise da obra intelectual de personagens centrais, como Renato Almeida, mas isto provavelmente desviaria o autor do objetivo de focalizá-lo no desempenho do papel de mentor da CNFL.

Por fim, é impossível ler o livro sem ser tocado pelos depoimentos emocionados dos colegas e da família de Luis Rodolfo Vilhena, surpreendidos pelo acidente trágico que interrompeu subitamente os trabalhos que vinha desenvolvendo, alguns deles como desdobramentos de sua investigação detalhada do movimento folclórico.