

RESENHAS

ABREU, Regina. 1996. *A Fabricação do Imortal: Memória, História e Estratégias de Consagração no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco. 225 pp.

Antonio Carlos de Souza Lima

Prof. de Antropologia, PPGAS-MN-UFRJ

Os estudos antropológicos feitos a partir da análise de objetos, a outrora chamada “cultura material”, vêm sendo recuperados sob novas ênfases nos quadros internacionais da disciplina. Relacionada a essa retomada está a percepção acurada do significado das instituições que se constituíram como destinadas à guarda, tratamento e exposição de objetos, os museus. Tal consciência, articulada muitas vezes a problemas como os de formação de comunidades políticas nacionais, de memórias coletivas, da constituição de segmentos sociais determinados, ou ao estudo da história da antropologia, é ainda incipiente no Brasil.

O belo livro de Regina Abreu é um exemplo notável das possibilidades e relevância de estudos que tenham como ponto de partida materiais depositados em acervos museológicos na qualidade de *coleções*. Gerado a partir de uma dissertação de mestrado em antropologia social (Sangue, Nobreza e Política no Templo dos Imortais: Um Estudo Antropológico da Coleção Miguel Calmon no Museu Histórico Nacional,

PPGAS/Museu Nacional, 1990), e tendo se beneficiado da revisão feita a partir de um estágio no Centre de Sociologie de l'Éducation et de la Culture da École des Hautes Études en Sciences Sociales (1994-95), o trabalho é profusamente ilustrado, tanto por fotografias integrantes do material estudado – elas mesmas documentos abordados no livro –, quanto por fotos dos objetos investigados, o que contribui sobremodo para introduzir o leitor em dimensões visuais pouco demonstráveis de modo escrito. A autora – hoje pesquisadora da Coordenação de Folclore e Cultura Popular/Funarte – tem também a seu favor ter pertencido aos quadros do MHN. Tal experiência indica as possibilidades analíticas que instituições dessa natureza – às vezes verdadeiros “metamuseus” – oferecem àqueles que sabem transformar seu cotidiano e sua familiaridade em matéria para (auto-)reflexão, despindo-se de pré-conceitos, da adesão fácil a uma realidade primeira e a estudos mais corriqueiros.

Em suas 225 páginas, *A Fabricação do Imortal* parte da valiosa coleção “Miguel Calmon do Pin e Almeida”, doada por sua viúva, Alice da Porciúncula Calmon do Pin e Almeida, ao Museu Histórico Nacional, em 1936. A dívida teria intermediários: Pedro Calmon – afilhado e sobrinho de Miguel Calmon, político baiano, por duas vezes ministro de Estado –, conservador do Museu, regente da disciplina História

da Civilização Brasileira na Universidade do Distrito Federal e quadro prestigioso do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; e Gustavo Barroso, idealizador e diretor do Museu Histórico Nacional, escritor prolixo, ambos engajados em produzir uma “história nacional” de acordo com as representações de segmentos muito específicos das elites brasileiras da chamada Primeira República: aqueles que constituíam e se representavam como a “nobreza brasileira”, e em continuidade a essa.

Após uma contextualização do universo social mais amplo em que Miguel Calmon falecera, dos eventos que consubstanciaram a doação por sua viúva e das relações sociais que sustentaram tal ato, Abreu apresenta de modo objetivo as perguntas que se propõe: “Quem é essa senhora? Quem é o marido dessa senhora? Para que museu os objetos são doados? Como se caracteriza esse museu? Qual sua filosofia? Quem o dirige? Para que e para quem ele funciona? Quais os objetos escolhidos para serem doados? Como se processou essa escolha? Como esses objetos são incorporados pelo museu? Que lugar eles ocupam na hierarquia institucional? Quais os significados que eles encerram?” (:28).

Para respondê-las a autora lança mão de instrumentos da antropologia social, da sociologia e da história numa minuciosa indagação sobre os modos pelos quais se cria um novo “sagrado nacional” já sob os céus do regime republicano das primeiras décadas do século; sobre como essa “nobreza brasileira”, fração (dominada) das elites políticas da época, imortaliza-se enquanto portadora de uma tradição secular e, na pessoa de Miguel Calmon, simultaneamente, apresenta-se como um segmento modernizante, capaz de integrar a nova ordem política. Modelo de “servidor público”, um engenheiro dotado

dos conhecimentos científicos necessários para arrancar o Brasil da situação de “atraso” em que o legado colonial e escravista o colocara em face do “concerto das nações”, a figura do fiel correlligionário de Rui Barbosa (a quem chamava de chefe), ministro da Viação e Obras Públicas e, posteriormente, da Agricultura, Indústria e Comércio, sobrinho homônimo do Marquês de Abrantes – o “estadista de dois reinados” –, Miguel Calmon surge da análise enquanto exemplar para se entender o trabalho social de reconversão de uma herança “nobre” (estritamente ligada ao exercício do poder sob o regime imperial, legado capaz de distinguir, readequando) às novas posições de poder que se configuram nas primeiras décadas da República.

Sob o signo de um genérico discurso evolucionista, em que as idéias de progresso e cientificismo positivista imperavam, tradição e modernidade, espaços públicos e privados parecem definir-se e recombinar em uma síntese histórica específica. Elaborar-se um novo papel do “homem público”: dotado de uma formação universitária (sobretudo por deter, via de regra, uma posição hierarquicamente superior na sociedade), deverá atuar enquanto líder de um *povo* a ser formado, de uma *nação* a ser planificada e estruturada. Entrevê-se, aqui e ali, o jogo das relações entre classes e frações de classe que formaram o Estado federativo republicano no Brasil. Tal análise é feita à luz do resgate das informações sobre os objetos integrantes da coleção (o que, e como, Alice da Porciúncula decidiu expor para representar a trajetória social de seu marido), e de sua descrição na qualidade de semióforos, segundo o conceito de K. Pomian. Seu valor simbólico é destacado, dentre outros fins, para enfatizar o aspecto de permuta,

troca equilibrada (numa feliz utilização de textos de Mauss e Malinowski), entre Alice da Porciúncula e o Museu: tal doação extraordinária, que aponta para a intenção de imortalizar o indivíduo pela via da memória coletiva, dentre outras contradádivas, foi aquinhoadada com uma sala especial para sua exposição permanente em meio a outros emblemas da “história nacional”, com o direito consagrado no ato da doação a uma curadoria especial a ser exercida pela viúva e seu mordomo, estendendo-se prerrogativas de ordem privada a um espaço supostamente público.

Os doze primeiros capítulos do livro desentranham, pouco a pouco, dos variados objetos componentes desse “sistema” que é a coleção (móveis, jóias, roupas, esculturas, canetas, diplomas, fotografias, biografias e outros livros, dentre tantos), pela via do estudo de sua origem e trajetória, dos significados que os impregnam e constituem não só a “fabricação do imortal” Miguel Calmon, mas a vida social das elites políticas, seus valores, seus espaços de sociabilidade, as redes sociais que se entrecruzam na formação do Estado à época, suas relações com os países europeus e, de modo mais abrangente, um projeto implícito de uma “civilização brasileira”. São aspectos de grande importância para o conhecimento do período e das (pouco estudadas) elites brasileiras.

Nos cinco capítulos finais Abreu volta-se para o espaço escolhido para depósito e exposição desses semióforos e seus sentidos, em última instância para os planos de uma “história nacional” como perseguidos pelos segmentos sociais abordados, concluindo por ver as alterações às finalidades e sistemática de exposição do Museu Histórico Nacional. Nessa parte, Gustavo Barroso assoma como figura principal da descrição da autora. Reportando-se o leitor à “his-

tória” dos livros didáticos, mesmo os mais “atualizados”, é possível notar como os processos que Regina Abreu descreve nesse segmento do livro estão presentes e atuantes num “imaginário nacional” de ampla divulgação (e reprodução) até hoje.

Em sua dimensão textual – artefato literário –, *A Fabricação do Imortal* beira agradavelmente o romanesco, com um estilo claro e estimulante, conduzindo-nos (como numa investigação arqueológica), camada após camada através do(s) mundo(s) social(is) que perscruta, sem perder o rigor sociológico e as referências de contexto histórico. Como mandam as regras da boa antropologia, cá está uma etnografia densa, cujo poder de descrição permite vislumbrar múltiplos desdobramentos em outras pesquisas e supera os inevitáveis limites da escolha de instrumentais analíticos.

Sobretudo, sente-se aí o potencial que a pesquisa antropológica, aplicada em perspectiva histórica, tem no desvendar de processos sociais de longa duração ainda em curso. Afinal, os “imortais” mudam, mas continuam a ser “fabricados” e “desfabricados”, estratégias de consagração se redefinem, mas entram em jogo no cotidiano dos espetáculos estatais, e as margens de aplicação de instrumentos socioantropológicos cunhados para o tratamento de outras realidades histórico-sociais a temas e problemas em solo brasileiro devem ser preocupação permanente do pesquisador em ciências sociais. Também nesses aspectos o livro de Regina Abreu é uma bem-vinda e importante contribuição.

ARCHETTI, Eduardo (ed.). 1994. *Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of Writing*. Oslo: Scandinavian University Press. 342 pp.

Gustavo Blázquez

Mestrando, PPGAS-MN-UFRJ

Os anos 80 trouxeram ao campo da antropologia uma discussão sobre o texto etnográfico enquanto produção escrita que procura narrar a vida de uma sociedade conceituada como outra; suas diferenças e semelhanças com outros gêneros literários; as relações entre o trabalho de campo e o trabalho de textualização; as estratégias para a construção das etnografias utilizadas pelos pais (e mães) fundadores. Essa concepção da etnografia como textualização do mundo foi resumida por Clifford Geertz ao definir a ação de escrever como a atividade que caracteriza o etnógrafo, como atividade fundante da antropologia.

Não se pode refletir sobre *Exploring the Written* sem levar em conta essas preocupações; mas, ao mesmo tempo, este livro não pode ser lido apenas no contexto das discussões dessa chamada “antropologia pós-moderna”. Elaborado a partir de um seminário sobre a multiplicidade do papel da escrita nas análises antropológicas, realizado em outubro de 1991 na Universidade de Oslo, o livro editado por Eduardo Archetti reúne um conjunto de reflexões sobre textos escritos por autores que a comunidade antropológica situaria fora de seu círculo.

Na Introdução, Archetti procura explicitamente localizar o trabalho em um novo espaço situado além das discussões sobre a etnografia como texto. Espaço intermediário que não pode ser reduzido nem ao da crítica literária, interessada nos textos em si, nem à sociolo-

gia ou antropologia da literatura, preocupadas com os textos e seus autores como produtos sociais. Espaço que não se pensa como fechado, mas sim como um campo de exploração de textos escritos, procurando “localizar os espaços sociais através dos quais os produtos escritos de uma sociedade particular ganham sentido em termos antropológicos” (:26). Desse modo, no Epílogo, Signe Howell procura ampliar o enunciado geertziano, mostrando como os antropólogos não só escrevem e fazem trabalho de campo, como lêem etnografias e outros textos antropológicos. Incluir a ação de ler permite à autora refletir sobre os efeitos dessa leitura nas atitudes de campo e da escrita, bem como sobre algumas das condições de possibilidade dessa leitura.

Um excelente exemplo dessa posição “trans-pós-moderna” é apresentado em “The Author as Anthropologist”. Neste texto, em que recolhe a herança do antropólogo como autor, Thomas Hylland Eriksen procura mostrar a importância da literatura ficcional que uma sociedade produz para seu estudo etnográfico, assim como apontar diferentes possibilidades de trabalho com esses textos. Assim, Eriksen – a partir da análise de três obras literárias de autores de Trinidad e Tobago – propõe tratar as obras de ficção como fontes etnográficas equiparáveis a qualquer outro depoimento nativo, ou seja, como documentos, mas também como “antropologia teórica”, reflexão crítica sobre o social distinta daquela produzida pelos antropólogos. Infelizmente, essa preocupação em distinguir gêneros não é desenvolvida no momento de pensar os romances como fontes, o que teria permitido a complexificação da análise, levando a considerar as conseqüências dessas diferenças nos modos de produção de um romance e de outros tipos de

informação para a própria produção etnográfica.

A partir da análise de um romance do escritor samoano Albert Wente, Injerd Hoën discute igualmente as distintas formas de se compreender a autonomia do texto e a importância de levar em consideração as diferenças entre os gêneros no momento de desenvolver a leitura antropológica de um texto ficcional. A autora sustenta que a autonomia do texto jamais é absoluta e que é fundamental entender como se constitui essa autonomia relativa – preocupação que a conduz a reivindicar uma sociologia dos produtores que permitiria alcançar “uma maior compreensão tanto da comunidade interpretativa a que o livro se dirige quanto do papel potencial da obra para essa comunidade interpretativa” (:200).

Essa preocupação com a autonomia do texto é também um dos temas centrais do trabalho de Marit Melhuus, que elabora uma análise de quatro diferentes apropriações – encontradas em leituras antropológicas da cultura mexicana – de *El Laberinto de la Soledad* e de outras obras de Octavio Paz. Do ponto de vista de Melhuus, a discussão das apropriações legítimas de uma peça literária deve girar em torno da oposição entre texto e contexto: *El Laberinto...*, ou qualquer outra obra de ficção, pode ser considerado como parte do contexto a partir do qual se fundamenta uma certa leitura da cultura, ou pode ser considerado como um texto cuja leitura se fundamenta no conhecimento da cultura que o produziu. E, ainda que esses dois modos de funcionamento da obra literária não possam ser tratados como opostos, pois são mutuamente constituídos, o fato é que “não podem operar simultaneamente, ao menos não analiticamente, ainda que o façam na prática” (:92). É a partir dessas considerações

que a autora encara o grande problema dos diferentes estatutos dos textos escritos em geral (considerados ou não pelos produtores e consumidores como literatura) e aqueles produzidos pelo antropólogo a partir da interação face a face no trabalho de campo. Ainda que esses dois conjuntos de textos sejam tomados como dados, não devemos deixar de reconhecer que suas condições de produção (entre as quais devem ser incluídas as condições de leitura) são diferentes.

O vínculo entre literatura e etnografia é abordado de um ângulo distinto em outros artigos do livro. Assim, Alan Barnard explora algumas das relações entre a *science fiction* de finais do século XIX e princípios do século XX e trabalhos etnográficos produzidos na mesma época. Relações que o autor analisa a partir de três temas que estão presentes nessas duas formas de discurso: as raças perdidas, as guerras do futuro e os primeiros homens. Desse modo, Barnard pretende mostrar como a ilusão primitiva presente tanto em *Tarzan of the Apes* como nas etnografias é reciclada “retornando a nós através das ficções que agora lemos [...] e inclusive nas ficções que quando crianças líamos tão inocentemente” (:252).

Michael E. Meeker, por sua vez, trata da relação entre meios de comunicação, nacionalismo e islamização na Turquia. O autor distingue uma cultura turca associada às populações rurais, na qual predominaria uma linguagem “local e oral” de características islâmicas, e uma que, nas grandes cidades, seria articulada por práticas sociais como a escrita, práticas escolarizadas, laicas e nacionalistas. Ele demonstra que, na verdade, a partir dos anos 80 a linguagem rural foi apropriada por um grupo de intelectuais formados na tradição urbana que procuram a “reconstrução de

uma sociedade islâmica” (:32). Analisando dois escritores pertencentes a esse novo grupo – e outros produtos culturais como revistas e vídeos –, o autor mostra como esses bens são utilizados tanto pelos migrantes rurais no momento de redefinir sua identidade no mundo urbano, quanto por esses novos intelectuais que procuram imaginar uma Turquia islâmica.

Igualmente interessada nos processos de construção de identidades, Marianne Gullestad analisa uma autobiografia escrita, a pedido da autora, por um ancião norueguês. Ao refletir sobre a chamada história oral e descrever com certa meticulosidade a metodologia que norteou sua investigação, a autora assinala explicitamente que seu interesse está centrado no “que a ação de escrever produz no escritor” (:160), ou seja, nos processos de (re)construção do *self* a partir de uma determinada forma de narração. Esses processos estão relacionados com aqueles outros através dos quais se (re)constitui a sociedade onde o sujeito ocupa um lugar; de tal modo que “os dilemas morais no texto de Oivind podem ser vistos como ilustração dos atuais dilemas do Estado de Bem-Estar Social escandinavo” (:159).

O texto de Eduardo Archetti inscreve-se, igualmente, nessa preocupação com a construção de identidades, ao focalizar “os contrastantes modelos de masculinidade transmitidos pela poética do tango argentino em seu período clássico” (:98), modelos que começam a se formar na Buenos Aires cosmopolita de princípios do século. O período analisado abarca as três primeiras décadas do século XX, durante as quais se produz a globalização do tango, processo que “serviu para inventar uma tradição, um espelho onde os argentinos podem se ver a si mesmos precisamente porque os outros começaram a vê-los”

(:101). A partir da análise dos vários temas presentes nos tangos (o amor impossível, a *femme fatale*, a *milongueta*, o amor da mãe, a honra e sua defesa), o autor mostra como se constroem diferentes identidades masculinas que permitem entender “a complexidade das relações entre homens e mulheres em contextos em que estão sendo desenvolvidas novas formas de conceituar o amor” (:117). Essas demonstrações, no entanto, perdem algo de sua força na medida em que a *performance* dos textos – especialmente, no caso do tango, a própria dança, que poderia ser entendida como outra forma de apropriação dos textos – é excluída da análise. Esse tema só aparecerá no artigo de Solrun Willinksen-Bakker acerca da interface oralidade/escrita, analisada a partir da produção teatral no contexto multiétnico de Fiji.

A relação entre oralidade e escrita é também discutida e problematizada nos trabalhos de Sarah Lund Skar e Joanne Rappaport. A primeira mostra o valor mágico que adquirem as cartas trocadas entre um grupo de camponeses peruanos e seus parentes que residem fora da comunidade. Nesse intercâmbio epistolar, o documento escrito serve de elemento que confirma a união entre os grupos, e a informação é localizada apenas na palavra daquele que leva a carta. Essa apropriação específica da escrita feita por falantes do *quechua* permite refletir sobre a necessidade de analisar os diferentes processos e estruturas sociais que dão sentido às relações dinâmicas entre o escrito e o falado.

O artigo de Rappaport, por sua vez, volta-se para a “manipulação das palavras escritas por povos colonizados” (:207). Seu trabalho mostra distintos movimentos de apropriação realizados por camponeses colombianos: a partir de documentos escritos se constroem mi-

tos, a partir da tradição oral se constroem documentos legais escritos. Explorando uma multiplicidade de gêneros, a autora busca revelar “a criatividade de um povo oprimido que mistura meios de expressão oral e escrita em sua apropriação das convenções literárias da sociedade dominante” (:293) – o que abre interessantes possibilidades de trabalhos comparativos.

Em suma, *Exploring the Written* oferece-nos um amplo espectro de pesquisas que problematizam, a partir de lugares distintos, a relação entre textos antropológicos e não antropológicos. Pesquisas que operam a partir da exploração de uma multiplicidade de escritos que obrigam o leitor a fazer um percurso ao fim do qual se encontrará entre *El Laberinto de la Soledad* e a literatura de Fiji, Samoa ou da terra do calipso; entre tangos portenhos e *Tarzan of the Apes*; entre uma autobiografia norueguesa e as cartas de camponeses *quechua* escritas por escribas locais em espanhol.

FLEURANT, Gêrdes. 1996. *Dancing Spirits Rhythms and Rituals of the Haitian Vodun, the Rada Rite*. Westport, Connecticut: Greenwood Press. 209 pp.

Ana Paula Ratto de Lima

Mestranda, PPGAS-MN-UFRJ

Assim como no Candomblé no Brasil e na Santería em Cuba, a música e a dança são elementos fundamentais do Vodun haitiano, canais privilegiados de comunicação entre os *Lwa* (seres espirituais) e os humanos. É através de sua prática que se induz um dos momentos mais importantes dos ritos do Vodun, a possessão. Além disso, por serem consi-

derados genuinamente africanos, os ritmos que induzem ou aplacam essa possessão – ou seja, que a controlam – têm potencial necessário para atuar como veículos de comunicação dos fiéis do Vodun com os *Lwa*, já que ambos são também oriundos da África.

O livro de Fleurant, escrito a partir de uma pesquisa de campo em Bòpo, no Haiti, aborda a prática musical em seus aspectos formais e performáticos, procurando integrá-la no contexto mais geral da cerimônia *Rada*, que “é um dos principais rituais do complexo religioso conhecido no Haiti como Vodun” (:2). Para tanto, o autor (ele mesmo um iniciado no Vodun) centra sua análise na música instrumental, no papel dos músicos e instrumentos, e na música vocal – neste caso, a partir das melodias e textos de canções, por um lado, e das relações destas com cada *Lwa* cultuado na cerimônia, por outro.

A cerimônia *Rada*, que pode durar desde algumas horas até dias ou meses, é realizada por diferentes motivos; os principais são: *kanzo/boulezen* (respectivamente, ordenação de fogo e queima de potes de cerâmica, momentos cruciais no rito de iniciação), *pwomès* (promessa, engajamento solene, prelúdio para um serviço mais elaborado), *maryaj* (casamento místico, quando alguém se casa com um *Lwa* do sexo oposto), ou uma ação de graças. Quaisquer que sejam as circunstâncias, entretanto, a estrutura do rito parece ser a mesma, começando com *priyè dyò*, em que Deus (ou *Bondye*) é inicialmente invocado, para depois ser sucedido por todos os santos católicos e pelos *Lwa*, primeiro os masculinos, depois os femininos. A ordem de invocação dos *Lwa* pode ser alterada em função da execução de práticas – homenagem, saudação ou pedido específico – dirigidas a algum *Lwa* em particular.

Há, na verdade, uma espécie de combinação das diversas fases do rito, que vão sendo executadas mais ou menos segundo as contingências (obviamente com algumas limitações). Essa possibilidade de rearmar-se verifica-se no culto está presente também na estrutura musical, ou seja, nas formas de improviso dos ritmos e melodias, a fim de que não percam suas características mais gerais.

Existem, na cerimônia *Rada*, oito tipos de ritmos musicais: *yanvalou*, *twa-rigòl*, *mayi*, *zèpol*, *kongo rada*, *dyouba/matirik*, *nago*, *mazoun*. Estes ritmos são executados por instrumentos de percussão, cantores e dançarinos, associados de diferentes maneiras de acordo com o *Lwa* a quem se dirigem (:32). No entanto, os ritmos mais freqüentes são *yanvalou*, *mayi* e *zèpol*. O primeiro significa literalmente “venha para mim” e é, ao mesmo tempo, uma invocação e uma música/dança de súplica, primeira a ser executada em todas as cerimônias *Rada*, e cada vez que um *Lwa* é invocado. A dança consiste no movimento alternado do abaixar e levantar os joelhos dobrados, e é através da *performance* dessa música/dança que os fiéis estabelecem contato com os ancestrais em *La-frik Ginen* através da possessão. O *Lwa* deve responder aos apelos insistentes dos tambores, da dança e da música, e “montar” um dos membros do grupo. *Mayi* e *zèpol* (também conhecido como “dança dos ombros”) são complementos rituais do *yanvalou*, cuja função primordial é mandar embora um *Lwa* de forma positiva e feliz. Aqui, Fleurant observa que, uma vez que estas são danças de andamento mais rápido, executadas em pé, seus movimentos funcionariam como mecanismos de alívio de tensões.

Os conjuntos *Rada* possuem seis instrumentos musicais: *ogan* (sino), *ason*

(chocalho ritual), *bas* (grande tamborim, raramente utilizado no *Rada*), *boula* (pequeno tambor), *segon* (médio tambor) e *manman* (grande tambor, conhecido também na África como tambor-mãe). Os três tambores são os instrumentos mais utilizados e importantes na cerimônia; devem ser batizados, e sua feitura exige cuidados rituais especiais. Segundo Rigaud, “os poderes dos tambores devem ser reatualizados de tempos em tempos” (*apud*:38), não bastando que sejam consagrados por ocasião do ritual de batismo. Para tanto, devem viajar simbolicamente para Ifa, na África Ocidental, a fim de recuperarem seus poderes.

Do ponto de vista do Vodou, os tambores possuem poderes cruciais para os rituais; são eles que induzem a possessão, o elemento vital de toda cerimônia Vodou, estabelecendo a comunicação entre os *Lwa* e os fiéis. Não é casual que o próprio termo Vodou signifique, ao mesmo tempo, tambor e espírito no idioma dos Fon do Benin. É o som dos tambores, regulado pelos tocadores, que induz, determina a freqüência e interrompe a possessão. Nesse sentido, é fundamental que os músicos tenham controle absoluto do que tocam. E embora todos os músicos possuam uma certa margem de improvisação, induzindo diálogos e mudanças nos demais padrões tocados pelas outras partes, é o *ountò* quem controla, em geral, o fluxo rítmico executado pelos instrumentos, comandando direta ou indiretamente esses diálogos. Ele é o mestre dos instrumentistas e toca o tambor-mãe (*manman*), o mais grave e que requer mais virtuosismo. Para se chegar a *ountò*, deve-se passar antes pela prática de tocar *boula* e *segon*, pois a habilidade exigida cresce na proporção dos tambores.

O *ountò* forma com o *oungenikon* (mestre do coro) e o *oungan* (líder ou

pai espiritual) “uma estreita unidade músico-performática” (:47), sendo que o *ountò* não precisa ser um iniciado, ao contrário do *oungenikon* e, evidentemente, do *oungan*. No entanto, é interessante notar que caso ele o seja, pode eventualmente continuar tocando perfeitamente, mesmo sob o efeito de uma possessão. Caso contrário, ele utiliza os ritmos necessários para aplacar a possessão, já que a cerimônia não pode prosseguir sem sua atividade.

Durante a cerimônia, os instrumentistas e cantores executam peças que se relacionam com os *Lwa* ou com outros elementos do ritual, como os *vèvè* (desenhos rituais dos *Lwa*), com objetos sagrados, como o *ason*, a bandeira, ou com os membros do grupo cujo papel é essencial para a execução da cerimônia. Cada uma das canções possui um texto específico, parte em *langaj* (“língua africana antiga”), parte em *creole*, referente ao elemento sobre o qual se voltam as atenções no momento – cada elemento possui várias canções que exaltam suas qualidades. É através das canções que as pessoas aprendem mais sobre os *Lwa*. Quando um *Lwa*, por intermédio da pessoa por ele possuída, propõe uma nova canção, ele o faz mediante ritmos já conhecidos por todos, propondo um novo arranjo de texto.

Os ritmos em geral seguem o padrão básico africano da contraposição 2:3, criando uma densa polirritmia, que vai tecendo teias de ritmos entrelaçados, altamente desencontrados, contrapontados. Essa polirritmia se articula a partir de um outro princípio recorrente na música africana, que é o de chamado/resposta. São os diálogos que se empreendem entre os tambores e entre os cantores, bem como a mistura desses dois níveis de diálogo, que dão especificidade à textura da música do Vodou. É interessante notar que a execução des-

se tipo de música requer muita atenção dos músicos, já que embora o princípio rítmico básico seja o mesmo (2:3), os instrumentos o executam em um tempo diferente do dos cantores, o que faz com que se possa sempre retirar novos “tempos” dessas combinações. A partir da análise das linhas melódicas dos instrumentos, podemos perceber essa reversibilidade dos ritmos, criada através de acentuações diferentes para cada um dos instrumentos, fazendo com que se constituam “subtempos” dentro da métrica mais geral, ora enfraquecendo-a, ora reforçando-a.

O fluxo criado por esses entrelaçamentos deve ser bem conhecido a fim de que contrastem com o *kase*, ou quebra do ritmo, que é o que induz o transe e a possessão. O *kase* é efetuado pelo *manman*, e pode vir, por exemplo, na forma de uma figura quártupla (cinco batidas no espaço de um tempo), quebrando um ritmo baseado na tercina (as várias formas em que essas mudanças podem ocorrer são analisadas no capítulo 5). Essa quebra de ritmo é sentida intensamente como uma mudança brusca no fluxo rítmico-sonoro imanente a determinadas fases do ritual, constituindo então uma “deixa” para os iniciados entrarem em transe, preparando-se para a possessão. Ela ganha densidade valorativa se comparada com o efeito que tais substituições de ritmos passam a ter na música ocidental a partir do início do Romantismo, quando são quase sempre lidas como uma espécie de floreio que serve à batida principal, sem produzir mudanças significativas.

Essas descrições apontam para a possibilidade de uma antropologia da música positiva, que integre tanto análises de estrutura e forma musicais com análises de estrutura e forma de outros domínios, como também, e principalmente, que integre esses conjuntos com

a forma pela qual os agentes os articulam e recriam continuamente. No entanto, o autor não se detém nesse último aspecto, que remeteria a uma abordagem mais propriamente antropológica do Vodou, e são raras as alusões aos discursos de seus informantes. Assim, não ficamos sabendo muito sobre como os praticantes estão efetivamente pensando, representando ou vivenciando essas práticas rituais.

Quase todas as interpretações de Fleurant sobre o lugar ocupado pelo Vodou na sociedade haitiana podem ser resumidas na formulação “o Vodou como resposta às condições sociais haitianas” (:21). Do seu ponto de vista, esse culto seria um dos meios para contornar a opressão sociopolítica: “é uma filosofia e um modo de vida, que permite formular respostas apropriadas para uma situação historicamente opressiva e debilitada” (:23). O *Lwa* inspira o fiel, para que este possa empreender as ações apropriadas quando confrontado com as dificuldades. Nesse sentido, as canções do rito *Rada* seriam um testemunho eloqüente da habilidade do Vodou para apresentar soluções para as condições sociais haitianas. A primeira cerimônia Vodou no Haiti data de 14 de agosto de 1791, pouco antes da revolta geral dos escravos, e denota como ele “sempre foi uma religião de ação, no sentido de que os resultados poderiam ser vistos de maneira tangível e, frequentemente, em um período relativamente curto” (:21).

Nesse sentido, toda a análise musical da “rítmica” Vodou parece descolada da “função” mais primordial e geral do ritual, que seria a de oferecer uma resposta às terríveis condições socioeconômicas do Haiti. Por que essa forma de resposta e não outra é uma questão que tem como única pista o fato de se tratar de uma religião de origem africana, e,

como tal, de evocar um passado digno, aquele dos ancestrais ilustres, os *Lwa*. Fleurant é tributário dessa concepção: ao introduzir um novo tema ou elemento em sua análise, remete-os invariavelmente para suas supostas origens africanas, tentando localizá-los nessa ou naquela sociedade.

Se as chamadas religiões pan-africanas se explicam, exclusivamente, pela perpetuação das tradições, através de mecanismos de transmissão oral, adaptando elementos da realidade presente, como sugere o autor, é uma questão ainda em aberto. No entanto, saber como os envolvidos as estão vivenciando é, a meu ver, fundamental para uma articulação mais precisa entre esse “legado” africano e suas atualizações alhures.

GIUMBELLI, Emerson. 1997. *O Cuidado dos Mortos: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 326 pp.

Patricia Birman

Profª de Antropologia, UERJ

A pergunta mais pertinente a respeito desse trabalho minucioso, feito com raro empenho em explorar antropológica e historicamente fontes historiográficas, talvez seja a mesma que a sociedade dirige a seus religiosos ditos e reconhecidos como “espíritas”: vale mesmo o que está escrito? Ou, em termos equivalentes, será que o sentido dos textos psicografados que, frase após frase, contam histórias de personagens famosos, atribuem um sentido moral a certos comportamentos, explicam certas curas e os procedimentos a seguir deve ser buscado nos princípios da mediunidade, ou

seja, na fonte que permite entender e acreditar na psicografia?

Para os espíritas, com efeito, a escrita dos médiuns é reveladora porque se parte da pressuposição de que o seu sentido advém de fonte sobrenatural. Assim, o médium não faz nada mais do que transcrever o que o *espírito* lhe dita e esse conhecimento transmitido é passível de ser incorporado mediante um trabalho de exegese feito por seus seguidores que mistura, em doses indiscerníveis, a interpretação que realizam com tudo aquilo que acreditam lhes chegar diretamente, sem contaminações, desse emissor do Além. Por mais que, portanto, naturalizem o texto psicografado, os espíritas reconhecem a existência de premissas que o validam, bem como de uma interpretação que lhe dá sentido.

Quando aproximo os documentos psicografados dos processos analisados por Emerson Giumbelli quero, para além de uma brincadeira, colocar em discussão o lugar que nos últimos se concede à interpretação. Certamente, os critérios interpretativos que conduzem a pesquisa etnográfica a hipóteses interessantes não são os mesmos daqueles aplicados pelo espiritismo diante de textos “psicografados”, mas tanto espíritas quanto antropólogos reconhecem, por vezes com evidente dificuldade, que os dados não falam por si mesmos e que, portanto, é preciso dotá-los de sentido. Dessa maneira, reconhece-se a polissemia que os habita, enfronha-se em uma rede de discursos contraditórios e ambíguos para, finalmente, construir uma *mera* versão. A incerteza, pouco tranquilizadora, a respeito dos resultados alcançados não deixa nem espíritas nem antropólogos descansar em paz. O mundo dos mortos e as comunicações que resvalam de antigos textos lhes acompanhará para sempre.

Deixemos por ora essa aproximação para expor em linhas gerais esse importante trabalho sobre o espiritismo no Brasil. Com um recorte preciso em uma enorme massa de material, Emerson manuseia fontes diversas para discutir a constituição do espiritismo no Brasil e, particularmente, no Rio de Janeiro. Ele parte da suposição de que o espiritismo é uma produção histórica e contextual, resultado de um processo que não continha, desde os seus primórdios, o traçado de seu caminho já delineado. Em outras palavras, a noção, hoje pouco relativizada, de que espiritismo é *religião* seria efeito, segundo o autor, de uma conjunção peculiar, de um encontro de diferentes estratégias discursivas desenvolvidas por agentes sociais diversos. Nesse processo, atuaram de maneiras contextualmente também diferenciadas as instituições médicas, jurídicas, os meios de comunicação, os agentes religiosos espíritas, católicos e outros, além das forças policiais. Com distintas estratégias discursivas esses grupos, ao se enfrentarem e por vezes também se alinharem, instituíram categorias, forjaram polaridades (como aquela que opôs “místicos” e “científicos” entre os espíritas de diferentes facções), estabeleceram jurisprudências, práticas diversas que hoje são difíceis de apreender (e, portanto, desnaturalizar) como efeito de um *processo*. A formação do espiritismo, tal como o conhecemos, no presente é efeito desse processo desenvolvido em um certo campo de forças, do entrelaçamento que se produziu entre discursos e poderes que foram capazes de fazer valer não somente algumas versões, mas também instituir certas práticas.

Giumbelli, nesse sentido, analisa a dinâmica e os atores sociais presentes no final do século passado e início deste que redimensionaram o lugar dos dis-

curso médicos, transformaram as fronteiras identitárias dos grupos religiosos e redefiniram, sucessivamente, os papéis atribuídos ao Poder Judiciário e à polícia para, a partir da análise desse contexto e desses embates, compreender o espiritismo como resultado disso tudo. Contexto é, pois, uma palavra-chave. Produto de um campo de lutas em que se definiu competências médicas e jurídicas, emerge como lugar possível para o espiritismo aquele concedido à *religião*. Criam-se, portanto, novos lugares e novos papéis. O autor explica, assim, como, a partir de um certo momento, cristaliza-se uma *crença* por meio da qual o espiritismo construiu o seu lugar. Este teria se subordinado ao monopólio de cura conquistado pela medicina e se aliado ao poder policial para garantir, no campo “religioso”, seu papel privilegiado em relação ao *baixo espiritismo*, à *macumba*, ao *candomblé*, ou seja, aos cultos de *origem africana* em geral.

Segundo a hipótese desenvolvida por esse trabalho, a construção histórica desse campo e o formato que veio a adquirir, em função do jogo de forças e estratégias discursivas que o traspassaram, concederam ao espiritismo, no Rio de Janeiro, comparativamente, um lugar de referência, um ponto de ancoragem em torno do qual todos os conflitos religiosos passaram a se expressar, e o metro a partir do qual passaram a se hierarquizar. O espiritismo no Rio de Janeiro teria tido, desse modo, papel equivalente àquele desempenhado pela africanidade nagô na Bahia, construída por uma aliança entre intelectuais e certos grupos de culto que passaram a ter o poder de legitimar, segundo seus critérios e medidas, os outros cultos de posseção. Mais do que um operador de distinções, o espiritismo teria sido capaz, portanto, de instituir práticas e cri-

térios por intermédio dos quais os grupos religiosos associados à posseção passaram a se regular, obedecendo, assim, às injunções históricas que deram ao espiritismo kardecista um poder auxiliar de polícia e fizeram da Federação Espírita Brasileira (FEB) um regulador doutrinário tanto para “dentro” dos grupos espíritas quanto para a sociedade.

As conclusões a respeito do espiritismo no Rio de Janeiro são alcançadas mediante uma análise que se desdobra em torno de diferentes momentos históricos e debruça-se sobre práticas institucionais diversas. O papel e o perfil da FEB resultam tanto de um esquadramento de suas práticas quanto dos efeitos dos confrontos aos quais foi sendo submetida no interior desse campo. O privilégio concedido à formação da FEB teve como resultado colocar em relevo a sua formação e, ao lado disso, também permitir entender o papel de outras instituições no Rio de Janeiro em alguns momentos decisivos, como as instituições sanitárias e judiciárias no processo de urbanização da cidade, os procedimentos judiciais associados à formação da República, os sucessivos lugares e diferentes definições do charlatanismo, os códigos penais e as jurisprudências estabelecidas etc.

Esse plano analítico pôde ser alcançado graças ao trabalho de investigação que envolveu diferentes fontes históricas. Cabe ressaltar o mérito, ainda raro na antropologia produzida no Brasil, do esforço de enfrentar essa modalidade de pesquisa, distante da perspectiva tradicional da disciplina com o seu privilégio atribuído ao trabalho de campo e à observação participante. A pesquisa fundamentou-se, essencialmente, no estudo de quatro *processos-crimes* instaurados com base nos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890. A partir desses processos, o autor busca exami-

nar como se estruturou a repressão ao exercício ilegal da medicina, como se fizeram presentes as acusações relativas ao espiritismo e à Federação Espírita Brasileira. Além disso, foi beneficiário das fontes pesquisadas no Arquivo Nacional, relativas tanto a esses processos quanto a outros, por Yvonne Maggie em *Medo de Feitiço*, tese de doutorado também do Museu Nacional, posteriormente premiada e publicada pelo Arquivo Nacional em 1992 (como ocorreria mais tarde com *O Cuidado dos Mortos: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo*).

Voltemos agora à questão mencionada de início sobre o lugar da interpretação. Como disse, tanto os textos psicografados como os processos não falam por si. Essa aparente obviedade, por vezes, parece ser diluída na análise que o autor faz dos processos penais. Talvez, por conta disso, ele não cumpra o que promete, em função de um discreto nominalismo que atravessa a elaboração do seu argumento. Com efeito, ao construir sua hipótese a respeito da aceitação do lugar de religião que o espiritismo da FEB promoveu, Giumbelli se apóia no que está *dito* nos processos sem, no entanto, articular inteiramente esse *dito* com o contexto discursivo presente nos processos e também fora destes. Texto e contexto operam separados em momentos importantes de sua análise. Com efeito, este último parece funcionar mais como um quadro de fundo do que como uma articulação analítica que permitiria justificar a interpretação dos discursos referidos. Destaquemos um exemplo, entre outros que poderiam ser citados. Na análise que empreende dos processos, Emerson Giumbelli não os toma como um texto composto de múltiplas intervenções e confrontos que se apresentam – como depoimentos, provas documentais, teste-

munhos, relatos, descrições etc. Os processos são apresentados, fundamentalmente, através do discurso elaborado pelo advogado de defesa da FEB. Como *pano de fundo* temos uma análise do campo médico da época e suas questões, como, por exemplo, o lugar atribuído à hipnose, ao magnetismo, à sugestão. Sem dúvida, aquilo que designo como pano de fundo se refere ao contexto, mas revela pouco das articulações discursivas que foram operadas por esses interlocutores no próprio processo e, muito menos, os deslizamentos de sentido que foram sendo operados pelos diferentes interlocutores no curso desse confronto. Assim, o contexto, aquele que nos daria as estratégias discursivas empregadas pelos agentes sociais que se fazem presentes no processo e fora dele, a partir dos lugares e interesses diferenciados, está ausente. As relações de sentido, em lugar de emergirem de uma análise dessas relações contextuais e, portanto, das redes de sentido que se tramam, são deduzidas das práticas espíritas e das orientações adotadas pela FEB, como resultados alcançados posteriormente a esses processos, o que pressupõe uma relação direta entre a funcionalidade de certos comportamentos e o discurso elaborado pela defesa espírita. E o sentido do discurso espírita parece, assim, falar por si mesmo, dispensando um trabalho interpretativo que supõe a interlocução com os outros discursos e agentes sociais que em vários níveis se fizeram presentes.

Em decorrência dessas pressupostas articulações, o autor sustenta a criação de um modelo institucional que explicaria as atividades espíritas e o lugar (funcionalmente adequado) que a FEB viria a ocupar no Rio de Janeiro. Pergunto-me se essa sua hipótese, rica em conseqüências, não deveria se apoiar mais na análise das articulações discursivas.

sivas que se propõe a fazer do que na funcionalidade que se torna um dos elementos mais importantes de sua comprovação.

O autor tem o mérito de não se furta à discussão com os trabalhos que antecederam o seu. Por isso, como reconhecimento do seu esforço de esclarecer seus pontos de discordância, merece que levemos a sério seu livro, buscando também contribuir para o debate que inaugurou. É importante, por fim, frisar que somente os bons trabalhos como o seu são críticos e suportam críticas em razão do valor das questões que levantam e buscam resolver.

KEVLES, Daniel J. 1995. *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*. Cambridge: Harvard University Press. 426 pp.

Ricardo Ventura Santos

Prof. de Antropologia, MN-UFRJ
e ENSP-Fiocruz

A capa do livro do historiador da ciência Daniel Kevles apresenta dois conjuntos de imagens. No primeiro vêem-se figuras humanas com a superfície do crânio dividida em regiões; no segundo, dois cromossomos. Trata-se de uma capa, digamos, conceitual, que remete aos limites temporais e factuais das reflexões de Kevles. Se as cabeças se ligam às práticas de análise da personalidade a partir da morfologia popular no século XIX (i.e., frenologia), os cromossomos simbolizam a genética contemporânea e a prática eugênica a ela associada. Dito textualmente, *In the Name of Eugenics* conta a história da eugenia (o conjunto de propostas destinadas a melhorar as qualidades físicas, mentais e comportamentais humanas a

partir do controle e manipulação da hereditariedade) nos EUA e na Inglaterra desde as formulações de Francis Galton no final do século passado até o presente, quando a biologia cada vez mais foca suas lentes em direção a estruturas mais recônditas do corpo humano (cromossomos, proteínas, DNA etc.). No meio tempo, Kevles analisa por que e como aconteceu a expansão, institucionalização e declínio da eugenia na primeira metade do século XX, bem como os esforços de aplicação de conceitos eugênicos com fins de reforma social.

In the Name of Eugenics teve sua primeira edição em 1985 e veio a se tornar uma das principais reflexões na sua área. Justifica-se o prestígio alcançado: é um *tour de force* sobre a trajetória da eugenia extremamente bem redigido, que combina em suas mais de quatrocentas páginas uma enorme quantidade de informações com reflexões que elucidam como a história da eugenia pode (e deve) ser lida como uma imbricação entre ciência, política, cultura, dentre outras dimensões. Ainda que Kevles não se preocupe em explicitar vinculações teóricas, seu trabalho segue claramente uma linha construtivista. O êxito do livro respalda-se em uma pesquisa pormenorizada, baseada em fontes documentais e em entrevistas. Chama a atenção o considerável domínio que o autor possui do campo biológico, que se revela em detalhadas descrições de observações científicas.

Os dezenove capítulos do livro podem ser agrupados em cinco grandes blocos temáticos. No primeiro (capítulos I-III) é abordada a gênese das idéias eugênicas, que Kevles situa na Inglaterra vitoriana, e particularmente nos escritos de Francis Galton. Gestada no âmbito de uma intelectualidade impregnada pelo evolucionismo e pelo darwinismo social, a eugenia como pro-

posta de melhoria das qualidades da “raça” atrelou-se à expectativa, já bem enraizada na época, de que através da ciência seria possível intervir e controlar a natureza, incluindo a natureza humana. Kevles descreve também como ocorreu a consolidação da eugenia através do trabalho de certos cientistas, como o inglês Pierson e o norte-americano Davenport, que contribuíram para dar uma aura científica ao campo em emergência. O segundo bloco (capítulos IV-VII) analisa a propagação da eugenia nas duas primeiras décadas deste século, quando as idéias eugênicas transpuseram as fronteiras do discurso científico e materializaram-se como práticas sociais cotidianas. Políticas de imigração restritiva e esterilização implementadas nos EUA na ocasião foram ideológica e tecnicamente alimentadas pela eugenia. Importantes aspectos desse período dizem respeito às teorizações acerca da interface hereditariedade e inteligência, ao desenvolvimento de testes para medir inteligência e à preocupação com o suposto declínio da inteligência no plano nacional. O terceiro bloco (capítulos VIII-X) analisa a emergência e consolidação de posturas críticas à eugenia a partir dos anos 30. Se as ciências biológicas indicavam que a transmissão das características hereditárias era fenômeno bem mais complexo do que o sugerido pelos eugenistas, as ciências sociais apontavam para a relevância do meio na formação da personalidade humana. No quarto bloco (capítulos XI-XVI) é analisada a significativa transformação experimentada pela eugenia nas décadas de 40 e 50, quando ocorreu um deslocamento desde uma eugenia “tradicional” para uma outra versão que Kevles denomina “reformadora”. Os eugenistas vinculados a esta linha continuaram a advogar noções de melhoria humana informadas

pela biologia; não obstante, segundo Kevles, distanciaram-se dos preconceitos sociais de seus antecessores. Além da estigmatização que a biopolítica nazista imprimiu às propostas eugênicas, nesse período já era evidente a impraticabilidade de se alcançar a melhoria da constituição biológica humana através das propostas da eugenia “tradicional”. Segundo Kevles, os eugenistas “reformadores” desempenharam papel importante no florescimento da genética humana e suas pesquisas proveram dados que demonstravam que as populações apresentavam uma enorme variabilidade biológica irreduzível à simplória dicotomia “características boas ou ruins” apregoada pela eugenia “tradicional”. Finalmente, no quinto e último bloco (capítulos XVII-XIX) Kevles demonstra que, se ruiu a utopia eugênica de que seria possível alcançar profundas reformas no âmbito da sociedade como um todo, isto não representou um completo abandono das idéias e ideais eugênicos. O aprimoramento técnico alcançado pelas ciências biomédicas nas últimas décadas, incluindo fertilização artificial, possibilidade de detecção de anomalias genéticas em embriões, crescente capacidade de manipulação do DNA humano, dentre outras, tornam mais do que nunca possível exercitar a prática de seleção de características biológicas. Para Kevles, o aconselhamento genético é um exemplo contemporâneo de expressão das idéias eugênicas, com uma importante diferença: centra-se no indivíduo e na família, distanciando-se das propostas de controle e reforma social que marcaram a eugenia “tradicional”.

Vale destacar certas questões de amplo alcance que permeiam o trabalho de Kevles. Uma delas diz respeito à heterogeneidade ideológica interna ao movimento eugênico no âmbito anglo-

saxão, que atraiu progressistas, radicais, socialistas-marxistas, comunistas etc., ou seja, não foi unicamente de inspiração da direita conservadora. Uma outra é que, se a ciência foi um importante pilar de consolidação da eugenia, ajudou também a corroer certos conceitos propalados pelos eugenistas, que a partir de um determinado período passaram a ser percebidos como “pseudocientíficos”.

Apesar de Kevles abordar a história da eugenia em países anglo-saxões, fornece abundantes elementos para reflexões acerca do tema no âmbito latino-americano. Assim, as discussões sobre imigração no Brasil no início deste século, que envolveram proeminentes intelectuais como Roquette-Pinto, Renato Kehl, Azevedo Amaral, foram por vezes fortemente influenciadas pelos debates então em curso, notadamente nos EUA. Igualmente significativo é o fato de trabalhos sobre a história da eugenia na América Latina dialogarem explicitamente com Kevles. Este é o caso da recente monografia de Nancy Stepan, intitulada *The Hour of Eugenics* (Cornell University Press, 1991). Se na Inglaterra e, principalmente, nos EUA a eugenia se pautou no mendelianismo e assumiu tonalidades “negativas” (preconizando esterilização, desestímulo ao casamento entre indivíduos considerados não-eugênicos etc.), segundo Stepan, predominou na América Latina uma versão lamarckiana da eugenia e de orientação “positiva”, que apostava na melhoria da raça mediante intervenção no plano ambiental (educação, higiene, saneamento etc.). Kevles também municia reflexões acerca da história recente da genética na América do Sul. O capítulo XV de seu livro analisa a contribuição do geneticista norte-americano James Neel nas décadas de 40 e 50, importante figura da eugenia

“reformadora” e no estabelecimento da genética humana nos EUA. Aspecto não explorado por Kevles é o de que Neel realizou extensas pesquisas genéticas com populações indígenas amazônicas a partir da década de 60, recapituladas em sua autobiografia (*Physician to the Gene Pool*, John Wiley & Sons, 1994). O trabalho de Kevles provê o contexto histórico no qual se deu a gênese do pensamento de Neel, contribuindo para uma maior compreensão de teorizações que interligaram eugenia e populações indígenas.

In the Name of Eugenics é um trabalho fundamental sobre a história da eugenia. Além de suas virtudes nos campos da história e da sociologia da ciência, consegue de forma eficaz interligar passado e presente. No prefácio dessa edição, Kevles principia afirmando que “o espectro da eugenia paira, virtualmente, sobre todos os desenvolvimentos contemporâneos da genética humana” (:ix); finda reiterando que uma compreensão acerca da trajetória passada da eugenia é essencial no momento atual, quando cresce exponencialmente a capacidade humana de controle e intervenção sobre sua própria biologia. Que o diga a questão da clonagem que, se até algum tempo atrás se situava no campo da ficção científica, tornou-se recentemente uma possibilidade real e próxima.

MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). 1996. *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB. 252 pp.

Olívia Maria Gomes da Cunha

Prof^ª de Antropologia, IFCS-UFRJ

Uma curiosa afinidade perpassa grande parte dos artigos dessa coletânea: a referência sutil a desejos, intenções e políticas, nem sempre manifestas mas certamente cristalizadas em textos oficiais e literários, bem como à construção da nação como um projeto estético. Sedução estética e nacionalismo, por subtração, poderiam ser citados como duas tendências incidentais, sinalizadoras de certas preocupações presentes nos campos político-institucional e intelectual que nos permitem aproximar temáticas diferentes construídas em contextos singulares. Exemplos concretos dessas conexões inauguram a primeira parte desse livro dedicado à análise das relações entre “raça, ciência e nação na virada do século”. A reiteração dos vínculos entre Estado e sociedade, a importância da problemática racial incidindo nas práticas e políticas oficiais, o papel dos intelectuais, a proximidade entre literatura e ciências sociais, enfim, tentativas incessantes de elaborar, redefinir e cristalizar um certo perfil sociocultural da nação.

Referências a investimentos científicos vinculados à expansão geopolítica do Estado brasileiro se fazem presentes seja na perspectiva da antropologia física produzida nos museus de história natural na virada do século – cujo objetivo era constituir um quadro geral e hierarquizado das “raças formadoras” do país, como nos mostra John Monteiro –, seja nos projetos higienistas implementados por renomadas instituições de saúde,

interessadas em sanar os males “de formação” que atingiam a “nação doente”, como descrevem Nísia T. Lima e Gilberto Hochman. Esboça-se já uma vertente intelectual que não se encastela nas instituições, mas investe em um projeto quase missionário que visa transformar teorias e métodos científicos em políticas públicas, a fim de curar as doenças do país, disseminar a prevenção e os cuidados sanitários, promover a unificação e remodelar as feições e a *constituição* dos corpos pela cura. O higienismo da geração de Oswaldo Cruz e Belisário Pena abrirá caminho para que o próprio Estado, através de programas de saúde muitas vezes apoiados no apelo à regeneração pelo trabalho, seja o principal responsável pela concretização, na década posterior, dos sonhos eugenistas. Em nome da cura, equipararam-se políticas de prevenção e repressão sanitárias e políticas.

Mas se há um sentido capaz de alinhavar práticas e idéias nem sempre unificadas nessas políticas, este pode ser identificado em um desejo comum de perfilar esteticamente a nação. Mais que um projeto, um ideal presente nos discursos que clamam pelo embranquecimento, pela seleção da imigração, pela “mestiçagem bem dosada” e pela erradicação das doenças relacionadas à insalubridade. A perfeição deve ser buscada sobretudo em uma política de imigração seletiva, como nos mostram Giralda Seyferth e Jair de Souza Ramos. Imigração e mestiçagem impõem-se, principalmente a partir da década de 20, como faces de uma mesma moeda. Trata-se de implementar o que o conde de Gobineau preconizara como uma “mestiçagem bem dosada” (:51), assegurando que ela compreenderia não só a rejeição de uma parte substantiva das “raças” que comporiam a parte inferior

da hierarquia da espécie humana, mas também daqueles apontados como responsáveis pela importação de uma ideologia de “pureza de sangue” e “pureza racial”.

Essa sedução estética parece permear outras variantes, não exclusivas, do nacionalismo brasileiro. Os artigos de Omar Ribeiro Thomaz e Lourdes Martínez-Echazábal oferecem ao leitor a oportunidade de lançar um olhar comparativo, no qual as “matrizes” desse ideal estético podem ser buscadas para além dos paradigmas científicos vigentes no país do início do século. No texto de Martínez-Echazábal, a referência à “mestiçagem” é apresentada como uma temática particular, ao conferir estilo e proeminência à literatura latino-americana a partir dos anos 30. Se há traços passíveis de comparação nos diversos discursos nacionalistas latino-americanos no período, estes estão radicados na tensão entre o apelo à integração e à “culturalização da diferença” como modelos complementares à formação da nação. A comparação entre as narrativas de Gilberto Freyre, José Martí e José de Vasconcelos aponta para a reconfiguração dos termos que aludem à “raça” e, por vezes, à “cultura”, implicando a reconstrução de um modelo de nacionalidade fundado nas idéias de mistura e fusão. A identificação destes dois princípios nos mostra como, ao mesmo tempo que a idéia de fusão de “sangues”, “raças” e “culturas” parece se constituir em discursos normatizados e oficiais, os elementos e critérios relacionados à noção de “mistura” são sempre seletivos. Seleção e adaptatividade evocam a construção de uma nação esteticamente em construção, onde a natureza, de acordo com as premissas lamarckianas citadas no texto de Ricardo V. Santos, se ocupa em depurar, tonificar, fortalecer e preparar um terreno para

que a cultura e o “meio social” disciplinem.

O imperativo da nação como “síntese” ganha fôlego no que Martínez-Echazábal chama de “misteriosa eugenia estética” de José Vasconcelos (:114), nas referências a uma “raça cósmica” e “sintética”. Mas é em Freyre que o paradigma fusão/mistura parece conter elementos mais contundentes, e é em *Casa-Grande & Senzala* que o ideal estético da nacionalidade brasileira ganha uma dimensão histórico-sociológica, através de um discurso que alinhava ciência e literatura em um estilo peculiar. Esse caráter menos prescritivo e normativo, e mais estilístico, sem dúvida, foi capaz de redimensionar o lugar do próprio “conhecimento científico” no texto freyreano. Subjetividade, literatura e história sobrepõem-se na construção de uma nação avessa à brancura apolínea do colonizador inglês, mas próxima ao dionisiaco por distinção, por “dosagem”, por “tempero” e por gênero. O *homem brasileiro* é um homem novo, que se adapta às contingências dos trópicos e negocia com o torpor e a violência do civilizador. Ele se “autopacificava” não pela resistência à dominação, mas pela “altivez” com que desbrava a natureza e domina a si próprio, como se fora árido, infértil, “bugre”, “boçal” por origem. A “fusão” constituiu-se historicamente no cotidiano das relações sociais, envolvendo diferentes graus de distância e afinidade, misturando (seletivamente) “sedução moral e fascinação estética” (:115).

Vale notar que imbricações singulares de novos padrões relacionais e estéticos como um projeto de nação se estendem para além das cercanias da casa-grande. O texto de Omar Ribeiro Thomaz informa-nos que o discurso freyreano, calcado no elogio tanto à distintividade do colonialismo português

quanto aos seus modos caprichosos de tornar gradativas, sutis e maleáveis diferenças “raciais” e “culturais” como níveis diversos de uma identidade em construção – a do império colonial luso –, paralelo à implementação de mecanismos de dominação e reafirmação da autoridade portuguesa, deve ser visto como um projeto estético e político (:110). A análise da repercussão da morte de Papé, o “preto” das ilhas da Guiné, durante a Exposição Colonial Portuguesa no Porto em 1934, é um pretexto para explicitar os mecanismos sob os quais essa articulação é construída. Papé vivo reclama como imagem o exotismo, a estranheza e a singularidade de um exemplar das “raças coloniais”. Papé morto lembra que a unidade política do Império, enquanto discurso hegemônico, foi capaz de colocar em segundo plano as hierarquias sobre as quais o reconhecimento das “diferenças” se baseavam. Por um momento, o que muitos imaginam ser um paradoxo do “modelo brasileiro” – a descontinuidade entre discursos que remetem à homogeneidade e à igualdade, e práticas que reafirmam nas relações cotidianas desigualdades e hierarquias – é confrontado de forma inovadora e criativa. Quando Thomas diz que “Freyre vê na África Brasis em gestação” (:102), a analogia parece perfeita: as relações do intelectual brasileiro com vários representantes do “saber colonial” português durante o Estado Novo permitiram a ampliação dessa imagem para um plano transcolonial. A hierarquia agora se fortalece pela conquista de um projeto político/espiritual – o Império solidifica-se como um olhar particular que, ao se debruçar sobre os trópicos, o envolve, redescobre e redesenha. Toda a aventura quinhenista é então recontada a partir desse novo desenho geopolítico. O Império traduz-se em imagem e sentimento.

Essa incursão pelas vicissitudes do colonialismo português é extremamente importante para conferir à leitura do conjunto de artigos uma outra perspectiva acerca dos lugares a partir dos quais o projeto de construção da nação brasileira, até a primeira metade do século, pode ser pensado. Contudo, se nas duas primeiras partes da coletânea a oscilação no uso dos termos “raça” e “cultura”, devidamente contextualizados, evidencia tentativas diversas de erigir paradigmas “científicos” para a compreensão da formação da nação, nas duas últimas sugere categorias socialmente relevantes e sobre as quais as ciências sociais se arvoram descortinar os sentidos. Ainda assim, sua discussão permanece presa a um debate mais amplo sobre identidade nacional.

O sociólogo Guerreiro Ramos, analisado por Chor Maio por exemplo, ao apostar em uma espécie de pedagogia de “reconversão” e valorização individual e política dos negros no Brasil, acreditava que essa perspectiva os resgataria dos exotismos culturalistas rumo à “integração à nacionalidade” (:183). Joel Rufino, em um texto inspirado em Guerreiro foi mais longe. De seu ponto de vista, esse retorno à indistinção se deve ao fato de que, desconstruído o determinismo racial, reconhecida a pluralidade de experiências sociais, culturais e históricas, percebida a fragilidade dos marcadores fenotípicos (“uma vez que a maioria da nossa população tende para o escuro”), conclui-se que: “negro é povo”. Desse modo, o “lugar” conferido ao negro está associado a uma perspectiva diversa, que Rufino denomina de “populismo revisitado”, em que a “indistinção” se coloca como uma estratégia política. Ao “escurecer” a nação e diluir a necessidade do apelo à “diferença”, Rufino parece inverter totalmente a visão das adições

“bem dosadas”, ao mesmo tempo que recusa a visão de uma sociedade fundamentada em *classes*. O problema é que ao idealizar um perfil para a identidade brasileira e ao “escurecer” o Brasil, Ruffino mais uma vez desenha um perfil de nação por subtração: “brasileiro é como se deduz, o melhor sinônimo de negro; e branco sinônimo de não-brasileiro” (:223). Fica de fora uma parcela significativa da população para a qual a “cor” como marca/insígnia da distinção social não tem tal relevância.

Essa questão é retomada em outros artigos. Maggie, ao repensar as inúmeras classificações raciais utilizadas no Brasil, refere-se à de “moreno” como aquela que mais se aproxima de uma espécie de “síntese” de um gradiente de cor que também hierarquiza socialmente (:225). Sansone, relendo Freyre, faz menção ao jogo entre antagonismo e afinidade como *habitus* coexistentes e não excludentes (:207). Hasenbalg, insistindo contra os perigos de se tomar a “ideologia da harmonia”, das etiquetas de “cordialidade” e da “democracia racial” como normas, reinveste na valorização de um modelo polarizado de leitura das “relações raciais”.

Em suma, um dos principais resultados dessa coletânea é mostrar, por meio de diferentes enfoques, a existência de estreitas conexões entre o debate da “questão racial” e o nacionalismo. Um problema, no entanto, permanece: de onde provém a necessidade, demonstrada na maior parte dos artigos, de construir modelos de identidade e relações sociais que, aludindo à “raça” ou à “cor”, descrevem a nação de modo distintivo?

ORTNER, Sherry. 1996. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press. 262 pp.

Cristiane Lasmar

Doutoranda, PPGAS-MN-UFRJ

Making Gender pode ser visto como uma apresentação da trajetória intelectual de um dos nomes mais importantes da antropologia do gênero. Os artigos que integram o livro, quatro inéditos, retratam os movimentos teóricos de Sherry Ortner ao longo de mais de vinte anos de produção acadêmica. Aluna de Geertz nos anos 60, feminista, comprometida, como ela mesma se define, com “uma antropologia humanista, interpretativa, preocupada em elucidar questões de cultura, significado e valor” (:217), Ortner não se furtou, todavia, a explorar outras possibilidades teóricas.

O artigo de abertura, que dá nome ao livro, representa a sua posição mais recente, uma crítica à teoria da prática a partir de uma perspectiva “feminista, minoritária, pós-colonial e subalterna” (:1). Considerando a teoria da prática como uma das mais poderosas para dar conta da complexidade da vida social, por sua ênfase na perspectiva do ator e nos modos de reprodução e transformação das relações de poder, a autora acusa os seus principais defensores, contudo, de jamais terem se esforçado para estabelecer um diálogo com a grande massa de trabalhos produzidos pela “antropologia engajada”. O projeto de unir teoria da prática e “perspectiva subalterna” implica pensar a questão do poder e da dominação sem abrir mão da intencionalidade do sujeito. Inspirada em Geertz, Ortner propõe o modelo dos “jogos sérios” que captaria duas dimensões importantes da vida social.

Como um jogo, esta é construída e organizada culturalmente em termos de categorias que definem atores, regras e objetivos, e consiste em teias de relações entre posições subjetivas, múltiplas e intercambiáveis; por outro lado, há um espaço de agência, isto é, os atores jogam com habilidade, talento e intenção. Para Ortner, os jogos são “sérios” porque poder e desigualdade estão sempre presentes.

A relação de Ortner com a teoria da prática construiu-se ao longo das duas décadas compreendidas pelos outros artigos da coletânea. No percurso, houve incursões a abordagens teóricas diversas, como em “The Virgin and the State” (1978), em que a valorização da virgindade feminina é explicada através de uma visão materialista e evolucionista. Outro exemplo é o clássico “So, Is Female to Male as Nature Is to Culture?” (1974), que se tornou referência basilar para os estudos de gênero, instituindo a dicotomia natureza/cultura como modelo teórico.

Inspirando-se na teoria de Michelle Rosaldo sobre as implicações da oposição público/privado para o *status* social da mulher, a autora avança, nesse artigo, a hipótese de que o confinamento na esfera privada e a própria fisiologia feminina levariam a uma representação simbólica universal e estruturante da mulher como mais próxima à natureza. O argumento desenvolve-se a partir de duas referências principais: o estruturalismo de Lévi-Strauss e o existencialismo de Simone de Beauvoir. Ortner sugere que, a despeito da imensa variabilidade de representações particulares, toda cultura reconhece e afirma uma associação metafórica entre mulher e natureza. Ao mesmo tempo, a natureza é concebida como inferior, um mundo a ser “socializado”, “dominado”. Disso deriva a equação mulher : homem :: na-

tureza : cultura e a concepção (universal) da inferioridade feminina.

Ao mesmo tempo que contribuiu para tornar a dicotomia natureza/cultura um instrumento teórico relevante para os estudos de gênero durante os anos 70, o artigo suscitou debates inflamados. O paradigma de Ortner sofreu duras críticas, tanto do ponto de vista epistemológico quanto etnográfico. A crítica epistemológica tomava a oposição natureza/cultura, tal como formulada por Lévi-Strauss e reelaborada por Ortner, como uma construção ocidental não podendo ser, portanto, universalizada. Do ponto de vista etnográfico, os críticos apoiavam-se em uma série de casos que demonstravam a inadequação do modelo quando aplicado a algumas sociedades não-ocidentais.

Dois dos artigos do livro, “Gender Hegemonies” (1990) e o inédito “So, Is Female to Male as Nature Is to Culture?”, tratam de responder a essas críticas e redefinir a posição da autora. Em ambos, Ortner reabre as discussões travadas na antropologia do gênero nas décadas de 70 e 80 – sobre a utilidade heurística da dicotomia natureza/cultura e a universalidade da dominação masculina –, à luz de novos instrumentos teóricos disponíveis. Ortner aceita apenas parcialmente as críticas à sua formulação da dicotomia. Assume o “grande erro substantivo” (:177) de ter proposto uma associação direta e imediata entre a dominação masculina e a equação que associa mulher à natureza e homem à cultura, sem considerar outras ordens de fatores que podem estar relacionadas a essa dominação. Por outro lado, reafirma que a oposição (e a associação da mulher ao primeiro termo) é uma estrutura simbólica de ampla ocorrência. Nesse ponto, Ortner empreende uma ofensiva contra os críticos que apresentaram exemplos etno-

gráficos de conceituações alternativas da relação entre cultura e natureza, acusando-os de terem feito uma leitura equivocada da noção de estrutura que informa sua hipótese de 1974. Mantendo uma relação complexa com as ideologias e categorias culturais nativas, a oposição natureza/cultura não é um objeto passível de ser “encontrado” pelo escrutínio etnográfico, sustenta. Antes, seu caráter estrutural advém do fato de tornar-se realidade como uma questão existencial, que todas as culturas enfrentam: o confronto entre a humanidade e algo “que acontece fora da agência e/ou da intencionalidade humanas” (:179). Desse modo, Ortner insiste na oposição em seus contornos, mas de uma forma purificada, sem atribuir aos termos significados específicos. A imagística do controle e da dominação, apontada pelos críticos como um *bias* ocidental, desaparece de sua argumentação. Mas a defesa de Ortner torna-se problemática no momento em que ela tenta justificar a inserção dos termos de gênero na equação. Ao persistir na idéia de que as oposições natureza/cultura e mulher/homem podem, facilmente, entrar numa relação de metaforização mútua, a autora recai no erro de induzir a uma substantivação desses mesmos termos. Por fim, ela conclui que, embora a hipótese de 1974 possa ser sustentada teoricamente, o paralelismo estático das categorias lhe parece, atualmente, menos interessante que a análise da construção cultural e política da relação entre os elementos da equação (:180).

Ao tratar da universalidade da dominação masculina, Ortner revê radicalmente sua posição anterior, assentindo que um conceito de cultura menos totalizante e integrado, aberto às contradições e inconsistências da vida cultural, seria mais adequado para dar

conta da imensa variabilidade de padrões de relações entre os gêneros. Utilizando a noção de hegemonia, formulada por Gramsci e reelaborada por Raymond Williams, sugere que, embora seja possível detectar, em toda cultura, uma multiplicidade de lógicas, discursos e práticas relacionados ao sistema de gênero, alguns são hegemônicos, outros marginais, subversivos, desafiadores. Para exemplificar, focaliza o caso Andaman e mostra que, a despeito da existência de algumas prerrogativas masculinas, é possível classificar a sociedade andamanesa como (hegemonicamente) igualitária, pois um igualitarismo sexual permeia de forma estrutural vários padrões de relação social.

A autora alega, ainda, que sua visão da universalidade da dominação masculina nos anos 70 era definida, basicamente, com referência a questões de valor e prestígio, o que não excluía a possibilidade da existência de instâncias, até mesmo legítimas, de poder feminino. Isto é verdade, porém, apenas para os trabalhos que publica a partir do início da década seguinte, os quais já refletem uma mudança de perspectiva que se verificava na antropologia do gênero como um todo. Quando Michelle Rosaldo apontou, em 1980, os problemas da utilização das dicotomias natureza/cultura e público/privado, afirmando que conduziam a uma visão essencialista do problema da mulher e pouco esclareciam sobre a vida que as mulheres levam nas sociedades humanas, as grandes questões inauguradas por Simone de Beauvoir já perdiam apelo. Os autores começavam a buscar abordagens mais comprometidas com a realidade político-econômica de sociedades particulares, e com o ponto de vista do ator social. O clássico artigo de Collier e Rosaldo, no qual elas interpretam as representações culturais da mu-

lher nas “sociedades simples” como produtos da micropolítica da vida cotidiana, exerceu forte influência nos desenvolvimentos posteriores do campo e no pensamento de Ortner em particular. Dessa influência resultou “Rank and Gender” (1981).

Este artigo lida com um extenso corpo de dados etnográficos de sociedades polinésias tradicionais, sobre o qual Ortner se debruça para explorar as relações ali encontradas entre o sistema de prestígio e a construção do gênero e da sexualidade. Partindo da questão “o que querem os atores?” e “definindo seus desejos e limitações como essencialmente políticos” (:220), investiga o ponto de vista das várias categorias de atores envolvidos. Esse texto representa ainda seu primeiro passo na direção de uma teoria da prática, num movimento considerado por ela mesma, retrospectivamente, bastante intuitivo (:220). A hipótese é a de que apesar da estratificação social ser concebida como fixa e imutável, os homens fazem uso de sua autoridade doméstica para forjar estratégias de melhoria de *status*. Ortner demonstra que o alto *status* da mulher polinésia decorre de sua importância crucial para as considerações de prestígio de seus parentes masculinos.

Nos dois últimos artigos, também inéditos, podemos detectar uma utilização mais consciente e sofisticada da perspectiva inspirada no trabalho de autores como Bourdieu, Giddens e Sahlin. “The Problem of Women as an Analytic Category” é o primeiro trabalho em que Ortner faz uso de sua extensa pesquisa entre os Sherpa para pensar questões de gênero. Focalizando o papel fundamental exercido por um grupo de mulheres na fundação do primeiro convento sherpa, Ortner defende a fertilidade heurística do método centrado no ator. O recurso à distinção ho-

mem/mulher mostra-se estéril diante de uma situação etnográfica em que as ações dos atores são determinadas muito mais por sua posição no sistema de prestígio do que pelo gênero a que pertencem.

Tendo em vista ainda o caso sherpa, “Borderland Politics and Erotics” analisa a inserção das mulheres no alpinismo de altas altitudes no Himalaia a partir dos anos 70. Com base na noção de “zona de fronteira” (*borderland*), a autora investiga a produção de novos significados como fruto da interação de homens e mulheres, ocidentais e sherpa, em uma atividade até então dominada por homens. Enfatizando o ponto de vista da mulher sherpa, demonstra que o alpinismo pode ser visto como um meio de resgatar parte do igualitarismo sexual perdido em consequência de mudanças ocorridas com a modernização do Nepal.

Entre os motivos para considerar a trajetória intelectual de Ortner particularmente interessante estão a seriedade com que trata seu objeto de estudo, demonstrada pela autocrítica e experimentação teórica constantes, a habilidade em coadunar envolvimento político e rigor científico e, por fim, seu lugar paradigmático no desenvolvimento dos estudos de gênero. Do ponto de vista teórico, o livro é um exemplo de como idéias e métodos já consolidados podem ser reapropriados de forma criativa e fecunda. Para aqueles que fazem uma antropologia engajada, pode servir de estímulo e inspiração. Para os antropólogos envolvidos com questões de gênero é, ao mesmo tempo, uma fonte de dados e uma retrospectiva do desenvolvimento do campo.

PALMEIRA, Moacir e GOLDMAN, Marcio (orgs.). 1996. *Antropologia, Voto e Representação Política*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 240 pp.

Claudia Fonseca

Prof^a de Antropologia, UFRGS

São muitos os motivos pelos quais o livro *Antropologia, Voto e Representação Política* organizado por Moacir Palmeira e Marcio Goldman é bem-vindo à cena acadêmica nacional. Gostaria de apresentar três. Em primeiro lugar, traz uma perspectiva inovadora para uma discussão minada de clichês, repetições e retórica: a da cidadania. Justamente por não ceder à tentação de modismos (a palavra “cidadania” mal aparece no texto) essa coletânea garante um trabalho original e consistente. Nela, os comportamentos políticos são vistos como parte integrante de processos envolvendo as mais diversas dimensões da vida social – representações “nativas”, faccionalismos, vida comunitária, família e redes sociais, imprensa, identidade étnica, festividades, biografias, estruturas de mediação e cultura parlamentar. Apesar da diversidade de enfoques, há uma coerência na proposta dos diferentes autores, todos pensando a questão da participação política a partir do estudo de populações inseridas em contextos específicos – dos camponeses gaúchos e teuto-brasileiros catarinenses aos moradores da Zona Sul carioca e sítiantes nordestinos.

O segundo ponto forte desse livro, visto da perspectiva do campo antropológico, é que traz à tona uma área que nossa literatura deixa freqüentemente em segundo plano: a antropologia política. Trata-se daquele “estrutural-funcionalismo” britânico, tão afeito a assuntos políticos, que parece subestima-

do especialmente nos nossos cursos de graduação. Associando a tendência brasileira para o pensamento intelectual francês com dificuldades com a língua inglesa, os alunos pouco sabem dos Firth, Fortes e Gluckmans da vida. No livro de Palmeira e Goldman, temos um resgate criativo dessa tradição, enriquecida pela interlocução com o campo intelectual brasileiro e atualizada para se adequar ao estudo de nossa realidade.

Em terceiro lugar, o livro é uma lição viva da complementaridade entre teoria e pesquisas empíricas. Os três primeiros artigos do volume anunciam as bases teóricas da discussão. Goldman e Palmeira, sobrevoando – de Maïne a Bourdieu – os estudos antropológicos de sistemas e processos políticos, alinhavam em poucos parágrafos as etapas históricas de nossa disciplina. No segundo artigo, Goldman e Sant’Anna propõem uma pauta para a investigação do voto em sua densidade de escolha individual e de agenciamento coletivo. Para tanto, dirigem suas atenções para o campo de estudos da política local no Brasil, procurando construir um objeto de análise que incorpore as lições do passado. Retomando pontos da apresentação, recomendam evitar tendências pouco produtivas ou já gastas, tais como: a definição do “político” que se limita às políticas institucional e partidária; o *parti pris* que identifica determinados processos políticos em termos de “positivo ou negativo”; a ênfase em aspectos puramente ideológicos da política em detrimento do estudo dos mecanismos que os sustentam; e a confiança superdimensionada em perspectivas macroscópicas. Propõem, em vez disso, uma ampliação do campo de análise que estende o “político” a uma multiplicidade de áreas de comportamento; uma reintrodução de dimensões socio-

lógicas que leve em consideração as relações pessoais e as posições sociais dos sujeitos (dos eleitores, assim como dos candidatos, e cabos eleitorais); e, finalmente, a desnaturalização de noções tais como “voto”, “eleição” e “democracia”, a fim de ressaltar a dinâmica de processos que divergem de modelos “ideais”.

Moacir Palmeira retoma com “Política, Facções e Voto” a crítica aos modelos teóricos tradicionais (mandonismo, faccionalismo etc.) na análise da política local no Brasil. Por apresentarem uma imagem fixa dos blocos políticos, esses modelos não explicam as frequentes infidelidades partidárias e a mobilidade interpartidária. Pensando nos recortes sociais do tempo, Palmeira destaca que o período eleitoral só pode ser compreendido levando-se em consideração os rearranjos de compromissos que foram se delineando no período *entre* as eleições. Não basta conhecer as lealdades familiares e vinculações partidárias para entender o processo eleitoral. É preciso levar em consideração as esferas de sociabilidade regidas pelo compromisso pessoal, pois é através dos múltiplos fluxos de trocas – presentes, favores, ajudas –, dentro e fora do “tempo da política”, que se trava o processo de adesão. Afinal, o voto não deve ser pensado, necessariamente, em termos de uma escolha, uma decisão individual tomada conforme os atributos dos candidatos ou partidos, mas antes como adesão – um processo que vai comprometendo o indivíduo, a família, ou outra unidade social significativa, ao longo do tempo.

Nos capítulos subseqüentes, a pauta de investigação é viabilizada em pesquisas empíricas por doutores, mestres e bacharéis ligados à equipe do PPGAS-MN. Um conjunto de artigos trata de regiões rurais e urbanas do

Nordeste, alvo clássico dos debates sobre mandonismo. Retomando a idéia do “tempo da política”, Beatriz Heredia, em “Política, Família, Comunidade”, apresenta sua experiência com colonos gaúchos e sitiante pernambucanos para pensar como o período eleitoral afeta as comunidades interioranas, modificando as relações interpessoais. Lembrando que, dentro da família, cabe ao homem a intermediação com o mundo público, destaca o lugar central do pai na definição dos votos dos demais membros da família. Procura entender também as motivações do voto, reportando-se a noções nativas de ajuda, compromisso e dívida, especialmente quando acionadas nas relações com pessoas de fora da comunidade. Nota-se, nesse contexto, uma certa “exterioridade” da política partidária: a comunidade resiste em lançar candidatos próprios, justamente por medo de introduzir relações de desigualdade (clientelismo) entre iguais (da comunidade). Em “O Bar de Tita: Política e Redes Sociais”, Claudia Guebel leva o leitor a um palco urbano no interior nordestino onde examina a prática cotidiana de uma coordenadora de campanha do Sindicato dos Trabalhadores Rurais durante as eleições estaduais e nacionais de 1990. Comparando as diferentes esferas de sociabilidade – trabalho, família, política e lazer – procura entender o jogo de cruzamentos e evitamentos nas relações pessoais para inferir como as fronteiras do espaço social modificam-se durante o “tempo da política”. Mediante uma leitura particular do *Diário de Pernambuco*, Marco Antônio Bonelli examina a dimensão simbólica do processo eleitoral no artigo “O Retrato da Política: Cobertura Jornalística e Eleições”. Ali, comícios e caminhadas são diferentes meios de celebrar vínculos sociopolíticos e eventos emblemáticos

de uma verdadeira “festa política”. Há campanha de rua, visitas em casa por cabos eleitorais, cartazes, pichações, distribuição de camisetas, tudo aproveitando laços de vizinhança, parentesco e afinidades pessoais para conquistar as primeiras adesões. Mas, indo além, o autor toma o jornal como interlocutor – ator social que constrói a realidade política que descreve. Na análise de estilo e conteúdo semântico da cobertura de campanha verificam-se alguns processos que personalizam a política, mostrando como assuntos locais e a imagem pessoal do candidato são, nesse âmbito, fundamentais.

Saímos do sertão e entramos na metrópole – eleições municipais no Rio de Janeiro de 1992, com Karina Kuschnir e Gabriela Scotto. Em “Campanha de Rua, Candidatos e Biografias”, Scotto centra-se na idéia da política enquanto campo entrecruzado por relações personalizadas – um campo em que um aperto de mão, um abraço ou um beijo passam a ter uma conotação política em termos de proximidade, distância, hierarquia, popularidade e disputa. Procura identificar nos panfletos da campanha os elementos que melhor contribuem para o reconhecimento do candidato, concluindo que “não há proposta sem candidato, não há candidato sem rosto e uma biografia” (:177). Por outro lado, o processo eleitoral que resgata o candidato do anonimato produz um efeito semelhante no eleitor: ao saudar seu candidato, ao comunicar seus problemas, o eleitor deixa de ser um cidadão anônimo e se converte, também ele, em uma pessoa com história e relações. Em “Cultura e Representação Política no Rio de Janeiro”, Kuschnir procura entender os múltiplos planos da cultura que motivam o voto, mostrando que o indivíduo situa sua “escolha” dentro de um leque de opções, um cam-

po de possibilidades: “Podem estar em jogo, não só o bairro e o time de futebol, como a religião e o conselho do sogro” (:199). Para testar essa hipótese, a autora compara o perfil de determinados candidatos com os votos recebidos conforme as diferentes zonas eleitorais, criando três tipos de comportamento eleitoral. Um primeiro, em que há votação concentrada em uma só zona, corresponde aos candidatos que sublinham sua presença na própria comunidade (construção de obras, participação em movimentos do bairro etc.) e apresentam-se como quem entende os problemas daquela população. Em um segundo tipo, vê-se a votação espalhada uniformemente por todas as zonas; trata-se, nesse caso, de candidatos defensores de determinadas categorias profissionais (bancários etc.), étnicas ou religiosas. O terceiro tipo, denominado “o voto ideológico”, diz respeito a candidatos que receberam votos principalmente na Zona Sul, que falam genericamente em “cidade”, e apelam para noções abstratas tais como “ética”, “cidadania” e “trabalho”. Nesse artigo vemos claramente uma adesão ao princípio expresso pelos organizadores da coletânea: “sociologizar” as teorias de comportamento eleitoral, indo além de uma “mera contextualização” das ações individuais para explorar como as estruturas sociais e simbólicas perpassam as diferentes unidades sociais, incutindo-lhes significado.

Com seu artigo sobre “Decoro Parlamentar: Esfera Privada e Domínio Público”, Carla Teixeira nos traz para a política nacional. Ao examinar os processos de perda de mandato dos deputados Ibsen Pinheiro e Ricardo Fiuza (1993-94), mostra não somente a grande importância da imprensa na definição de culpa e responsabilidade, mas também certas particularidades no tra-

tamento dado aos casos. Enquanto Pinheiro – que durante sua defesa manteve uma atitude reservada, dando, com sua linguagem impessoal, “um tratamento institucional de si mesmo” (:222) – resguardou sua vida privada e atendeu a questões legais, Fiuza, por seu lado, assumindo que “aos homens públicos não é dado o direito de ter vida privada”, jogou-se em uma defesa marcada pelo apelo pessoal. Em vez de optar pelos valores do universo jurídico, apostou na fórmula decoro=honra... e ganhou. Assim, paradoxalmente, a CPI que, ao condenar o lucro pessoal obtido no exercício de cargos públicos, parecia afirmar a separação entre as esferas pública e privada, acabou transmitindo um recado quase oposto ao associar decoro parlamentar à honra pessoal do político.

O objetivo de Christine A. Chaves, em “Eleições em Buritis: A Pessoa Política”, é repensar a noção de pessoa, na sua complexidade significativa, como categoria nativa. A autora sugere, em seu artigo, que boa parte dos formuladores teóricos brasileiros, em razão de uma profunda identificação com os valores da modernidade, têm tratado a pessoa como um “indivíduo despido de interioridade” (:154), e procura, a partir de suas observações sobre a política local em Buritis (interior de Minas Gerais), restituir a especificidade local do termo. No Brasil, apesar de manifestar-se em todas as relações sociais, a hierarquia não é um valor socialmente reconhecido. A noção de pessoa, além de referir-se a um universo hierárquico, também remete-se a uma igualdade moral calcada na cosmologia cristã e católica. Essa igualdade não se traduz em termos sociológicos (não se coloca como reivindicação consciente no plano das relações sociais), mas sim como aspiração a ser reconhecida enquanto

igual no plano humanista. (A importância da festa no plano político explica-se, justamente, por ela ser palco de enenação da intimidade e da igualdade entre político e eleitor, tanto quanto de renovação da hierarquia.) Chaves, em vez de pensar em termos de “um código duplo”, expresso pela oposição teórica entre indivíduo e pessoa, reconhece os paradoxos inerentes à pessoa brasileira que encerra uma noção de igualdade que é permanentemente dependente das relações.

Finalmente, em “Pluralismo, Etnia e Representação Política”, Giralda Seyferth recua na história para estudar a participação política e, em particular, a mobilização de lideranças teuto-brasileiras, na virada do século, entre imigrantes alemães no sul do Brasil. Verifica como, em 1883, quando a colônia de Blumenau foi politicamente emancipada, menos de 20% de seus residentes tinham direito a voto – apesar de uma taxa relativamente alta de alfabetização. A exigência de falar (bem) a língua portuguesa eliminava boa parte dos imigrantes e seus descendentes que, frontalmente, se opondo à política assimilacionista do governo, abraçavam uma noção pluralista de cidadania. Consideravam-se parte do Estado brasileiro, ao mesmo tempo que mantinham sua identidade com a nação alemã. O contexto de então, limitado principalmente a eleitores luso-brasileiros, fez com que comerciantes, pequenos industriais e outras lideranças locais fossem “atropelados” por intrusos que usavam uma retórica nacionalista considerada xenófoba – situação que durou até as eleições municipais de 1903. Em um comentário às ideologias racistas da época, Seyferth sublinha um fato irônico: tanto os assimilacionistas que pleiteavam a miscigenação a fim de branquear a população, quanto os pluralis-

tas que, rejeitando intercasamentos, procuravam resguardar sua germanidade pressupunham uma crença na desigualdade das raças humanas. Os debates sobre as diferentes formas de nacionalismo simplesmente opunham um racismo contra outro.

Assim, olhando voto e eleições através de diferentes filtros – classe, etnia, família, vizinhança – e, considerando tanto os discursos como os processos e relações que subjazem a esses discursos, os autores acabam alcançando seu objetivo, fazendo do voto um tipo de fato social total que revela as especificidades simbólicas e sociais do contexto político brasileiro.