

## RESENHAS

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1995-1997. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34. 715 pp.

Ovídio Abreu Filho

Prof. de Antropologia, UFF

Em 1997, publicado seu quinto volume, concluía-se a edição brasileira de *Mil Platôs*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari, que se iniciara em 1995. O intervalo entre a edição original dessa obra, que é de 1980, e a de sua tradução completa para o português não deixa de revelar as dificuldades na recepção desse livro que faz avançar o trabalho de criação de uma nova imagem do pensamento e que questiona os pressupostos dominantes na filosofia e nas ciências humanas: a crença em uma tendência natural do pensamento para a verdade, o modelo do reconhecimento e a pretensão de um fundamento.

*Mil Platôs*, que compartilha com *O Anti-Édipo* o subtítulo *Capitalismo e Esquizofrenia*, não é uma continuação linear das teses propostas no livro de 1972: de um volume a outro há mudança de tom e avanços da criação. Mesmo que pudéssemos imaginar que o *Anti-Édipo* tivesse como subtítulo “pela filosofia”, nele a construção ético-filosófica se fez através de uma crítica. *Mil Platôs*, ao contrário, é um livro fundamentalmente positivo: não estamos mais dian-

te de uma crítica do Édipo, e sim da construção do conceito de *multiplicidade*, para além da oposição do Um e do Múltiplo, e dos dualismos da consciência e do inconsciente, da natureza e da história, do corpo e da alma.

A teoria da multiplicidade efetua uma interpretação do real que conjuga uma construção ontológica e uma leitura do mundo e da sociedade que surpreende com uma nova distribuição dos seres e das coisas: não admite unidade natural, uma vez que não se apóia em nenhuma necessidade e não visa a nenhum prazer; não reconhece a falta, uma vez que não se constitui em referência a uma unidade ausente (recusando, pois, a noção de desejo como falta); e não aceita nenhuma transcendência – seja na origem, como idéia ou modelo, seja no destino, como sentido historicamente desenvolvido. A perspectiva da imanência e o conceito de multiplicidade fazem do pensamento uma atividade ética – sem modelos e finalidades transcendentais – avessa a qualquer conforto moral ou orientação histórica.

*Mil Platôs* é composto de quinze “platôs”, conceito que, tomado de empréstimo a Bateson, designa uma estabilização intensiva e, no caso, uma multiplicidade conceitual. Pois os conceitos, para Deleuze e Guattari, devem determinar não o que é uma coisa, sua essência, mas suas circunstâncias. Explica-se, assim, que cada platô possua um

título relacionado a uma data. Os títulos enunciam um campo de problemas e as datas indicam que se pretende determinar a potência e os modos de individualização de um acontecimento. Cada platô realiza um mapeamento, cujos movimentos descrevem um mesmo percurso: parte-se do interior de um ou mais estratos e de seus dualismos na direção de suas condições de possibilidade, das “máquinas abstratas” que os efetuam e os determinam como atualizações; simultaneamente, os estratos são associados aos agenciamentos de poder que lhes são anexos e primeiros; por fim, em um outro giro, o pensamento conorta as máquinas abstratas e as remete a um plano de consistência a que se acede por desestratificação: revela-se assim, nesse percurso, a heterogeneidade, a coexistência, as imbricações e a importância relativa das diferentes linhas que compõem uma multiplicidade. E ainda que a edição brasileira tenha subdividido o original em cinco volumes, percebe-se que os editores buscaram recortar o livro de acordo com uma certa unidade de problemas.

O primeiro volume contém, além do prefácio à edição italiana (onde os autores avaliam a novidade e a recepção do livro), uma apresentação da ontologia das multiplicidades. Na *Introdução: Rizoma*, recusa-se a idéia do pensamento como representação, sua submissão à lei da reflexão e da unificação, e apresenta-se *Mil Platôs* como livro-rizoma que, abolindo a tripartição entre o mundo, como campo de realidade a reproduzir, a linguagem, como instância representativa, e o sujeito, como estrutura enunciativa, é capaz de conectar-se com as multiplicidades. A escrita rizomática, que se define pela operação de subtração dos pontos de unificação do pensamento e do real, realiza um mapeamento e uma experimentação no

real que contribui para o desbloqueio do movimento e para uma abertura máxima das multiplicidades sobre um plano de consistência. O platô seguinte, *1914. Um ou Vários Lobos?*, consiste em uma crítica da psicanálise que aprofunda as reflexões iniciais sobre o conceito de multiplicidade. O terceiro platô, *10.000 a.C. A Geologia da Moral (Quem a Terra Pensa que É?)*, apresenta a ontologia como geologia das multiplicidades, constituídas por movimentos de estratificação e desestratificação que se conjugam com movimentos de territorialização e desterritorialização traçados por máquinas abstratas que operam sobre diversos planos de consistência.

O segundo volume contém dois platôs fundamentais: *20 de Novembro 1923. Postulados da Lingüística* e *587 a.C. Sobre Alguns Regimes de Signos*. Evitando pressupor qualquer relação de representação e de causalidade – material ou simbólica – entre os sistemas de signos e os sistemas maquínicos dos corpos, Deleuze e Guattari dissolvem os postulados de base do estruturalismo e da teoria marxista da ideologia. Atacam os pressupostos da semiologia, questionando o primado da comunicação e sustentando ser a “palavra de ordem” a função primeira da linguagem. Criticam a distinção *langue/parole* e destronam a independência e autonomia da *langue* com os conceitos de agenciamento coletivo de enunciação e regimes de signos; não admitem uma semiologia geral, negando qualquer privilégio de um regime de signos sobre os outros.

O terceiro volume congrega platôs essenciais para a compreensão da micropolítica e da esquizoanálise. *28 de Novembro de 1947. Como Criar para Si um Corpo sem Órgãos* retoma e desenvolve o conceito de “corpo sem órgãos” proposto em *O Anti-Édipo*, conceito que

permite pensar o desejo como processo que produz o campo de imanência de seus agenciamentos e não na dependência da idéia do corpo como origem das necessidades e lugar dos prazeres. Criar, selecionar e articular os corpos sem órgãos plenos, eis o programa da esquizoanálise. O platô *Ano Zero. Rostidade* faz o mapa de uma semiótica mista, que combina significância e subjetivação, encarados como procedimentos de comparação e apropriação que asseguram uma política de inclusão diferencial que ignora a alteridade e que define, segundo os autores, o racismo europeu. Os platôs *1874. Três Novelas ou "O que se Passou?"* e *1933. Micropolítica e Segmentaridade*, ensinam que o real é feito de linhas, isto é, de movimentos heterogêneos que operam segmentações (binárias, circulares e lineares), duras ou flexíveis, constituindo dimensões molares ou moleculares, e fugas criadoras, tudo em perpétua coexistência e interpenetração. A diferença de natureza dos planos molares e moleculares – que remetem a sistemas de referência distintos, linhas sobrecodificadas de segmentos e fluxos mutantes – não impede, pelo contrário, sua pressuposição recíproca. Os autores propõem uma visão original sobre o que denominam centros de poder, definidos por suas operações de conversão dos fluxos moleculares em segmentos molares, e sobre o Estado, pensado como agenciamento de reterritorialização ou movimento de sobrecodificação que organiza a ressonância dos centros de poder.

O quarto volume reúne dois platôs (*1730. Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível* e *1837. Acerca do Ritornelo*) dedicados a contornar a visão mimética da natureza, que se sustenta em uma ontologia onde o ser se diz de modo análogo segundo suas distribuições categoriais. Contrapõem a univo-

cidade à equivocidade e analogia do ser, afirmando-o como potência de diferenciação irreduzível às idéias de modelo e de imitação. Como pensar, então, os entes concretos e suas relações? Os autores respondem que os entes são diferenças e suas relações devires, afetos ou modificações, que devem ser pensados independentemente das idéias de forma, função, espécie e gênero. O conceito de devir acompanha o abandono das concepções substancialistas e da perspectiva "hilemorfista" da individuação (simples encontro de forma e matéria), para pensar os corpos como singularidades e seus devires como processos irreduzíveis às sobrecodificações do organismo, do significante e do sujeito. Nesse sentido, os devires são moleculares e minoritários; imperceptíveis (anorgânicos), indiscerníveis (assignificantes) e impessoais (assubjetivos). Nesse universo de intensidades, o conceito de "ritornelo" enfrenta o problema da consistência ou da consolidação de agenciamentos de heterogêneos, permitindo pensar a arte fora de qualquer modelo mimético.

O quinto e último volume encontra sua unidade em uma filosofia política que postula um conjunto de teses críticas às concepções racionalista e liberal, bem como ao marxismo. Três dos platôs aí reunidos (*1227. Tratado de Nomadologia: A Máquina de Guerra; 7000 a.C. Aparelho de Captura; 1440. O Liso e o Estriado*) deslocam a questão política do direito e da liberdade civil para o problema do domínio dos fluxos. Deleuze e Guattari afirmam, contra o racionalismo liberal, que o direito é impotente para controlar o Estado, uma vez que lhe é interior e representa uma forma específica de violência; contra o marxismo, questionam a dialética (a idéia de que uma sociedade se define por um modo de produção e por suas contradições), o

evolucionismo e toda idéia de progresso histórico. O problema político é recolocado a partir da distinção entre dois grandes tipos de agenciamentos, que diferem em natureza mas que se pres-supõem e que são coextensivos a toda a história humana: a máquina de guerra e o aparelho de Estado. A criação desses conceitos, a análise de suas transformações e de suas relações, e a distinção de duas modalidades de temporalização e de espacialização configuram novas direções para a compreensão das sociedades: não defini-las por suas contradições, mas por suas linhas de fuga; considerar não as classes e sim as minorias como potências revolucionárias; definir as máquinas de guerra não pela guerra, mas, antes, por um certo modo de ocupar e de inventar novos blocos espaço-temporais.

Finalmente, a *Conclusão: Regras Concretas e Máquinas Abstratas* retoma, na forma de um léxico, os principais conceitos desse livro, cuja atualidade está, não apenas no rigor de suas análises, mas, sobretudo, na sua potência de resistência às forças que buscam limitar o pensamento a uma reiteração das exigências do mercado ou de supostas necessidades históricas. Nesse sentido, *Mil Platôs* procura instigar – ao mesmo tempo que neles se apóia – movimentos que tentam escapar do controle dos axiomas capitalistas e das “necessidades” postuladas pela moderna teleologia liberal, bem como do nihilismo que, ao contrário do que se gosta de imaginar, é imanente aos ideais de “progresso” embutidos nesses axiomas e nessa teleologia.

FERREIRA, Elizabeth F. Xavier. 1996. *Mulheres, Militância e Memória*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas Editora. 216 pp.

---

Carla Costa Teixeira

Profa. de Antropologia, UnB

O livro de Elizabeth F. Xavier Ferreira apresenta, já em suas primeiras páginas, o projeto teórico e etnográfico em que a autora se engaja: a construção da memória social dos anos da ditadura militar através das recordações de ex-presas políticas, ou seja, de mulheres que viveram o cárcere e a tortura nesse período. O título *Mulheres, Militância e Memória* quase consegue esconder, para um leitor desavisado, a complexidade singular que tal empreendimento assume no texto, pois não se trata de registrar versões de um conturbado período histórico – embora este objetivo esteja contemplado no trabalho –, e tampouco de averiguar o estatuto de verdade ou credibilidade dos relatos – questão considerada, mas somente na medida em que constitui uma preocupação das próprias mulheres. A ambição é de outra natureza, e nas palavras de Elizabeth Ferreira: “mais do que a busca de uma verdade (mesmo sendo esta sempre problemática, por ser relativa), deve-se buscar um sentido para a pluralidade de verdades que brotam dos relatos” (:105). Seu desafio específico, portanto, é traduzir e recompor trajetórias individuais em uma trajetória coletiva, através da “descoberta” de valores de referência comuns aos discursos, ou seja, de *núcleos de sentido*.

A narrativa flui, alinhavando os testemunhos em uma história de vida partilhada em três grandes marcos: “A idade da inocência”; “A idade do

perigo”; “A idade da razão”. A cada um deles corresponde um momento crucial da trajetória política das treze mulheres entrevistadas, respectivamente, a entrada no movimento político; a clandestinidade, a tortura e a prisão; e a volta à posição legal na sociedade. A delicadeza do arranjo final cativa o leitor, que se descobre transitando em meio a múltiplos níveis de realidade sem que, em nenhum momento, o fio condutor do texto perca densidade. Esse é um dos grandes méritos de Elizabeth Ferreira: a história coletiva torna-se viva nas recordações de seus agentes sem que estes sejam destituídos de suas singularidades; simultaneamente, a identidade de grupo engloba e dá significado às afinidades e idiossincrasias de seus membros enquanto *individualidades* – valor central no contexto histórico em que essas mulheres fizeram suas escolhas político-ideológica e existencial. Afinal, “as participantes dos ideais revolucionários encontram-se numa mesma estrutura que nivela as diferenças individuais” (:104), sendo a adesão ao projeto coletivo da “esquerda”, em si mesma, elemento essencial desse domínio abrangente. Esse engajamento e, nos alerta a autora, a própria disposição para rememorá-lo e verbalizá-lo em suas conseqüências, fazem parte de um processo em que projetos e escolhas pessoais são feitos nos limites de um certo contexto. Se o clima político da época incitava à participação, ressalta, “não é suficiente para explicar a adesão de determinados indivíduos à luta contra o regime, pois não explicaria o recuo ou a indiferença de tantos outros” (:85).

Assim, Catarina, Joana, Bethânia, Angélica, Milena, Vitória, Gilda, Dalva... vão contando suas histórias de vida e (re)elaborando ganchos significa-

tivos entre o presente e o passado, que são articulados, pela autora, em *feixes* de relações e visões de mundo familiares, de motivações subjetivas para o ingresso nessa nova forma de vida, de posições ideológicas, de tipos de inserção na militância, de condutas e representações da experiência de prisão, tortura e clandestinidade. Em diversos momentos de suas trajetórias, essas mulheres experimentaram formas similares de situação-limite, mas, cada uma a seu modo, pois a “qualidade da experiência” e mesmo sua duração variaram nos diferentes relatos.

A clandestinidade foi narrada, por várias ex-presas, como uma experiência de solidão e vulnerabilidade ante a sociedade maior e a própria organização. A partir dessas memorações, Elizabeth Ferreira leva-nos a explorar a *ambigüidade* que essa situação engendra, ao se constituir em um processo de redefinição global da identidade das militantes. A clandestinidade não representa uma ruptura com o conjunto da sociedade, caracteriza-se por criar um contexto de isolamento relativo. Desse modo, exige a adoção de novos nomes e, mais do que isso, de outras *personalidades*, com distintas características pessoais e profissionais, redes de relações sociais e histórias de vida. Todos os laços anteriores têm de ser cortados – e, como disse uma das entrevistadas, até o sotaque há que ser disfarçado – sem que, contudo, novas relações possam ser assumidas por representarem riscos individuais e para a organização. Dessa perspectiva, a clandestinidade consiste em uma *experiência liminar* (tema clássico da antropologia) que, na memória de algumas, ficou gravada como um sentimento de “extrema solidão”, sentimento que, para Joana, contaminou toda a sua vida a partir daqueles anos.

A radicalidade da trajetória política que se iniciou para essas mulheres ao assumirem a condição de clandestinas, se aguçaria e seria profundamente exacerbada com a vivência da tortura. Impossível aqui deixar de evocar a estrutura dos ritos de passagem, com sua seqüência de separação, margem e agregação, que se pode vislumbrar na proposta de ordenação das trajetórias políticas apresentada pela autora a partir dos relatos ouvidos. Trata-se, porém, de uma atualização pervertida das sucessivas passagens que, na teoria de Van Gennep, marcam a existência social dos indivíduos. As “passagens” vividas por essas militantes se inserem em um contexto de acirrado conflito político, no qual a sucessão de etapas encontra sua razão de ser na quebra do consenso social. Como ressalta Elizabeth Ferreira, a prática da tortura institucional no mundo moderno significa uma completa inversão de seus valores: “Sem o valor pedagógico uma vez atribuído ao suplício em praça pública e sem o valor corretivo atribuído à pena por reclusão, a tortura está sempre à margem dos princípios éticos e morais que ordenam o convívio em sociedade. Sua existência é uma ameaça ao pacto social, sobretudo quando é perpetrada por órgãos do Estado. Esta esfera, que deveria ser o *locus* da efetiva realização e garantia desse pacto, torna-se, nesse caso, sua antítese, o centro privilegiado do arbítrio” (:144).

Para o indivíduo torturado, essa experiência de dor dissocia e coloca em conflito corpo e mente, pois, nas palavras do psicanalista Hélio Pelegrino, trazidas pela autora, “o corpo torna-se nosso inimigo e nos persegue” (:144). Quão distante estamos dos sofrimentos corporais infligidos aos jovens nos ritos de iniciação nas sociedades tribais! Em

verdade, o que está em jogo nas torturas políticas não é a construção de um novo estatuto social, mas, sim, a incitação de uma fala através da busca do “ponto insuportável de sofrimento” de cada ser humano, seja por meio da tortura física ou do desequilíbrio individual e coletivo produzido pela “ruptura da noção tempo e a ausência de normas que criem e regulem uma rotina de vida” (:150).

Sem dúvida, porém, a sobrevivência a essa experiência redefiniu as identidades individuais e permitiu a conquista de uma nova identidade coletiva. Afinal, essa é uma propriedade dos contextos de profunda dor: gravar no corpo – social e do indivíduo – a memória indelével do vivido, que fica a exigir novos núcleos de sentido (previamente elaborados ou não). De início, o novo estatuto veio com a entrada oficial em órgãos do governo, as “desaparecidas” lograram tornar-se *presas políticas* – identidade que, ressalta a autora, pela própria qualidade do “crime” que a definia, era, em potencial, propiciadora de conversões futuras (em contraste com o crime “comum”). Assim, com o reconhecimento do confinamento em instituições oficiais, essas mulheres voltam a ter uma existência legal e, com isso, iniciam suas trajetórias de reintegração ao conjunto da sociedade. Dessa perspectiva, a prisão representou, para algumas, a “suspensão da vivência do terror” e uma nova possibilidade de “coletivo”; para outras, o confinamento prolongado trouxe a experiência de uma “rotina de vazios, de dias carregados nas costas” e da difícil descoberta das “contradições e antagonismos entre companheiras de uma mesma causa”; contudo, para a grande maioria, a prisão foi ambas as coisas em momentos diferentes.

Findo o encarceramento, a experiência de reinserção social dessas, agora, ex-presas políticas envolveu “cuidados especiais”, pois esse passado atuou inicialmente como uma “marca”, um “estigma”, dificultando a reconstrução de suas vidas. Desde então, por caminhos diversos e com ênfases diferentes, essas mulheres vêm buscando, sucessivamente, novos significados para essas experiências que, a partir do campo político, contaminaram a totalidade de suas vidas.

A rememoração propiciada pela situação de entrevista integra esse processo de ressignificação do passado, mas não só para as entrevistadas. Elizabeth Ferreira coloca-se como sujeito de um diálogo em que a *escuta* é tão produtora da memorização das ex-militantes, quanto os seus testemunhos. Ancora-se, nesse empreendimento, nas idéias de Charles Peirce sobre a centralidade do *terceiro* elemento na linguagem, ou seja, daquele termo que torna possível a própria situação comunicativa. No plano das interações face a face, a entrevistadora é o terceiro termo que permite a fala das ex-presas políticas (sujeitos da fala) sobre suas trajetórias de militância (referente da fala) e, nessa mediação pragmática, contribui para estabelecer uma conexão dinâmica entre passado e presente no processo de construção da memória coletiva. Mas a função mediadora do terceiro “peirciano” não se esgota no âmbito dos sujeitos envolvidos na situação dialógica, em verdade pode até dispensar sua existência empírica, pois o que está em jogo é a própria *função mediadora* intrínseca ao contexto comunicativo, ou seja, o fato de que a comunicação requer, para ocorrer, um universo compartilhado que garanta o sentido da palavra dita. No caso, o universo comum entre a au-

tora e suas entrevistadas revela-se no *engajamento* com a construção da memória social dos “anos de chumbo”, através de relatos de ex-presas políticas, isto é, de determinadas falas *femininas*. Dessa perspectiva, a mediação simbólica necessária entre entrevistadas e entrevistadora engendra-se na articulação entre identidade política e de gênero, que se constitui em *locus* atribuidor de legitimidade à rememoração em processo. Nisso reside, a meu ver, a força do gênero no texto: fio condutor dos testemunhos – tecido com a competência teórica da autora na literatura de gênero –, mas, principalmente, instituição social que preside a comunicação ao se apresentar como um espaço simbólico em que os sujeitos em interlocução podem se reconhecer.

Nessa dimensão, a da identidade de gênero, a cunha da autora se faz mais presente, pois (ela própria nos informa), se é grande a consciência das entrevistadas acerca da radicalidade de suas opções políticas e da importância de suas conseqüências, o mesmo não se verifica com relação ao papel de suas experiências no que tange às relações entre gêneros à época. As articulações entre relação política e gênero, entre as noções de poder e de assimetria de papéis sociais nas histórias de vida dessas mulheres, estão sendo feitas por elas no presente e, como a leitura do livro nos sugere, graças não apenas ao “potencial de escuta” do momento atual – de que nos fala a autora –, mas, também, pela própria qualidade da escuta oferecida por Elizabeth Ferreira.

HERZFELD, Michael. 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York/London: Routledge. 226 pp.

---

Marcio Goldman

Prof. de Antropologia Social,  
PPGAS-MN-UFRJ

De origem britânica e vivendo hoje nos Estados Unidos, onde é professor na Universidade de Harvard, Michael Herzfeld vem, há 25 anos, pesquisando e escrevendo sobre a Grécia moderna, trabalho que é, simultaneamente, uma das reflexões mais originais e produtivas da antropologia contemporânea. Seu último livro reúne artigos escritos entre 1986 e 1995 – reelaborados para a coletânea –, bem como dois inéditos que abrem e fecham o volume.

A temática central do livro talvez pudesse ser localizada na retomada implícita de uma velha questão que sempre dividiu a antropologia anglo-saxônica. Como se sabe, são inúmeros os debates opondo o privilégio concedido às *relações sociais* pela antropologia *social* britânica, e o peso dos valores *culturais* enfatizado por boa parte da antropologia *cultural* norte-americana. O problema central de Herzfeld é justamente a investigação etnográfica do modo pelo qual os “valores” são agenciados na prática das “relações sociais”. Perspectiva que se opõe, por sua vez, àquela que, principalmente na Grã-Bretanha hoje, sustenta que o acesso do analista à “sociedade” deve passar necessariamente pelas concepções que seus membros dela fazem – espécie de “etno-sociologia” à qual Herzfeld parece opor algo como uma “sociologia da cultura”. Vale a pena ainda observar que o fato de estudar uma sociedade “mediterrânea” faz com que o esforço

do autor seja ainda mais notável: como se sabe, os principais desenvolvimentos do “mediterraneanismo” sublinham exatamente o papel de valores, como “honra” e “vergonha”, na singularização do que seria esse “tipo” de sociedade. E ainda que não seja possível explorar aqui os motivos que levam Herzfeld a recusar essa abordagem, merece registro a enorme influência que os estudos sobre sociedades “mediterrâneas” têm exercido sobre trabalhos antropológicos realizados no e sobre o Brasil.

É no interior dessa perspectiva mais geral que devem ser compreendidas as noções que balizam o livro, e que são objeto de detalhada discussão no capítulo 1. A “intimidade cultural”, essa proteção do espaço coletivo que o etnógrafo tem de invadir, seria constituída justamente por esses valores que os indivíduos e grupos consideram como “seus”, e que eles devem, ao mesmo tempo, seguir e apresentar aos demais, pois a apresentação de tais valores não obedece a nenhum *script* rigoroso: representam-se os valores no sentido teatral do termo (a referência aqui sendo os “dramas sociais” de Victor Turner), mas isso só adquire sentido no quadro das interações concretas, interações que, simultaneamente, produzem os contextos em que se processam (e é aos trabalhos de Erving Goffman que se remete agora). Isso significa, em poucas palavras, que os “dramas” são o próprio cotidiano e que a *performance*, em sentido teatral, é “performativa”, no sentido da filosofia da linguagem de Austin.

Aqui se situa a “poética social”, essa “apresentação criativa do eu individual” (:X); se os valores são atuados, mais que meramente seguidos, parte da vida social pode passar a ser concebida nos moldes do que Jakobson denominou “função poética da linguagem”: a

possibilidade, imanente à própria língua e à própria cultura ou sociedade, de “comentar” as mensagens no momento mesmo em que elas são emitidas, jogando assim com os códigos – digam eles respeito aos valores ou às posições sociais.

A “poética social” não se confunde, entretanto, com a “poesia”, e seu estudo não consiste de forma alguma em um “esteticismo” ou mesmo em uma “estética”. O capítulo 7 detém-se neste ponto, demonstrando que uma coisa são os modelos antropológicos “baseados na linguagem”, e outra, muito diferente, aqueles “derivados da linguagem” (:145). Se os primeiros consistem em tentativas mais ou menos bem-sucedidas de esboçar semânticas e/ou sintaxes socioculturais, os segundos devem se concentrar nos aspectos pragmáticos da linguagem ou da sociedade, ou seja, nos agentes, suas relações e suas práticas. É a retórica, na forma de uma “retórica social”, que deve servir de inspiração ao antropólogo, não a gramática, que tende a conduzi-lo na direção de formalismos e universalismos sempre mais ou menos duvidosos.

Podemos compreender, assim, que o terceiro termo do título da obra seja o “Estado-nação”, pois Herzfeld, como boa parte de nós – se não *todos* nós hoje – desenvolve suas pesquisas em uma sociedade desse “tipo”. Quase todo o livro gira, conseqüentemente, em torno dessa questão, ainda que sejam os capítulos 2, 3 e 4 os que abordam mais diretamente o tema. Essa situação quase inelutável coloca, para o antropólogo, uma série de problemas mais ou menos conhecidos. Como manter a abordagem etnográfica da disciplina sem perder os grandes panoramas característicos dessas formações sociais? Por outro lado, como atingir essa visão panorâmica

sem abrir mão da nossa marca registrada, que é a de compartilhar e tornar inteligíveis as experiências vividas pelos agentes? Aqui, Herzfeld *não* se refugia na solução mais fácil: abandonar o plano mais geral para outras disciplinas e, adaptando um velho chavão, dizer que não estuda *um* Estado-nação, mas *em um* Estado-nação. Como se esse corte fosse possível, como se fosse indiferente, para agentes e antropólogos, o fato de estarem, ambos, imersos em formações dessa natureza.

Como proceder então? Trata-se – o capítulo 5 e o posfácio do livro são conclusivos sobre esse ponto – de demonstrar de que modo a antropologia pode contribuir, de forma específica, para a compreensão do Estado-nação. E aqui se fecha o círculo, na medida em que o antropólogo, que encara esse Estado-nação em seus planos de existência mais concretos – aqueles das experiências vividas pelos indivíduos e grupos que nele habitam –, percebe imediatamente que o que se denomina com esse nome consiste, na verdade, em um conjunto aberto de agentes e operações, possuindo como denominador comum o fato de estarem voltados para uma “despoetização” da vida social, ou seja, para a essencialização, naturalização e literalização de experiências sociais sempre múltiplas e polifônicas. E aqui, de fato, o Estado encontra a cultura.

“O Estado” (o que não passa de um nome) é um conjunto de instituições e estratégias que se apoiam nos mecanismos sociais mais cotidianos e, em princípio e ao contrário do que se gosta de imaginar, não ignoram nada do que os antropólogos costumam estudar: as crenças e os mitos, o localismo e a segmentaridade, as identidades e os estereótipos... É fundamental observar, contudo, que ao se apoiar ou combater esses elementos de toda vida social, o Es-

tado opera através de sua essencialização: a ninguém será permitido possuir mais de uma religião, um pertencimento local, uma etnia ou uma cor. “Estilos”, sempre móveis e contextuais, convertem-se em “identidades” que, por sua vez, são cristalizadas em “etnicidades” que, finalmente, se enrijecem como “nacionalidades” (:42-43, e todo o capítulo 4). A “labilidade semântica dos valores locais”, que faz com que pertencimentos familiares, grupais, étnicos e mesmo nacionais funcionem como verdadeiros *shifters* (:45-46) – ou seja, só façam sentido em relação aos agentes em interação em determinado contexto –, tende a ser eliminada ou limitada pelo Estado. Ao mesmo tempo, uma vez substancializadas, essas variáveis (doravante “valores” ou mesmo “coisas”) retornam à vida social cotidiana e alimentam ódios, discriminações e massacres (capítulos 4 e 5).

.A boa vontade da antropologia não é suficiente nesse caso. Não basta que afirmemos que as identidades são múltiplas, que as etnias são relacionais, que o conceito de raça não possui fundamento objetivo e que o “caráter nacional” é uma invenção. Não basta, tampouco, sustentar que é preciso evitar os dualismos e os essencialismos, nem atribuir todo o mal à quebra de supostas relações de reciprocidade, forma de “nostalgia estrutural” que, desde Mauss, tendemos a compartilhar com nossos informantes (cf. capítulo 6). Isto porque estes podem não concordar conosco, chegando a matar ou morrer pela idéia de que o “sangue” define o pertencimento a um grupo, que o vizinho é “naturalmente” inferior, e que tal ou qual minoria só pode mesmo se comportar de determinada maneira. Ao renunciar, em nome do “politicamente correto”, à análise do que Herzfeld denomina “essencialismos práticos” (:26-29; 171),

corremos o risco de “essencializar o [próprio] essencialismo” (:171).

Nada disso significa, é claro, que o Estado seja menos “poético” do que qualquer outra coisa. Ao contrário, seu poder de produção e manipulação da realidade é bem conhecido. Ocorre apenas que faz parte da “poética de Estado” o esforço para apagar todos os rastros de sua própria criatividade, ao mesmo tempo que busca impedir a de todos os demais. Desse modo, pode sustentar – e há quem nele acredite – que suas invenções são “naturais”, semeando assim essências por toda parte. Todo cuidado é pouco por parte do antropólogo: um descuido e ele está pronto a aceitar como dado aquilo cuja construção deveria tentar demonstrar e tornar inteligível. Desse ponto de vista, é preciso observar inclusive que a “democracia” não é necessariamente sinônimo de maior tolerância, ou seja, de menos essencialização. É o contrário que pode mesmo ocorrer, na medida em que, em nome da igualdade, toda diversidade tenda a ser suprimida (cf. :83 para o “igualitarismo essencialista”; e :111, para a “exclusão” em nome de “ideais democráticos”).

....Por outro lado, e à medida que esses processos se disseminam, atingindo a menor das aldeias gregas, a verdadeira tarefa do antropólogo surge com clareza. Recusando a falsa separação entre etnografia e teoria, ele deve seguir, de algum modo, contra a corrente. Aceitando o caráter social de suas próprias teorias, bem como a força teórica das representações nativas, e a partir das vivências mais concretas e das experiências mais profundas, deve praticar o que Roland Barthes denominou certa vez uma etimologia às avessas (capítulo 3): não a que busca a “verdadeira” origem oculta das palavras, mas a que tenta dissolver em seus múltiplos processos

de criação aquilo, palavras e coisas, que nos é apresentado como “natural”.

NEIBURG, Federico. 1997. *Os Intelectuais e a Invenção do Peronismo*. São Paulo: Edusp. 242 pp.

---

### Regina Abreu

Pesquisadora-visitante, PPGAS-MN-UFRJ

Redigido inicialmente como tese de doutorado para o PPGAS-MN-UFRJ, esse livro parte de um tema amplo, polêmico e crucial para a construção da identidade nacional na Argentina: o peronismo. Neiburg descarta desde o início as leituras apressadas e mais óbvias sobre o tema, explicitando a multiplicidade de significados que essa categoria foi adquirindo ao longo do tempo: movimento político nascido em meados da década de 40 e identificado com a figura de Juan Perón; período da história da Argentina que se inicia em 1945 e termina em 1955; partido político criado por Perón logo após sua vitória nas eleições de 1946, que sobrevive até hoje com outras denominações; referência para a identidade política dos que passaram a invocar a figura de Perón e a recordação de seus governos para legitimar diferentes posições no campo da política.

A pesquisa é, na verdade, o estudo de um período da história social e cultural da Argentina; ao mesmo tempo, o autor revela, com intensidade cada vez maior, o papel ativo dos intelectuais na “invenção” do peronismo, noção que nada tem a ver com um juízo acerca da artificialidade das interpretações abarcadas pelo termo. Pelo contrário, Neiburg busca acentuar uma perspectiva não substancialista, atenta à dimensão produtiva das ações sociais sobre a

“realidade” social. Agindo desse modo, ele introduz uma série de surpresas para o leitor pouco familiarizado com a história social e cultural da Argentina. A primeira é a mudança de foco *vis-à-vis* boa parte da literatura sobre o tema, em que o peronismo aparece como o resultado de ações de grupos populares. Neiburg, ao contrário, parte do pressuposto de que, como todo fenômeno social e cultural, o peronismo resulta das ações de diferentes agentes sociais, situados em distintas áreas do espaço social. Nesse sentido, os intelectuais tiveram desde o início papel central no processo de construção do peronismo, e é justamente este o ponto investigado. No entanto, em vez de expor uma nova interpretação do peronismo – ou julgar o mérito das distintas interpretações que o tomaram como objeto –, o interesse do autor é “compreender a lógica social subjacente à existência dos debates, a gênese das figuras intelectuais que deles participaram e seus efeitos sobre a construção do próprio peronismo como fenômeno social e cultural” (:16).

Essa perspectiva permite uma estimulante reflexão acerca da relação constitutiva entre “representação da realidade” e “realidade”. Ao enfatizar o fato de que as interpretações e os intérpretes do peronismo foram produzidos em uma dada sociedade e cultura, Neiburg amplia seu horizonte de pesquisa, a fim de compreender a lógica do funcionamento da sociedade argentina em um dado período histórico. Outra surpresa introduzida pelo autor diz respeito ao período focalizado. Ao contrário do que se poderia supor, Neiburg não está interessado em analisar especificamente o momento histórico da gênese do peronismo, com o golpe de Estado de 1943, quando Perón passou a ser identificado como o “homem forte”

do regime militar – ao mesmo tempo que se converteu em alvo de oposição de grande parte dos partidos políticos e das elites sociais e econômicas. Refletindo sobre as representações do peronismo e do antiperonismo, o autor decide focalizar justamente o período que se abriu em 1955, quando um golpe militar pôs fim ao segundo governo Perón. A percepção de que foi a partir da chamada “Revolução Libertadora” que se deu importante reestruturação do espaço social, com a eclosão de inúmeras falas a favor e contra o peronismo, conduz Neiburg a privilegiar os discursos produzidos nesse momento. Trata-se de uma estratégia produtiva: tomar a via do “fim” do peronismo para perceber a lógica subjacente à sua invenção. A destituição de Perón do poder teria provocado uma série de debates com a finalidade de estabelecer uma nova etapa na vida da Argentina, debates que construíram o chamado “fenômeno peronista” como objeto, ao procurar entender a história recente do país. Neiburg debruça-se sobre algumas dessas representações, explicitando os pressupostos mais significativos que permitem compreendê-las em conjunto. Sua intenção não é isolar tais discursos da trama social ou do contexto em que são produzidos, mas enfrentar as relações, os embates, os conflitos e os pontos de contato entre eles. Trata-se de analisar uma “retórica de combate”, colocando em evidência algumas das dimensões das lutas de classificação travadas não só em torno de representações do peronismo, como também das diferentes posições que sustentavam os diversos pontos de vista sobre ele.

No primeiro capítulo, no intuito de fornecer um mapa das diferentes posições (“repertórios”) acerca de peronização, desperonização e reperonização,

Neiburg vê-se diante da difícil tarefa de, dentro da ampla bibliografia existente sobre o assunto, escolher os textos e os porta-vozes mais significativos para compor seu universo de trabalho. O autor decide lançar mão de apenas três textos, justificando sua escolha pelo fato de se tratar de três obras consagradas, escritas por autores que são figuras centrais da Argentina pós-Perón, com potencial suficiente, portanto, para ilustrar as dimensões constitutivas dos sistemas de questões e diferenças construídos pelos participantes dos debates sobre o peronismo após a “Revolução Libertadora”. O primeiro é de um autor individual, Mario Amadeo, e foi publicado em 1956 sob o título *Ayer, Hoy y Mañana*. O segundo, intitulado *Las Izquierdas en el Proceso Político*, é o produto de uma reportagem organizada em fins de 1958 pelo advogado Carlos Strasser. O terceiro, *La Naturaleza del Peronismo*, foi lançado em 1967, por Carlos H. Fayt, titular da Cátedra de Direito Político, com o objetivo de “reunir material para entender o quê e o porquê do peronismo” (:37).

O segundo capítulo dá continuidade ao primeiro, procurando mostrar como o sistema de classificações gerado a partir de diferentes aproximações do peronismo é fundado em argumentos de autoridade que variam de acordo com as posições. Neiburg indica como cada indivíduo procura autorizar seu próprio argumento desqualificando o argumento de seu adversário, o que, paradoxalmente, implica o reconhecimento de algum tipo de autoridade no segundo. Vemos, assim, ampliar-se o painel dos protagonistas em torno da questão peronista. A política é concebida como um campo de forças em que os agentes, ao lutarem para impor suas próprias representações acerca do peronismo, estão também constituindo a

si próprios e planejando uma nova Argentina. A própria “sociologia científica” é tomada como uma voz dentre tantas outras que compunham o campo das representações sobre o peronismo. Atribuir a si o papel de porta-voz da ciência era um dos seus principais argumentos de autoridade.

O capítulo 3 é dedicado ao exame da relação entre as interpretações do peronismo e os relatos consagrados sobre a nação argentina e sua história. Sob o título “Peronismo e Mitologias Nacionais”, o autor recorre à noção clássica de mito formulada por Lévi-Strauss, procurando os nexos entre o peronismo e o “esquema de eficácia permanente” do mito, sua capacidade de manter uma relação simultânea com o passado, o presente e o futuro, sua dupla estrutura histórica e anti-histórica. Por outro lado, retoma temas caros à sociologia weberiana ao procurar os vínculos entre a consagração social de novas profecias e de novos profetas e uma tradição particular. Subjacente a essas preocupações está o anseio de compreender o caráter construído das realidades nacionais e dos mitos que as legitimam, bem como descrever a lógica social que embasa e permite a emergência de novos profetas. O autor procura demonstrar de que modo esses novos profetas, vivendo sob determinadas condições e agindo de acordo com interesses também socialmente construídos, foram consagrados como intérpretes autorizados dos dilemas nacionais – “dilemas” que, por seu turno, foram também socialmente construídos e passaram a legitimar a fala de seus “intérpretes”. Acompanhando as representações de cada intérprete fica evidente o quanto explicar o peronismo na Argentina era explicar a própria Argentina e de que forma cada explicação trazia consigo um projeto para o país. Nesse

movimento de explicar o país, os intelectuais de 1955 resgataram ou atualizaram em suas análises antigos paradigmas, dentre os quais a tese de ser a Argentina um país permanentemente dividido, marcado pela “contradição entre duas Argentinas, uma visível, urbana, moderna, cosmopolita, voltada para o mercado mundial por intermédio da metrópole de Buenos Aires; outra oculta, rural, tradicional, voltada para o mercado interno, cuja expressão máxima eram as províncias do interior do país” (:88-89).

Na segunda parte do livro, que engloba seus três últimos capítulos, há, de um lado, a preocupação de assinalar os vínculos entre elites intelectuais e sociais na Argentina e, de outro, de reconstituir a história de uma importante instituição político-cultural, resgatando significativa passagem da história da fundação das ciências sociais nesse país. Elegendo casos expressivos para estudo, e trabalhando com trajetórias institucionais ou biográficas, o autor cria as condições para analisar o processo de formação das redes de relações. O primeiro desses “estudos de caso” focaliza o “Colégio Livre de Estudos Superiores”, importante centro de reunião de políticos, empresários, financistas e intelectuais de renome, fundado no início de 1930 e atuante até o período da “Revolução Libertadora”, responsável em grande parte pela formação de uma camada de dirigentes atuante na “Argentina pós-peronismo”. Analisando a composição social da instituição e suas fontes de sustento, Neiburg chega a conclusões importantes para a compreensão das relações entre as elites intelectuais e sociais, como a de que o principal apoio econômico ao “Colégio Livre de Estudos Superiores” provinha da atividade permanente de um grupo de mecenas.

Para a análise da fundação da “sociologia científica”, o autor trabalha com a trajetória de Gino Germani, identificado como o “pai fundador” da disciplina na Argentina. A análise da biografia social e intelectual de Germani conduz à compreensão do “processo de fabricação social” e de institucionalização da sociologia no país a partir da segunda metade dos anos 50. Por outro lado, a trajetória de Germani permite um melhor entendimento das “possibilidades abertas no campo intelectual para a constituição de novos pontos de vista sobre a sociedade durante o período da história social e cultural da Argentina em que o peronismo e a desperonização definiram uma agenda de problemas nacionais” (:158). Por fim, o último capítulo concentra-se na palavra de ordem divulgada a partir de 1955 incitando à desperonização. Neiburg procura traçar um painel dos diferentes significados dessa palavra de ordem para os diversos agentes e grupos interessados.

Se cada capítulo contém uma análise instigante e reveladora de aspectos centrais da história social e cultural da Argentina, o livro em conjunto faz uma incursão em expressivas teorias “nativas”, percorrendo “explicações do peronismo” que são, também, “explicações da Argentina”. O autor leva a bom termo o objetivo indicado no início do livro de “mostrar que todas as interpretações do peronismo foram teorias sobre a Argentina, que nas relações das diferentes figuras intelectuais com o peronismo estava em jogo tanto sua própria existência social, quanto o ideal de uma boa sociedade, uma proposta de futuro” (:158). Acompanhando a longa e bem documentada argumentação, fica evidente como uma sociedade não apenas constrói seus “enigmas”, como também as figuras encarregadas de impor formas “corretas” de “decifrá-los”.

STOCKING JR., George (org.). 1996. *Volksgeist as Method and Ethics. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: The University of Wisconsin Press. 349 pp.

---

Priscila Faulhaber

Pesquisadora do Museu Goeldi/CNPq

Lançada em 1983, a série *History of Anthropology*, dirigida por George Stocking Jr., se completa com um volume, o oitavo, inteiramente dedicado à trajetória de Franz Boas. Não se trata, contudo, do fim da série, mas de uma transição: o próximo volume será ainda organizado por Stocking Jr., mas já em colaboração com Richard Handler – que, a partir do décimo volume, assumirá a direção da mesma.

Nesse último volume são examinados, sob diferentes ângulos, aspectos da formação intelectual e cultural (da *Bildung*) de Franz Boas – nascido em *Minden, Vestfália*, província da Prússia –, sobretudo suas raízes e influências no pensamento alemão. Em linhas gerais, seu itinerário intelectual delinea-se na tensão entre duas abordagens metodológicas: a física e a cosmográfica.

Após uma introdução de Stocking Jr., que trabalha sobre a obra de Boas desde os anos 60, é reeditado “The Study of Geography”, de 1887, onde o próprio Boas aborda o método e os limites da disciplina. Neste artigo, ele não pretende tender nem para o lado do físico nem para o lado do cosmógrafo, mas atender aos critérios pessoais e à inclinação para abstrações (:14). O cosmógrafo interessa-se pelo fenômeno como um todo, e não dá mais valor ao estético (abordagem da física) que ao afetivo (abordagem da cosmografia); sua análise não desqualifica o estudo dos

fenômenos que parecem estar conectados apenas na mente do observador. Ao contrário, a própria unidade de objetos do físico lhe parece subjetiva (:16).

Matti Bunzl destaca, dentre outras influências alemãs sobre Boas, os irmãos Humboldt. A cosmografia foi concebida por A. Humboldt no sentido de uma descrição dos homens e suas ações a partir de seu próprio caráter e dos eventos que influenciaram suas vidas, bem como a observação sistemática de cada fenômeno a partir de sua própria existência (:13), no contexto das críticas à tentativa iluminista de reduzir o mundo a princípios abstratos e à classificação hierárquica dos fenômenos segundo princípios positivistas de desenvolvimento (:39). Nos tratados de W. Humboldt, dentro do referencial do nacionalismo romântico alemão, a linguagem, cuja necessidade e habilidade teriam originado a humanidade, é enfocada como representação do “gênio do povo” (:33). A partir dessas premissas, Bastian, de quem Boas foi assistente, concebe os seres humanos como produtos históricos constituídos duplamente pelo mundo espiritual (*gestigen*) e o meio ambiente físico, e as trajetórias do *Volkergedanken* (lógica popular) em relação com províncias geográficas (:52). Após a migração para os Estados Unidos, em 1887, Boas, apesar de acomodar-se a uma divisão institucional dos campos disciplinares, afasta-se, dentro de uma perspectiva pluralista, do etnocentrismo em vigor, dá prosseguimento às linhas traçadas por Bastian e realiza o projeto de W. Humboldt de estabelecer análises das estruturas da linguagem, da investigação de suas relações genéticas e das relações com a personalidade nacional (:66). A partir de 1900, Boas enfatiza os processos pelos quais o “espírito do povo” (*Volksgeist*) traduz elementos exógenos, bem como

a terminologia do parentesco, dos rituais e das relações sociais.

Benoit Massin examina o papel das teorias da raça na institucionalização da antropologia física na Alemanha. Inicialmente, os teóricos raciais representavam uma minoria marginal (:94). Sob a influência de Virchow, sobressaía-se, na comunidade dos antropólogos físicos e médicos anatomistas, o humanitarismo monogênico herdado de Herder. Bastian travou uma “guerra” de trinta anos pela consideração da igualdade e dignidade de todas as culturas, assumindo posições contrárias ao darwinismo social (:96). A maior parte dos antropólogos mantinha, contudo, o ponto de vista da hierarquia evolucionista das raças e culturas sustentada na dicotomia “povos da natureza” e “povos da cultura”. Lushan, sucessor de Virchow (para quem a própria idéia de raça, construída a partir de tipos estatísticos, não consistiria em uma construção biológica, mas uma construção mental (:114)), aproxima-se do darwinismo, adotando a classificação racial como objetivo último e a craniometria como método. Na virada do século, passaram a prevalecer as recomendações de intervenção terapêutica, formuladas por biólogos e físicos que interferiam na política de Estado, em consonância com o crescente antiliberalismo das elites alemãs (:120).

Através da leitura de diários e cartas de Boas, e traçando um perfil de suas leituras desde a primeira adolescência, Julia Liss indica que os dilemas de sua formação traduziam seu próprio conflito cultural em termos de sua experiência individual (:162). Formado dentro de instituições de elite, viveu a ambivalência de, judeu, não pertencer à cultura dominante alemã. Na maturidade, o universalismo científico foi uma maneira de transcender os limites de suas contradições individuais e sociais (:163).

Ira Jacknis desenvolve um estudo de caso de como o conhecimento etnográfico é gerado na trajetória da metodologia de Boas. No começo de sua carreira até 1890, período no qual realizou a maior parte de seus trabalhos de campo, a prática de pesquisa esteve centrada na coleta de artefatos, ainda que se observasse uma evolução para o textual. O interesse dirigia-se também para as informações contidas nos relatos nativos, porém ainda voltado prioritariamente aos objetos destinados aos museus, algo que pudesse ser coletado, preservado e estudado (:200). A partir de 1890 passa a considerar “‘toda a cultura de uma tribo’ – a orientação contextual” (:200). Em *The Limitations of the Comparative Method in Anthropology*, de 1896, os costumes e crenças já não eram os objetos últimos da pesquisa, pois sua preocupação central seria principalmente descobrir os processos através dos quais certos estágios de cultura se desenvolveram. Verifica-se, assim, um deslocamento do “objetivo” como externamente observado para o objetivo como culturalmente constituído. É formulada assim uma nova concepção do objeto etnográfico e do objeto da etnologia, com a qual se passa a priorizar o exame dos contextos culturais nos quais os objetos são constituídos. No fim de sua carreira, o interesse central não era tampouco o relato original enquanto artefato, mas a reconstrução verbal. Os objetos passaram a ser vistos também como recursos para uma auto-reconstituição cultural pelos representantes dos próprios povos (:209).

Judith Berman analisa, em uma tentativa de constituir bases sólidas para as generalizações antropológicas, as primeiras etnografias de Boas, pilares de todo o seu trabalho futuro (:215), bem como suas relações com seus “interlocutores de campo”, como Hunt,

também intérprete e autor. O trabalho boasiano teria ficado marcado, até o fim de sua trajetória, pelas tensões mal resolvidas entre o ponto de vista do antropólogo e o ponto de vista nativo.

Thomas Buckley mostra como Kroeber, proeminente discípulo de Boas, fundamentou sua trajetória enquanto humanista científico e historiador, influenciado também pelo legado da antropologia alemã do século XIX. Kroeber buscou na história natural uma ponte com as noções de cultura da antropologia do século XX, e uma solução para sua preocupação de explicar os problemas segundo leis gerais (:261). Enfatizou, em sua noção de cultura, a criatividade humana conceituada em termos do impulso do crescimento cultural e do progresso humano, incorporando, assim, o primado do positivismo das ciências naturais à sua perspectiva “humanista” de história natural, diferente de Boas, cujas concepções dão ênfase à subjetividade. A qualificação da cultura através do conceito de super-orgânico, leva-o a prescindir da consideração dos seres humanos, reduzidos a meras ilustrações, e incorpora os vícios do essencialismo e do determinismo cultural. E do idealismo, embora este conceito tenha sido cunhado como um antídoto aos “fantasmas metafísicos do século XIX” (:267). Apesar da apologia aos vínculos morais com os destinos dos povos estudados, a tarefa da antropologia para Kroeber seria compreender objetivamente a cultura aborígine original, e evitar o engajamento político, a despeito dos indivíduos “em carne e osso” e dos testemunhos dos nativos. Ele ficaria, no mínimo, surpreso com tendências posteriores de incentivar as reinterpretações de suas próprias culturas pelos descendentes de índios cujas tradições foram transformadas pelo contato (:293).

Suzanne Marchand aponta como o culto ao exótico por parte do classicismo e do romantismo germânico não levou os exploradores a conhecer e estudar apenas os chamados povos primitivos da América. A intervenção alemã na Ásia Menor (:334) gerou toda uma política cultural de coleta de artefatos arqueológicos vinculada à política imperialista e colonial. Esta política, já no despontar do século XX, não sofreu tanta influência dos ideais românticos quanto do positivismo e do cientificismo, e implicou a coleta de verdadeiros tesouros. Tais artefatos, dissociados dos contextos culturais onde tinham um sentido, eram transformados em meros fragmentos para exposição nos museus, deleite dos seus usuários.

A leitura dessa coletânea de comentadores do itinerário de Boas é um convite à reavaliação de sua obra, ainda não publicada em português, apesar das inúmeras traduções elaboradas com fins didáticos. Boas constitui referência não só para etnólogos, mas para todos aqueles que se interessam pela etnografia de outras formas de saber. Vale a pena um esforço editorial no sentido de sanar essa lacuna.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. 1997. *Iaipari: Sacrifício e Vida Social entre os Índios Arara (Caribe)*. São Paulo/Curitiba: Hucitec e Anpocs/Editora UFPR. 413 pp., ilustr.

---

Julio Cezar Melatti

Prof. de Antropologia, UnB

O livro tem por foco uma importante cerimônia dos índios Araras, centrada em um poste, erigido no pátio, em cujo topo, até tempos recentes, se punha o crânio de um inimigo, hoje substituído por

uma bola de lama. Só isso já desperta a atenção do leitor, pois, vivendo os Araras sobre o divisor que separa as águas que correm para o Iriri, afluente do Xingu, das que descem diretamente para o Amazonas (mas destas últimas retirados após lograrem o contato amistoso com os brancos), eles têm como vizinhos vários outros grupos tribais que também faziam a caça de cabeças por uma extensa área, desde o Xingu até o Madeira. Entretanto, tais grupos pertenciam ao tronco tupi, enquanto os Araras, da família caribe, constituíam talvez a única exceção.

Mas o autor opta por não comparar, permanecendo no universo dos Araras, entre os quais realizou pesquisa de campo de cerca de quatorze meses em várias etapas, distribuídas pelos anos 1987, 1988, 1992 e 1994.

Começa por uma apresentação geral da cerimônia e das condições em que é realizada. Mostra-nos como cada tipo de festa arara inclui uma festa menor e pode ser englobada por outra maior, desde aquelas festas de beber, passando para aquelas de beber e comer, para aquelas em que também se tocam instrumentos musicais, se canta e se dança, até chegar à mais inclusiva e complexa, que é a do *Iaipari*, o poste encimado pelo crânio do inimigo. Descreve a elaboração da bebida fermentada de tubérculos, frutas ou milho, a maneira de oferecê-la, sua relação com substâncias como leite e esperma. Examina as técnicas de caça, o contato que um xamã (todos os homens Araras são mais ou menos familiarizados com as atividades xamânicas) estabelece com um ser dono de uma espécie animal, pedindo-lhe que os dê para criá-los, abrindo a oportunidade assim para que os outros homens possam abatê-los. Descreve os instrumentos de sopro, a ordem em que tocam, os seres a que es-

tão associadas suas músicas. Mostra como os caçadores, aguardados com a bebida fermentada, que devem retribuir com carne, entram na aldeia fingindo um ataque, uma encenação agressiva omitida na forma mais abrangente do rito, quando há o *Ieipari*. Expõe o tratamento do inimigo, o que lhe dizem no cântico entoado antes de matá-lo e esquartejá-lo. Além do crânio, que integra um instrumento musical antes de vir a coroar o poste ritual, outras partes do corpo lhe são retiradas, mas seu destino, talvez por lacuna na memória dos Araras atuais, é apenas esboçado: os ossos das mãos e dos pés, a pele do rosto, o escalpo, as vísceras. Descreve a ereção do poste, como os homens o descascam com pancadas e palavras agressivas, e como as mulheres o abraçam fortemente e nele esfregam sensualmente suas vulvas. A carne trazida pelos caçadores disposta em torno do poste, assim como uma panela com bebida fermentada colocada ao pé do mesmo, são como ofertas do *Ieipari*. E as mulheres, ao tomarem dessa bebida, dizem reveladoramente que estão bebendo um filho.

Essa apresentação inicial, que constitui o primeiro capítulo, é em si mesma autônoma, não depende do que se segue para ser compreendida. Dir-se-ia que o livro se compõe de partes que acrescentam mais sentido à apresentação inicial, mas elas próprias também autônomas.

O capítulo referente à cosmogonia e à cosmologia aponta a origem de certos elementos integrantes do rito ou aspectos da condição humana que levam à sua realização: o instrumento de sopro que a divindade principal tocava para manter a calma e a boa ordem no céu, onde a humanidade vivia de modo paradisíaco, e que hoje faz a música de fundo das festas; a eclosão de um conflito que redundou na quebra da casca

do céu, obrigando a humanidade a viver sobre os seus fragmentos, misturada aos seres maléficos até então mantidos do lado de fora; o ensino da festa, destinada a trazer novos filhos, pelo bicho-preguiça, que também deu aos humanos as flautas, a tecelagem em algodão e palha e povoou a mata de animais de caça; a recusa das mulheres de continuar a aplicar as técnicas destinadas a trazer de volta à vida aqueles que morriam, como faziam antes da catástrofe, de modo que a morte se instalou definitivamente entre os humanos e serviu para que a divindade, agora transfigurada na vingativa onça preta, transformasse as partes em que se dividem os corpos dos defuntos em uma série de seres danosos; a viabilização da caça por intermédio das relações de reciprocidade entre os xamãs e os espíritos donos de animais, em que estes dão àqueles bichos para criar e por sua vez criam um certo tipo daqueles seres danosos oriundos dos mortos. Se o primeiro capítulo sublinha a ausência da vingança nas palavras que os Araras dirigem ao inimigo, o segundo não trabalha o teor da vingança que atribui ao ser supremo.

A vingança ou sua ausência no conflito com o inimigo poderia ter sido um dos temas de discussão no terceiro capítulo, que se limita ao contato entre os Araras e os brancos. Não tenta reconstituir as relações dos Araras com outras etnias indígenas, a não ser com os Caia-pós, mas estes apenas enquanto participantes das frentes de atração. Chama a atenção para o fato de os brancos não se contarem entre as vítimas cujas cabeças serviam de centro ao rito arara, até o momento em que a construção da Transamazônica pressionou fortemente pelo estabelecimento do contato. Que etnias indígenas teriam sido alvo das incursões araras, que motivos os moviam contra elas, ou, ao contrário, que

razões os faziam limitar-se à defensiva são perguntas que talvez o autor não tenha feito ou, se as fez, das respostas não tirou proveito.

No quarto capítulo examina a coexistência de uma classificação horizontal dos termos de parentesco, aplicada aos membros da própria unidade residencial, com uma oblíqua, referente às relações com outras unidades. Mostra como o oferecimento ritual da bebida fermentada, que se faz entre a irmã (ou o marido dela) e o irmão, moradores de casas diferentes, é coerente com a classificação oblíqua. Observa também que um homem, ao dar sua irmã em casamento, pode reivindicar em troca a filha daquele que a recebeu, que não precisa necessariamente ser filha dessa ou de outra irmã. E ainda, quando uma mulher, dentre aquelas a que pode, pelo jogo das trocas, aspirar a ter como esposa, se casa com outro homem, este último passa a lhe dever uma irmã ou filha. Em outras palavras, uma esposa reivindicada que se torna cônjuge de outro gera dívida como se fosse uma irmã a este cedida. Sem dúvida, tudo isso é muito convincente e feito com maestria, apesar de as trocas de mulheres examinadas nos casos concretos mais parecerem deduções das genealogias do que descrições feitas a partir de depoimentos dos Araras. Mas, tendo em vista o rito que constitui o tema do livro, este capítulo talvez fosse o lugar de examinar também certas relações, como a dos amigos de guerra, que, ao sacrificarem juntos um inimigo, trocavam entre si temporariamente as esposas. Se, tal como a dos amigos de caça (recrutados entre os afins reais do mesmo grupo residencial), essa parceria tinha como protótipo genealógico a relação MB/ZS, mas escolhidos em outros grupos residenciais, no passado grupos locais distintos, ela poderia ter sido mais

um motivo para o autor examinar a guerra como um fator de articulação entre os vários grupos locais. Quem guardava o crânio do inimigo e o usava como instrumento musical? Quem guardava os ossos dos membros, a pele da face, o escalpo? Como se fazia a circulação desses troféus? Que importância teriam eles nos ritos de passagem relativos à idade? São questões que poderiam ter sido exploradas neste capítulo.

O quinto capítulo, na verdade, abrange dois. Sua parte inicial (:305-343) trata da relação entre os modos de dar, as coisas dadas e as relações sociais envolvidas, de um lado, e os valores morais, de outro. A classificação das formas de dar bens e prestar serviços mostra-se sobremodo complexa, a ponto de mal poder ser ilustrada pela clássica esfera que combina os diferentes tipos de troca com a distância social, desde o núcleo da reciprocidade generalizada característica dos parentes próximos até a capa mais externa da reciprocidade negativa associada aos inimigos. Além disso, no caso dos Araras, esse gradiente é distorcido pelos ideais de generosidade, gentileza, solidariedade, de maneira que a representação gráfica escolhida pelo autor lembra os esquemas demonstrativos da influência do Sol e da Lua nas marés oceânicas (:337).

Na segunda metade do capítulo (:343-385), o autor retoma o grande rito anteriormente descrito e o analisa segundo três seqüências paralelas: a sucessão de festas, a das músicas, que já apresentara anteriormente, e a ordem das fases (marcadas por tarefas ou deslocamentos dos participantes). Uma incursão na teoria da linguagem de Hjelmslev não nos parece ter trazido novas luzes para a compreensão do rito. Por outro lado, neste capítulo e na conclusão que o segue, a idéia de “sacrifício”, presente no título do livro, é trata-

da de modo demasiado sumário; Hubert e Mauss não são convocados, nem mesmo aquele que os seguiu no exame do mais discutido dos ritos de tratamento dos inimigos em nosso continente, Florestan Fernandes.

Tal como a classificação das bebidas de acordo com a altura das partes dos vegetais das quais são produzidas (:62) ou tal como o poste *Ieipari*, centro do grande rito, poderíamos dizer que a interpretação desenvolvida no livro passa do mais substancioso para o mais etéreo à medida que se desloca da base para o topo. Muito de mistério ainda paira sobre a cabeça do inimigo. Mas, certamente, o Autor continuará a busca de mais sentido com a elaboração de outros trabalhos.

Não obstante, o livro constitui uma excelente contribuição à etnologia indígena, tanto que a participação da Anpocs na sua publicação vem a ser o prêmio que essa instituição lhe concedeu como a melhor tese de doutorado de 1995. Curiosamente, não há nenhuma referência ao prêmio no volume.

TILLY, Charles. 1998. *Durable Inequality*. California: University of California Press. 299 pp.

---

Jorge Pantaleón

Mestrando, PPGAS-MN-UFRJ

A publicação desse livro poderia ser encarada, em parte, como mais um capítulo da polêmica atualmente em curso sobre políticas públicas e sociais nos Estados Unidos. O cerceamento de fundos para assistência social, somado a uma seleção mais rigorosa dos seus beneficiários, à precarização do emprego e a uma persistente racialização das relações sociais, vêm se desenvolvendo em

um contexto de acirradas discussões, propiciando o posicionamento público de atores importantes da academia norte-americana. A atualização de argumentos que tentam fundamentar as diferenças entre os seres humanos tendo em vista suas capacidades cognitivas – cuja formulação mais cristalina se encontra no livro, de 1994, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, de Richard J. Herrnstein e Charles Murray – desencadeou inúmeras respostas, dentre as quais o próprio livro do historiador Charles Tilly.

O autor é extremamente original ao tratar da gênese e da permanência das desigualdades humanas – mesmo que essa constatação seja quase óbvia nas ciências sociais, que têm demonstrado que tais desigualdades se estendem no tempo e no espaço. Sua originalidade consiste na discussão e na utilização de teorias e perspectivas atuais, produzidas no âmbito de diversas disciplinas, tratando em conjunto temáticas que tendem a ser analisadas de maneira isolada. O autor propõe, assim, desenvolver – com todo o peso que essa expressão pode carregar – “explicações gerais”.

Para Tilly, o motivo pelo qual as desigualdades sociais perduram está relacionado ao fato de que pares de categorias assimétricas estão sempre disponíveis, fazendo parte do cotidiano e oferecendo, mesmo para os hierarquicamente inferiores, a possibilidade de algum benefício, ou, o que é o mesmo, a ilusão de tê-lo. O tom de provocação de seu argumento deriva da revelação dessa face “positiva” dos mecanismos geradores e perpetuadores das desigualdades. Em outro plano, o autor examina as relações entre categorizações assimétricas e sistemas de governo. Do seu ponto de vista, as democracias reforçam os mecanismos de inclusão e exclusão com muito mais energia que as

autocracias, ainda que, ao mesmo tempo, essas democracias possam oferecer às suas populações canais de inclusão mais eficazes do que em qualquer outro sistema político. Se toda inclusão implica algum tipo de exclusão, todo processo de incorporação de novas categorias sociais nos assuntos públicos reforçará e criará desigualdades, e mesmo nas políticas supostamente mais redistributivas, como as do *welfare state*, pode-se comprovar a reprodução dos mecanismos de criação de desigualdades sociais.

Compartilhando uma mesma abordagem processual e histórica com outros autores (como Skocpol, Wilson, Sen, Castel, Ewald e Rosanvallon, dentre outros), Tilly, nesse livro, concentra-se na explicitação de esquemas e mecanismos gerais, segundo ele, “sempre presentes” na construção e na perduração da desigualdade. É essa singularidade que, em contrapartida, confere ao texto um certo tom por vezes excessivamente esquemático e terminológico.

Coerente com sua intenção programática, o texto define o que seriam os princípios gerais da constituição das relações assimétricas (principalmente nos dois primeiros capítulos), observando como esses princípios funcionam em situações históricas específicas (capítulo 3), através de vínculos sociais singulares, como no caso da geração de categorias raciais, de gênero, cidadania, classe ou profissão (capítulos 4, 5 e 6). Nos capítulos finais (7 e 8), Tilly trata da “política e do futuro das desigualdades”, desenvolvendo posicionamentos relativos a questões acadêmicas e políticas do mundo contemporâneo.

A hipótese central é que as desigualdades duradouras entre os seres humanos têm de ser compreendidas em relação à gênese e reprodução das diferenças entre categorias (como negro e

branco, homem e mulher, cidadão e estrangeiro), mais do que a partir de distinções simples no plano das capacidades, gostos ou, ainda, desempenhos individuais (:7). O livro descreve quatro mecanismos básicos por intermédio dos quais as desigualdades duradouras seriam geradas, e onde agentes sociais incorporariam pares de categorias assimétricas. O primeiro desses mecanismos, “exploração”, baseia-se na extração, por parte dos indivíduos que controlam conjuntos de recursos específicos, de benefícios gerados por outros. O segundo mecanismo, “acumulação de oportunidades”, desenvolve-se quando integrantes de uma rede têm acesso a recursos que podem ser por eles monopolizados a partir do próprio *modus operandi* da rede – a criação de categorias excludentes em unidades militares seria um exemplo disso. Os outros dois mecanismos, “emulação” e “adaptação”, reforçam a efetividade das distinções categoriais: o primeiro, mostrando como uma organização se reproduz imitando modelos de desigualdade que já obtiveram sucesso (a emulação das formas de organizar as burocracias em outras nações, na formação de novos Estados, por exemplo); o segundo, observando como se cria e se rotiniza um “conhecimento local” constituído a partir desses modelos (os trabalhadores do mundo da burocracia que, no seu dia-a-dia, assumem e reproduzem as hierarquias existentes através da “elaboração de práticas evasivas, brincadeiras, epítetos, alianças e intrigas”).

Tilly afasta-se de uma simples condenação, ética ou teórica, da desigualdade, apoiando-se em uma constatação: as desigualdades teriam surgido para resolver, a “baixo custo”, desajustes organizacionais, simultaneamente juntando e separando agentes e grupos sociais, e definindo as relações entre

eles (:62). Uma das formas típicas de permanência das desigualdades consiste, segundo o autor, na capacidade de cruzar oposições e de sobrepor algumas categorias a outras. Segundo Tilly, as categorias assimétricas geram, indiretamente, acumulação diferencial de capacidades e, diretamente, recompensas desiguais. A substancialização produz-se quando as diferenças se transformam socialmente em qualidades que são atribuídas aos indivíduos – surgindo aí as razões e a linguagem da raça, do gênero, da aptidão cognitiva, da idade, da nacionalidade etc.

O autor realiza uma escolha nada ingênua ao operacionalizar, na análise histórica concreta, o modelo construído na primeira parte do trabalho. Assim, a introdução do capitalismo na África do Sul e a constituição do *apartheid* será o caso paradigmático para a ilustração dos mecanismos de exploração. A análise mostra as relações entre os esforços coordenados dos indivíduos que se convertem em dominadores (funcionários de Estado e capitalistas brancos), o monopólio dos recursos disponíveis (no começo, jazidas de minérios e, depois, a indústria e o comércio) e o retorno diferenciado dos benefícios a partir dos processos de exclusão categorial (como no caso dos mecanismos de controle do trabalho, que incluem fronteiras definidas segundo princípios étnicos no interior das empresas capitalistas).

Estudando as formas de discriminação das mulheres no mundo das empresas norte-americanas, Tilly observa a combinação dos mecanismos de exploração e acumulação de oportunidades, dos quais, por sua vez, derivam modalidades de aquisição de capacidades e de treinamento diferenciais, que resultam em “aptidões diferentes”. Dessa forma, polemiza também com as explicações das diferenças sociais baseadas na no-

ção de “capital humano”, proveniente da economia empresarial. Os movimentos migratórios ilustram de forma privilegiada o mecanismo de acumulação de oportunidades. O exemplo do processo de estabelecimento e reprodução dos imigrantes italianos em um subúrbio de Nova York serve para ilustrar a criação de nichos ocupacionais baseados em redes de relações sociais, ao lado da exclusão sistemática daqueles que não fazem parte da rede.

Os “nacionalismos” não estão fora dos fenômenos tratados como parte do mecanismo geral da exploração; servem, também, como ilustração do funcionamento dos mecanismos de emulação e de adaptação. Tilly identifica alguns dos princípios constitutivos das nacionalidades, tais como a criação de *performances* públicas de auto-reconhecimento, a luta entre grupos que disputam a representatividade oficial da nação, e a criação de crenças e práticas nacionalistas em territórios sociais até então altamente diversificados.

As páginas finais do livro revelam a preocupação do autor com as formas mais efetivas de intervenção contra as desigualdades sociais. De acordo com Tilly, se as desigualdades não podem ser explicadas a partir de teorias genéticas, ou ancoradas em *performances* individuais, tampouco poderão ser esperadas mudanças significativas a partir das formas individualistas de intervenção, como as que se baseiam no “ensino de atitudes novas mais tolerantes”. Ao contrário, Tilly sugere que a única possibilidade de mudança é a que visa romper com as superposições de pares de categorias assimétricas, amplamente aceitas e generalizadas na vida social (:244).

Construído de uma perspectiva não substancialista, o livro nos lembra uma evidência freqüentemente esquecida:

toda diferença é sempre sustentada por uma relação. Tilly expõe também o fato de que, por razões que remetem menos ao acaso e mais à existência dos próprios mecanismos da dominação, a explicação da gênese das desigualdades costuma ser substituída por reificações e pela substancialização das qualidades e das capacidades de indivíduos que, na verdade, são criadas no interior das relações sociais. Enfim, uma das virtudes do texto consiste, de forma algo paradoxal, em seu caráter mnemônico, isto é, no fato de apresentar uma demonstração atualizada daquilo que, tornando-se óbvio, corre também o risco de tornar-se banal.

TRAVASSOS, Elizabeth. 1997. *Os Mandarins Milagrosos: Arte e Etnografia em Mário de Andrade e Béla Bartók*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura /Funarte/Jorge Zahar Editor. 236 pp.

---

João Felipe Gonçalves

Mestrando, PPGAS-MN-UFRJ

Uma das formas mais promissoras de abordar as complexas relações entre os conceitos antropológico e humanístico de cultura é o estudo do ideário estético primitivista. Baseado no aproveitamento, pela “alta cultura” erudita, de elementos culturais populares tradicionais, esse ideário se confunde amiúde com a reflexão sobre identidade nacional e com o desejo de afirmação de uma arte autenticamente nacional. É o caso de Mário de Andrade (1893-1945) e de Béla Bartók (1881-1945). Ambos compartilham a prática da coleta etnográfica de música popular, tida como instrumento de conhecimento da especificidade natural de seus povos, e, portanto, como base de uma nova visão de mundo que

deveria orientar a cultura erudita de seus países.

Os pensamentos desses artistas são minuciosamente comparados no livro de Elizabeth Travassos, derivado de uma tese de doutorado defendida em 1996 junto ao PPGAS/MN/UFRJ. Nessa obra, marcada pelo trânsito por várias disciplinas, a autora, professora de etnomusicologia da Uni-Rio, mostra as proximidades e as diferenças entre dois projetos de “modernização pela tradição”, que tinham em comum a idéia de que grandes coletâneas impressas de música popular seriam a base da renovação artística modernista. Sendo tanto uma reflexão sobre as relações entre arte e identidade nacional quanto uma etnografia de teorias de arte, o trabalho é belamente apresentado em um livro com várias ilustrações, dois mapas e um importante quadro cronológico. O bom tratamento editorial tem como grande falha a ausência de bibliografia, o que é parcialmente sanado pela distribuição de uma separata.

Elizabeth Travassos tem formação musical e realizou trabalhos na Comissão de Folclore e Cultura Popular da Funarte, tendo feito ainda uma dissertação de mestrado sobre os índios Caiaibi e seus cantos xamanísticos. Com esse *background*, debruça-se basicamente sobre os escritos teóricos e etnográficos de M. de Andrade e de Bartók, dando menor atenção a seus trabalhos propriamente artísticos (à exceção da análise de obras literárias do brasileiro).

O resultado desse esforço é uma cuidadosa comparação de dois pensamentos, cotejados a respeito de várias questões inter-relacionadas. E ela é feita de forma que cada um dos autores ilumine o outro, demonstrando suas especificidades e trazendo à tona temas pouco explícitos. Como as questões tratadas são transdisciplinares e de ime-

diato interesse da antropologia, muitos nomes da disciplina são trazidos à comparação com os dois pensadores. Isso ajuda a impedir que se torne labiríntica a riqueza de detalhes fornecida pela autora, que demonstra habilidade em remeter pequenas soluções e idéias de sutis meandros aos grandes problemas que estruturam o livro.

Na primeira parte da obra, Travassos aborda o ataque dos dois musicólogos à arte acadêmica, seja pelo combate de ambos ao virtuosismo, seja pela preocupação marioandradiana de criar uma arte vital e expressiva sem ser sentimental. Se Bartók é pouco preocupado com a questão da expressão e se M. de Andrade quer criticar o tecnicismo parnasiano, ambos têm de acertar contas com a arte romântica e dela distinguir-se. Isso é mais importante para o húngaro, que, inspirando-se nas teorias de Herder e Grimm, corre o risco de se confundir com o populismo romântico anterior. Assim, lança-se à construção de métodos rigorosos para a determinação das diferenças culturais no Leste Europeu e ao ataque impiedoso a produções culturais “misturadas” ou “contaminadas” pelo mundo moderno e urbano.

Esse tipo de produção – a cultura popular “falseada”, “inautêntica” – é o grande “outro sinistro” de ambos os autores, desejosos de uma tradição pura e genuína. As “bandas ciganas” de Bartók e as modinhas de M. de Andrade são o emblema dessa semicultura, oposta igualmente aos dois pólos valorizados: o do folclore, coletivo, e o da criação erudita, individual. Como mostra a segunda parte do livro, o repúdio a esse elemento híbrido é menos forte no autor brasileiro, que tem mais tolerância e matizes, devido à sua concepção do Brasil como um país em formação, um povo ainda sem tradições firmes e

totais, com um perfil ainda por definir. Essa cultura “sem caráter” não leva o paulista a contestar o ideal de uma tradição autêntica a ser cultivada, mas contrasta com o populismo camponês de Bartók, que o leva a traçar rigorosas cartografias étnico-musicais – atividade de graves efeitos políticos no conflituoso espaço interétnico do antigo império austro-húngaro.

Esse contraste entre os autores é explorado na terceira parte do livro, onde percebemos que a arqueologia musical de Bartók (e de seu colaborador Zoltán Kodály) visa a uma essência magiar primordial, enquanto a de M. de Andrade busca o fundo primitivo da humanidade, uma base comum dada na mentalidade pré-lógica – a leitura de Lévy-Bruhl foi influência fundamental – e na fisiologia extática da música como socializadora primitiva. Bartók distancia-se de M. de Andrade não só pela sua aversão à música ritual primitiva, como por sua aceitação sem restrições da tese herderiana da criação espontânea pela coletividade. M. de Andrade matiza esta tese com o reconhecimento da criação individual no povo e da legítima apropriação popular de obras eruditas. Ademais, para ele, o maior valor da música popular residia na superação de várias dicotomias que embaraçavam o Ocidente, sobretudo entre subjetividade e cultura. Sustenta que o cantador popular possibilita a remissão a um universo primitivo de indissociação entre lirismo e arte, entre culturas objetiva e subjetiva. Não busca, portanto, o coletivo puro de Bartók.

O capítulo conclusivo mostra como essas diferenças levam a projetos distintos sobre o destino das coletâneas. A simples relação de afinidade natural que Bartók vê entre seus pólos valorizados é para M. de Andrade problemática, propugnando ele que seus pares

mergulhem nas coisas do povo não apenas para produzir obras nacionais, mas também para superar grandes dicotomias como entre indivíduo e sociedade, entre expressão e técnica. Visam assim menos “à boca do povo” do que às salas de concerto.

Desse esboço percebe-se que, sendo antes de tudo uma metaetnografia, o trabalho de Elizabeth Travassos tem a especial virtude de ter como interlocutor principal o seu próprio objeto. Seus “nativos” não são pensadores filiados à tradição das ciências sociais, mas discutem questões a elas pertinentes, estando na peculiar posição tanto de nativos quanto de colegas antecessores. A autora não poderia propiciar o diálogo entre Bartók e M. de Andrade sem entrar também na conversa, pois a sua etnografia envolve posicionamentos sobre a possibilidade de intercâmbio entre níveis de cultura e sobre o caráter complexo e heterogêneo da cultura moderna. A cultura aparece aí como produto construído de um intercâmbio constante, e não como essência total e coerente. Sendo ela vista como um permanente processo, contrasta com a autenticidade popular buscada pelos autores estudados. É como se Travassos lhes respondesse, narrando suas atividades, em que medida uma “cultura popular” é construída pela erudita e quanto os intelectuais contribuem para criar a idéia de uma nação autêntica, que é mais inventada do que descoberta.

Se o debate “nativo” é, assim, enriquecido pelo distanciamento relativizador da antropóloga, nota-se também que esse livro é uma admoestação a que nós, antropólogos, dialoguemos e aprendamos com tradições com menor êxito acadêmico (como os estudos de folclore), bem como com tradições mais distantes de nós (como teoria e crítica de artes, e as próprias artes). O tipo de

antropologia da arte aí exercitado, tão raro no Brasil, mostra quão fecundo pode ser tratar os artistas como pensadores sociais. Reconhecê-los como tal não é apenas ser fiel à crença nativa, como também ampliar o debate sobre nossas questões tradicionais, trazendo à baila concepções diversas e contribuindo para o cumprimento de uma das mais ambiciosas promessas da disciplina: a de ter no nativo um interlocutor e um espelho.