

RESENHAS

AGIER, Michel. 2000. *Anthropologie du Carnaval: La Ville, la Fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille/Paris: Parètheses Eds. 253 pp.

Hermano Vianna

Doutor, PPGAS-MN-UFRJ

Para quem abre pela primeira vez este livro, o título *Anthropologie du Carnaval* pode parecer enganoso. Mesmo o subtítulo – La Ville, la Fête et l'Afrique à Bahia – sugere uma abordagem muito mais abrangente do que aquela que se apresenta de imediato ao leitor. Aparentemente, não estamos diante de um tratado geral sobre rituais carnavalescos, como a capa indica, mas sim de uma cuidadosa e densa etnografia sobre as atividades de um único grupo carnavalesco soteropolitano, o Ilê Aiyê. Porém, quem chega ao final da leitura compreende a pertinência do título. Na verdade, o livro é uma importante lição de como, do detalhe etnográfico de fenômenos muito particulares das sociedades complexas contemporâneas, podemos chegar à teoria mais “abstrata”, iluminando no caminho questões centrais para o trabalho de qualquer antropólogo. Em *Anthropologie du Carnaval*, teoria e “empíria” – e também minuidência e generalidade – combinam-se de maneira elegante e enriquecedora.

Todos os aspectos principais da organização do Ilê Aiyê são detalhados

em diferentes capítulos. O capítulo 3 começa com uma descrição da Liberdade (o bairro onde surgiu esse grupo carnavalesco), em seguida apresenta os fundadores do bloco e termina narrando seu primeiro desfile de carnaval. No capítulo 4, encontramos a história do Ilê Aiyê dividida em três períodos, nos quais o bloco passa a se definir – e ser definido – primeiro como movimento cultural e depois como empresa. O capítulo 5 é dedicado a uma análise das “posições sociais” dos membros do Ilê Aiyê, sobretudo a partir de suas trajetórias profissionais e relações de parentesco. O calendário anual de festas, a “mitologia” inventada pelo grupo e o desfile de carnaval propriamente dito são estudados no capítulo 6; seu estilo musical e poético no capítulo 7 e, finalmente, sua inserção política nos movimentos negros baiano e brasileiro no capítulo 8. O restante do livro é formado por dois capítulos introdutórios, uma conclusão e um posfácio teórico.

Fiz questão de enumerar todos esses assuntos para dar uma idéia do grau de comprometimento do autor com o pormenor etnográfico, do peso que os “fatos” têm na organização do livro. Nada escapa ao seu olhar: o padrão gráfico das vestimentas dos foliões; o número de tocadores de cuíca entre os percussionistas; as relações de gênero atualizadas no desfile e nos ensaios; a conexão com o candomblé; a economia e os conflitos administrativos do bloco; a

personalidade dos membros da diretoria. O resultado é uma das mais completas descrições do intrincado conjunto de mecanismos que produz o carnaval brasileiro a partir do ponto de vista e das atividades de um único grupo. A profusão de detalhes pouco a pouco vai se justificando em teses ousadas que modificam nossa compreensão da festa e questionam o alcance das “teorias do carnaval” mais conhecidas.

Para Michel Agier, o carnaval é “uma instituição-chave para falar da sociedade e seu conjunto” (:7), produzindo o “duplo da cidade” que o abriga, e instaurando nela “uma fábrica de identidades”. Muitos estudiosos da folia carnavalesca já escreveram coisas parecidas, mas com intuítos diferentes. O carnaval também seria um duplo liminar que inverteria ou reforçaria a ordem da “vida ordinária”, da vida não carnavalesca. Michel Agier propõe uma maneira mais complexa de pensar essa “duplicidade” da folia, em que a festa não tem o mesmo significado (seja inversão ou reafirmação) para todos os grupos e indivíduos que dela participam, nem o conjunto da sociedade é visto como um todo homogêneo organizado em torno de uma única “ordem” que pode ser “invertida” ou “reforçada” em apenas um sentido.

Na história do carnaval de Salvador, o aparecimento do Ilê Aiyê, em meados dos anos 70, foi um fenômeno decisivo. É quase possível pensar a folia em dois tempos: antes e depois do Ilê Aiyê. Michel Agier denomina o processo, do qual o Ilê Aiyê é elemento central, de “reafricanização” da folia baiana. Realmente: foi para designar o tipo de grupo carnavalesco criado pelo Ilê Aiyê que se criou a expressão bloco afro. Muitos blocos afros surgiram em outros bairros, seguindo o exemplo da Liberdade, buscando também temati-

zar e cultivar a “herança africana” e o “orgulho negro”. Alguns deles se tornaram conhecidos nacionalmente, como o Olodum ou o Ara Ketu (um bloco com trajetória muito peculiar – sendo conhecido hoje mais como um grupo de pagode – e pouco presente neste livro).

Uma das características mais polêmicas do Ilê Aiyê é a de permitir apenas a participação de negros em seus desfiles. Sua definição de quem é negro e quem não é não tem a ver com a regra do “*one-drop-of-blood*” popular nos Estados Unidos e que é adotada por alguns setores do movimento negro brasileiro para se livrar das tendências “conformistas” do “elogio da mestiçagem”. Ouvi várias histórias de mulatos escuros a quem foram negados seus pedidos de ingresso no bloco. Nunca consegui entender a lógica dessas negativas, já que via gente de pele mais clara desfilar. Esta *Anthropologie du Carnaval* vem esclarecer vários pontos da minha questão: não basta ser “bem” negro para fazer parte do Ilê Aiyê, é preciso ter outros vínculos com seu “universo relacional e afetivo denso” (:109), sempre dirigido a um segmento social específico entre os negros de Salvador, aquele que possui “uma real inserção socioprofissional nos diferentes setores do trabalho urbano” (:188) e que quer “se elevar socialmente” (:197). Em resumo: “A distância étnica, de aparência atemporal, é, nesse caso, uma forma de distinção social.” (:193)

Michel Agier faz outra observação interessante, que deve causar surpresa para aqueles que pensam que o carnaval é um ritual homogêneo – usado por todos os foliões para atingir os mesmos objetivos – ou que, pelo menos, o carnaval dos blocos afro de Salvador seja um ritual homogêneo – usado por todos os foliões soteropolitanos, negros e pobres para atingir os mesmos objetivos.

A partir de entrevistas e da aplicação de um questionário, descobriu que a maioria dos componentes do Ilê Aiyê nunca desfilaria no Olodum, por exemplo, e isto não por uma rivalidade competitiva entre blocos afro, e sim por causa de uma diferença social: os negros que desfilam no Olodum pertencem a um outro segmento social; o Olodum é criticado pelo pessoal do Ilê Aiyê como um bloco afro descaracterizado, comercial e não tão “africano” e “negro” como deveria ser ou como o Ilê Aiyê “é”.

Portanto, a definição de quem é negro “o suficiente” para entrar para o Ilê Aiyê deve ser vista mais como “uma modalidade de posicionamento social” do que como “um retorno à etnia” (:197), sendo melhor compreendida como “uma retórica identitária atual” e não como o resgate do passado, ou como “a conservação da memória africana”. Em outras palavras: “o africanismo não depende de uma ligação direta com a África, ele se transformou num instrumento de posicionamento social moderno.” (:197) Nesse sentido, o tradicionalismo do Ilê Aiyê é, na verdade, um “neotradicionalismo urbano” (:141), é a invenção de uma nova tradição, de uma nova identidade para um grupo contemporâneo, que só poderia existir em uma cidade contemporânea, que talvez até já tivesse existência como grupo, mas que não tinha autoconsciência dessa existência, e a criação dessa autoconsciência vai acontecer no carnaval.

Nesse sentido, também, é que o carnaval pode ser pensado como “fábrica de identidades”, território que tem uma “capacidade suplementar de criar identidade” (:87), de exibir um “excesso ou abundância de identidade” (:53). Então, a folia não abole as fronteiras que ordenam a vida ordinária da cidade ou da sociedade, mas ela também não fortifica os limites grupais já existentes.

Seu “trabalho” é mais ambíguo; é como um espelho que distorce a ordem preexistente, deslocando fronteiras, destruindo alguns limites e inventando outros. É um *travestissement* da realidade, que a “deforma”, manifestando as tensões e ao mesmo tempo permitindo transformações, que, por sua vez, terão conseqüências muitas vezes profundas na vida não carnavalesca, que serão reprocessadas novamente pela máquina identitária do carnaval e assim por diante.

Toda essa produção carnavalesca esfuziante faz Michel Agier nos lembrar do “paradoxo atual” (:226) revelado por um número cada vez maior de trabalhos de campo, realizados entre todos os tipos de culturas, em todo o planeta: ao mesmo tempo que os antropólogos desconstróem as noções de identidade, revelando seu processo de “invenção” e seu caráter fluido/não essencialista, as sociedades as reconstróem e a elas se apegam com maior vigor e criatividade. Pode ser “conveniente” que seja assim, e assim continue por muito tempo. Ao contrário do que pensavam os “pais” de nossa disciplina, seu “objeto” não está desaparecendo. Temos cada vez mais diferenças e tradicionalismos para saciar nossa sede de conhecimento. Mas lanço uma razão mais pragmática para me alegrar com tal paradoxo: se todo mundo fosse antropólogo antiessencialista e anticulturalista, é bem capaz que não existisse mais carnaval.

BARTH, Fredrik. 2000. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas* (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 243 pp.

Eliane Cantarino O'Dwyer

Professora, UFF

A publicação de uma coletânea de textos do antropólogo Fredrik Barth no Brasil vem brindar-nos com uma obra instigante, crítica dos dogmas e pressupostos teóricos da disciplina, que abre novos horizontes para a prática da pesquisa antropológica em outros universos sociais e culturais reconhecidamente complexos, diferenciados e sincréticos como o nosso. Autor de uma produção internacionalmente consagrada, Barth tem sido lido e divulgado no Brasil, basicamente, através da “Introdução” ao livro *Grupos Étnicos e suas Fronteiras*, contribuição inestimável aos pesquisadores que trabalham com sociedades indígenas e outros grupos étnicos e minorias. Principalmente, nos casos em que a fraca diferenciação cultural desses grupos, imersos em uma estrutura de interação com outros subgrupos de fortes marcadores regionais (como no Nordeste), desqualifica, do ponto de vista do observador externo, as identidades étnicas assumidas como indígenas ou comunidades de afro-descendentes que reivindicam do Estado brasileiro, na atualidade, o reconhecimento do território que ocupam e de um *status* étnico distinto, de acordo com determinados preceitos constitucionais. Desse modo, a problemática da definição de um grupo étnico, de acordo com as reflexões de Barth, tem sido largamente empregada pelos antropólogos que estão envolvidos com a elaboração de laudos periciais nesse con-

texto de aplicação dos direitos constitucionais.

A edição em português dessa coletânea permite, igualmente, sua divulgação para um público mais amplo, de estudantes e de especialistas que atuam em outras áreas do saber em suas interfaces com a antropologia, como o campo disciplinar do direito. Para os antropólogos profissionais, o título do livro faz jus a seu autor, mesmo que *guru* e *iniciador* tenham sido termos originalmente empregados por Barth no contexto de uma reflexão comparativa entre duas grandes regiões etnográficas, o Sudeste da Ásia e a Melanésia, sobre as “noções de uma sociologia do conhecimento que ajudam a esclarecer o modo pelo qual as idéias são moldadas pelo meio social em que se desenvolvem” (:143). As categorias nativas de *guru* e *iniciador* são usadas, respectivamente, para indicar formas distintas de compartilhar idéias e tradições de conhecimento, através da falação ou do ocul-tamento, e podem ser pensadas como equivalentes ao papel assumido por Barth no campo do saber antropológico de “enfrentar novos desafios teóricos” (:207) e participar do debate a partir do material etnográfico coligido nas suas pesquisas em diferentes regiões, como a Ásia, Oceania e parte da África, que serviram igualmente de ancoragem às teorias e aos grandes temas da disciplina.

Nos estudos sobre grupos étnicos no Brasil, inclusive nas condições de produção do laudo antropológico, privilegiar o trabalho de campo tem permitido romper, a partir da investigação dos fatos empíricos, ao se levar em conta os argumentos e conceitos comuns propostos por Barth, com a “premissa do raciocínio antropológico de que a variação cultural é descontínua” (:25). É possível, igualmente, abandonar a “visão

simplista de que os isolamentos social e geográfico foram os fatores cruciais para a manutenção da diversidade cultural” (:26). Na concepção do autor não se deve “considerar como característica primária dos grupos étnicos seu aspecto de unidades portadoras de cultura” (:29). Para Barth, “ao se focar aquilo que é *socialmente* efetivo, os grupos étnicos passam a ser vistos como uma forma de organização social” (:31). Nesse caso, “a característica crítica” na definição desses grupos passa a ser a atribuição de uma identidade ou “categoria étnica” (:32) determinada por uma origem comum presumida e destinos compartilhados.

A organizadora da coletânea, Tomke Lask, na apresentação do livro (:7-23), faz referência às tomadas de posição de Barth, ao seu empenho pessoal “em promover o papel do antropólogo na vida pública” (:15). Sugere ainda que isso se aplicaria ao papel que os antropólogos no Brasil têm assumido em relação ao reconhecimento dos direitos indígenas como grupos étnicos diferenciados. Pode-se considerar igualmente ilustrativo, no contexto desta resenha, pensar as implicações teóricas e metodológicas do pensamento de Barth quando aplicado ao reconhecimento dos direitos constitucionais de outra minoria étnica, os chamados “remanescentes de quilombos”, termo de origem jurídica que a princípio parece mais afeito às definições historiográficas e comprovações arqueológicas. Afinal, até recentemente, o termo *quilombo* era de uso quase restrito a historiadores e demais especialistas que, através de documentação disponível ou inédita, procuravam construir novas abordagens e interpretações sobre o nosso passado como nação. A partir da Constituição de 1988, *quilombo* adquire uma significação atualizada, ao conferir direitos cons-

titucionais aos *remanescentes de quilombos* que, segundo o texto constitucional, estejam ocupando suas terras. Como não se trata de uma expressão verbal que denomine indivíduos, grupos ou populações no contexto atual, seu emprego na Constituição levanta uma questão de fundo: quem são os chamados *remanescentes de quilombos* que têm seus direitos atribuídos pelo dispositivo legal?

Pode parecer paradoxal que os antropólogos, justamente eles que marcaram suas distâncias e rupturas com a historiografia ao definirem seu campo de estudos por um corte sincrônico no “presente etnográfico”, tenham sido colocados no epicentro dos debates sobre a conceituação de quilombo e a identificação daqueles qualificados como *remanescentes de quilombos* para fins de aplicação do preceito constitucional. Acontece, porém, que o texto constitucional não evoca apenas uma “identidade histórica” que pode ser assumida e acionada na forma da lei. É preciso, sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente. O fato de o pressuposto legal estar referido a um conjunto possível de indivíduos ou atores sociais organizados segundo sua situação atual, permite conceituá-los, segundo a teoria antropológica mais recente, como grupos étnicos que existem ou persistem ao longo da história como um “tipo organizacional”, através de processos de exclusão e inclusão que permitem definir os limites entre os considerados de dentro e os de fora.

A persistência dos limites entre os grupos deixa de ser colocada por Barth em termos dos conteúdos culturais que encerram e definem suas diferenças. No capítulo “Grupos Étnicos e suas Fronteiras” (:25-67), o problema da contrastividade cultural passa a não depender mais de um observador externo, que

contabilize as diferenças ditas objetivas, mas unicamente dos “sinais diacríticos”, isto é, as diferenças que os próprios atores consideram como significativas. Embora as diferenças possam mudar, permanece a dicotomia entre “eles” e “nós”, marcada pelos seus critérios de pertencimento. Barth enfatiza “que grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (:27).

A centralidade dos conceitos de grupo étnico e de etnicidade na leitura da obra de Barth, não esgota a novidade de suas contribuições, que possibilitam desnaturalizar o mundo social, mas também os instrumentos do fazer antropológico. É o que ocorre com as concepções antropológicas convencionais de cultura. No capítulo inicial do livro, vemos que os pressupostos implícitos no uso desse conceito são transgredidos na relação de não-correspondência estabelecida por Barth entre os limites sociais das unidades étnicas e o compartilhamento de uma cultura comum, que deixa de ser considerada uma característica primária e definitiva na organização de um grupo. A necessidade para a antropologia de “remodelar suas afirmações” é explicitamente colocada no capítulo “A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas” (:107-139). Os “pressupostos do holismo e da integração” (:105) da maioria dos conceitos antropológicos, como sociedade e cultura, são questionados. O uso equivocado do termo cultura deve ser testado “na análise da vida real tal como ela ocorre em determinado lugar do mundo” (:108). A ilha de Bali passa a ser o local escolhido para refletir sobre a “práxis antropológica”. A diversidade de atividades, assim como a mistura do novo com o velho em um cenário cultural sincrético,

permite questionar a linguagem do estruturalismo com sua ênfase nas conexões e o pressuposto de uma coerência lógica generalizada. Para Barth, na medida em que “as realidades das pessoas são culturalmente construídas [...], o que os antropólogos chamam de *cultura* de fato torna-se fundamental para entender a humanidade e os mundos habitados pelos seres humanos” (:111). Mas, em vez de focar a análise no interior de universos fechados e de culturas distintivas, é preciso explorar a variedade de fontes dos padrões culturais, que podem ser resultado de processos sociais específicos. Em lugar de descartarmos as incoerências observadas à nossa volta, devemos confrontar o que é problemático e realizar a “tradicional tarefa naturalista da antropologia de constituir uma cuidadosa e meticulosa descrição de uma ampla gama de dados” (:114). A visão da cultura como fluxo e *correntes* simultâneas de *tradições culturais* (:123) defendida por Barth, não recoloca a questão das culturas “feitas de retalhos e remendos” do difusionismo. O que importa nesse argumento são as *interpretações* e os esquemas de significação que só podem ser entendidos corretamente quando relacionados “ao contexto, à práxis e à intenção comunicativa” (:131).

Ao ziguezaguear entre as seções do livro, sem obedecer à ordem de sua exposição, seguimos outra possibilidade de leitura, sugerida pela própria reunião dos textos na coletânea, que não pedem para ser compreendidos através de uma disposição linear do menos ao mais inclusivo. Trata-se, ao contrário, de diferentes e variados planos de temas e questões que se entrecruzam na interseção dos seus argumentos e reflexões críticas.

As possibilidades criativas e os usos inovadores de Barth podem ainda rom-

per fronteiras entre disciplinas e tradições de conhecimento. No posfácio (:239-243), escrito pelo cientista político Marco Martiniello, a questão da etnicidade como problema social a ser enfrentado na atualidade, ao reverter a crença de que raça e etnicidade desapareceria no contexto da modernização e pós-colonialismo, convida os cientistas políticos a colocar a obra de Barth na agenda de sua disciplina. Outras fronteiras internas à antropologia, que separam o conhecimento produzido de outras formas de saberes aplicados, têm sido rompidas através da problemática proposta por Barth – no Brasil, mediante a noção de uma *antropologia da ação* em que, diferentemente da chamada “antropologia aplicada”, menos comprometida com as populações às quais se refere, o antropólogo não perde sua base acadêmica, como portador de sólida formação na disciplina, avaliado e reconhecido pelos seus pares da comunidade científica.

Em entrevista publicada na coletânea (:201-228), Barth concorda que “fazemos uso de nossos *insights* para agir no mundo e transformá-lo” (:218), mas adverte que “devemos deixar de enfatizar tanto a etnicidade, pois ela pode representar apenas um pequeno setor da herança cultural de uma pessoa” (:217). Por outro lado, “participamos de outras comunidades de cultura que não podem ser descritas como étnicas” (:217). Sobre a politização desmedida das identidades étnicas, Barth critica os chamados “empreendedores étnicos”, pois “eles utilizam de maneira inadequada uma idéia excessivamente unidimensional de cultura e de identidade advogando-a para seus próprios fins políticos” (:219).

FAUSTO, Carlos. 2000. *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 93 pp.

Francisco Noelli

Professor, Universidade Estadual de Maringá

Este pequeno livro, voltado para a divulgação da arqueologia e etnologia indígenas, apresenta com brilhantismo e erudição as linhas gerais da última grande síntese do campo, assim como as perspectivas mais contemporâneas sobre os povos situados na América do Sul e no Brasil. Muito bem redigido, *Os Índios antes do Brasil* não está centrado na descrição, mas em modelos e problemáticas, proporcionando a interessados e iniciantes um resumo da espinha dorsal das teorias e debates que regeram a heterogênea comunidade americanista nas últimas cinco décadas. Carlos Fausto parte do princípio de que “Tudo somado, é possível dizer que vivemos em uma ilha de conhecimento rodeada por um oceano de ignorância. Sabemos menos do que deveríamos, mas felizmente ainda podemos saber mais. Para avançar, cumpre fazer as perguntas certas” (:9).

O livro apresenta as perguntas atualmente consideradas “certas”, contrapostas às perguntas “erradas”. Estas, em parte, foram formuladas durante o período colonial e elaboradas definitivamente no grandioso modelo de Julian Steward no *Handbook of South American Indians*, a partir de 1946.

A obra de Fausto é uma compacta história das idéias americanistas, pois dissecou as estruturas teóricas e expôs as principais questões em debate nas últimas décadas. Revelando como Steward e seus discípulos formularam hipóteses, desenvolveram suas pesquisas e chegaram a determinadas conclusões, Fausto

mostra como aqueles que não seguiram o determinismo ecológico stewardiano conseguiram, a partir de outras perguntas, abordagens e metodologias, questioná-lo e torná-lo obsoleto ou, pelo menos, expor suas fragilidades, contribuindo para barrar diversas simplificações reproduzidas na academia.

Dentre os temas enfocados por Fausto, destaca-se a crítica da tipologia evolucionista das populações indígenas desde uma visão continental. É mostrado como Steward elaborou sua classificação de cima para baixo a partir do modelo do império Inca, exemplo do “ápice do desenvolvimento no continente”, definindo as demais populações da América do Sul pela “carência, levando à caracterização dos povos das terras baixas pela negativa” (:15). Dessa forma, segundo Fausto, “restringiram-se os problemas a serem enfrentados pela arqueologia a duas perguntas básicas: será que todos os povos das terras baixas, de fato, não tinham aquilo que os incas tinham? E por que não tinham?” (:15)

Baseado em pesquisas recentes, o autor apresenta contrapontos às concepções de Steward no que se refere a demografia, desenvolvimento da agricultura, subsistência, exploração/manejo dos recursos naturais, criação da cultura material, tipos de sociedade e de organização política. Traça, assim, um panorama sugestivo da variabilidade dos povos indígenas, superando chavões em torno de sua falaciosa uniformidade sociopolítica, econômica, cultural e demográfica.

Fausto revela como a relação entre ambiente e níveis de “desenvolvimento cultural”, tão cara a Steward, foi tratada de modo superficial e apriorístico, através dos simplificados conceitos de “área marginal” e “área de floresta tropical”, elaborados em função de uma

suposta (mas não investigada naquele momento) predominância de solos pobres para a agricultura, bem como de um imaginário falacioso sobre a escassez de proteínas longe dos cursos d’água. Essas deficiências, tal como acreditaram erroneamente Steward e muitos outros, especialmente Betty Meggers, levariam as populações a uma constante procura por comida em ambientes pouco produtivos e não permitiriam o desenvolvimento cultural, social e político, forçando-as a permanecer nos estágios mais baixos da imaginada cadeia evolutiva das populações da América do Sul. Apesar de algumas noções centrais do determinismo ecológico terem sido testadas e criticadas por Robert Carneiro menos de uma década após o lançamento do *Handbook*, em tese defendida em 1957, a influência das idéias de Steward permaneceu forte no Brasil até os anos 90. Mesmo com as novas idéias e fatos de Carneiro, a revisão do determinismo ecológico só ganhou adeptos no final dos anos 60, com as publicações nessa linha tornando-se visíveis após 1975.

Outro aspecto de *Os Índios antes do Brasil* é o debate sobre a expansão dos povos tupi. Aqui cabe um comentário, pois Fausto faz uma discussão em contraponto a um estudo meu publicado em 1996, na *Revista de Antropologia*, intitulado “As Hipóteses sobre os Centros de Origem e as Rotas de Expansão dos Tupi”. Fausto segue parcialmente a argumentação de Eduardo Viveiros de Castro, apresentada em comentário às teses do meu artigo. O foco da discussão é a validade de certos aspectos da “teoria da pinça” de José Brochado, baseada na hipótese de que parte das expansões tupi, especificamente as dos povos falantes do tupinambá, teria colonizado a costa brasileira rumo ao Sul, partindo da foz do Amazonas. Fausto e Viveiros

de Castro entendem, olhando para os dados presentes, que, dada a falta de informações arqueológicas entre a foz do Amazonas e o Rio Grande do Norte, bem como a existência de datações antigas no Rio de Janeiro, “fica difícil crer que tenha havido uma expansão do Norte para o Sul (a não ser que recuemos muito a cronologia desse movimento)” (:74). Fausto reconhece que isto está “longe de ser resolvido” (:74), afirmando contudo que o centro de expansão “pode ter sido a bacia do rio Tietê” (:74).

Concordo que a questão está “longe de ser resolvida”. Quanto à sugestão de Fausto, porém, há tão poucos dados sobre a bacia do Tietê quanto sobre a região entre a foz do Amazonas e o Rio Grande do Norte (sendo que ele não menciona os dados do interior do Piauí, Pernambuco, Alagoas...). Fausto defende a primeira hipótese sobre a expansão dos Tupi, sugerida por von Martius na década de 1830 e reciclada várias vezes até a sua mais influente formulação por Alfred Métraux (1928). Como mostrei em 1996, estes veneráveis pesquisadores não dispunham dos dados arqueológicos, lingüísticos e etnológicos obtidos a partir dos anos 60. Apesar dessas novidades, muitos pesquisadores atuais, como Fausto, reproduziram acriticamente a hipótese original e as reciclagens feitas até Métraux sem realizar uma síntese complexa e crítica que integrasse todos os dados disponíveis. Enfim, posso repetir que houve poucas pesquisas no Nordeste brasileiro, comparando-se com a situação no Sudeste e Sul, resultando em um mapa arqueológico desigual, forçosamente distorcido, vulnerável à “confirmação” de uma expansão do Sul para o Norte. Repetirei, resumidamente, conclusões minhas e de outros pesquisadores já publicadas que reforçam a “teoria da pinça”, ques-

tionando conclusivamente a hipótese da origem dos Tupinambá na bacia do Paraná-Tietê: 1) o horizonte arqueológico nos atuais estados de São Paulo, Mato Grosso do Sul e Paraná, bem como no Paraguai, não apresenta detalhes característicos da cerâmica tupinambá que são comuns, por outro lado, no baixo Amazonas. Nessa área meridional só existe, considerando povos tupi, evidências históricas e arqueológicas dos Guarani, Guarayo, Xetá e Guayaki; 2) é possível e seguro estabelecer a continuidade histórica entre o registro arqueológico e os povos historicamente descritos como tupinambá na costa e interior, assim como no caso dos Guarani; 3) lingüisticamente, o tupinambá é distinto do guarani. A hipótese da origem meridional ignora a relação da língua tupinambá com as línguas faladas por povos situados apenas na Amazônia, assim como desconsidera a área de origem do tronco tupi proposta e, até agora, não questionada.

A questão do sentido da rota dos Tupinambá será respondida quando existirem novos dados arqueológicos entre a foz do Amazonas e o Piauí. O desafio é realizar isto sem cair em explicações superadas, como aquelas do culturalismo germânico e do difusionismo aplicados aos povos indo-europeus. É necessário banir as conclusões baseadas apenas na lógica ou na tradição estabelecida por Martius, pois elas apenas consideram deslocamentos no espaço em função da posição historicamente determinada dos povos tupi.

Finalmente, há esperança de que este livro de Carlos Fausto seja a semente de um atualizado e completo manual em língua portuguesa sobre as populações indígenas no Brasil, tão necessário para substituir os clássicos que já cumpriram sua tarefa e agora merecem ir para o rol dos livros úteis à pesquisa

da história da etnologia e da arqueologia americanista. Sem dúvida, com a escrita desse outro livro, teremos uma obra com os mais novos conhecimentos e, especialmente, a possibilidade de suscitar mais e necessários debates.

FELDMAN-BIANCO, Bela e CAPINHA, Graça (orgs.). 2000. *Identidades. Estudos de Cultura e Poder*. São Paulo: Hucitec. 175 pp.

Giralda Seyferth

Professora, PPGAS-MN-UFRJ

Esta coletânea apresenta resultados de pesquisas que focalizam populações em diáspora, enfatizando as relações entre processos de globalização e reconfigurações de identidade. Alguns dos trabalhos que a compõem foram originalmente apresentados na mesa-redonda “Globalização, Estado e Embates de Identidades” – I Conferência Internacional sobre Identidade Étnica e Relações Raciais, realizada simultaneamente com a XX Reunião Brasileira de Antropologia (Salvador, abril de 1996). O livro é uma reedição, no Brasil, do volume temático sobre identidades da *Revista Crítica de Ciências Sociais* (nº 48, junho de 1997) – publicação do Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (Portugal). Contém uma introdução, intitulada “Identidades”, de Bela Feldman-Bianco, e cinco textos, resultantes do diálogo entre pesquisadores do Brasil, de Portugal e dos Estados Unidos, precedidos por um artigo de Boaventura de Sousa Santos dedicado ao tema dos direitos humanos. Esses textos têm em comum, conforme registrado na introdução, “o desafio teórico-metodológico de examinar criticamente a produ-

ção contemporânea de políticas culturais e das identidades como política, no contexto das (múltiplas) interseções entre processos de reestruturação do capitalismo global e reconfigurações da cultura e da política” (:14). Apesar da abrangência sugerida nessa definição de objetivos, os autores, valendo-se de uma perspectiva comparativa, procuraram apreciar as tensões subjacentes aos processos de formação e reconfiguração de identidades (de raça, de classe, de gênero etc.), especialmente no contexto do Estado-nação transnacional, bem como os significados e limites das políticas identitárias, apontando para formas de resistência e contestação às ideologias hegemônicas de dominação.

O ensaio de Boaventura de Sousa Santos, “Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos”, aparece na antologia como introdução de natureza teórica, por problematizar algumas temáticas analisadas nos demais textos, notadamente a questão da globalização e suas diversas dimensões, o multiculturalismo, os direitos humanos e seu potencial emancipatório. Identifica as tensões dialéticas que informam a modernidade ocidental – basicamente, a tensão entre regulação social e emancipação social, entre o Estado e a sociedade civil, e entre o Estado-nação e a globalização – para chegar a uma proposta de reconceitualização multicultural dos direitos humanos, partindo do princípio da incompletude das culturas singulares. O autor afasta-se de uma definição hegemônica de globalização, usando o termo no plural para afirmar que, como processo, nada mais é do que a imposição bem-sucedida de um determinado localismo – localismo globalizado (processo pelo qual um fenômeno local é globalizado com sucesso) e globalismo localizado (o impacto das práticas e dos imperativos transnacionais nas condi-

ções locais). Nesse sentido, os direitos humanos concebidos como universais são impositivos, daí a sugestão de transformá-los em um projeto cosmopolita que leve em conta o multiculturalismo enquanto “pré-condição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade global” (:26). A dignidade humana condicionadora da transformação cosmopolita requer o reconhecimento das incompletudes culturais mútuas.

O problema da dominação, subjacente à discussão sobre os direitos humanos, está presente nos demais textos, que abordam construções identitárias da perspectiva transnacional. Sob este aspecto, o trabalho de Nina Glick Schiller e Georges Fouron, “Laços de Sangue: Os Fundamentos Raciais do Estado-Nação Transnacional”, aponta para uma identidade racial assente na suposta relação entre raça e nação, elaborada por imigrantes haitianos nos Estados Unidos e legitimada em um Haiti redefinido como Estado-nação transnacional. Os autores fazem um estudo do caso haitiano, mas sugerem que dirigentes políticos de alguns países de emigração – México, Portugal, Colômbia etc. – têm procurado definir os respectivos Estados como transnacionais, para poder incorporar suas populações da diáspora.

O conceito de raça simbolizando a identidade nacional, bem como o seu uso na arena transnacional envolvendo populações migrantes, não é novidade da pós-modernidade, conforme mostram os numerosos estudos sobre o nacionalismo. *O jus sanguinis* que embasa a cidadania em muitos Estados nacionais é a contrapartida legal dessa premissa biológica de natureza primordialista. A não ser por uma breve incursão histórica ao desenvolvimento das idéias de nação e raça, os autores não se preocu-

param com a continuidade desse tipo de ideologia, presente em muitos contextos imigratórios desde o século XIX. No entanto, com base em dados de minuciosa pesquisa realizada em Nova Iorque com imigrantes do Haiti, definiram um modelo de identidade nacional conformado pela idéia de raça enquanto traço distintivo suficiente na situação transnacional. Mostram que a reconceitualização do Estado-nação através da idéia de transnacionalidade – uma construção ideológica da qual participam tanto as lideranças dos imigrantes na diáspora, quanto políticos e detentores de cargos oficiais – teve como resultado a formulação de uma identidade nacional especificamente racial, baseada em linha de descendência e laços de sangue, na qual outros atributos da nacionalidade, tais como língua comum, história compartilhada, território ou mesmo cultura, desaparecem da simbólica constitutiva da nação. Apesar das possibilidades de construir múltiplas inter-relações da vida cotidiana dos imigrantes, visto que as redes transnacionais produzem importantes relações sociais entre os que emigram e os que ficam, esse tipo de nacionalismo racializado que produz identidade é criticamente analisado como forma problemática de resistência ao preconceito e à dominação.

O trabalho de Angela Gilliam, “Globalização, Identidade e os Ataques à Igualdade nos Estados Unidos: Esboço de uma Perspectiva para o Brasil”, aborda alguns aspectos das atuais representações sobre raça nos Estados Unidos e no Brasil, bem como as diversas reformulações do conceito de *affirmative action* e as tensões relacionadas à identidade racial. Explora as implicações da globalização da economia sobre o princípio de igualdade, o problema do trabalho não remunerado nas pri-

sões dos Estados Unidos, a retórica do “daltonismo cultural” (vinculada à superação do racismo) reapropriada pela direita americana para neutralizar a questão racial, o debate sobre quem é negro no Brasil, para mostrar as atuais disputas relacionadas à igualdade de direitos e cidadania envolvendo classificações raciais e o programa de *affirmative action*. No caso brasileiro, enuncia o “apadrinhamento neoliberal”, contraditório, da *affirmative action* que, por essa razão, não é identificada com a luta dos negros pela cidadania e contra o racismo.

A questão da *affirmative action* serve de mote para criticar algumas análises acadêmicas relativas à identidade racial, especialmente aquelas que recorrem às ambigüidades de um sistema classificatório “multipolar” vinculado à mestiçagem. Comete alguns excessos retóricos – como o uso dos termos “negrólogos” e “porteiros da academia” (:99-100) para referir-se à posição hegemônica de brancos falando de relações raciais nos meios acadêmicos brasileiros – mas, indubitavelmente, sua crítica à perspectiva multipolar ajuda a pensar sobre políticas públicas e racismo.

Em um trabalho extremamente interessante sobre a poesia produzida por imigrantes portugueses no Rio de Janeiro e São Paulo, intitulado “A Poesia dos Imigrantes Portugueses no Brasil: Ficções Críveis no Campo da(s) Identidade(s)”, Graça Capinha analisa o processo de contínua reelaboração da identidade portuguesa na diáspora, em uma situação subjetivada e contraditória de fronteira cultural indiferenciada. Trata da identidade (cultural) como um processo de articulação e representação, simultaneamente lingüístico e literário, através da análise textual, para mostrar as ambigüidades predominantes nas categorizações identitárias em que os

portugueses aparecem ora como colonizadores (e parte da história formativa do Brasil), ora como imigrantes. Nesse contexto mais propriamente literário, a idéia de raça não tem importância, prevalecendo a retórica da “irmandade luso-brasileira” e da língua compartilhada que, supostamente, deveriam igualar, mas que o sotaque e outros indicadores da nacionalidade diferenciam na configuração do lugar subalterno do imigrante na situação pós-colonial. Conforme registra a autora, na poesia são encontradas as “identidades que resultam da interseção de culturas que, mesmo quando definidas pelo ‘Mesmo’ que é a Língua, teimarão sempre em trazer o ‘Outro’ e a Diferença” (:112).

O artigo trata da poesia como veículo para externalizar configurações identitárias mutáveis, cujos referenciais são, por um lado, a terra pátria, muitas vezes definida pela região e não pela nação, a saudade, a grandeza passada de Portugal (a retórica do Império), e, por outro, a “irmandade”, a integração Portugal-Brasil, a própria identidade luso-brasileira eventualmente abalada pelos estereótipos que desqualificam o “portuga” como ambicioso, burro, inculto, e a colonização portuguesa como causa do atraso brasileiro. A poesia como forma de expressão da nacionalidade (ou, nos termos de Herder, do “espírito nacional”) é um importante reflexo da questão étnica no âmbito dos processos migratórios desde os tempos do romantismo, observável em outras situações históricas. É o caso, por exemplo, da poesia produzida por imigrantes alemães no sul do Brasil desde meados do século XIX, através da qual se afirmou uma identidade teuto-brasileira simultaneamente a uma vinculação, pela língua e pelo *jus sanguinis*, à nação alemã. Como no caso dos portugueses, a celebração da língua é o elemento central des-

sa poesia, assim como a nostalgia, não propriamente do Estado-nação, mas do local de proveniência (a província, a aldeia, a terra no seu sentido mais restrito).

No último artigo, "Transidentidades no Local Globalizado. Não Identidades, Margens e Fronteiras: Vozes de Mulheres Latinas nos E.U.A", Mary Garcia Castro aborda o debate sobre poder e subalternidade na situação transnacional, enfocando, especialmente, textos produzidos por mulheres identificadas como "latinas" e/ou "negras" nos Estados Unidos. A escolha dessas "vozes" permitiu à autora lidar com subalternidades múltiplas – de raça, de classe, de gênero, de opção sexual –, problematizando o conceito de identidade "latina" na medida em que a literatura em questão, produzida por escritoras e militantes de diferentes movimentos, algumas feministas, negras e/ou homossexuais, vai além das fronteiras identitárias, em um desafio à discriminação e opressão. Investiga temas menos explorados nas situações de diáspora, presentes nos textos dessas mulheres: o corpo e a sexualidade, por exemplo, ou combinações entre políticas de classe, raça, etnicidade, gênero, nacionalismo etc., que levam à recusa do enquadramento em políticas de identidades unívocas.

Os artigos reunidos na antologia dão subsídios importantes para o entendimento das contradições, subjetividades, simbolismos e paradoxos subjacentes às concepções de identidade nas situações de transnacionalidade marcadas pela redefinição do modelo de Estado-nação. São estudos que focalizam processos atuais de reconfiguração identitária; não obstante, seria útil a comparação com processos migratórios de outros períodos históricos, sobretudo porque o Estado-nação transnacional está longe de ser um fenômeno recente – so-

bretudo quando acionado um princípio do nacionalismo cuja premissa é primordialista em um sentido biológico. Por outro lado, o multiculturalismo não está suficientemente problematizado. Segundo alguns dos seus críticos, especialmente aqueles identificados com os interesses de minorias, a distintividade cultural pode ser transformada em nova metáfora da desigualdade, através do discurso de legitimação da diferença. As controvérsias são muitas e, certamente, as contribuições contidas no livro ajudam a elucidar os meandros das identidades enquanto política, em um mundo globalizado onde persiste o local na forma do Estado-nação.

GOLDMAN, Marcio. 1999. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 178 pp.

Pablo Semán

Doutor, CONICET/Universidad Nacional de General San Martín

Os treze artigos que compõem *Alguma Antropologia* recobrem mais de vinte anos de uma trajetória diversificada em objetos e perspectivas. Por isso, cada um deles apresenta rendimentos próprios e específicos. O conjunto, todavia, encadeia um argumento em três núcleos: com a discussão das noções de pessoa e de antropologia das sociedades complexas, propõe-se a antropologia como história; com a discussão de certos conceitos-chave nas obras de Deleuze, Descartes, Foucault, Lévi-Strauss, e com a identificação de algumas falácias no raciocínio antropológico, elaboram-se as determinações do objeto da antropologia; o estudo dos processos eleitorais, o terceiro núcleo, será um campo de verificação das con-

cepções e debates precedentes. Examinei cada um desses núcleos na ordem aqui enunciada.

No artigo “Uma Categoria do Pensamento Antropológico: A Noção de Pessoa”, afirma-se: “É curioso que os antropólogos aceitem a idéia de um individualismo ocidental e, ao mesmo tempo, dediquem todos os seus esforços a encontrar entre nós representações que não obedecem a esse modelo supostamente dominante” (:25). Tal contradição depende da fusão indevida entre a necessária desnaturalização do agente e sua concepção em termos da interação indivíduo-sociedade. Esta, subentendendo o indivíduo em vez de colocá-lo entre parênteses, duplica o imaginário ocidental que pretende interpretar. Todavia, preservar a problematização do agente não significa buscar, em uma regressão *ad infinitum*, o efeito de ideologias constituintes, mas investigar o plano de articulação contingente de regras, discursos e objetos no qual as ideologias são derivadas e se tornam eficazes. É por isso que se sustenta que “às teorias que buscam captar a substância de ideologias englobantes, seria preciso opor uma analítica dos processos imanentes às múltiplas práticas” (:35). Abrindo-se à contingência, torna-se central o elemento histórico que o autor tenta realçar na prática e no objeto da antropologia. Essa operação se prolonga e esclarece com o giro que se efetua em “Antropologia Contemporânea, Sociedades Complexas...”. Sociedade “complexa” é uma noção onipresente na prática dos antropólogos, que a opõe às “simples”, objeto próprio da antropologia, ou a define delimitando as condições e aspirações do exercício antropológico nas sociedades ocidentais modernas. Em ambos os casos, a antropologia clássica e moderna, corpo de saberes derivados da constância de

uma prática, consagra essa constância na ilusão de correspondência com um objeto. Este constitui especularmente a antropologia como ciência dos objetos de pequena escala. A alternativa é pensar que qualquer sociedade é, ontológica e epistemologicamente, história. Não se trata de apostar no conhecimento idiográfico ou de afiliar-se ao pólo romântico da tensão constitutiva das ciências sociais, mas sim de distinguir entre o plano da geração social das instituições e o plano que configura o conjunto delas, já instituídas, privilegiando o primeiro. A distinção refere-se a lógicas de análise diferentes e, se é óbvio que a geração social de instituições recicla o previamente cristalizado, também o é que o dispositivo não é a mesma coisa que o já disposto, que não será a mesma coisa estudar criadores e criaturas. Essa noção, tributária de Veyne e Foucault, entende como história o estudo e a produção de tramas que se tecem aquém da necessidade, do tempo e do espaço transcendentais. Na interseção de temporalidades conflitivas que nunca serão a História e de espaços precariamente fixados que nunca serão substância, são decididas e condensadas as singularidades: ponto de articulação de proveniências e emergências, terreno de engendramento dos universais que esses mecanismos de geração tornam sempre precários. Assim a antropologia, prática transversal às ciências formalizadas, transita em âmbito “sublunar” que não implica miniaturização, mas delimitação de um plano em que operam variáveis diferentes das que reinam no campo em que os objetos são engendrados.

Essa mudança de perspectiva, por sua vez, conduz a uma reflexão crucial sobre o método. O objeto “sociedades complexas” ilumina um problema que, já presente nas sociedades simples, era

ativamente desconhecido pela suposição de que estas últimas eram passíveis de cognições totais. A complexidade de qualquer forma social se impõe a qualquer pretensão de registro total, associada ilusoriamente às aspirações da longa duração das observações e à suposta imediatez das mesmas. Não se trata de abandonar o rigor da etnografia: o treinamento próprio da disciplina não caduca, mas suas aspirações se vêem dimensionadas pela elucidação da ontologia do social que estava sendo encoberta.

A problematização dessa ontologia se realiza de duas maneiras. Primeiro, como crítica das maneiras de conhecer; segundo, como elaboração das determinações teóricas do objeto. A primeira, desenvolvida em “Como se Faz um Grande Divisor?” (em co-autoria com Tânia Stolze), assinala um produto contraditório das análises antropológicas: a recusa à oposição “nós/eles” desconhece a lógica que a sustenta e a reproduz em outros níveis ao postular as separações entre, por exemplo, mundos holistas e individualistas, oralidade e escrita. Em primeiro lugar, é preciso entender que a pergunta “o que, em geral, nos aproxima e/ou distingue dos outros” (:85), supõe a realidade de unidades e diferenças cuja existência deveria ser objeto de suspeita. Em segundo lugar, chama-se a atenção para as condições lógicas sob as quais se realizam os raciocínios comparativos. Como demonstram os autores, um verdadeiro arsenal de falácias pesa sobre os raciocínios antropológicos e volta a colocar perguntas generalizantes sem necessidade de enunciá-las.

A segunda linha de análise é desenvolvida em “As Lentes de Descartes, Razão e Cultura”, “Lévi-Strauss e os Sentidos da História” e “Objetivação e Subjetivação no Último Foucault”. Nes-

tes artigos, explora-se a idéia da antropologia como história através do exame de obras-chave da antropologia e filosofia. De Lévi-Strauss extrai-se uma lição precisa, pertinente e muitas vezes eludida com a acusação de anti-historicismo. Se a História é nosso mito, é porque essa tem sido nossa forma de reagir diante da temporalidade. Esse raciocínio sustenta, mais do que uma relativização do saber histórico, a afirmação da existência de historicidades diferentes junto a distintas formas de refletir sobre elas e de constituí-las. Assim, a separação da historicidade em relação à História e às filosofias da história não significa negação da primeira mas sim, pelo contrário, abertura de um “caminho para uma reflexão histórica afastada das armadilhas de todos os evolucionismos e de todas as ideologias celebratórias” (:63). Se a intervenção de Lévi-Strauss depura o acontecimento das pré-noções que buscam cingi-lo, o recurso a Foucault pode ser introduzido na tentativa de conceitualizá-lo positivamente. Assim, ressalta da leitura deste último a *raridade* dos fatos humanos, sua emergência em um espaço de transformação e fratura, sua derivação no cruzamento de campos de saber e de normatividade e de formas de subjetividade. Neste cruzamento, o resultante não é o único possível, porque toda raridade está habitada de politicidade, de capacidade de decidir, em um campo de possibilidades, por uma atualização que bem poderia ter sido outra. Essa raridade implica, ademais, o privilégio da singularidade (como combinatória local de linhas de força difusas à distância de qualquer universalidade e não como diferença irreduzível), em vez da oscilação entre os particularismos insondáveis e as universalizações etnocêntricas.

Essas posições têm conseqüências para a definição e a prática do relativis-

mo. De um ponto de vista epistemológico, trata-se de compreender que a subordinação da semelhança à diferença não supõe uma diferença metafísica, absoluta e transcendente. Castoriadis, entre outros, entendia a instituição mais como verbo que como substantivo. Da mesma maneira, deve entender-se a diferença: como trabalho de constituição de certas singularidades a partir de outras, como movimento de distinção a ser estabelecido a cada momento. Para esse objetivo, o criticismo cartesiano constitui um modelo de pensamento mais próximo da antropologia do que se poderia supor: mais do que ceticismo cognitivo ou moral, é a atitude que permite tornar histórico e singular o que se apresenta como natural e universal. Do ponto de vista ético, as conseqüências não são menos importantes. O relativismo emergente não surge do contraste entre parâmetros absolutamente outros opostos a parâmetros absolutamente próprios. Equivale a contrastar o que em um campo de possibilidades é atualizado com outras atualizações desse mesmo campo, a assumir que essas possibilidades poderiam comutar-se. A interpretação de Clastres por Deleuze esclarece esse ponto: se as sociedades primitivas não eram sem Estado e sim caracterizadas pela presença de poderosos mecanismos contra o Estado, é preciso admitir que essas sociedades registravam o funcionamento de mecanismos de Estado que foram inibidos, e que as nossas não bloquearam por completo os mecanismos que a ele resistem. Isto é mais que um exercício epistemológico: há um valor ético que se agrega ao epistemológico e o subordina. Vejamos em detalhe: a antropologia como história, como ciência de dispositivos, encontra nos outros “primitivos”, mais que o passado de nossa contemporaneidade, atualizações, modos de operar a contin-

gência, que abalam a segurança com que praticamos nossas vidas. Na alteridade pode patentizar-se o que nossas sociedades escondem com relativo sucesso, o naturalizado ao longo de batalhas cujo rastro se perdeu, o que aprendemos a deixar de tomar em conta. Se é isto o que está em jogo na relação com a alteridade, é justo concluir que a atividade da antropologia ganha sentido ético contribuindo para relativizar atualizações ligadas à politicidade que decide nossa contingência histórica.

A análise das práticas eleitorais, enfocando eleitores e candidatos, constitui um excelente campo de teste para as intenções declaradas e elaboradas nos artigos já citados. Tomemos como exemplo um dos artigos que desenvolvem essa perspectiva. “Teorias, Representações e Práticas” mostra que a suposta irracionalidade dos eleitores se dissolve se contemplamos simultaneamente a dispersão, a integração instável e a hierarquização de motivações que eles realizam (motivações que incluem uma leitura do jogo eleitoral diferente da que sustentam descritiva ou normativamente as análises científicas). Mas essa demonstração tem um valor suplementar. Ali onde os desenvolvimentos dominantes da análise política supõem correspondências entre sujeitos e partidos, ou constatam desajustes que incitam a esperar evolução ou a demandar pedagogia, se empreende uma análise que, como se se tratasse do lado escuro da lua, dá conta do ponto cego dos conceitos da sociologia eleitoral e da ciência política. Ali onde essas disciplinas projetam o cidadão, o partido, a racionalidade do votante, a análise histórica desnaturaliza o eleitor e recupera o fato de que é uma “ortopedia social” o que, no quadro das liberdades da era do individualismo, o institui. Mais que isso, torna manifesto que os atos dos

eleitores não constituem o resultado do encontro entre essa institucionalização e uma tábula rasa, mas um ponto de encontro conflitivo entre lógicas culturais em disputa em uma equação cujos termos são incertos, mas que, certamente, excluem o partido, o cidadão e a eleição, como formas universais e como termos unívocos.

LUSTOSA, Isabel. 2000. *Insultos Impressos. A Guerra dos Jornalistas na Independência (1821-1823)*. São Paulo: Companhia das Letras. 497 pp.

Candice Vidal e Souza

Doutoranda, PPGAS-MN-UFRJ

A magnífica história dos personagens vanguardeiros da imprensa no Brasil e de sua presença decisiva nas lutas políticas da Independência está recomposta de modo inédito neste livro de Isabel Lustosa. Seu texto distingue-se do estilo narrativo tradicional das obras de história da imprensa para o período – mais preocupadas com a citação linear de jornais e publicistas – porque coloca o leitor no centro dos debates do tempo ao refazer o enredo da interlocução entre aquelas figuras notáveis do mundo do jornalismo na primeira metade do século XIX. As contendas registradas em jornal entre a partida do rei D. João VI (abril de 1821) e o fechamento da Assembléia por D. Pedro I (novembro de 1823) são a marca preservada daquela eferescência política. No relato, ao mesmo tempo em que se mantém o calor dos discursos, colocando-os no seu contexto original de enunciação, também se resguarda o vínculo entre os autores e seu estilo de escrita característico. Esses senhores das artimanhas retóricas criam uma linguagem jorna-

listica que combina expressões revolucionárias de 1789, adágios portugueses, humor apurado e ofensas pessoais. Acompanhamos o destino de jornalistas e de posições políticas por eles abraçadas com fervor (genuíno ou oportunista); o leitor ainda é bem amparado quanto aos detalhes de fatos históricos necessários à compreensão do evento descrito e todos os nomes mencionados recebem notas biográficas.

O relato de Lustosa descreve com rara minúcia o enlace entre jornalismo e política no período da Independência. Nesse cenário, é o retrato da vida intelectual brasileira no seu nascedouro, quando se constitui a figura do intelectual comprometido com o lugar onde vive, que sobressai da história contada pela autora. Homens que se vêem com a missão pedagógica de formar e orientar politicamente o povo, ou melhor, as elites coloniais, daquele Brasil em via de assumir a condição de nação independente. Para tanto, “a imprensa foi o meio privilegiado de sua ação” (:33).

Trata-se, afinal, de um texto sugestivo além das fronteiras da história da imprensa propriamente dita. Nele há dados para a caracterização sociológica do jornalismo brasileiro – os atores e as posições ideológicas e sociais a partir das quais opinavam – em seu instante formativo, aquele em que o público leitor passa a ser pensado como brasileiro e as posições dos jornalistas se definem em relação a ser ou não ser pelo Brasil. Nesses anos, articulou-se de forma decisiva o empenho da palavra escrita – e por extensão, dos intelectuais – com a causa da Independência ou da existência do Brasil como nação.

Admiração é o sentimento frequente entre historiadores que se aproximam da imprensa contemporânea da Independência. Convergem na constatação de uma transformação nacionalis-

ta aí acontecida. Como diz Lustosa, “era a imprensa brasileira que nascia, comprometida com o processo revolucionário, no momento em que, de um dia para outro, deixávamos de nos considerar portugueses para nos assumirmos como brasileiros” (:25-26). Neste ponto ela cumpre com outras obras de história da imprensa brasileira (para citar apenas autores renomados atualmente, Nelson Werneck Sodré, Barbosa Lima Sobrinho e Juarez Bahia) nas quais a adjetivação “brasileira” está condicionada às condições políticas da Independência. É, pois, uma premissa interpretativa que identifica o surgimento do “timbre brasileiro” (expressão de Nelson Werneck Sodré) nos jornais circulantes. Por esse raciocínio, não é o local de impressão que define primariamente a condição “gentílica” de um jornal, mas o seu grau de consciência e compromisso nacional. Não seria descabido dizer que a regra geral nas narrativas em questão é a adesão dos autores ao ímpeto nacionalista de seus personagens. *Insultos Impressos* mantém esse espírito de admiração para com nossos antepassados intelectuais. Com uma diferença fundamental: este livro não possui o tom normativo das histórias da imprensa, às vezes indistinguível da sucessão factual de jornalistas e jornais.

Isabel Lustosa revela desacordos pontuais em relação aos argumentos de certos autores da bibliografia de referência e não se intimida ao desconstruir opiniões assentadas sobre figuras como José Bonifácio. Entretanto, características reveladoramente “nacionalistas” desse acervo de obras sobre história da imprensa no Brasil passam despercebidas pela autora. A pergunta sobre como aconteceu a imprensa da Independência, certamente, não vem recebendo uma resposta unívoca dos estudiosos brasileiros que propuseram versões dos

primórdios da imprensa brasileira. Caso as escolhas bibliográficas viessem acompanhadas de um mapa básico das opiniões acerca dos “fatos” da imprensa na transição da Colônia para o Império, teríamos uma indicação satisfatória do teor das interpretações disponíveis sobre o período. Como tantas outras histórias, a da imprensa brasileira também é uma narração com efeitos performativos, o que resiste à percepção arguta de Lustosa. A meu ver, esta é a razão pela qual a seleção de textos de referência nessa área – com preferência acentuada por trabalho de Carlos Rizzini – mereceria explicações.

Em que tipo de jornais, afinal, circulavam os “insultos”? No geral, eram edições fugazes, impressas em tiragens reduzidas e cujo alcance geográfico de circulação não costumava ultrapassar a cidade de publicação. Além disso, a distribuição se fazia diretamente aos assinantes, pois não se usava, ainda, o expediente da venda avulsa nas ruas. A quase totalidade das fontes trabalhadas pela autora pode ser nomeada como “jornais cariocas da Independência” (:32). A qualificação “nacional” dirigida a essas folhas não se refere propriamente à realidade de sua distribuição em praças além-Corte, e sim à “nação” como referente do escritor.

O grupo de redatores que coabitava no Rio de Janeiro raramente dialogou com jornalistas das províncias. Uma exceção importante foi Cipriano Barata, jornalista baiano radicado em Pernambuco, responsável pela *Sentinela da Liberdade na Guarita de Pernambuco*. Protestava contra as ações de governo empreendidas “a fim de se tornarem as províncias colônias do Rio de Janeiro” (:319). As reações à posição de Barata foram veementes e alguns jornalistas de proa, como os Andradas, acusaram-no de pretender amotinar as províncias.

Podemos perceber, nas citações expostas pela autora, que os termos da contenda entre favoráveis e opositores a Barata convergiam para a definição da postura de brasileiro ou de antibrasileiro. Dar existência às diferenças entre províncias e Corte significou uma nova inserção semântica para o nacional no quadro dos debates sobre o Brasil. Contudo, naquele momento os jornalistas se empenhavam com fervor na querela entre lusitanos e brasileiros. Este foi o grande alvo das disputas retóricas em jornal, relegando para depois a virada do olhar de jornalistas e políticos para dentro do Brasil, já anunciada por Barata no cenário dos periódicos da Independência.

É bem demonstrado no trabalho que o horizonte de leitores imaginado pelos redatores era restrito a emissários bastante específicos. Os outros colegas de ofício do jornalismo e da política e o imperador resumiam bem a composição do público-alvo dos jornais daquela hora. Somente as folhas que traziam o serviço de anúncios atingiriam a pequena classe média do Rio de Janeiro. Daí porque o livro traz inúmeras situações de interlocução entre jornais, quando se nota que uma das ocupações centrais dos jornalistas é ler as demais publicações e proferir opinião sobre o que se andou dizendo.

A percepção clara da composição e das disposições da audiência é uma característica forte dessa imprensa, sobretudo porque a eficácia retórica depende da correta adequação do discurso às expectativas e valores do seu destinatário. Os redatores queriam persuadir seu leitorado, convencendo-o da pertinência de seus argumentos e juízos sobre pessoas e conjunturas, mas igualmente pretendendo orientar a ação política, movendo-a numa ou noutra direção. Sobre esses temas das formas de linguagem e

da enunciação das polêmicas na escrita jornalística da Independência, a autora constrói o ponto de vista analítico do trabalho, detalhado na conclusão chamada “Injúrias não são razões, nem sarcasmos valem argumentos”. Assim é que em todos os sete capítulos – intitulados com saborosas expressões “nativas” – há o cuidado com o dito, o autor, a forma de locução e os receptores imaginados pelo escritor, sem abdicar da exposição minuciosa do contexto político maior do proferimento.

A conseqüência bem-vinda da preocupação com a retórica em papel é a apresentação do léxico político corrente no período. Epítetos como *marotos*, *chumbeiros*, *marinheiros*, *pés-de-chumbo*, *corcundas* e *descamisados* povoavam os jornais e compunham um vasto repertório de acusações, também curioso quanto à descrição de aspectos físicos e de caráter dos personagens da mira jornalística. As classificações do campo da política são localizadas em sua acepção própria do século XIX, fazendo-nos ver quão compensadora é a história das categorias do vocabulário político. Outros temas jornalísticos são as figuras do *compadre da roça* e do *compadre da cidade*, ocasião discursiva para que a imprensa vocalize e estabeleça quadros interpretativos do Brasil para sua elite leitora.

A inexistência de fronteiras entre jornalismo, política e literatura é a marca do contexto oitocentista. Os homens de jornal se viam como escritores e recorriam à desqualificação estilística de seus oponentes – desejando-lhes a exclusão da “república das letras” – até mais que à contestação ideológica. Reside aí uma das facetas instigantes do trabalho, qual seja, o documento para uma sociologia do mundo jornalístico que só poderá surpreender jornalistas *tout court* muito depois. Carlos Drum-

mond de Andrade já se referiu a um “jornal jornalístico”. Poderíamos designar os periódicos lidos por Lustosa, e muitos outros que os seguiram, como “jornais não jornalísticos”. O “jornal jornalístico” será um produto de outros desdobramentos de nossa vida intelectual a produzirem autonomia relativa de três “culturas”: a literatura, as ciências universitárias e o jornalismo. *Insultos Impressos*, cuidadosa edição de uma tese de doutorado defendida em 1997 no IUPERJ, clareia o percurso daqueles interessados na sociologia do jornalismo brasileiro, na etnografia do mundo dos jornalistas ou na história dos intelectuais no Brasil, e naturalmente regala os historiadores do século XIX.

MAIO, Marcos Chor e VILLAS BÔAS, Glaucia (orgs.). 1999. *Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil. Ensaaios sobre Luiz de Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. 351 pp.

Héctor Fernando Segura-Ramírez

Doutorando, Unicamp

Idéias de Modernidade e Sociologia no Brasil contém um rico e variado conjunto de ensaios organizados em partes temáticas, que constituem uma referência de leitura obrigatória para pensar tanto os processos de desenvolvimento e modernização no Brasil, quanto as ciências sociais e sua história e o papel destas e do cientista social na construção de uma sociedade democrática no Brasil contemporâneo. A obra é uma tentativa bem-sucedida de “resgatar” a atualidade do pensamento de Luiz de Aguiar Costa Pinto, um dos principais personagens da sociologia brasileira e importante liderança acadêmica das

ciências sociais praticadas no Rio de Janeiro em meados do século XX.

Na abertura da obra, um texto do próprio Costa Pinto em que ele atualiza sua condição de filho do Iluminismo e da Modernidade e reafirma sua crença tanto na razão e na ciência como instrumentos fundamentais para analisar, entender e construir um mundo melhor, quanto nas idéias de que a ciência social é fundamentalmente crítica da sociedade e de que o cientista social deve desempenhar um papel ativo na construção de uma sociedade mais justa. Para Costa Pinto o racismo e a guerra são lamentáveis características da modernidade que não deveriam ter lugar em um mundo pós-moderno mais humano.

Na primeira parte, “Depoimentos”, é abordada a trajetória intelectual de Costa Pinto por pesquisadoras que conviveram com ele em diferentes momentos do seu itinerário intelectual. Maria Stella Amorim mostra aspectos relevantes do percurso social e da atuação acadêmica do sociólogo, entre 1939-1963, e evidencia traços da sua personalidade e do estilo de seus trabalhos, que fizeram dele um pioneiro na pesquisa social brasileira. Josildeth Gomes Consorte oferece um testemunho cálido e humano do autor, e descreve brevemente o papel por ele desempenhado em alguns projetos e centros de pesquisa.

Na segunda parte, “Mudança Social e Idéias de Modernidade”, são discutidas, através da obra de Costa Pinto, questões centrais do pensamento sociológico, a saber: as concepções de sociologia, crise, mudança social, desenvolvimento e transição. O texto de Glaucia Villas Bôas revisita a pesquisa feita por Costa Pinto no Recôncavo, e mostra que há neste autor uma concepção instrumental da sociologia comprometida com um paradigma universalista, que privilegia o estudo dos fenômenos so-

ciais em transformação. Leopoldo Waizbort reconstrói as concepções e o significado dos conceitos de crise, do moderno, da sociologia, da realidade e do papel do cientista social, e evidencia algumas das mudanças e nuances terminológicas experimentadas no sistema conceitual de Costa Pinto. José Maurício Domingues estabelece um diálogo crítico com Costa Pinto sobre o desenvolvimento econômico, a nova dependência, as relações internas à sociedade brasileira, a construção da cidadania e o papel do intelectual, à luz das discussões contemporâneas sobre modernidade e os processos de modernização no Brasil. O projeto de Costa Pinto e suas idéias de planificação e “ciência do desenvolvimento” descansariam sobre fundamentos da modernidade: a mobilização de toda a sociedade e a contribuição racional e planificadora do Estado cumprindo papel decisivo. E, Enno Dagoberto Liedke apreende os conceitos e as hipóteses utilizadas pelo sociólogo baiano no tratamento teórico das problemáticas da mudança social, da modernidade e do desenvolvimento. A questão da mudança social teria sido tratada mediante a distinção conceitual entre desenvolvimento social e modernização, enquanto o problema do desenvolvimento social brasileiro teria sido explicado utilizando a hipótese da marginalidade estrutural. A obra do sociólogo teria significado uma tomada de posição militante em favor da contribuição da sociologia para mudanças sociais democratizantes.

Na terceira parte, “Cor, Discriminação e Identidade Social”, é discutida uma questão cara ao pensamento social brasileiro: as relações raciais. Os textos tratam do papel da escravidão na interpretação das desigualdades raciais, da atuação dos movimentos negros, da estratificação e do lugar dos negros na so-

cidade, e da luta anti-racista contemporânea. Angela Figueiredo focaliza o tratamento dado por Costa Pinto ao problema da ascensão social dos negros no Brasil. Enquanto Azevedo (1955), Pierson (1971), Fernandes (1971) e Hasenbalg (1979) teriam percebido negros ascendendo individualmente através do recurso ao branqueamento, ao casamento inter-racial e ao apadrinhamento por famílias brancas, Costa Pinto teria distinguido um grupo de negros em ascensão, caracterizados por querer ascender como “elites negras”. O ensaio de Flávio dos Santos Gomes aborda a idéia de escravidão nos estudos do projeto UNESCO realizados por Costa Pinto e Florestan Fernandes. Tentar explicar a escravidão através da sua herança (a desigualdade e a discriminação para os negros) e a quase denúncia da discriminação racial no Brasil seriam as características comuns a esses trabalhos. Não obstante, essas explicações sociológicas sobre a escravidão na constituição do racismo contemporâneo teriam feito desaparecer uma parte da história, o período 1888-1950. Já Monica Grin aborda o tema das relações raciais nos trabalhos de Costa Pinto e Florestan Fernandes, e determina que a diferença substantiva entre eles radica nas “formulações propositivas” para superar o problema racial no Brasil. Costa Pinto, diferentemente de Florestan Fernandes, previu uma racialização crescente da sociedade brasileira: a raça transformar-se-ia em critério de organização social e de expectativas por direitos. Mais do que uma “acomodação” ou uma “desejável democracia racial” decorrente da modernização, ele vê nas relações raciais brasileiras uma tendência para a “tensão racial” ou o conflito. Maria Angélica Motta-Maués focaliza a polêmica entre Costa Pinto e a *intelligentsia* do Teatro Experimental do Ne-

gro, representada pelo sociólogo Guerreiro Ramos, e oferece elementos para a compreensão da dinâmica e da lógica do campo das relações raciais no Rio de Janeiro. Na mesma coletânea há duas posições a respeito da interpretação do “movimento negro” carioca feita por Costa Pinto: Flávio dos Santos Gomes qualifica-a de desrespeitosa e preconceituosa, enquanto Maria Angélica Motta-Maués considera-a acertada. Disputas recentes em torno do programa-convênio Fundação Ford/Centro de Estudos Afro-Asiáticos também atualizam essa polêmica.

Na quarta parte, “Pensamento Social Brasileiro: O Debate Intelectual dos Anos 50”, os ensaios focalizam o papel dos intelectuais e algumas das afinidades e tensões temáticas, metodológicas, disciplinares e ideológicas que informam a constituição dos campos disciplinares das ciências sociais no país. Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti salienta a relação intelectual e afetiva entre Donald Pierson e Oracy Nogueira, e examina a construção do conceito de “preconceito de marca”. Importante para a compreensão do racismo no Brasil, este conceito teria sido produto de uma rica tradição de pesquisa ligada à Universidade de Chicago, cuja característica seria combinar dados estatísticos com pesquisa de campo sensível à dimensão simbólica, aquilo que Pierson denominava “o aspecto humano de nossos dados”. Marcos Chor Maio aborda o debate entre antropologia e sociologia e determina alguns dos posicionamentos desses cientistas em relação ao enfoque das relações interétnicas pelas ciências sociais. As críticas contundentes de Costa Pinto aos estudos afro-brasileiros teriam como alvo Nina Rodrigues e Arthur Ramos, não obstante essas críticas não levarem em conta os deslocamentos em direção à

antropologia social na produção intelectual de Arthur Ramos. O autor afirma que o projeto UNESCO seria a concretização do “programa da antropologia brasileira” proposto por Arthur Ramos. Bila Sorj defende a idéia de que apesar da instabilidade das instituições universitárias de pesquisa no Rio de Janeiro nos anos 50 e 60, houve nesta cidade importantes contribuições para estabelecer os parâmetros de uma sociologia moderna. Assim, o esforço de Costa Pinto em definir as fronteiras da sociologia tanto em relação às outras ciências quanto em relação aos discursos políticos e ideológicos produzidos por intelectuais nesse período, confere ao sociólogo um lugar central como fundador da sociologia no Brasil. Helena Bomeny evidencia as principais características do pensamento e da trajetória intelectual de um importante representante da Escola Nova, Fernando de Azevedo, no que diz respeito ao seu empenho em melhorar o sistema educacional brasileiro para a construção de uma “nação brasileira livre, educada e generosa”. Os escolanovistas teriam se servido da sociologia como ferramenta para diagnosticar os problemas educacionais nacionais e propor reformas. Finalmente, Nísia Trindade Lima mostra, a partir da análise comparativa dos trabalhos de Costa Pinto e Florestan Fernandes, que a abordagem dos temas da mudança social dirigida e das resistências à mudança é a principal referência da produção intelectual dos dois sociólogos entre 1950 e 1960. Além disso, eles compartilhariam o otimismo quanto à capacidade de predição e direção atribuída à ciência em geral e à ciência social em particular.

Na quinta parte, intitulada “As Instituições de Ciências Sociais: Personagens, Trajetórias e Controvérsias”, os artigos tratam do processo de institucio-

nalização das ciências sociais no Brasil e das diversas orientações que ali confluíram. Assim, por exemplo, no Rio de Janeiro, a dita institucionalização não teria obedecido ao paradigma metódico e regular de ensino e pesquisa, mas a um processo no qual várias gerações se integrariam pelas relações de comunicação pedagógica e pelas experiências e idéias comuns. As missões culturais francesas no Brasil, particularmente aquelas que participaram na fundação dos cursos de história no Rio de Janeiro, são focalizadas por Marieta de Moraes Ferreira para mostrar o perfil diferenciado dos professores, a diversidade de influências que eles trouxeram e como atuavam como intermediários dos intercâmbios culturais. Segundo a autora, a influência desses professores se mostrou limitada no que diz respeito à nova maneira de fazer história no Brasil. Não obstante, sua presença teria sido importante com relação à atualização bibliográfica dos alunos, à forma de estruturação dos cursos, ao desenvolvimento dos canais de intercâmbio entre as comunidades universitárias francesa e brasileira e à maior divulgação da cultura brasileira na França. Manuel Palacios da Cunha e Melo analisa o campo das ciências sociais com sofisticadas técnicas de análise quantitativa. A partir das referências bibliográficas de um conjunto significativo de teses em antropologia, sociologia e ciência política, defendidas em onze centros de ensino e pesquisa do Brasil entre 1991 e 1993, o autor constrói um conjunto de diagramas e mapas referidos às linhagens nacionais e estrangeiras e à estrutura das posições dos cientistas nas ciências sociais brasileiras. Aparecida Maria Abranches mostra, a partir dos escritos de Helio Jaguaribe e Guerreiro Ramos, que os intelectuais do ISEB se identificavam com o conceito de *intelligentsia*, isto é,

a concorrência entre vocação política e científica na produção de um saber politicamente relevante para a comunidade à qual está referido, atuando como norteadores das políticas públicas nacionais.

Finalmente, na Bibliografia de Costa Pinto aparecem inventariados fatos relevantes de sua trajetória acadêmica e os trabalhos que publicou entre 1943 e 1987. Certamente, a publicação deste livro constitui uma importante contribuição para o estudo das ciências sociais brasileiras e suas lutas.

NAEPELS, Michel. 1998. *Histoire de Terres Kanakes: Conflits Fonciers et Rapports Sociaux dans la Région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)*. Paris: Éditions Belin. 380 pp.

David Fajolles

Doutorando, EHESS

Para escrever este livro, originalmente uma tese de doutorado em antropologia defendida na EHESS sob a orientação de Jean Bazin, Michel Naepels observou rigorosamente um princípio metodológico: nunca usar, no corpo do texto, o termo "sociedade". É possível ler nessa aposta a preocupação teórica desenvolvida por Jean Bazin e Alban Bensa, baseada em uma forte crítica do estruturalismo e do culturalismo, e que tenta importar para a pesquisa antropológica uma postura teórica ligada à filosofia analítica da ação.

Michel Naepels fez sua pesquisa de campo no centro-norte da Nova-Caledônia, na costa leste da Grande Terre (a ilha principal). O município de Houailou apresenta um condensado de todas as características mais óbvias da sociedade (com perdão pelo uso do termo)

caledoniana: uma terra de colonização européia dispersa, baseada na criação de gado; uma exploração mineira já antiga, dada a riqueza da região em níquel; a presença, desde os anos 1870, de uma fazenda penitenciária no município; a distância e a importância da estrada para Nouméa, a capital; a força da implantação das missões. No início do século, Houaïlou foi o campo de pesquisa privilegiado de Maurice Leenhardt, pastor da religião reformada e etnólogo, autor do grande clássico etnológico sobre o mundo kanak: *Do Kamo*. Apesar do caráter relativamente arbitrário – comentado por Naepels – da escolha do campo de pesquisa, em função de limites lingüísticos e administrativos, sua riqueza é óbvia. Os conflitos de terra em Houaïlou não constituem, porém, o objeto em si do autor: o que ele nos oferece é uma análise geral das relações sociais kanak, retraçada sob o prisma dos conflitos de terra.

O livro começa com uma imersão na história colonial desse município da Nova-Caledônia. Essa parte não se apresenta como um mero preâmbulo; as análises históricas retornam regularmente até o final do texto, de maneira tal que torna difícil definir o gênero do livro: história ou antropologia? Uma das características dessa postura teórica é superar esse dilema, que se inscreve, afinal, mais na própria história interna da academia e das delimitações disciplinares do que em diferenças teóricas e metodológicas. *Histoire de Terres Kanakes* pode ser lido também como um livro de historiador.

Como em toda história colonial, a análise confronta-se com a relatividade das fontes disponíveis: sejam estas a administração francesa ou os missionários, o poder do texto escrito está nas mãos dos europeus. Nessas fontes, os Kanak aparecem mais como traças da

história do que como agentes. Uma descolonização dessa história seria possível? É o que tenta Naepels, tomando em conta fontes orais, e partindo de uma hipótese que nos faz pensar nos debates político-teóricos da escola historiográfica dos *subaltern studies*: os Kanak não permaneceram na postura de colonizados passivos, espectadores da história; tiveram um papel ativo no processo de colonização, seja como intermediários de acolhimento dos colonos e dos administradores, seja como os atores principais da evangelização da região.

Para apoiar esta hipótese, Naepels faz referência às análises de A.G. Haudricourt sobre a “civilização do inhame”: segundo Haudricourt, uma das necessidades da economia kanak pré-colonial era a obtenção da maior variedade possível de tubérculos (inhame e taro, bases da alimentação kanak) para reprodução e clonagem, de modo a prevenir-se contra as incertezas climáticas. Essa razão econômica pode ser associada à frequência das adoções e dos intercâmbios de crianças na Oceania em geral, assim como à frequência das narrativas kanak do dom da chefia para um estrangeiro, configuração que valoriza muito quem vem do exterior. Seguindo essa intuição de Haudricourt, e estabelecendo um vínculo com a famosa interpretação que Marshall Sahlins fez do contato entre James Cook e os Hawaii, Naepels propõe a seguinte hipótese: o colonizador e a religião foram integrados (sem saber) nos caminhos do costume e da aliança kanak.

A história colonial poderia ser interpretada como a passagem do costume à lei (e à perspectiva da independência kanak socialista). Esses momentos não são entidades históricas estáveis: são o que Naepels chama de “épocas subjetivas dominantes”, que servem geralmente de quadro implícito de análise

nas narrativas orais kanak sobre o fato colonial. É essa presença do passado, esse papel política e socialmente ativo da história, que Naepels vai investigar.

A importância social do saber histórico no desenvolvimento dos conflitos atuais em Houailou deve ser associada ao seguinte fato: todos os patronímicos kanak são topônimos. Assim, as narrativas de origem clânica têm um papel central na legitimação política e fundiária de cada um dos clãs, particularmente desde que uma entidade administrativa (a ADRAF) foi encarregada da redistribuição de terras, em 1978. A condição que a ADRAF impõe é a necessidade de acordo quanto à legitimidade da pessoa ou da família que vai reivindicar essa ou daquela terra, donde as divergências e a concorrência entre narrativas de origem. Duas características dessas narrativas devem ser destacadas:

A complexidade das reivindicações estatutárias possíveis. Trata-se, para o indivíduo diante da ADRAF, do etnólogo ou no quadro de uma preocupação pessoal, de recuperar as razões históricas das alianças ou das tensões atualmente existentes entre o seu próprio clã e um outro qualquer, de retrair o trajeto do seu clã. A guerra, a antropofagia e as mudanças freqüentes tornam-se quase impraticáveis com a ordem colonial e a sedentarização forçada dos Kanak nas “reserves”; é, provavelmente, por isso que as narrativas de origem se tornaram a forma dominante de formulação e regulação dos conflitos. Há vários níveis de legitimidade política, inclusive as que foram criadas pela administração francesa, como as tribos e seus “chefes administrativos”. Além disso, depois de 1945, o estabelecimento das listas eleitorais enrijeceu a atribuição dos nomes e criou novas contestações.

O caráter “rapsódico” das narrativas de origem torna impossível pretender reconstituir a verdade sobre a propriedade fundiária pré-colonial. Assim, o papel do etnólogo deve se restringir a compreender as razões sociais e históricas dessas divergências. Apesar disso, a situação de entrevista e as demandas do etnólogo fazem com que este seja diretamente envolvido nesse trabalho coletivo de produção de narrativas, até como fonte de legitimidade. Disso deriva a complexa casuística do anonimato no texto de Naepels: alguns entrevistados são citados pelo nome verdadeiro; em outros casos, figuram sob um nome disfarçado ou um X, para não prejudicar o interlocutor.

Todos esses elementos conduzem Naepels a definir sua posição: o saber histórico/etnológico inscreve-se sempre em uma conjuntura determinada (tal narrativa foi produzida em tal momento, em função da situação social em que o interlocutor estava envolvido e de seus interesses); o etnólogo está implicado nas condições de produção dessas narrativas. Conseqüentemente, e contra a antropologia lévi-straussiana, não se pode pretender a construção de um saber mitológico descontextualizado. Os mitos de origem devem ser compreendidos nos seus contextos de produção, no seu ser social e político.

É a mesma perspectiva que permite a Naepels propor uma análise original do parentesco: a afinidade e a co-residência não são mais percebidas como princípios estruturantes de uma ordem social objetiva, mas como princípios referenciais para ações e interpretações subjetivas. Do mesmo modo, a segmentaridade deve ser concebida não como uma instituição, mas como uma possibilidade, submetida à ambigüidade da identidade política de cada um, em função dos vários pertencimentos que se

pode reivindicar: o clã, a casa, a fratria, a tribo, o clã materno etc. Essa indeterminação da ação constitui um dos centros teóricos da análise antropológica que Naepels propõe; é possível ler em filigrana nos trabalhos dessa linha teórica a distinção, estabelecida por Wittgenstein no *Caderno Azul*, entre a ordem dos motivos (razões) e a ordem das causas. Não se pode pressupor os laços que vão ser utilizados por um indivíduo em uma determinada situação. Os motivos dos comportamentos conservam uma dimensão obscura: não se trata de uma partitura já escrita, nem da realização de uma estrutura por um ator mais agido do que agente. A ordem local e a ordem do parentesco não formam princípios estruturantes das relações sociais, mas o quadro de um equilíbrio de forças, o lugar estrutural do desdobramento de interesses divergentes: poderíamos falar também de uma gramática dos conflitos.

Em 1978, o Estado francês lançou uma política de redistribuição fundiária em favor dos Kanak. Paralelamente, a reivindicação fundiária tornou-se também uma reivindicação cultural para a União Caledoniana e para a Frente de Libertação Nacional Kanak Socialista (FLNKS), os dois principais movimentos independentistas kanak. A partir do seu estudo da história colonial de Houailou e das linhas principais de dinâmica social, Naepels oferece um quadro geral do que ele chama de “casuística fundiária”, da qual se destacam pelo menos dois elementos:

Um dos paradoxos da reivindicação fundiária é o seguinte: ela tem por objetivo o restabelecimento de uma ordem fundiária que existia antes da criação colonial das reservas; houve, todavia, desde então, transformações sociais essenciais (desaparecimento de alguns clãs ou “casas”, ou, ao contrário, cresci-

mento demográfico de alguns linhagens etc.) que fazem com que a reconstrução hipotética dessa ordem pré-colonial seja inapropriada sem as adaptações necessárias.

As medidas de reforma fundiária têm uma outra dimensão: elas possibilitam aos interessados escapar ao controle social local. Como os que migram para Nouméa, os que querem instalar-se em um sítio próprio podem livrar-se, parcialmente, do peso de relações sociais tensas que provocam conflitos, brigas, bruxaria, ciúme etc. A recriação do costume, com suas finalidades sociais, fundiárias e políticas, pode também funcionar como uma saída individual ou familiar.

A leitura do livro de Naepels pode até deixar uma impressão estranha: a humildade ou o rigor nominalista do autor (nunca usa entidades essencializadas como princípios explicativos) fazem com que a análise pareça a descrição de um contexto, mesmo que complexo. Sente-se falta de descrições de casos específicos de conflito ou de criação de consenso, que permitam entender melhor como as forças descritas e essa gramática dos conflitos se articulam. Mas é essa exigência, essa apresentação “horizontal” de forças não hierarquizadas, que permite ao leitor compreender como se constroem os conflitos sociais kanak. O (re)ordenamento desses fatores é outra coisa: seria uma tarefa do político, que poderia utilizar esse livro, como propõe o autor na conclusão, para ponderar a uma das necessidades atuais da Nova-Caledônia: criar um direito fundiário *ad hoc*.