

lios investigações na mesma estimulante trilha iniciada pela autora.

Por fim, gostaria de deixar marcados desenvolvimentos recentes, em relação aos quais os dados trazidos pelo livro podem ser muito pertinentes. Refiro-me ao estatuto legal da ayahuasca fora do Brasil. Na Holanda, em 2001, os rituais do Santo Daime ganharam aprovação oficial (em seguida a uma perseguição policial e acusação criminal, sendo a legalização aprovada com base no direito à liberdade religiosa, por cujo respeito a Holanda é especialmente famosa; recentemente, desenvolvimentos similares ocorreram na Espanha). Na França, há poucos meses, com base em argumento técnico, o uso do Daime foi aprovado legalmente, para logo em seguida ser proibido por autoridades governamentais. Na Itália, causas similares ainda estão em processo de decisão judicial. Note-se que nesses casos judiciais também estão envolvidos indivíduos de cidadania brasileira.

Há, ainda, desdobramentos muito recentes na América do Norte. No Canadá, as autoridades decidiram tolerar as cerimônias do Santo Daime. E nos E.U.A., a Suprema Corte já anunciou que apreciará o caso da UDV, relativo à utilização da ayahuasca na congregação do Estado do Novo México. A UDV teve ganho de causa em três instâncias inferiores, mas o governo apelou da decisão. A questão envolve consideração sobre a liberdade religiosa.

Em resumo, a ayahuasca está em transição. Essa transição envolve mudanças quanto à localização e aos cenários, aos tipos de rituais, características das figuras de liderança, demografias dos participantes e clientelas, usos e objetivos. Isso demanda reflexão séria e ponderada, do interior e do exterior. Todos que participam dessa dinâmica, assim como os que a observam, certamente se interessarão pelo livro de Labate e com ele terão o que aprender.

LACERDA, Eugênio Pascele. 2003. *Bom para brincar, bom para comer: a polêmica da Farra do Boi no Brasil*. Florianópolis: Editora da UFSC. 127pp.

Felipe Sússekind

Doutorando PPGAS/ Museu Nacional/ UFRJ

A polêmica da Farra do Boi gira em torno de formas de legitimação e restrição da violência. O estudo de Eugênio Lacerda refere-se ao conflito entre os códigos éticos da festividade popular — herdeira das touradas — e o ideal de proteção aos animais da sociedade nacional "civilizada". O pano de fundo desse conflito é a transformação histórica de uma comunidade tradicional de pescadores do litoral catarinense em balneário turístico; um processo em meio ao qual surgem manifestações de sociedades protetoras dos animais condenando a Farra como crueldade. O choque cultural, nesse caso, tem como consequência a repressão policial, o que revela duas diferentes esferas de exercício da violência — na relação com os animais e no embate entre os moradores locais e o poder público. Nesse contexto, o autor faz uma análise dos argumentos presentes em matérias de jornal (:34-39), em que são recorrentes idéias de "tortura" e "sadismo" contra os animais, procurando mostrar que as mesmas também são condenáveis no interior da própria festa, como formas de "judiação" que desvirtuam a "brincadeira" (:95).

A categoria nativa "judiar" é descrita como um comportamento anômalo, uma forma de violência ilegítima que corrompe a ética ritual, e pode ser a chave para se pensar como as duas visões de mundo em conflito compartilham um mesmo fundamento ético. O que está em jogo, tanto na denúncia da mídia quanto no contexto da etnografia, é até que ponto a violência contra os animais é tolerável socialmente.

As condenações da Farra do Boi, no plano político-religioso, não parecem questionar o sacrifício animal em si, mas a forma como ele é praticado. No âmbito dos movimentos pelos direitos dos animais, no entanto, além das preocupações humanitárias em relação à qualidade de vida do animal, o próprio ato de comer carne evoca o problema da legitimação da violência. Nesse sentido, a opção vegetariana surge como uma escolha moral que condena qualquer forma de sacrifício a partir da idéia de simpatia ou compaixão pelos animais. No limite, isso pode ser exemplificado pela personagem principal do livro *A vida dos animais*, de J. M. Coetzee, que compara as fazendas industriais contemporâneas aos campos de concentração nazistas, em uma inversão da noção comum de que o nazismo tratou seres humanos como gado.

O questionamento dos mecanismos de produção de animais como alimento torna visível uma ambigüidade fundamental da vida urbana moderna: enquanto algumas espécies são tratadas como semelhantes — como bichos de estimação — outras são brutalizadas e transformadas em carne para o consumo humano. O ato do sacrifício animal está na base dos hábitos alimentares e do modo de vida urbano, mas a violência nele contida é desvinculada simbolicamente do alimento consumido.

No texto clássico de Leach sobre insultos animais, a parte comestível do ambiente em determinada cultura pode ser dividida em três grupos. Primeiro, existem as substâncias (animais) que compõem a dieta normal (como o boi na nossa sociedade). Em segundo lugar, há substâncias que são consideradas comestíveis somente em ocasiões especiais ou rituais (seria o caso do boi da Farra). Por fim, há substâncias comestíveis interditas culturalmente, que não são consideradas ali-

mento (o cão na nossa sociedade, por exemplo). Em *Cultura e Razão Prática*, Sahlins estabelece uma classificação semelhante à de Leach, que se baseia na participação do animal como sujeito ou como objeto na sociedade americana. O sistema alimentar como um todo é formulado a partir daí como uma metáfora do canibalismo, na qual o animal de estimação é visto como parente próximo sobre o qual recai o tabu alimentar. Sahlins descreve, por outro lado, como o modelo americano de refeição está firmemente fundado na idéia da centralidade da carne, sendo o filé de boi um símbolo de saúde e de prestígio social.

A questão da distância entre humanos e animais na alimentação remete também a uma hierarquia de estatuto cultural entre peixes, aves e mamíferos. Para Peter Singer, cujo trabalho é referência na reflexão sobre os direitos dos animais, o que está em jogo nessa hierarquia é uma distância medida em graus de capacidades cognitivas. Ele discute a ética do sacrifício animal para o consumo humano a partir da possibilidade da morte indolor e não antecipada das espécies abatidas.

A sociedade ocidental urbana tem um contato restrito com os animais que lhe servem de alimento, e a indiferença em relação ao que não faz parte do cotidiano está ligada a uma desvinculação simbólica radical entre o produto alimentar e sua origem animal. Nas fazendas industriais, os animais são mantidos longe da visão dos consumidores. Não só os abatedouros ficam distantes das cidades e os animais são sacrificados anonimamente, como ao consumidor urbano em geral seria intolerável a visão do animal morto. O ocultamento da natureza orgânica da carne se dá também através de dispositivos verbais, o que fica bem claro no argumento de Sahlins sobre a distinção, na língua inglesa, entre carne como alimento (*meat*) e como parte do corpo (*flesh*).

O que interessa aqui é entender de que forma o animal opera como um dispositivo simbólico nas práticas sociais. Em termos de representações, isso se traduz na relação entre o que é mostrado e o que permanece oculto. Existe um contraste fundamental entre o modo de relação com o boi no contexto das cidades e a relação que se estabelece no âmbito rural tradicional. Por um lado, a representação urbana está baseada em uma distinção radical entre a vida do animal e o consumo da sua carne; por outro, existe um engajamento do camponês com o animal enquanto ele está vivo e é este *mesmo* animal que vai ser comido: o boi é subjetivado e sacrificado. Este é o argumento de John Berger (1980) no ensaio *Porque olhar os animais*. Ele conclui que “o que é significativo, e é tão difícil para o estranho urbano entender, é que as duas afirmações são ligadas por um e, e não por um *mas*”.

Esta questão pode ser relacionada à polêmica da Farra do Boi, unindo os parâmetros estéticos e éticos da festividade ao universo rural. O diferencial local é que, nas comunidades litorâneas de pescadores em que a festa é praticada, o boi é um alimento extraordinário, que não faz parte do cotidiano. O ritual é visto por Lacerda como inversão de códigos dos ciclos rotineiros de trabalho. Sua estratégia discursiva é a de conectar a Farra do Boi a um universo mágico-religioso a partir da idéia de que o animal é representado como “objeto sacral para além do higienismo tecnológico que o transforma em comida ordinária” (:110).

No texto, a estrutura da relação farrista com o boi é construída entre *comer*, de um lado, e *brincar*, do outro. O par *brincar/juiciar* aponta uma forma de violência considerada legítima e outra ilegítima. Abater o boi e comê-lo é também, nesse sentido, um ato de violência legitimado pelo ritual (como diz o título do livro, o boi é bom para comer e bom para brincar). A etnografia descreve

a seqüência de eventos em que um grupo se organiza a partir de alguma identidade social (casados, solteiros, mulheres, crianças), divide os custos da festa e reparte a carne do boi, no final, consumindo-a em um churrasco comunitário (:77-89). Os argumentos do autor apontam para a questão de que a ambigüidade do sacrifício animal está presente tanto no âmbito local da Farra, quanto no contexto cosmopolita da sociedade urbana que a condena.

Um contraponto à visão urbana do boi pela ótica dos abatedouros industriais é sua figuração no imaginário social através do papel que desempenha em rodeios, que têm grande popularidade e apelo na mídia. Este tipo de evento é alvo de críticas e denúncias semelhantes ao julgamento desfavorável da Farra do Boi, vista como crime ambiental. O estudo de Lacerda procura demonstrar que aquilo que está em questão nessa polêmica não é tanto a condenação estrutural da violência, mas o rompimento com o código social estabelecido em que a violência pode se dar.

Em certo aspecto, os parâmetros universalistas da ecologia buscam quebrar os preceitos da mecanização e da impessoalidade, e condenam a crueldade contra os animais. No entanto, a formulação de restrições e métodos humanitários na criação de gado pressupõe um dispositivo de regulação da violência que depende da dominação humana e do controle sobre a vida e a morte dos animais, o que é bastante ambíguo.

Inserida em um contexto de disputas com animais, a Farra do Boi, por sua vez, remete a uma herança das touradas populares do arquipélago de Açores, de onde vieram os colonizadores do litoral catarinense. A tourada é vista por Lacerda como um ritual de dramatização da domesticação; ele a descreve como “jogo eterno da vida e da morte que se reedita através de um espetáculo trágico” (:100). Em sua

etnografia, a declaração de um informante é especialmente interessante: “brincar é modo de dizer, porque o boi não brinca com ninguém” (:76). A declaração revela uma forma de empatia. Nesse caso, porém, ver a brincadeira do ponto de vista do outro é potencialmente perigoso, já que, para o boi, o jogo é de vida ou morte. O animal está inserido em uma experiência de risco vivida socialmente.

A partir daí, a festa popular é ligada pelo autor a uma visão de mundo primitivista, que remete a uma representação particular do sacrifício. O animal doméstico é primeiro solto para depois ser enfrentado, o que invoca uma lógica de caça – uma ritualização do embate com o animal selvagem que se tornará alimento.

A relação farrista com o boi envolve comer e brincar, e é em função desse par de atitudes que se produz o choque entre a prática local e o universo urbano circundante. Nesse sentido, a polêmica em torno das representações do animal tem como ponto em comum o *comer*, e como diferencial o *brincar*: é entre jogo e sacrifício que se formula o conflito entre as duas visões.

MASSON, Laura. 2004. *La política en femenino. Género y poder en la provincia de Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia. 140 pp.

Andrea Lacombe

Doutoranda do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

La política en femenino, de Laura Masson, pode ser lido à luz dos dois pontos que integram o título: uma etnografia dos *lugares políticos* ocupados por *mulheres* em um tempo-espço particular e conjuntural da cena política argentina, colocando-se, segundo a autora, em uma interseção “entre la Antropología de la política y la Antropología del Estado” (:15).

Originado como dissertação de mestrado defendida no PPGAS/MN/UFRJ, este livro faz parte de uma coletânea, dirigida pelos antropólogos Rosana Guber (CONICET-IDES) e Federico Neiburg (PPGAS/MN/UFRJ), destinada a publicar etnografias inéditas.

Neste caso, a presente etnografia tenta dimensionar modos particulares em que as mulheres se integraram à vida política da província de Buenos Aires (Argentina), na década de 90 do século passado. Estes modos estiveram marcados por um discurso oficial que, contínua e incessantemente, explicitava o caráter “apolítico” das ações que elas realizavam. A pesquisa é desenvolvida tomando como pedra de toque as eleições legislativas nacionais de 1997, nas quais as listas eleitorais, na província de Buenos Aires, dos dois principais partidos políticos do momento — a Alianza e o Justicialismo — foram encabeçadas por mulheres (Graciela Fernández Meijide e Hilda González, respectivamente). A partir deste fato, a autora reconstrói de forma genealógica o caminho pelo qual a candidata do partido Justicialista chega a se constituir como tal. A importância deste percurso resultará na explicitação e na concretização de um modo de conceber a política, que será o fio condutor e o principal ponto de análise do livro.

Para a realização deste objetivo, a autora recorre ao estudo detalhado de três eixos básicos na construção do objeto: as *instituições públicas*, nas quais as mulheres operam; as *leis* e as *políticas* que as constituem; e o papel dos *meios de comunicação* na divulgação das ações que as ditas instituições desenvolvem, promulgando assim visões explícitas do que significa *fazer política* e *ser mulher*. Tais instituições foram o Consejo Provincial de la Mujer (CPM) que, posteriormente, foi convertido no Consejo Provincial de la Familia y Desarrollo Humano (CPFDH), ambas destinadas à ob-