

RESENHAS

DISSELKAMP, Annette. 1994. *L'Éthique Protestante de Max Weber*. Paris: Presses Universitaires de France. 217 pp.

Emerson Giumbelli

Doutorando, PPGAS-MN-UFRJ

A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo, texto de Max Weber publicado originalmente em 1904, foi e continua sendo uma referência fundamental em se tratando de questões que problematizam as relações entre religião e sociedade. Isso se aplica igualmente a situações tão opostas quanto a constituição histórica das cosmologias que definem a “modernidade” ocidental e o significado e impacto dos novos grupos pentecostais no Brasil. A importância de seu assunto e a repercussão de que goza – aliadas ao prestígio de seu autor – conferem-lhe, enfim, um lugar certo entre os “clássicos” das ciências sociais. Esse texto é o tema do livro de Annette Disselkamp, resultado de sua tese de doutorado, apresentada à Sorbonne e orientada por Raymond Boudon. A autora tem uma pretensão crítica, que desenvolve tanto sobre o argumento exposto no texto de Weber e algumas outras partes de sua obra, quanto sobre o modo pelo qual o mesmo texto foi apropriado por outros autores. E, como veremos, a peculiaridade dos resultados a que chega sua análise reside exata-

mente na exigência do isolamento entre essas duas dimensões.

A reconstrução detalhada do argumento de Weber na *Ética Protestante*, embora ocupe a segunda das três partes em que se organiza o livro, adquire, de um ponto de vista lógico, precedência sobre todo o resto. Essa reconstrução assume uma forma basicamente descritiva, qualificada, no entanto, pelo esforço em destacar os pontos e as articulações conceituais que constituem uma “tese” a respeito das relações entre protestantismo e capitalismo. Em primeiro lugar, viria a distinção entre capitalismo e “*espírito do capitalismo*”: Weber, na *Ética Protestante*, não estaria preocupado senão com o segundo, ou seja, com uma mentalidade e um modo de conduta determinados, problematizados em suas características essenciais e em sua gênese e singularidade históricas. A relação desse “espírito” com o capitalismo enquanto sistema econômico e social teria, nesse texto, permanecido indeterminada. Em seguida, Weber aponta as respectivas contribuições do luteranismo e do calvinismo/puritanismo para a constituição e conformação desse “espírito”: enquanto o primeiro, através da associação do *Beruf* religioso (vocação) às ocupações seculares, teria aberto o caminho para a valorização do trabalho e de seus frutos; o segundo, através da noção de predestinação à salvação, teria imprimido ao trabalho (e aos seus ganhos) um sentido de ascese. Se no ca-

so do luteranismo, as conclusões de Weber decorrem da análise de textos doutrinários, já o impacto do calvinismo/puritanismo é pensado sob a forma de uma *motivação psicológica*. Assim, dado que a insondabilidade dos desígnios divinos tornava-se insuportável em um tempo no qual a certeza da salvação era indispensável, formulou-se, nos meios puritanos, a idéia de que o sucesso profissional consistia um sinal visível da eleição. Por fim, Disselkamp procura mostrar que Weber postula uma relação necessária entre as disposições produzidas por exigências religiosas e o “espírito do capitalismo”, na qual as primeiras ocupam precedência *causal* sobre o último.

Partindo dessa reconstrução, com seus três pontos fundamentais, é que a autora elaborará uma “tipologia crítica” de várias referências bibliográficas que teceram considerações e avaliações sobre a *Ética Protestante*. Trata-se da primeira parte do livro, na qual Disselkamp contempla dezenas de trabalhos, organizando-os de modo a constituir uma espécie de jogo dos erros: várias formas de mal-entendidos a respeito do argumento efetivo de Weber. Assim, há diversos autores que pensam estar refutando Weber quando mostram que a relação entre protestantismo e capitalismo não é, de uma perspectiva histórica, constante ou necessária, deixando de perceber a autonomia conferida ao “espírito” na *Ética Protestante*; há os que o defendem em termos teóricos, afirmando que tal relação é postulada enquanto afinidade, quando Weber procurava apontar uma causalidade; e há os que o atacam pela análise do ensinamento moral protestante explícito, mostrando sua distância da ética capitalista, sem atentar para que Weber estava interessado nos efeitos psicológicos desses ensinamentos. A mesma preocupação em

resgatar a especificidade e autenticidade da *Ética Protestante* manifesta-se quando Disselkamp procura inserir o texto de Weber entre percepções anteriores e contemporâneas sobre a relação entre protestantismo e progresso econômico. Revela-se que esse vínculo já era sustentado por textos do século XVII e tornara-se, no século XIX, um dos dogmas da propaganda burguesa protestante, mas segundo fórmulas distintas daquelas utilizadas por Weber.

A autora, portanto, quando formula os critérios de sua tipologia, desloca o foco da mera postulação da existência de relações entre protestantismo e capitalismo para o plano bem mais complexo dos termos em que se colocam essas relações e da sua lógica. Essa interessante estratégia é, porém, contrabalancada por uma perspectiva estreita, que chega a resultados quase sempre negativos expressos na intenção de revelar os “mal-entendidos” sofridos pela tese weberiana na sua apropriação por outros autores. Daí que a tipologia consiga cobrir apenas os autores que compreenderam mal a *Ética Protestante*, deixando de fora todos os demais. Outra possibilidade a partir do mesmo material continua sendo a investigação do “Weber” que as apropriações produziram ao longo do tempo, ou, paralelamente, mas partindo dos mesmos princípios, a elaboração de uma leitura de Weber informada por questões atuais. Disselkamp, ao contrário, optou por uma incursão visando restabelecer o Weber de 1904 no que considera ser a especificidade de sua “tese”. É a uma crítica dessa “tese”, devidamente depurada dos “mal-entendidos”, que se dedica a terceira e mais extensa parte do livro de Disselkamp.

Um primeiro tipo de crítica à *Ética Protestante* incide sobre a lógica do argumento, apontando certas contradi-

ções. A principal delas estaria no duplo caráter assumido pela ética puritana, simultaneamente uma perversão do dogma da predestinação e um sinal de distinção expresso no sucesso profissional. Mais detalhadas são as críticas históricas, elaboradas pelo recurso a historiadores do protestantismo e pelo exame dos escritos de Calvino, de pregadores puritanos e de livros populares. Elas procuram mostrar que a idéia de predestinação não gerou os efeitos afirmados por Weber: o desespero em que caíam muitos fiéis convencidos de sua danação significa que, para eles, a predestinação era fielmente aceita; nas pregações puritanas, a exortação às “boas obras” nelas aparecia como antídoto contra o relaxamento ético, enquanto a certeza da salvação viria através da fé. Disselkamp considera que Weber tinha razão ao aproximar as virtudes puritanas da ética burguesa (ambas concordavam no estímulo ao trabalho lucrativo, na condenação da perda de tempo, nas exigências de ordem e disciplina), mas refuta-o em se tratando de Lutero, pois uma análise dos escritos do reformador demonstra que nada há de moderno nos significados atribuídos à categoria *Beruf*.

Há, por fim, as críticas de viés teórico e metodológico, repetidamente anunciadas no livro: a “tese” da *Ética Protestante*, em sua própria formulação, peca ao aceitar a possibilidade de explicação de uma mudança nas atitudes econômicas pela sua remissão a uma crença religiosa, independentemente das “circunstâncias sociais e econômicas efetivas” em que isso ocorra. Ou seja, Weber equivoca-se tanto ao distinguir uma mentalidade de suas condições concretas de existência, quanto ao postular sua relação unívoca com a doutrina protestante. As alternativas propostas por Disselkamp assumem duas

formas distintas. De um lado, compila autores cujas análises da história do protestantismo, ainda que divergentes, apontam para a necessidade de incorporar o “contexto social”. De outro, recorre a um outro texto do próprio Weber (*As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo*), o qual, segundo ela, permite explicar a disseminação do ethos burguês pelos anseios de reconhecimento social dos indivíduos, atendidos pela sua adesão às rigorosas seitas puritanas.

Vista em seu conjunto, a trajetória percorrida por Disselkamp em sua crítica a Weber parece inacabada e, em certos aspectos, equivocada. Depois de determinar qual seria sua “tese”, depurando-a dos “mal-entendidos”, propõe uma avaliação que refaça o argumento weberiano e, portanto, se inicie por uma análise da história das doutrinas protestantes. O resultado dessa análise é negativo: o ethos burguês não se vincula necessariamente nem com os efeitos da idéia de predestinação, nem à doutrina luterana. Um empreendimento que produzisse uma resposta positiva sobre as relações entre protestantismo e capitalismo é substituído pela mera exigência de que o “contexto social” ou o “reconhecimento social” sejam levados em conta. O problema é que existem muitas formas de se fazer isso e essa questão não é enfrentada por Disselkamp, nem mesmo na forma de uma sistematização, também crítica, das contribuições dos autores que investem nessa linha. A apresentação de um segundo texto de Weber, ao contrário de resolver questões, cria mais um problema: como o mesmo autor pôde formular respostas tão distintas (no entender de Disselkamp) a respeito de um único tema? Finalmente, a distinção entre suas duas críticas torna-se prejudicial às próprias intenções da autora: se Weber se equi-

vocou quanto a sua “tese”, não é possível que os que “erraram” sobre ele tenham “acertado” quando se trata das relações entre protestantismo e capitalismo?

Enfim, o livro de Disselkamp constitui um recurso valioso para a compreensão crítica do texto de Weber e para o acompanhamento dos debates que se seguiram, além de trazer aportes interessantes sobre a história inicial do protestantismo. No entanto, nem explora as várias perspectivas aplicáveis ao campo intelectual em que se desenvolveram a formulação e recepção daquele texto, nem responde totalmente às questões que levanta a propósito da validade dos argumentos weberianos.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1994. *Mairi Revisitada. A Reintegração da Fortaleza de Macapá na Tradição Oral dos Waiâpi*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP. 92 pp.

Tânia Stolze Lima

Prof^ª de Antropologia, ICHF-UFF

Mairi é uma panela de barro gigantesca, de fundo pontiagudo e boca virada para baixo, que os humanos, improvavelmente, ergueram para ali se protegerem primeiro do incêndio e depois do dilúvio provocados por Ianejar, o (re)criador Waiâpi desse mundo onde vivemos e agimos como ramos inconciliáveis da humanidade. A Fortaleza de São José de Macapá foi erguida pelos portugueses em 1688 e reconstruída em 1765, à margem do Amazonas. Mairi é, muito provavelmente, a Fortaleza de Macapá. Prova: a narrativa da experiência de um finado que esteve preso na Fortaleza e entendeu que ali ou Tupã ou Ianejar deixou sua pele para ir vi-

ver alhures ao ser morto ou pelos brasileiros ou pelos Waiâpi; e que viu, na imagem de Cristo preso à cruz, na própria pele de Tupã, os resíduos do sangue que serviu de tinta para a escrita primordial, inventada por Ianejar, recusada pelos Waiâpi e apropriada pelos brasileiros.

Esse é o tema principal dessa coletânea comentada de narrativas Waiâpi acerca de sua relação com os brancos. Através de surpreendentes variações históricas dos mitos de fundação do mundo, criação e dispersão da humanidade; estratégias de invenção de um subgrupo Waiâpi extinto para a ele incorporar um artesanato solitário das ruas de Macapá que se diz descendente de um povo aruaque extinto; e inscrições muito acuradas de hábitos culturais dos brasileiros, observados por mulheres Waiâpi submetidas, no final do século XIX, ao serviço doméstico junto a famílias brasileiras, a coletânea apresenta processos de construção da auto-imagem dos Waiâpi e seus esforços de interpretação do contato. Esse povo tupi-guarani habita a região do alto curso dos rios Jari e Oiapoque, com uma população aproximada de mil pessoas, organizadas em pequenas aldeias, tanto no território brasileiro quanto na Guiana Francesa. O livro trata particularmente dos grupos que se encontram no território brasileiro. Suas terras são cercadas por garimpos, ameaçadas por invasores, cortadas pela Rodovia Perimetral Norte, ocupadas por postos da Funai e pela Missão Novas Tribos. Esses postos, atuando como focos de atração, impõem um padrão de ocupação territorial novo: a concentração de um conjunto de grupos locais nas proximidades dos mesmos, concentração que atualmente tem sido contrabalançada por uma política de ocupação temporária das fronteiras a fim de controlar as

invasões. Os Waiãpi experimentam atualmente o sentimento de que não há mais para onde fugir. Para não falar dos que estão implantados em suas terras, os brancos as cercam, tendo se apoderado também da casa de argila, e ali fundado a cidade de Macapá. Sua história nos últimos três séculos é uma história de migrações, melhor dizendo, de fugas. No século XVIII, com a invasão européia do baixo Xingu, abandonaram seus vizinhos e atravessaram o Amazonas. Conhecendo ali a vida em aldeamentos missionários, finalmente empreenderam novas fugas e ocuparam as terras onde vivem hoje, na sensação de que não há mais para onde ir.

Gallois os conhece há quase vinte anos. Após se dedicar ao estudo dos materiais históricos relativos à sua saída do Xingu – fato do qual os Waiãpi se esqueceram completamente, situando a criação da humanidade no Amazonas, precisamente em Mairi-Fortaleza de São José – e ao estudo de seu sistema sociocosmológico, a autora vem executando desde 1991 uma “pesquisa-ação”, da qual *Mairi Revisitada* é um dos resultados. Esse é um livro que, conforme sublinha a autora, “*não se destina aos Waiãpi*”. Todavia, suas questões foram indiretamente colocadas pelos Waiãpi; grande parte dos seus materiais não foram simplesmente colhidos pela antropóloga, mas produzidos pelos Waiãpi, a isso estimulados pela implantação dos programas de educação e controle territorial assessorados pela autora, e a reflexão aí realizada deve trazer-lhes outras contribuições.

No pólo ação da pesquisa, o livro desenvolve uma questão ética relativa à melhor maneira de inscrever o saber waiãpi para os Waiãpi. No pólo pesquisa da ação, oferece-nos uma reflexão sobre a possibilidade e a impossibilidade de aplicar a noção de história à so-

cidade waiãpi. Meus comentários visarão esse segundo pólo, mas enfatizo que nem o espírito do livro – e essa é uma das razões de seu interesse – tem compromisso com essa divisão entre pesquisa e assessoria, entre ética e texto antropológico, nem poderei restituir os passos e as nuances dessa reflexão.

Há muitas maneiras de se tomar a história como tema de investigação antropológica, mas dificilmente alguma deixaria de se orientar, declaradamente ou não, ao sabor ou contra a corrente, pela distinção entre história quente e fria, proposta por Lévi-Strauss. Alguns a consideram um discurso ideológico que ultraja os nativos de todo o mundo, enquanto outros admitem que ela tem, quando menos, o mérito de assinalar a presença de outras formas de viver e pensar o tempo. É quase inacreditável que se tenha tentado ultrapassá-la sustentando que as sociedades indígenas têm uma história quente. Nem todo mundo é Sahlins, e, quanto ao mais, seria interessante saber se os índios se identificam conosco.

Gallois não é todo mundo e não sofre dificuldade em só aceitar considerar o valor de verdade do mito com a condição de concluir que a história não passa de estória. Como proceder, pois, quando nos é dado o acesso à palavra viva de um povo como os Waiãpi, palavras que produzem efeitos de sentido que fulminam nossa consciência e ferem nossa vaidade ao se mostrarem pitorescas ao nosso ouvido, obrigam-nos a refletir sobre a possível petrificação do saber indígena que estaríamos efetuando em nossos estudos etnográficos e apresentam um hibridismo escandaloso para nossa distinção analítica entre mito e história.

À primeira vista, uma maneira segura e metodologicamente justificada de, senão ultrapassar, ao menos abalar

a dicotomia analítica seria a determinação etnográfica das categorias em termos das quais a tradição oral é ordenada. Com efeito, a autora mostra como os Waiãpi concebem uma dupla bipartição do tempo: de um lado, duas idades constituídas como tempos qualitativamente diferentes, das quais a mais antiga é marcada pela presença de Ianejar entre os humanos e pela posse da linguagem por aqueles que hoje estão destituídos dela; de outro, dois tempos diferenciados pela ausência ou presença de uma memória genealógica para com os antepassados; ou seja, um passado remoto e um recente. Mostra ainda como tal bipartição se articula com a ausência ou presença de uma explicitação bastante precisa, pelo narrador, da fonte de informação.

Contudo esses critérios waiãpi, aliás, bastante difundidos na Amazônia indígena, não dão conta do caráter atemporal do mito, e, assim, de sua capacidade de invadir a temporalidade histórica. Como se pretendessem fugir à sua própria regra, os Waiãpi também produzem relatos que se reportam ao mesmo tempo às duas temporalidades. É preciso destacar que Mairi veio a se tornar a Fortaleza de São José por meio da história que se conta sobre um testemunho ocular. Eixo do mito e da história, a Fortaleza responde assim por uma continuidade fundamental entre Ianejar e a cidade de Macapá, entre o tempo da criação e separação dos humanos e uma atualidade marcada pela visitação freqüente à cidade ocupada pelos brasileiros. Talvez a abordagem comparativa possa um dia lançar alguma luz nova sobre essa misteriosa necessidade que tradições como a dos Waiãpi aparentam ter de relatos que forneçam um testemunho ocular moderno para fatos estabelecidos na origem dos tempos. De toda forma, o testemunho de *tamo*

Kuresisi, o Waiãpi que viu que Mairi está de pé e é a Fortaleza, mostra a imbricação na mesma (talvez seja melhor dizer a ligação umbilical operada por uma) narrativa do mito e da história. Ou seja, a distinção etnoconceitual conhece suas próprias limitações e, para a análise, representaria uma dificuldade mais do que uma solução.

A autora tenta resolver o impasse adotando, em primeiro lugar, uma perspectiva mais inclusiva, capaz de abranger mito e história, e que se traduz na categoria analítica “etnohistoriografia”. As duas categorias temporais e os dois modos da enunciação a elas associados surgem, assim, como os dois mecanismos básicos de uma historiografia waiãpi. Sua complementaridade e sua determinação pelo contexto são as idéias condutoras de toda a apresentação de falas registradas em dois períodos distintos, o da pesquisa e aquele da pesquisa-ação.

Com base na complementaridade e na imbricação das categorias e dos modos de enunciação, a autora conclui que tais mecanismos não fundamentariam gêneros narrativos distintos. Nesse caso, o que fazer? Encontrando uma saída inesperada para o impasse, a hipótese é que eles fundamentam argumentos, chamados históricos e míticos. Disso resulta algo interessantíssimo, que, aliás, mereceria uma atenção maior da autora. Nada impede que o argumento histórico seja aplicado por um narrador em um relato de fatos transcorridos com antepassados desconhecidos, no tempo de Ianejar, inclusive. Além disso, os mesmos fatos podem ser narrados com ênfase no argumento mítico ou no histórico.

Os dois argumentos se diferenciam em termos de uma lógica de grandes e pequenos intervalos. Vem a ser chamado mítico aquele que estabelece delimi-

tações e contraposições entre categorias genéricas, enquanto o histórico estabelece relações de continuidade a fim de reconstituir a trama dos acontecimentos e das relações. Eles são complementares e, o que não é menos importante, construídos ao longo da *performance* narrativa, a qual é inteiramente subordinada a um padrão de transmissão oral específico, rotulado de diálogo – uma noção que, já pelos breves e preciosos materiais etnográficos apresentados, exige urgentemente uma crítica etnográfica na mesma linha daquela aqui realizada com o mito e a história.

Poder-se-ia questionar alguns pontos da argumentação da autora: a existência de híbridos não é contraditória com a existência de tipos; a reformulação da dicotomia mito e história em termos de argumentos é evocadora da distinção levistraussiana entre mito e rito; e mais isso ou aquilo. Entretanto, dever-se-ia também ressaltar que sua análise sugere que soluções recentemente encontradas para explicar a imbricação do mito e da história, a saber, a projeção dessa distinção para o plano da consciência indígena e das formas de manipulação social, é mais do que insatisfatória. Não será transfigurando nossas categorias em uma consciência bipartida dos índios que nos aproximaremos de uma compreensão mais justa de suas maneiras de viver, pensar e inscrever o tempo. Note-se aí uma estranha inversão da direção usual do método antropológico: o procedimento que parte de diferenças superficiais em busca de um princípio geral (não importando o modo como se o concebe) é convertido em um procedimento que parte das semelhanças aparentes e busca as diferenças profundas. Seria preciso indagar-se sobre as verdadeiras conseqüências dessa inversão metodológica, pois, será que não acabamos por restituir, de maneira

sub-reptícia, aquilo mesmo que estamos finalmente dispostos a pôr em questão?

Petrificamos Mairi e a pele de Tupã, petrificamos até mesmo as palavras no papel, ao passo que, para o próprio Ianejar, o nosso destino era legível/inscrível antes da origem da escrita. Se temos como princípio que a história, na acepção de devir social e humano, é capaz de explicar desde as mitologias que se concebem como atemporais até as histórias escritas pelos historiadores, para os Waiãpi os mitos geram falas adequadas para se fazer a história, nos nossos e em todos os sentidos. Ainda que nos apareça como uma história contra a história, ela nos indaga sobre a razão pela qual buscamos alguma razão fora das palavras.

Barthes mostrava como os mitos produzidos pela mídia eram uma fala despolitizada. Gallois, nesse livro cuja leitura em contraponto com *Mitologias* seria bastante proveitosa, dá várias indicações sobre como a política waiãpi é uma fala mitologizada. Depois que Lévi-Strauss, afirmando que a distinção entre história cumulativa e estacionária é essencialmente relativa, transformou essa ilusão de ótica em ponto de vista de uma antropologia distanciada, é hora de transformar o problema novamente, unindo a ótica à política, a fim de investigar as razões pelas quais as falas mitologizadas que os índios endereçam aos brancos, inicialmente desconcertantes, tendem a se tornar em seguida, e por meio dos brancos, sem efeito, inclusive para os índios. Ora, a impotência dessa espécie de fala, com toda evidência, não pode ser atribuída aos mitos. Disso não há prova maior do que a autonomia cultural que os Waiãpi têm conservado e construído, ao longo de séculos de fuga, por meio de falas da mesma espécie a eles endereçadas pelos mais velhos de todas as épocas.

GOODY, Jack. 1995. *The Expansive Moment: The Rise of Social Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press. 235 pp.

Ana Claudia Cruz da Silva

Mestranda, PPGAS-MN-UFRJ

Por ocasião da morte de Meyer Fortes, Jack Goody foi convidado a escrever seu obituário. Para isto, pesquisou arquivos em Gana (onde Fortes realizou boa parte de suas pesquisas), na London School of Economics e no International African Institute. Tendo em mãos esse material e ouvindo recorrentes comentários de antropólogos americanos e russos sobre a “natureza conservadora” (:5) da antropologia britânica com relação ao império colonial, Goody pensou em escrever *The Expansive Moment*. O livro não pretende relatar a história da antropologia social britânica, embora possa ser uma boa fonte sobre suas linhas de pesquisa entre os anos 30 e 60.

A obra teria dois objetivos centrais: o primeiro, mapear as relações entre instituições e profissionais da antropologia, passando por questões que envolveriam ensino, pesquisa, financiamento, institucionalização e expansão da disciplina. Apesar de suas lembranças pessoais e de seus contatos com contemporâneos e membros da geração anterior, Goody faz questão de apoiar sua pesquisa somente no material encontrado nos arquivos, o que inclui, além dos documentos institucionais e *papers*, várias correspondências pessoais que, como ele mesmo ressalta, não apresentam nada que não pudesse ser de domínio público, sendo que os aspectos mais pessoais somente são utilizados na medida em que são relevan-

tes para o desenvolvimento da antropologia social britânica.

O segundo objetivo seria derivado do primeiro. Goody pretenderia, a partir da exposição das redes de relações e dos movimentos que perpassam a antropologia britânica neste momento, negar a tese da submissão da disciplina às autoridades coloniais, defendendo-a da acusação recorrente de que seria “filha do colonialismo” (:3), e atribuída principalmente à antropologia americana dos anos 60 e 70, embora Goody não explicite os “acusadores”.

O período abrangido pela pesquisa é composto por três gerações de antropólogos, cujos atores principais em cada uma delas são Malinowski e Radcliffe-Brown, na primeira; Fortes, Evans-Pritchard e Gluckman, na segunda; e o próprio Goody, na terceira. Essas três gerações viveram o período de maior expansão da antropologia social britânica, que Goody explica como o momento em que se fez a crítica da antropologia praticada anteriormente (tentativas de reconstrução do passado, comparações globais, trabalhos de campo mal feitos etc.), e em que houve um grande incremento dos financiamentos para pesquisa associado à presença de pesquisadores altamente motivados.

Goody assume que ter sido um país colonizador foi um importante elemento para o desenvolvimento da antropologia na Grã-Bretanha, mas o mesmo teria acontecido em outros países, não sendo esse, portanto, um “privilegio” britânico. Havia realmente antropólogos do governo ligados aos serviços coloniais, mas tratava-se de administradores que faziam o curso de etnologia a fim de poder lidar melhor com os grupos que governavam. Essa era uma prática muito comum desde o início da antropologia, quando lhe foi destinada a incumbência de formar os funcionários

coloniais. Goody lembra ainda que o mesmo acontecia na França e na Alemanha, afirmando que o próprio Mauss deu cursos para administradores das colônias francesas. Nesses dois países, o acúmulo de dados sobre grupos africanos coletados por esses “etnógrafos” estaria mais avançado do que na Grã-Bretanha, porque nessa época o interesse do governo britânico estaria concentrado na Índia. Em relação aos antropólogos profissionais, Goody ressalta que boa parte deles tinha uma linha de pensamento de esquerda, influenciada por Marx e Freud, e estavam envolvidos com os movimentos pela independência dos países que estudavam. Alguns teriam, inclusive, optado pela antropologia em consequência de sua participação nesses movimentos.

Além disso, Goody chama a atenção para o fato de que uma parte considerável dos antropólogos apoiados pelos programas de financiamento não era de origem britânica, o que também trazia problemas em uma sociedade como a inglesa. Esses dois elementos – a formação de esquerda e a nacionalidade não britânica dos antropólogos beneficiados com recursos para pesquisa – são outro argumento importante de Goody contra a idéia da colaboração entre a antropologia e o governo.

Aqui vale registrar que o autor propõe uma problematização do que representava, nesse contexto, ser “de esquerda” ou “de direita”. Goody sustenta que Fortes e Evans-Pritchard, por exemplo, foram mudando suas idéias ao longo de sua trajetória, sendo que o primeiro tinha uma posição mais “radical” do que o segundo que, principalmente devido à sua origem social, permanecia mais próximo da classe governante. É sabido também que Malinowski e Radcliffe-Brown nunca demonstraram tendências propriamente revolu-

cionárias. Essas informações poderiam significar que o pensamento marxista, na verdade, não tinha uma influência tão forte quanto se supunha, estando mais presente entre os antropólogos em início de carreira do que naqueles que realmente dominavam a antropologia.

Segundo Goody, foi Malinowski o grande articulador da profissionalização da antropologia na Grã-Bretanha, que teria ocorrido depois da Primeira Guerra Mundial. Sua habilidade para levantar recursos foi responsável pela expansão do campo de pesquisa nessa época. E, em relação a isso, um dos pontos importantes na argumentação de Goody é que o maior financiador das pesquisas, a Fundação Rockefeller, era americano. A ajuda de órgãos estrangeiros somada aos demais aspectos já apontados implicaria uma grande desconfiança por parte dos administradores das colônias em relação aos pesquisadores, negando ainda mais a possibilidade de uma relação de cooperação entre eles.

Goody alega que, financeiramente, a antropologia não era dependente do governo colonial e, por isso, não estaria subordinada a ele. Inicialmente, os recursos provinham de um órgão filantrópico da Fundação Rockefeller, o The Laura Spelman Rockefeller Memorial, que mais tarde passou a ser a Division of Social Sciences. A criação do Colonial Social Science Research Council na Grã-Bretanha e, algum tempo depois, do International African Institute fazem parte de uma política da Fundação Rockefeller que estimulava a criação de vários conselhos de pesquisa no mundo, para os quais repassava fundos. Ainda que não ocupasse nenhum cargo, Malinowski influía de maneira significativa nessas instituições: na primeira seleção dos pesquisadores que seriam beneficiados, apenas um não era seu aluno;

todos os financiados eram obrigados a assistir seus seminários e recebiam treinamento de trabalho de campo; além disso, Goody relata que Malinowski dirigia a distribuição dos recursos (exercia “patronagem” (:26)) e estes eram sempre negados, por exemplo, para Evans-Pritchard, que fazia oposição a ele, o que o teria levado a estabelecer uma forte ligação com Radcliffe-Brown (:16). Este, por sua vez, foi diretor de outro conselho de pesquisa, também criado pela Fundação Rockefeller, o Australian National Research Council.

Outro argumento de Goody a favor da autonomia da antropologia social seria o de que os interesses da Fundação Rockefeller não coincidiam com os interesses da antropologia e ambos não coincidiam com os do governo britânico. Os pesquisadores não estavam interessados em estudar as relações de contato cultural – objetivo da Fundação –, mas em fazer um estudo profundo das sociedades nativas às quais estavam se dedicando, até mesmo porque não queriam conflitos com as autoridades locais, o que certamente ocorreria caso estudassem os impactos causados nas populações pela presença do colonizador. No entanto, creio que tal autonomia tinha limites e que, se os pesquisadores não perseguiam o tema recomendado pela Fundação, ao menos apresentavam resultados que lhe satisfaziam. Penso que a aproximação entre a Fundação e Malinowski não se deu apenas pela identificação da primeira com os métodos do segundo, como sugere Goody, já que toda relação é uma via de mão dupla. Assim, é possível especular que a própria ênfase malinowskiana na questão do trabalho de campo tenha se dado também em função dos interesses da Fundação enquanto financiadora dos projetos. No capítulo final, Goody chega a apontar nessa dire-

ção ao dizer que os aspectos utilitários da antropologia britânica são resultado “dos *desejos* de seu *patrão americano* dominante, a Fundação Rockefeller” (:145, ênfases minhas). As referências aos desejos do patrão americano significam mais que uma pequena submissão sem interferência no trabalho.

O mesmo ocorre com as informações relativas à participação efetiva de antropólogos pertencentes ao International African Institute junto aos governos coloniais e à ligação de Evans-Pritchard com o governo colonial do Sudão. Esse tipo de envolvimento poderia contradizer, ou ao menos problematizar, a tese central de Goody. De fato, não é possível determinar com precisão que os antropólogos não colaboravam com o governo porque eram de esquerda ou porque dele não recebiam verbas, nem que colaboravam porque deveriam obedecer aos “patrões” financiadores para continuar recebendo os fundos. Penso que todos esses fatores fazem parte das determinações que guiavam as ações sociais e os destinos da antropologia britânica. O problema é o fato de Goody fornecer todas essas informações sem relacioná-las entre si.

Enfim, *The Expansive Moment* é um livro instigante na medida em que expõe, para falar como Bourdieu, as “lutas de classificação” da história social da antropologia, que geralmente não se percebe como um campo social a mais, tendendo a pensar-se como imune aos mecanismos que agem nos demais campos sociais e que ela própria se atribui como tarefa descobrir e analisar.

GRAHAM, Laura. 1995. *Performing Dreams. Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press. 290 pp.

Marcela Stockler Coelho de Souza

Doutoranda, PPGAS-MN-UFRJ

Em 1984, retornando à aldeia de Pimentel Barbosa para dar continuidade à pesquisa iniciada em 1981, Laura Graham presencia uma intrigante *performance*, envolvendo toda a comunidade, de três cantos-dança ensinados em sonho pelos ancestrais míticos ao chefe Warodi. Essa cerimônia será o objeto do livro: através dela, a autora vai enfatizar o lugar das diferentes práticas expressivas que a integram na constituição e perpetuação da identidade xavante – o foco num evento específico permite-lhe examinar os processos pelos quais “meanings unfold in performance” (:5) no plano micro em que a recorrência da forma garantiria, além das alterações de conteúdo, o sentimento subjetivo de continuidade cultural e agência histórica.

Após uma introdução em que são apresentadas premissas teóricas, métodos e colaboradores nativos, os capítulos 2 e 3 desenham os contextos histórico e etnográfico. Entre os Xavante que transpuseram o Araguaia em meados do século XIX, os de Pimentel Barbosa constituem os descendentes daqueles que permaneceram na área da grande aldeia de Tsorépre, na região do rio das Mortes, os primeiros visitados por Maybury-Lewis. Sob a liderança do célebre Apõwẽ (pai de Warodi) esse foi o primeiro grupo xavante a estabelecer contato pacífico com a sociedade nacional na década de 40. Graham adiciona a perspectiva particular dessa comunida-

de ao crescente corpo de estudos disponíveis sobre a história xavante, delimitando ao mesmo tempo o pano de fundo do contexto imediato do sonho de Warodi. Introduce-nos então nessa sociedade através da exploração de sua paisagem sonora (*soundscape*). Começa pelos silêncios, com uma rica descrição dos padrões de interação verbal dos afins, traçando em seguida um mapa dos diferentes gêneros vocais segundo seus contextos, ritmos diários e sazonais e ciclo de vida, com ênfase no tema da eficácia das formas expressivas no engendramento de um “sense of continuity or and persistence through time, from day to day, from season to season, and across generations” (:92).

Os capítulos seguintes focalizam mais estreitamente os gêneros mobilizados na *performance* em questão: cantos-dança, discurso político, relato mítico. Os cantos (capítulo 4) ensinados a Warodi pelos imortais pertencem a uma classe de cantos-dança coletivos, *da-ñore*, que são recebidos em encontros oníricos com espíritos por homens iniciados, especialmente adolescentes solteiros, e incorporados por sua classe de idade – um gênero no qual tudo colaboraria para promover a solidariedade dos participantes, representando visual e acusticamente a fusão de suas identidades individuais. O relato do sonho (capítulo 5) é feito num estilo que remete à “fala dos velhos”, gênero que modela a oratória política e cujas características formais, assim como as convenções que organizam seu exercício no fórum público das reuniões masculinas na praça (*warã*), produzem um efeito de despersonalização que, “decoupling individual authorship from speech” (:145), faz dele “a strikingly literal institutionalization of Bakhtin’s polyvocality” (:141) – numa representação pragmática do discurso como produção intersubjetiva que con-

trabalharia assim as forças centrífugas do faccionalismo xavante. Por fim, o relato mítico (capítulo 6) é também incorporado ao discurso de Warodi, numa forma fragmentada e elíptica que contrasta com a das narrativas “teatrais” escutadas em contexto familiar, mas que opera uma identificação progressiva entre o ponto de vista do narrador e o dos protagonistas míticos, numa fusão que antecipa a metamorfose dos demais participantes da cerimônia, dessa vez através também de elementos visuais e cinestésicos (decoreção corporal, dança), objeto do último capítulo.

A descrição amplia e reelabora dados presentes numa análise anteriormente publicada que dispunha o lamento ritual, os cantos da-ñore e a oratória num *continuum* entre os pólos da musicalidade e da semanticidade correspondente à organização cosmologicamente informada do espaço social xavante entre os pólos da “natureza” e da “cultura”. Agora, contudo, o fio que une as várias formas discursivas é a dupla dinâmica expressão individual/coletiva, invenção/continuidade cultural, implicada no modo particular e original como estas se realizam e combinam nessa *performance* inovadora, a partir do projeto de Warodi e seu contexto imediato (cisão da aldeia, competição entre comunidades, presença da pesquisadora). Da transformação de uma experiência onírica subjetiva numa experiência coletiva através da transmissão do canto, passando pela despersonalização do discurso narrativo e culminando na identificação do narrador e, pela *performance*, de toda a comunidade com os “imortais”, é o mesmo processo que está sendo descrito. Este processo é o que faz das instâncias analisadas “discourses of immortality”: da imortalidade pessoal de Warodi e da imortalidade da cultura xavante, construídas interde-

pendentemente: “By embedding his personal quest for a distinguished immortality within the very practices that ensure the future of them all, Warodi celebrated community values together with his personal interests. [...] The very same discursive practices that guarantee the Xavante’s cultural survival are those that will give Warodi, as a creator, the gift of a distinguished immortality” (:224).

O modo de exposição nos remete continuamente da *performance* em foco a outras *performances*, como se Graham procurasse em certa medida simular, em sua escrita, a experiência que constituiria, em sua concepção, o “quadro interpretativo” utilizado para atribuir significados a eventos expressivos, a saber, a exposição anterior a outros eventos do mesmo tipo (:7). O resultado é um estilo narrativo que reconstrói vividamente a atmosfera sonora da vida na aldeia, numa etnografia do universo acústico xavante que demonstra amplamente o refinamento da descrição etnográfica possível ao se tomar os aspectos formais e contextuais do discurso, e não apenas seu conteúdo, como objeto.

A discussão é um pouco frustrante para quem esperou encontrar, estimulado pelo título, algo sobre as teorias xavante do sonho e da pessoa. Por conta dessa falta, a origem onírica dos cantos acaba esvaziada de um sentido mais específico, além de exemplificar o jogo entre “inner experience” e “outward expression” que caracterizaria toda atividade expressiva. Na análise do “dialogic process” entre “the individual’s conscious experience of a dream and the social context that influences the way a dream is outwardly expressed [or] publicly re-presented” (:115), não parece haver lugar para uma descrição de como essa experiência, assim como seu próprio sujeito são concebidos cul-

turalmente, insistindo-se sobre o caráter subjetivo e “pessoal” do sonho, ora em termos analíticos, ora como representação indígena, de modo um tanto ambíguo. Paralelamente, a apresentação de práticas discursivas específicas como representações pragmáticas de uma concepção “bakhtiniana” da linguagem e do discurso (:166-167), contra Habermas e a filosofia da linguagem (:140-142), não acabaria reduzindo o significado dessas práticas aos termos de um debate concebido sobre outras premissas? Por fim, o tratamento das categorias de espíritos que Graham glosa como “imortais” é igualmente breve (discrepâncias notáveis entre sua descrição e a de Maybury-Lewis sequer são registradas), sobretudo diante da centralidade do tema da oposição vivos/mortos na etnologia comparativa do continente. Contestando a caracterização das sociedades jê como “this-world oriented”, em contraste com grupos amazônicos cuja vida ritual centra-se no xamanismo, ela sugere que “the problem for ethnographers has been that this other world is not a world that is seen: the world of the immortal creators is a world that is heard” (:100) – um diagnóstico que além de não fazer justiça a Seeger, fonte citada do contraste, descarta de modo sumário a intuição de uma diferença importante, que deve ser certamente melhor determinada e devidamente modulada, mas que seria precipitado abandonar.

Não se trata aqui de ceder ao recurso fácil de cobrar a um autor aquilo que ele não tentou fazer, mas de inquirir sobre os limites de qualquer “abordagem da cultura” que confunda a seleção de um nível privilegiado de análise com a descoberta de um nível privilegiado de significação, e se furte assim à necessidade de confrontar seus resultados com aqueles obtidos por estudos que se si-

tuam noutros registros. Graham apóia sua descrição na etnografia xavante existente, mas em suas interpretações não dialoga com as questões postas ali ou na etnologia jê e sul-americana em geral, como se a economia simbólica constitutiva das identidades pessoais e coletivas, que tanto a produção recente de nossa subdisciplina tem tentado elucidar, fosse irrelevante para a compreensão da *performance* em foco. Isso reflete provavelmente a atitude crítica dos adeptos do “discourse-centred approach to culture” diante da inspiração estruturalista de muitos desses estudos. Temo, no entanto, que o princípio de que “the ‘system’ is a precipitate of past expressive performances”, de que a *langue* é um “precipitate of instances of *parole*” (:7), não seja suficiente, qualquer que seja seu valor último, para abolir a complexidade dessa ordem de fenômenos que a antropologia tem tentado apreender sob as suas noções de cultura – de modo que nossas melhores chances continuam postas nas tentativas de combinação e ajuste das diferentes perspectivas e instrumentos de observação disponíveis.

GUENIFFEY, Patrice. 1993. *Le Nombre et la Raison: La Révolution Française et les Élections* (prefácio de François Furet). Paris: Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. 560 pp.

Gabriela Scottó

Doutoranda, PPGAS-MN-UFRJ

Técnica de seleção, princípio de instituição e instância de legitimidade, a eleição ocupou um lugar central no novo sistema político instaurado na França após a Revolução de 1789. Ao subordinar toda delegação de autoridade ao

livre sufrágio, ao definir a virtude, os talentos e a capacidade como os únicos critérios de admissão, os constituintes instituíram o *princípio democrático de seleção*. As honras e as responsabilidades deixam de ser o fruto do nascimento, do favor ou da intriga, para ser a resultante do mérito pessoal consagrado pela opinião. Em 1790, com exceção do poder executivo confiado ao rei, não existe função pública para a qual seus depositários não tenham sido eleitos.

O trabalho do historiador Patrice Gueniffey aborda um momento específico e conturbado da história política francesa: o período que se estende da Revolução de 1789 até 1795 quando, após a morte de Robespierre, instaura-se a breve experiência da República Constitucional. Período de mutação, ruptura e dissolução da ordem existente, mas durante o qual, ao contrário do que ocorre em um golpe de Estado, verificou-se um modo de instituição da autoridade e de regulação dos conflitos políticos que requeriam a construção de um consenso, ao menos relativo, acerca do caráter das novas instituições.

Gueniffey dedica-se à análise de um objeto tradicionalmente negligenciado pela historiografia: o *momento do voto* – o instante em que as pessoas viram cidadãos, independentemente das circunstâncias que cercam a convocação dos eleitores, e dos resultados do escrutínio. Assim, a proposta do autor é analisar o desenvolvimento das eleições nas assembleias primárias, no que elas têm de particular, e não apenas como um fator suplementar a serviço da compreensão das peripécias da história política durante a Revolução. O regime eleitoral adotado pela Constituinte repousava num modo de eleição indireta em dois níveis: o conjunto dos “cidadãos ativos”, congregados em assembleias primárias reunidas num *canton*

(distrito eleitoral), elegia os *eleitores*; estes, por sua vez, nucleados em departamentos, designavam os representantes. A partir de fontes e dados diversos (atas de sessão eleitoral, testemunhos de época, decretos e regulamentos eleitorais, debates consagrados à organização das novas instituições), Gueniffey analisa as modalidades eleitorais para compreender como os princípios e procedimentos foram aplicados concretamente.

O livro, abundante em dados históricos muito pormenorizados – o que torna a leitura, por vezes, um tanto densa –, ao invés de seguir a ordem cronológica das sucessivas eleições e das relações destas com os acontecimentos, organiza-se em torno de algumas questões centrais: o desenrolar de uma eleição, desde a definição das condições exigidas para votar até a proclamação dos resultados (capítulos 1-2). Quais eram os fins da “democracia das eleições”? Que representações envolviam o voto (capítulo 3)? Quantos eleitores exerciam seus direitos políticos e como explicar a abstenção nos casos em que esta era significativa (capítulos 4-6)? Quais as modalidades dos sistemas eleitorais e como era feita a escolha na ausência de candidatos declarados (capítulos 7-8)? Quais foram os resultados e como avaliar sua importância política (capítulos 9-10)? O último capítulo, dedicado ao período da República Constitucional (1795-1797), encerra o livro na forma de conclusão.

A tese principal, que entrecruza a obra, é a de que, apesar do sufrágio constituir um elemento central do imaginário político revolucionário, as eleições não tiveram, na definição dos acontecimentos revolucionários, o papel decisivo que comumente se lhes atribui. A eleição foi apenas uma técnica de seleção e legitimação e não uma forma de

cada cidadão expressar sua opinião, nem uma escolha entre opções e candidatos para, com o voto, contribuir para a definição das grandes orientações políticas. Isso porque o sistema eleitoral imaginado pela Assembléia Constituinte erigiu-se sobre duas concepções diferentes de representação. Por um lado, a que repousava não apenas sobre a idéia do voto como um direito mas, também, sobre o projeto revolucionário de instituir, através do sufrágio dos cidadãos, o poder do povo soberano, enfim, de substituir a usurpação de uma monarquia absoluta. Aqui, a “representatividade” das assembleias devia ser a mais próxima possível da diversidade característica de todo o conjunto nacional. Por outro lado, uma noção de representação que repousava sobre o postulado da existência de um interesse comum ao povo. Nessa segunda concepção não importa tanto a “exatidão” da representação, mas sim encontrar os homens capazes de zelar pelo interesse coletivo. Em síntese, o sufrágio representava para cada novo cidadão o símbolo, por excelência, da soberania recuperada pelo povo. Seu exercício estava destinado a instaurar uma autoridade pública que garantisse a transparência indispensável à manutenção da soberania popular. Mas a fórmula para garantir essa transparência devia passar pelo filtro da representação, no seu segundo sentido. Isso porque o espírito público – a virtude – não está inscrito nos costumes, nem surge espontaneamente; ao contrário, a divisão do trabalho cria muitos “ignorantes” que precisam ter um governo por procuração: ser representados.

Essa concepção acerca da formação de decisões, que rejeitava a idéia de identificar a vontade geral na aritmética dos votos, estava marcada pelo racionalismo da época. Ainda que o racio-

nalismo puro fosse alheio à Revolução, a participação igualitária e a elaboração democrática da lei foram princípios da época difíceis de serem conciliados com a necessidade, imperativa também, da formação de uma “vontade geral” que fosse o produto das vontades individuais “esclarecidas” mediante uma “deliberação racional”. Essa tensão entre duas exigências contraditórias – a do “número” e a da “razão” – esteve no coração dos debates da época sobre o sufrágio. Os constituintes tentariam, através da elaboração de algumas medidas (eleição indireta em dois níveis e restrições impostas à elegibilidade dos representantes, principalmente), neutralizar a influência do número, da qual, por outra parte, não podiam subtrair-se.

Contudo, é importante salientar que, diferenciando-se da tradição historiográfica que fez dos homens de 1789 os burgueses “censitários”, Gueniffey restitui às origens mesmas da Revolução sua dinâmica democrática. Apesar da Constituinte ter excluído do direito ao voto um certo número de indivíduos (mulheres, empregados domésticos, não-domiciliados, não-contribuintes e mesmo os que pagam uma contribuição direta inferior ao valor local de três jornadas de trabalho), Gueniffey os denomina de “cidadãos passivos” para marcar que não estão excluídos estatutariamente da cidadania do conjunto, nem privados da autonomia necessária à expressão da vontade. Mesmo não votando, são cidadãos, quer dizer, depositários virtuais de um direito que deverá ser alargado em função do aumento de renda, educação, esclarecimento etc. O verdadeiro caráter censitário da Revolução não consiste na distinção que opõe os cidadãos ativos dos passivos, mas a que separa eleitores de elegíveis.

Ao longo do livro, Gueniffey desenvolve essa tese de forma um tanto desordenada. Ao mesmo tempo que retoma, recorrentemente, essa linha de argumentação, o autor abre um leque de questões diversas e interessantes que nem sempre são amarradas umas às outras. Esse traço, que reduz a possibilidade de sintetizar o livro em poucos parágrafos sem injustiçar a riqueza da análise das diversas questões, é ao mesmo tempo uma das características mais estimulantes da sua leitura.

Duas dessas questões merecem especial menção: o problema da abstenção eleitoral tratado nos capítulos 4, 5 e 6; e a relação entre política e eleições no âmbito local (capítulo 9). Em relação ao problema da abstenção eleitoral, Gueniffey desmancha e rebate minuciosamente os argumentos que situam as causas da pouca participação “cidadã” na ignorância ou na falta de civismo do eleitorado. Assinala, antes, a responsabilidade do próprio espírito do sistema eleitoral que dissuade muitos cidadãos de fazer sua parte: basicamente a estrutura de assembleias (reminiscência do período pré-revolucionário), a separação entre eleição e deliberação, e a ausência de uma “oferta” política. A acepção moderna de eleição que, além de ser um procedimento para a seleção de dirigentes, permite ao eleitor – através da opção entre diversos candidatos – “expressar sua opinião” é alheia à Revolução. Nesse sentido, não é a análise dos resultados eleitorais da época o meio adequado para reconstituir as correntes de opinião, mas sim a relação entre participação e abstenção. Abster-se de votar representou, também, uma forma de manifestar a vontade individual.

A análise das relações e interações políticas no plano local no contexto do período pós-revolucionário é o tema central do capítulo 9 (“Uma Aristocra-

cia Invisível?”). Noções caras à antropologia política tais como poder local, facções, clientelas etc., são usadas fecundamente por Gueniffey para abordar o cenário político local da época. E mais ainda, para analisar a maneira complexa pela qual essas formas “pré-políticas” não só continuaram coexistindo com os intentos para constituir um “espaço político democrático nacional”, mas, e paradoxalmente, como as características do sistema eleitoral reforçaram a dimensão local da competição política. As novas formas, aplicadas aos “velhos conteúdos”, geraram uma nova linguagem e estabeleceram outras regras de jogo para as lutas entre parentelas e clientelas locais, as quais passaram a ser arbitradas pelo sufrágio dos eleitores.

Le Nombre et la Raison é muito mais do que uma história das eleições durante o período revolucionário francês; o livro propõe uma abordagem metodológica no melhor sentido antropológico, um olhar de dentro que permite a restituição de uma experiência nos seus múltiplos aspectos, culturais, intelectuais, sociológicos e políticos. Assim, a compreensão do papel ocupado pelo sufrágio no imaginário político revolucionário e o estudo das práticas eleitorais outorgam às modalidades da ação política uma especificidade freqüentemente ignorada nos estudos tradicionais, ao mesmo tempo que evitam o risco de expor a compreensão das premissas e os fundamentos da vida política da época aos métodos de análise e às categorias de um contexto diferente: o da sociedade contemporânea.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1995. *Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes. 335 pp.

Marcos Otavio Bezerra

Prof. de Sociologia, UFF

A partir de documentação interna do Serviço de Proteção aos Índios e Localização do Trabalhadores Nacionais (SPILTN), Antonio Carlos de S. Lima desenvolve, em *Um Grande Cerco de Paz*, uma análise fina da organização e ação do primeiro poder estatal dirigido às populações concebidas como indígenas distribuídas pelo território historicamente denominado e imaginado como brasileiro. Criado em 1910, o órgão é transformado em Serviço de Proteção aos Índios em 1918 e extinto em 1967, sendo suas responsabilidades e acervo transferidos para a Fundação Nacional do Índio (Funai). Com uma história marcada por continuidades e descontinuidades em termos de organização funcional, atribuições, peso institucional e composição social, o órgão fez parte de distintos Ministérios: da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC, 1910/30); do Trabalho, Indústria e Comércio (MTIC, 1930/34); da Guerra (1934/39); e da Agricultura (1939/67).

As “diferentes formas de relacionamento entre populações indígenas e aparelhos de poder oriundos da invasão européia no continente” (:61) têm padecido da ausência de investigações construídas tanto do ponto de vista da historiografia quanto das ciências sociais. No que concerne às relações entre essas populações e o Estado brasileiro, os estudos realizados têm sido classificados comumente sob as rubricas “indigenismo” e “política indigenista”. A análise das idéias e ações im-

plementadas pelo *Serviço* a partir de um paradigma que ressalta a sua dimensão de aparelho estatal e matriz militar, o que leva a uma revisão do que foi elaborado em termos de “indigenismo” e “política indigenista”, é uma das grandes contribuições do livro.

O estudo das ações estatais que incidem sobre as populações indígenas implica também uma ruptura com a história oficial, dominante e reproduzida acriticamente em distintos domínios sociais, acerca da origem e atuação do *Serviço*. Centrada na idéia da iniciativa pessoal de Rondon e no caráter humanitário do empreendimento, a versão oficial, que teve em Darcy Ribeiro seu principal propagador, é tomada como constitutiva do próprio *Serviço*, ou seja, instrumento de sua legitimação. Assim considerada, ela dá lugar a uma interrogação acerca da origem, estrutura e funcionamento do aparelho, sua composição e mudanças, suas orientações e seu lugar na totalidade da administração pública. Como parte desta, é destacado o fato de o *Serviço* contribuir para a criação de significados e a construção de uma comunidade política representada como nacional.

Essa forma de poder exercida a partir do SPI(LTN) é intitulada pelo autor “poder tutelar”. Trata-se de um poder estatizado, exercido sobre populações e territórios, que busca assegurar o monopólio dos procedimentos de definição e controle sobre as populações indígenas. Para tanto, são meios importantes e ao mesmo tempo seus produtos, a formulação de um código jurídico acerca das populações indígenas e a implantação de uma malha administrativa instituidora de um *governo dos índios*. O exercício do “poder tutelar” sobre os índios possui características específicas que não devem ser confundidas com outras formas de poder dirigidas a essas

populações. O “poder tutelar” é concebido como uma forma reelaborada – com continuidades lógicas e históricas – da “guerra de conquista”. Enquanto modelo analítico, define o autor, a “conquista” é um empreendimento com distintas dimensões: fixação dos conquistadores nas terras conquistadas, redefinição das unidades sociais conquistadas, promoção de fissões e alianças no âmbito das populações conquistadas, objetivos econômicos e empresa cognitiva.

A criação do SPI(LTN) no quadro da administração pública é tratada na segunda parte do livro. Entre outros aspectos, esse movimento analítico permite perceber o quanto certas propostas, ações e contratempos enfrentados pelo órgão decorriam de sua posição relacional no conjunto da administração pública. “Trata-se de retirar da dimensão de ‘empresa heróica’ o que sempre foi parte da burocracia” (:112). Para compreender como o *Serviço* é constituído, Lima analisa a rede de relações que liga Rondon ao MAIC. Nesse sentido, são destacados os vínculos diretos e indiretos de Rondon com pessoas posicionadas no MAIC e no Museu Nacional, com membros do apostolado positivista, com militares e com simpatizantes da campanha presidencial de Hermes da Fonseca. A aproximação dessas redes ocorre em torno de algumas idéias como a de *proteção*. Entendida como defesa física e moral dos índios, a *proteção* devia ser exercida tanto junto às populações indígenas quanto aos demais grupos humanos dispersos pelo território nacional. Para tanto, o *Serviço* reivindicava o “monopólio e uso da violência legítima em prol das populações nativas” (:128).

Ponto de partida do exercício do poder tutelar e ao mesmo tempo seu produto, as classificações elaboradas pelo

Serviço acerca dos *índios* estão na origem de suas ações. Concebidos pelo órgão como seres em transição, suas ações estavam voltadas para proporcionar a incorporação dos *índios* à categoria de *trabalhadores agrícolas*.

As “estratégias” e “táticas” mobilizadas pelo *Serviço* para alcançar seus objetivos são discutidas na terceira parte do livro. Articuladas com as classificações mencionadas acima, as ações estavam orientadas sobretudo pela idéia de *fases*. Com as *expedições*, buscava-se reunir informações sobre o virtual território de ação e elaborar um mapa social dos conflitos existentes e das alianças passíveis de serem estabelecidas localmente. Elas se prestaram, sobretudo, à instalação administrativa do SPI(LTN). Dentre as *fases*, a *pacificação*, pelos pressupostos assumidos acerca dos *índios* e pelo capital simbólico dela decorrente, era apresentada como ação exemplar do *Serviço*. À *pacificação*, seguia a *atração*, termo que remetia à tática de deslocamento das populações para as proximidades dos *postos de atração* e incentivo ao abandono das práticas indígenas, o que vinha acompanhado da criação de dependência em relação aos *postos*. As medidas voltadas para a destruição das formas nativas de organização socioeconômica e política estão na base da *ação civilizatória*, que objetivava fomentar a passagem dos *índios* a *trabalhadores agrícolas*. Por fim, a definição jurídica do *status* de *índio* é um “dispositivo” importante da ação estatal sobre as populações indígenas. Ao recuperar as discussões em torno do Código Civil (1917) e do Decreto 5484/28, o autor conclui que a legislação atende especialmente a interesses administrativos do SPI(LTN). Trata-se de instrumento para enfrentar as populações não-*índias* e as redes sociais presentes no aparelho de Estado com as

quais não era possível estabelecer alianças.

Destaque-se que as indicações apresentadas acerca de como as ações do *Serviço* introduziram mudanças nas populações contatadas têm uma consequência importante, ou seja, o fato de as análises realizadas sobre as populações indígenas, ou a partir delas, necessitem incorporar uma reflexão sobre os efeitos que têm sobre essas populações (sobre o seu modo de se autoconceberem, conceberem ao outro e se organizarem socialmente) as ações dos diversos poderes, em particular, o estatal.

A última parte do livro tem como foco de análise a estrutura organizacional do órgão e as tarefas desempenhadas durante sua inserção nos distintos Ministérios. A articulação do *Serviço* nos planos nacional (*subdiretorias e seções*), regional (*inspetorias*) e local (*postos, povoações indígenas, centros agrícolas e delegacias*) é discutida, assim como suas atribuições. Levar em conta na análise do *Serviço* sua inserção diferenciada nos Ministérios, permite ao autor perceber suas mudanças de *status* e orientações.

Produto de um conjunto de investigações desenvolvidas ao longo de onze anos, o livro de Lima traz à luz parte da história esquecida da relação entre poder estatal e populações indígenas. História que apesar de não ser objeto de reflexões (acadêmicas ou administrativas), e talvez graças, sobretudo, a isso, permanece presente nas opções, propostas e ações implementadas junto às populações indígenas. Longe de comprometer o livro, lamenta-se, contudo, a falta de uma revisão mais cuidadosa do texto. Em alguns períodos, palavras e frases soltas trazem um certo prejuízo à compreensão. Enfim, se o leitor me permite, sugeriria que a leitura fosse iniciada pelas fotos reproduzidas pelo au-

tor no “Caderno Iconográfico”. Embora não haja referências a cada uma das fotos, o fato de que quanto mais se avança na leitura do livro melhor se compreende o que está em jogo nas imagens, parece-me indicativo da força da análise produzida por Lima.

MICELI, Sergio. 1996. *Imagens Negociadas. Retratos da Elite Brasileira (1920-40)*. São Paulo: Companhia das Letras. 174 pp.

Gustavo Sorá

Doutorando, PPGAS-MN-UFRJ

Em seu último livro, Miceli estuda o processo de autonomização relativa dos campos artístico e literário em face do mundo da política e dos consumos culturais de diferentes frações constitutivas do campo de poder entre as décadas de 20 e 40. Para a análise de problemas teóricos clássicos, o autor cria uma forma concisa de abordagem empírica: um ponto de ataque que experimenta indefinidamente até o final do livro.

Ao propor uma interpretação sociológica da produção retratística de Cândido Portinari, enfoca uma classe de objetos que permitem uma leitura privilegiada da relação entre formas legítimas de produção plástica e consumos culturais distintivos, destinados a prover benefícios de afirmação social às elites. A forma final de cada um dos retratos deve tanto à competência estética do pintor, quanto à busca de solidificação de uma imagem de classe entre representantes de diversas frações dominantes: os retratos podem ser compreendidos como imagens negociadas.

Os retratos são interpretados como esforços do pintor, uma espécie de sociologia pré-reflexiva voltada para mo-

delar em linguagem plástica os sinais da posição ocupada e as expectativas de ascensão social do retratado: “O que está em jogo é o sentido atribuído e perpetrado pelo artista ao expressar uma definição compacta aliando uma fisionomia, aquela modelada na tela, a uma significação simbólica, que tanto pode ser uma pretensão política, uma qualificação institucional, uma afirmação de prestígio, uma filiação doutrinária ou confessional, uma habilitação erótica ou mundana, ou quaisquer misturas desses investimentos sociais” (:64). Os retratos expõem um jogo de legitimidades em tensão: do artista em relação ao campo artístico; do retratado em relação ao campo literário e/ou político; um necessitando do outro como embasamento de projetos afins.

Essa passagem resume a idéia de que o livro trata da construção de uma forma específica de poder rentável para a época, não redutível ou determinável por outras; com seu código pictórico, simbólico, sutil: seus próprios termos de negociação. Com obstinação Miceli persegue uma interpretação densa dessa linguagem, recupera a especificidade sociológica dessa prática cultural e política.

O livro pode ser lido como uma interpretação sociológica negociada. Miceli constrói um quadro como filigrana que amplia as possibilidades de compreensão dos retratos de Portinari. Rompendo com os moldes clássicos da monografia, especialmente com a obrigação de explicitar cada idéia ou fonte de inspiração, a introdução mostra o método em ação, partindo dos indícios que é possível extrair dos retratos de Maria, a mulher de Portinari. Analisando virtualidades pictóricas à luz da ascendente posição do pintor no incipiente campo artístico brasileiro e do casal Portinari na estrutura do espaço social, Miceli

enche de tempo e espaço as obras, ali onde as imagens representadas falam dos dilemas da trajetória e das expectativas de posicionamento.

Portinari consagrou-se como um autêntico modelo de artista modernista à medida que avançava o regime de Vargas e as empresas de descobrimento cultural das figuras de brasilidade, e sua carreira é exemplar para visualizar, por contraste, o sistema de produção artística circundante e suas possibilidades de expansão. Filho de imigrantes modestos do interior paulista e casado com uma uruguaia, o pintor só contou com sua competência artística para ocupar um lugar no mundo (a capital). Desse modo, representa ao mesmo tempo o tipo de personagem decisivo para a autonomização de um campo de produção cultural e de uma classe de agentes disponíveis para as empresas de relativa “cooptação” no campo de poder.

A introdução mostra a matéria-prima, arma o leitor de uma intenção interpretativa, mas já o encaminha a um molde gramatical que se repete quase sem interrupção até a última página. Miceli escolhe o retrato de uma personagem. Assinala as circunstâncias que aproximaram o pintor do retratado. Interpreta densamente o retrato como um arbitrário pictórico dentro de um arbitrário cultural-nacional. Dessa mecânica extrai indícios sobre os problemas sociológicos do livro, aludindo sempre a um plano geral implícito e a um outro específico detalhado.

Para cada quadro aplica-se uma mesma lente sistemática que enfoca, em primeiro lugar, a proximidade/distância entre Portinari e o retratado. Em diversos casos, percebe-se uma ênfase demasiado forte na interpretação estética (p. ex.: retratos de Jorge de Lima), para a qual o autor está dotado de uma percepção e linguagem de especialista.

Às vezes insiste-se no sentido do retrato na trajetória política e/ou intelectual do retratado (p. ex.: retratos de Jorge Amado); em outros, trabalha-se o tempo todo em cima dos elementos de negociação (p. ex.: Patrícia Galvão).

O livro avança em mosaico, pelo estudo de séries que o autor reúne para pôr de manifesto gêneros de negociação ajustados a épocas particulares: relativas às competências do pintor e sua posição no sistema de relações que imprimia valor às suas obras; relativas às clientelas preferenciais (escritores; escritores-funcionários; pintores; presidentes da República; damas da elite tradicional; diplomatas; intelectuais feministas etc.) e às espécies de capital por elas mobilizados. Por outro lado, presta-se atenção às variantes dentro de cada série, de onde se extraem relações estruturais inéditas para compreender um modo de produção cultural dominante até 1945, período de forte subordinação ao mundo da política e de um estado difuso de interligação das variadas práticas legítimas, entre as quais transitavam fluidamente os produtores culturais: poesia, pintura, romance, crítica, jornalismo etc.

A forma de análise pode ser sintetizada como estrutural. Consiste na extração de indícios ao gerar contrastes sistemáticos que vão do particular ao geral. Primeiro, entre diferentes versões de retratos de uma mesma pessoa, feitos por Portinari e por outros artistas, com fotografias, caricaturas e outros suportes possíveis de transmissão de imagens. Depois, contrastando as variantes dentro de um mesmo conjunto ou subgênero. As oposições dominantes são pautadas em termos de “parecença”/figuração pictórica; distância/compromisso com o retratado; presença/ausência; figura/fundo; elite/paisagem popularesca.

No entanto, longe das armadilhas do estruturalismo, a análise enfoca a singularidade de Portinari e as suas fórmulas de sucesso. A individualidade do artista não é redutível a um modelo geral e seu êxito não se deve à aplicação racional de fórmulas-resultados. Miceli repisa as ambigüidades, os dilemas, as dificuldades, as pulsões, as energias sociais condensadas nas telas. Dá conta do estado difuso em que eram vividos os atos para fazer-se em uma profissão e das tentativas das elites na busca incessante da distinção social, para a qual um retrato de Portinari criava uma distância insuperável.

O trabalho prossegue diferenciando estilos mediante técnica de justaposição de problemas suscitados pelas telas a partir dos contrastes, como retomando indícios dos sinais pré-sociológicos que, em clave plástica, Portinari deixou à mercê do sociólogo. Embebido pelas virtudes do método, um trabalho similar deve realizar o leitor à medida que prossegue a leitura. Perto do final Miceli abre uma das poucas passagens de síntese explicativa. Em “Gênese de uma Fórmula Retratística” exterioriza o foco de construção sociológica, tematizando os fundamentos do sucesso cultural e comercial de Portinari: a configuração de propriedades únicas por ele reunidas e seu sentido de orientação no sistema de relações artísticas e sociais de sua época. Já nas últimas páginas o autor volta-se para o percurso interpretativo, para contabilizar as operações empregadas e avaliar o rendimento analítico de sua proposta.

Este livro se singulariza, entre outros aspectos, ao demonstrar como é possível estudar processos de diferenciação social e cultural, transmitindo *como eram vividos* a consagração e o fracasso, as inclusões e as exclusões. Mostra a autonomização de práticas e esfe-

ras de atividade, recuperando o estado difuso em que se travam as relações, se produzem os atos, os limites, seus poderes e as possibilidades de ultrapassá-los.

Por isso, sem mencionar uma só vez as palavras método e teoria, *Imagens Negociadas* é uma forte contribuição metodológica e teórica. O livro destaca a importância de pensar, antes de escrever, objetos e pontos de ataque estratégicos. Os retratos são espaços de cruzamento onde se condensam energias que unem o maior espectro possível de sentidos culturais e relações sociais. Quando esse ponto é “rentável”, o livro se torna pura interpretação, flui. O leitor se sente negociando a intenção de conhecimento com o autor.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. 1995. *Senhores de Si. Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*. Lisboa: Fim de Século. 264 pp.

Eliane Tânia Martins de Freitas

Prof^a de Antropologia Social, UFRN

Miguel Vale de Almeida acredita que o feminismo foi um marco. Um marco para a história recente e, em particular, para a história do pensamento antropológico. Ao sacudir os clichês acerca da família, do casamento, da sexualidade e das formas de relacionamento entre homens e mulheres – dentre tantos outros –, teria forçado a antropologia a rever alguns de seus conceitos mais tradicionais e a construir instrumentos teóricos mais adequados a essa nova realidade social.

Uma das críticas mais constantes das antropólogas feministas incidia sobre o que diagnosticavam como o *male bias* da disciplina. Como efeito dessa

preocupação, multiplicaram-se os estudos sobre mulheres realizados por mulheres. Isso caracterizou um novo campo de estudos, a chamada *antropologia do gênero*, ou *women's studies*.

Vale de Almeida, no entanto, a empenha com outro objetivo: chamar a atenção para a escassez de estudos sobre gênero que abordem questões especificamente pertinentes à identidade masculina. Sua pesquisa, realizada na aldeia de Pardais, no Alentejo (Portugal), tem como primeiro objetivo oferecer uma contribuição para o preenchimento dessa lacuna. Para realizá-la, no melhor estilo “pesquisa participante” – expressão utilizada pelo autor –, mudou-se para uma casa da aldeia e passou a frequentar os cafés, principal reduto para o exercício da sociabilidade masculina adulta. Uma vez relativamente integrado a certa rede de sociabilidade local, constituída basicamente por *cabouqueiros* (a categoria profissional mais baixa na hierarquia que organiza o trabalho na indústria do mármore, maior fonte de emprego e base da economia regional), passou a investigar os valores, costumes e discursos mediante os quais pudesse ir aos poucos desvendando os códigos que regem a construção e a reprodução do que denomina *identidade masculina hegemônica*.

A pesquisa tem uma motivação básica: até então, os raros antropólogos que haviam se dedicado a pensar a masculinidade no campo dos estudos sobre gênero haviam se voltado, sobretudo, para as *identidades desviantes*, principalmente para a homossexualidade. Vale de Almeida traz em seu trabalho uma outra proposta: que seja o modelo hegemônico de masculinidade o objeto de estranhamento, como costumam dizer os antropólogos; que seja ele o exótico a ser desvendado pelo estudo.

Para realizar essa empresa, alia a uma perspectiva metodológica hermenêutica o conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu, bem como as reflexões desse autor – e de Anthony Giddens – sobre a relação entre estrutura e prática.

Múltiplas seriam as formas possíveis de ser masculino, donde o autor falar em *hegemonia* de um certo modelo. Porque há outros. A narrativa de um ex-põe algo de sua motivação pessoal para realizá-lo: “Um dia, ouvi um rapaz, zangado com um outro, gritar: ‘não és homem, não és gaiato [rapaz], não és nada!’ Gostaria de imaginar que este trabalho o ajudasse a perceber que as coisas não têm de ser necessariamente assim” (:239). O autor propõe, portanto, um ousado exercício de desnaturalização de seu objeto, aquilo que não pode deixar de fazer toda boa antropologia.

Uma idéia central no livro é que a relação entre os gêneros seria assimétrica e contextualmente hierarquizada, isto é, se a diferença de gênero pode ser entendida como um princípio classificatório apto a dar sentido a qualquer ser (pessoas, objetos, atividades), é também passível de ser politicamente apropriada como instrumento ideológico para a legitimação da dominação de um gênero sobre o outro. Esse uso da diferença de gênero a aproximaria das diferenças de classe e de idade, por exemplo.

Eis uma passagem onde o autor compara os modos de construção das identidades masculina e feminina no Alentejo: “Em geral, pode-se dizer que a masculinidade tem de estar sempre a ser construída e confirmada, ao passo que a feminilidade é tida como uma essência permanente, ‘naturalmente’ reafirmada nas gravidezes e partos”. O autor refere-se, então, ao momento do processo de socialização em que o *gaiato* deve deixar a segurança da casa materna para se lançar definitivamente

nos círculos de sociabilidade masculina, na esfera pública. Este seria um momento dramático, de ruptura, inexistente na trajetória feminina, caracterizada pela continuidade. É possível observar, no entanto, certa incongruência nesse ponto: se os antropólogos sabem que a feminilidade, em Pardais ou outro lugar, não é essência, mas acontecimento cultural, os pardalenses tomam a identidade masculina como algo tão “dado” quanto a identidade feminina. Quem diz que ser homem segundo o modelo hegemônico é estar cotidianamente “por um fio” é o antropólogo.

Enquanto modelo ideal, a masculinidade hegemônica exerceria controle sobre o processo de constituição das identidades masculinas, sendo ela própria, como todo modelo, realizável apenas parcialmente. À questão sobre os modos de reprodução desse modelo, Vale de Almeida responde com o conceito de *habitus*, de Bourdieu, propondo que a *teoria da prática* seria uma alternativa promissora para a solução de alguns problemas nesse campo. Dentre as implicações dessa escolha teórica listadas pelo autor, menciono duas: a compreensão do caráter dinâmico e reciprocamente instituidor da relação entre estrutura e prática e a multiplicidade dos modos possíveis de estruturação das relações entre os gêneros, segundo os valores e interesses em jogo.

O livro, segundo o próprio autor, está organizado em capítulos relativamente independentes, tratando de distintos aspectos da identidade masculina hegemônica e das relações entre os gêneros em Pardais – alguns com um enfoque mais etnográfico, outros de inclinação mais teórica. Três momentos merecem atenção especial: a análise do universo social do trabalho nas pedreiras, no capítulo 2; a leitura do ritual da tourada como um texto sobre a, e uma

performance da masculinidade hegemônica, no capítulo 6; e, finalmente, a análise da poesia popular, as décimas, como modo legítimo de expressão de *emoções femininas* pelos homens, seus principais produtores e divulgadores, no capítulo 7.

Vale de Almeida encerra seu trabalho chamando a atenção para as dificuldades das pesquisas em torno de objetos como os processos de incorporação (*embodiment*) – por definição não-conscientes para os atores sociais – e que, como a sua, envolvam o emprego de uma metodologia baseada, ao menos parcialmente, em histórias de vida, tantas vezes reinventadas pelos narradores ao longo do período em que é realizado o trabalho de campo. Tais dificuldades decorreriam, em alguma medida, do que ele denomina “império do verbo”, que prevaleceria na antropologia tanto nos métodos de coleta de dados quanto em sua exposição. Indo ao encontro de tendências atuais da disciplina, sugere que a antropologia visual seria um caminho possível para a superação desse problema. Por fim, deixa para seus colegas leitores uma última sugestão: Parais bem mereceria um estudo sobre os processos de construção da feminilidade, hegemônica ou não, estudo que poderia ser realizado através de um fecundo diálogo com o seu.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). 1995. *Antropologia do Parentesco – Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 382 pp.

Denise Fajardo

Mestranda de Antropologia Social, USP

Em busca de uma estrutura que dê conta da variabilidade e complexidade dos sistemas das terras baixas sul-americanas, *Antropologia do Parentesco* é, certamente, uma obra de caráter inédito na história da etnologia amazônica, tanto por sua abrangência, quanto por sua competência.

A abrangência etnográfica alcançada é fruto de um trabalho em equipe: um grupo de pesquisa, constituído por antropólogos formados no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, que se integraram ao projeto “Etnografia e Modelos Analíticos: Tipos de Estrutura Social na Amazônia Meridional”, coordenado por Eduardo Viveiros de Castro, a partir de 1984. Pelo escopo das sociedades estudadas, percebe-se que o projeto deu prioridade a grupos indígenas até então pouco explorados etnograficamente: Waimiri-Atroari, Parakanã, Mura-Pirahã, Arara e Wari. A exceção são os grupos xinguanos e Kayapó, também incluídos na coletânea.

Se levarmos em conta que até 1985, época em que o projeto estava apenas no início, o tema do parentesco parecia estar longe de ocupar uma posição de destaque na etnologia indígena brasileira – principalmente se comparado ao peso dos estudos sobre contato interétnico –, é impossível deixar de constatar que, atualmente, o campo dos estudos do parentesco vem sendo qualitativa e quantitativamente revigorado e que, na base dessa renovação encontramos Vi-

veiros de Castro e seus alunos. A dedicação desses pesquisadores a um programa de estudos voltado para o parentesco certamente fortaleceu não só suas pesquisas individuais, como o tema parentesco ameríndio.

Antropologia do Parentesco é uma coletânea cujos artigos aparentemente encerram-se em si mesmos, sem dialogar uns com os outros. Isso porque cada um deles, com exceção do texto de Marcela Coelho de Souza, analisa aspectos de uma única sociedade indígena. Entretanto, se o leitor tiver fôlego para ler artigo por artigo, será recompensado com uma outra dimensão que emerge do conjunto do livro, na forma de um diálogo interno.

Cabe ressaltar que os artigos traduzem uma discussão de especialistas a respeito do parentesco amazônico, dentro de um modelo teórico inovador, ainda em construção, inspirado nos estudos sobre os sistemas dravidianos da Índia, pelas semelhanças entre ambos os contextos, no que diz respeito às regras de casamento e à estrutura social, com filiação indiferenciada e inexistência de unidades permanentes de troca exogâmica. Por isso mesmo, exigem por parte do leitor um mínimo de familiaridade com o vocabulário utilizado. Nesse sentido, uma sugestão útil é recorrer, prévia ou posteriormente, aos ensaios do próprio organizador, citados na bibliografia.

Um esboço geral da paisagem sociológica da Amazônia e do Brasil Central encontra-se na introdução de Viveiros de Castro, e o modo como esse esboço é traçado – por um lado, atentando para a variabilidade e complexidade dos sistemas de parentesco ameríndio e, por outro, propondo uma estrutura que dê conta de tamanha diversidade – parece refletir o duplo movimento constitutivo da empreitada desse grupo de pesquisadores.

O que é dito na introdução, sob a forma de um “sobrevôo” no parentesco ameríndio, somado aos comentários iniciais do artigo que abre o livro, “Sistemas Dravidianos na Amazônia”, constitui-se em uma boa porta de entrada para o que segue. Nesse primeiro artigo, Márcio Silva mostra, de forma breve mas instrutiva, o modo como, ao longo da história da antropologia, certas terminologias de parentesco foram sendo abordadas sob perspectivas distintas, desde Morgan, passando por Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, Dumont, Yalman e Trautman, até chegar aos autores que possibilitaram um diálogo entre os contextos sul-americano e indiano, a saber, Peter Rivière e Joanna Overing.

E é justamente nesse diálogo que repousa o projeto dos autores da coletânea, a começar pelo próprio artigo de Márcio Silva, em que a distinção básica entre sistemas de parentesco, como o dos Waimiri-Atroari, e sistemas indianos, como os estudados por Dumont, Trautman e outros, é atribuída ao cálculo de classificação social. Adiante, passa-se pelo artigo de Marcela Coelho de Souza, “Da Complexidade do Elementar: Para uma Reconsideração do Parentesco Xinguano”, em que o material bibliográfico disponível sobre o parentesco xinguano é analisado à luz das hipóteses teóricas do grupo. Trata-se de um artigo de fôlego que passa em revista as sucessivas interpretações propostas para a organização social dos grupos xinguanos, discute suas implicações e propõe um novo tratamento para os sistemas de aliança desses grupos. Até chegar ao artigo de Vanessa Lea, “Casa-se do Outro Lado: Um Modelo Simulado de Aliança Mebengokre (Jê)”, cuja inclusão no livro se justifica pela afinidade de seu trabalho com o que está no horizonte do projeto em questão, ou seja, o estabelecimento de relações

entre os sistemas sociais amazônicos e centro-brasileiros.

Tomando como parâmetro o paradigma tamil utilizado por Dumont como modelo de terminologia dravidiana, a maioria dos artigos da coletânea conduz suas análises no sentido de evidenciar em que aspectos o dravidianato encontrado nas sociedades indígenas amazônicas se diferencia do dravidianato indiano.

Na seqüência do artigo de Márcio Silva, Carlos Fausto, em “De Primos e Sobrinhas: Terminologia e Aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará”, desenvolve sua argumentação com o objetivo de mostrar em que aspectos o caso parakanã se distancia, complexificando, do modelo dravidiano simétrico, na medida em que, se opera com as distinções terminológicas básicas, previstas pelo modelo clássico, o faz de maneira singular, ou seja, através de uma articulação entre duas estruturas terminológico-matrimoniais: a dravidiana (horizontal) e a avuncular (obliqua). Além de explicar como essa articulação opera na lógica parakanã, Carlos Fausto lança mão do recurso estatístico, analisa as práticas matrimoniais e demonstra haver um alto grau de congruência entre essas práticas e as prescrições e preferências dos Parakanã em torno de um regime de aliança avúnculo patrilineal.

Guiado pelas particularidades da etnografia pirahã, Marco Antônio Gonçalves, em “A Produção da Afinidade no Sistema de Parentesco Pirahã”, assim como os demais autores, também está interessado em analisar um sistema de parentesco em particular. Entretanto, diferentemente dos demais casos analisados na coletânea e, com certeza, ao contrário do que ocorre na maioria das sociedades indígenas da Amazônia, entre os Pirahã são os nomes e não

os termos de parentesco que ocupam o cenário das relações interpessoais. De tal forma que, nesse caso, a mera observação do modo como as pessoas se designam mutuamente não basta para que se conheça os termos de parentesco. Marco Antônio Gonçalves explica que foi necessário dar um passo além ao da observação e induzir seus informantes a reproduzirem suas classificações. De posse dessa terminologia, passa a analisar o sistema de parentesco pirahã e o faz tomando como ponto de partida o modo como se dá a transmissão da aliança de uma geração a outra. Na seqüência, analisa tanto os termos quanto os comportamentos e instituições que definem as relações entre pessoas casáveis, buscando explorar, nesse terreno, o papel da afinidade no sistema pirahã.

Partindo de uma análise do sistema terminológico, bem como das regras de casamento e residência entre os Arara (Caribe), Márcio Teixeira Pinto, em “Entre Esposas e Filhos: Poligínia e Padrões de Aliança”, discute o estatuto do casamento polígamo nessa sociedade. Para tanto, recupera o modo pelo qual diferentes autores, como Murdock e Lévi-Strauss, definem a instituição da poligamia em suas teorias de parentesco e casamento, procurando mostrar que, apesar de possuírem perspectivas teóricas distintas, tanto um quanto outro consideram a poligamia enquanto um composto de várias uniões monogâmicas, como se todas as relações de aliança envolvidas nesse composto fossem homogêneas entre si. Em seu artigo, Márcio Teixeira Pinto se contrapõe a essa visão e – a partir de seus dados sobre terminologias, padrões de aliança e residência entre os Arara – procura mostrar que a poligínia, nessa sociedade indígena, resulta de “uma composição de duas instituições matrimoniais

diferentes: os casamentos 'primários' e os 'casamentos 'secundários'', as quais correspondem à presença de dois sistemas de classificação paralelos, um – que o autor define como “horizontal” – atuando no nível das relações entre pessoas que se originam de um mesmo grupo residencial, e outro, “oblíquo”, atuando entre pessoas que se originam de grupos residenciais distintos. Ambos os sistemas, por sua vez, geram dois formatos matrimoniais correlatos: o patrilateral e o avuncular.

“O Sistema de Parentesco Wari” é o título do artigo de Aparecida Vilaça. Os Wari', comumente conhecidos como Pakaa Nova, habitantes do Estado de Rondônia, apresentam uma série de particularidades em seu sistema de classificação social. Em primeiro lugar, trata-se de uma sociedade amazônica com terminologia de tipo crow, associada à presença de um princípio omaha e sem prescrição matrimonial. Não obstante isso, entre os Wari', inexistem os mecanismos de descendência unilinear freqüentemente associados a essas terminologias. Mais interessante do que as próprias conclusões é o percurso analítico adotado pela autora no decorrer do artigo: ao invés de analisar o material wari' à luz das teorias disponíveis sobre sistemas crow e omaha, Aparecida Vilaça inverte o jogo e examina aquelas teorias que considera mais importantes à luz do material wari'. E, nesse sentido, o artigo vale mais pelas questões que coloca do que pelo nível de compreensão a que chega a respeito do sistema wari'. Mesmo porque, como a própria autora sugere, o problema não são os fatos wari', e sim a necessidade de se buscar novos parâmetros mais adequados à compreensão e classificação de um sistema de parentesco, mesmo que seja necessário buscá-los em outras dimensões da vida simbólica de uma so-

cidade, tais como na cosmologia, na escatologia, nos rituais.

E me parece ser justamente essa a porta aberta pelos autores de *Antropologia do Parentesco*, ao se empenharem não só em contribuir para aumentar o *corpus* etnográfico sul-americano, mas, sobretudo, por fazê-lo buscando uma renovação nos estudos de parentesco.