

RESENHAS

ARCHETTI, Eduardo P. 1999. *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*. Oxford/New York: Berg. 212 pp.

Simoni Lahud Guedes

Prof^a de Antropologia, Departamento de Antropologia, PPGACP-UFF

Em busca das imagens de homens e masculinidades atuantes na Argentina atual, investigadas a partir da reconstrução de um poderoso sistema de representações coletivas, Eduardo Archetti toma como pano de fundo o contexto histórico da modernização de Buenos Aires nas primeiras décadas do século XX. Na efervescência da cidade desenhada em tintas vivas, no interior de um multifacetado processo de produção cultural, os argentinos começam também a exportar corpos, desempenhos, música, dançarinos, jogadores de pólo, cavalos híbridos e, sobretudo, jogadores de futebol.

A avassaladora entrada de imigrantes europeus, a maioria italianos e espanhóis e a forte presença dos britânicos, não é o aspecto menos relevante desse processo. É esta cidade, percebida como *locus* da nação, vista pelos argentinos como “uma típica cidade européia” (:4), habitada por *brancos*, uma reprodução da Paris da *belle époque*, que percorremos em todo o livro. Instala-se ali o palco da construção comple-

xa de uma essência *criolla*, capaz de fertilizar a essência européia, transformando-a e produzindo novos seres masculinos através da dinâmica da contrastação, símbolos de uma nação que se define pelos homens que produz, construtos específicos e peculiares, mas não unívocos. Dessa perspectiva, a cidade é recuperada em suas contradições e ambigüidades, nas suas míticas áreas sombrias e marginais, desde suas *academias de bailes*, seus *cafés de camareiras*, seus *cabarets*, passando pelos campos de futebol improvisados nos bairros pobres, chamados *potreros*, até as planícies dos *pampas*, reconstruídas no meio urbano pelas ideologias eruditas e populares como fonte da especificidade nacional. Desenhando os espaços simbólicos nos quais transitam e são selecionados os complexos valores morais que atuam como “modelos e espelhos” para os homens argentinos (:XVIII, *passim*) e delineando seus míticos personagens – o *gaucho*, o *compadrito*, a *milonguita*, o *pibe* –, o autor conjuga reflexões teóricas acerca da construção da masculinidade, da moralidade e das identidades nacionais nas “culturas híbridas”.

Escolher trabalhar essas questões mediante a análise do futebol, do pólo e do tango embute algumas opções metodológicas. O autor opta por uma comparação intracultural que lhe permite a complexificação das imagens de masculinidades em atuação, a análise da

forma como transitam de uma arena a outra e, ainda, uma mais nítida identificação dos "outros" relevantes que são chamados a atuar em tais sistemas simbólicos: os *européus*, em geral, com significados e posições relativas substancialmente diferentes para os *ingleses*, de um lado, e os *latinos*, de outro, isto é, *italianos e espanhóis*. Uma comparação com outros países da América Latina é ensaiada no epílogo, tomando o trabalho de Roberto DaMatta sobre carnaval e futebol no Brasil como referência. Embora sugestiva de uma continuidade potencialmente reveladora, em nenhum momento, já que não é esta a opção metodológica de Archetti, tal comparação é levada adiante. Do mesmo modo, é inspirando-se explicitamente no trabalho do antropólogo brasileiro e na teoria do ritual de Victor Turner, que o autor opta por estas específicas criações culturais, por considerá-las como "zonas livres", contextos definidos como dotados "das propriedades antiestruturais da liminaridade e *sacra* híbridos no trabalho de Turner, [os quais] permitem a articulação de linguagens e práticas que podem desafiar um domínio público oficial e puritano. 'Zonas livres' são também espaços para misturas, para o aparecimento de híbridos, para a sexualidade e exaltação de *performances* corporais. Nas sociedades modernas, esportes, jogos e dança são *loci* privilegiados para a análise da 'liberdade' e criatividade cultural." (:18)

E como apreender essas "zonas livres"? De que modo registrar atuações e *performances* corporais, danças e jogos que misturam homens com homens, homens com mulheres e homens e cavalos? Como inscrever paixões? O livro combina "trabalho de campo tradicional e oralidade – estórias e histórias contadas pelos informantes – com análise textual – ensaios históricos, escri-

tos ideológicos dos autores nacionalistas, jornais, revistas e letras de tango." (:XII), em um trabalho que se estendeu irregularmente ao longo de dez anos. Se essa multiplicidade é um dos vários motivos da sua fecundidade é, também, fonte de uma certa descontinuidade que, se não compromete a unidade do livro, traz algumas dúvidas em relação à comparabilidade das construções elaboradas. Por exemplo, ao mesmo tempo que se dispõe de uma minuciosa elaboração das narrativas que constroem o desempenho no futebol, comparáveis às que, embora um pouco menos trabalhadas, são fornecidas acerca do pólo, o desempenho no tango não recebe o mesmo tratamento. Na verdade, é o próprio trabalho de Archetti que sugere que as narrativas prototípicas sobre o desempenho cumprem papel fundamental como marcadores simbólicos nesse sistema.

Apesar de o material reunido ser muito diversificado, de haver uma nítida predominância das reflexões sugeridas pelo futebol, e da peculiaridade que cerca cada um dos campos empíricos pelos quais o autor optou para reconstruir as concepções de masculinidade na cultura argentina, a unidade do livro é evidente, estabelecendo uma forma de argumentação reiterativa em que cada novo material acrescentado reforça os achados anteriores. Essa unidade pode ser buscada, igualmente, no cenário que é amplamente fornecido pela Buenos Aires do início do século, mas jaz, sobretudo, na confluência das problemáticas que intitulam as duas partes em que se organiza o livro, respectivamente, "hibridação" e "moralidades masculinas". São estes os dois grandes eixos de debate teórico em cujo entrecruzamento se coloca o autor, ambos recuperados a cada momento, sob ângulos diversos, permitindo a cons-

trução dos modelos de masculinidade atualizados na cultura argentina.

A primeira dessas problemáticas remete a um antigo, extenso e complexo campo de debates nas ciências sociais, particularmente quando referido à América Latina. Archetti posiciona-se nesse campo, na discussão sobre a “hibridação”, em três capítulos na primeira parte. Assume a proposta de Canclini, embora vá debater e trabalhar com vários outros autores, incorporando a heterogeneidade como característica da América Latina atual, produzida por uma história em que a modernidade dificilmente se instala substituindo o tradicional e o antigo. Busca, entretanto, problematizá-la, pressupondo a existência de diversos modelos de “hibridação”, inquirindo sobre os atores concretos que produz e os espaços e tempos em que ocorre (:24). É isto que se propõe a fazer, percorrendo as concepções que permeiam o futebol, o pólo e o tango na Argentina. É sob esse prisma teórico que a figura do *gaucho* – *forte, corajoso, honesto e livre* – emerge dos míticos *pampas* e assoma com todo o vigor, encarnando as melhores e mais heróicas qualidades da nação (:39), meticolosamente examinada no capítulo 1, mediante análise da literatura e das construções nacionalistas de intelectuais urbanos premidos pela ameaça que a imigração maciça representa (:30, 35). Alguns desses autores, em suas formulações mais radicais, colocam em questão até mesmo o suposto caráter civilizatório da imigração e o próprio valor da mestiçagem. Mas é através da construção de “machos híbridos” no futebol (capítulo 2) e no pólo (capítulo 3) que a operação simbólica assume seu formato, continuamente reiterado e recriado em espaços e momentos posteriores. É fundamental, para a compreensão da concepção produzida – “o estilo *crioulo* no fu-

tebol e no pólo”, cuja cristalização ocorre, em ambos os casos, na década de 10 –, o fato de que são esportes concebidos como de origem britânica, partes do grande processo civilizatório que é visto, positivamente, como modernizador da Argentina. É em confronto com esse modelo construído do *inglês*, do *gentleman* (:51), cuja característica mais marcante é a ética do *fair play* (:49), que se constrói o “estilo crioulo”, baseado no *toque*, no *virtuosismo* e no *drible* (:60, *passim*), incorporando às qualidades físico-morais dos *gauchos* as dos descendentes de italianos e espanhóis (:52). Opõe-se, desse modo, à *disciplina* e *força de vontade dos ingleses*, o desempenho argentino, representado como *individualista, sensível, artístico* e baseado na *improvisação* (:72). O material sobre o pólo, no capítulo 3, é extremamente interessante pois, além da reiteração desse “estilo crioulo” incorporado nos homens, nos jogadores, neste caso mais facilmente dando vida aos *instintos atávicos dos gaúchos, seus valores e suas qualidades morais* (:92, *passim*), enfatizando-se seu *extraordinário senso de sacrifício* e sua *força física* (:106), o processo configura-se igualmente na criação dos cavalos com a mistura de *purosangues* e animais *crioulos*, estes dotados de *liberdade, heroísmo e força*, qualidades que se supõe manter-se no novo híbrido (:98).

Na segunda parte do livro, a discussão teórica sobre as formas da masculinidade em relação às moralidades é estendida, explanando-se recentes abordagens sobre a masculinidade. Ali é enfatizada a diversidade das formas assumidas pelas concepções de homem, acentuando-se, inclusive, em consonância com as tendências recentes das teorias sociais, a recusa dos constructos fechados e a necessidade de enfrentar as contradições e as fragmentações (:113).

É curioso que seja, possivelmente, nas letras dos tangos analisadas (capítulo 5), que as distintas possibilidades de construção da masculinidade se apresentem mais claramente, evidenciando as diferenças internas, as porosidades e aberturas do constructo do macho que se alimenta da figura do *gaucho*. A análise de narrativas sugeridas pela paixão, a tematização das perdas e do sofrimento, expõem as “tensões, dúvidas, paradoxos e ambigüidades” (:159) que cercam esses seres masculinos, apresentados em sua força e em sua fragilidade na relação com as mulheres. Mas os dilemas masculinos ali, perspectivados como “escolhas morais”, presos nos terrenos da cognição mas também da emoção e do desejo, são da mesma ordem simbólica que os que são retomados no texto sobre as virtudes masculinas nacionais e a moralidade no futebol (capítulo 6)? Essas narrativas não estariam recuperando, como sombra das *femmes fatales* e das *milonguitas*, um outro mundo e não este em que “não há lugar para a família, o trabalho e a paternidade” (:189)?

No caso do futebol, as narrativas paradigmáticas centram-se claramente nos desempenhos, por meio dos quais se debatem *arte* e *disciplina*, *elegância* e *força*, *improvisação* e *tática*, o predomínio do desejo da *vitória* ou da *alegria* de fazer e ver o *jogo bonito*, categorias em oposição que, metaforicamente, expõem a ambigüidade da atuação dos atores híbridos. Nesse caso, não se pode deixar de registrar, mesmo *en passant*, que estes são dilemas por demais conhecidos dos antropólogos que estudam o futebol brasileiro, reforçando a necessidade de comparações sistemáticas. Mas deve-se também observar que, por maiores que sejam as similaridades, não é possível, após a decisiva demonstração de Archetti, ignorar que

esse “estilo crioulo” de futebol, *la nuestra*, como dizem, se constitua como parte do conjunto de transformações do modelo do *gaucho* fecundado, como os ganhões *puro-sangue* fizeram com as éguas *crioulas*, pelas qualidades físico-morais dos imigrantes europeus de origem latina. No Brasil, recuperamos nossa hibridação também de modo bastante peculiar, pelo mito das três raças, e, por meio do futebol, atribuímos particularmente aos *negros* – simbolicamente ausentes do modelo argentino – nossas potencialidades e limites.

São também muito similares as concepções sobre os nossos campos de *pelada* e os *potreros* argentinos, espaço onde os *pibes*, os garotos pobres, são livres, onde se aprende e se exercita uma criatividade específica, sem mestre, na rua, na vida. É dali que surge Maradona, *el pibe de oro* (:182, *passim*), analisado em um sensível capítulo 7 como uma personagem arquetípica (:186) que materializa de modo perfeito esse “estilo crioulo”, cuja “criatividade é uma vitória contra a disciplina e o treinamento” (:187).

Mas, como afirmei acima, apenas a comparação sistemática que Archetti sugere ao final do livro será capaz de nos levar mais longe na compreensão dessas diversas formas de criatividade cultural que se expressam nas “zonas livres” da vida social. Essa comparação é tanto mais interessante porque eles, como nós, brasileiros, supõem ser os “melhores do mundo” no futebol (:169).

BARREIRA, Irly e PALMEIRA, Moacir (orgs.). 1998. *Candidatos e Candidaturas: Enredos de Campanha Eleitoral no Brasil*. São Paulo: Annablume. 292 pp.

Ana Rosato

Doutora em Antropologia,
Universidade de Buenos Aires

Candidatos e Candidaturas tem o objetivo explícito de mostrar a multiplicidade de leituras que as ciências sociais são capazes de produzir sobre as campanhas eleitorais no Brasil. Cada um dos artigos expressa a busca dos estudiosos por novos modos de explicar – novas teorias? – essa realidade. Um esforço que se vê recompensado, tornando interessante a sua leitura, tanto para o meio acadêmico, quanto para aqueles preocupados com o tema da “política”.

O livro está organizado em três seções, que consideram os diversos olhares sobre as campanhas eleitorais: “Diferentes modos de fazer campanha”, “Valores sociais e atributos de gênero: as divisões como marcas” e “Profissões, carreiras e vocações: operadores de entrada na política”.

A seção inicial compreende três artigos. O primeiro deles, de M. Goldman e A. Cruz da Silva, “Por Que se Perde uma Eleição?”, está centrado na análise das eleições para vereador em um município do Estado do Rio de Janeiro. O trabalho procura demonstrar que as concepções sobre a política se modificam em função de contextos sociais e culturais específicos e que, para compreendê-las, é necessário “estabelecer a conexão, sempre particular, entre as várias dimensões que compõem ‘a política’” (:28). Ao mesmo tempo, mostra a importância da “crença” daquele que deve explicar uma derrota ou uma vitória, “crença” que é analisada em fun-

ção dos resultados dos “trabalhos realizados” e das relações estabelecidas pelos atores.

O segundo artigo, “A Campanha Eleitoral na TV em Eleições Locais: Estratégias e Resultados”, de K. Kuschnir, L. Piquet Carneiro e R. Schmitt, trata também das eleições para vereador em 1996, no Rio de Janeiro. A ênfase, aqui, é posta na articulação entre política local e nacional, através do vínculo que se estabelece entre candidatos e partidos. Examinando as diferentes estratégias de campanha, em função dos resultados eleitorais, e utilizando a distinção entre reputação pessoal e partidária, os autores concluem que “os partidos têm tido uma importância decisiva para a dinâmica dos resultados eleitorais no Brasil” (:76). A conclusão, que refuta a idéia generalizada de que ocorre o contrário, ilustra a importância que os partidos (e suas frações) adquiriram no processo de legitimação da representação política.

O artigo de O. Luiz Coradini, “Origens Sociais, Mediação e Processo Eleitoral em um Município de Imigração Italiana”, examina as eleições para prefeito e vereador em um município do Estado do Rio Grande do Sul, em 1996. Sua análise mostra as transformações das “bases eleitorais” dos diferentes candidatos, chegando à conclusão de que, na atualidade, “os princípios de classificação que as definem e circunscrevem remetem às mais diferentes lógicas e campos sociais, sendo que o próprio processo eleitoral pode ser visto como a sua interseção e reconversão naquilo que é definido como ‘política’” (:100, ênfases minhas).

Nos três artigos, encontramos temas e perguntas recorrentes, relativos à atividade política: o trabalho de reconversão, o uso de relações sociais e de trabalho, a importância tanto do contato

personalizado durante as campanhas locais, quanto de quem é o candidato e que partido representa, enfim, a relação entre candidato e eleitor. O eixo que articula essas questões é o da representatividade, cabendo perguntar-se se basta ter sido o “mais votado” para ter direito a denominar-se representante de outros, a falar e agir em nome de outrem.

A segunda seção está composta por três artigos que discutem as candidaturas de mulheres nas campanhas eleitorais. O primeiro, de C. Jardim Pinto, intitulado “Afinal, o que Querem as Mulheres na Política?”, baseia-se em trabalho realizado em Porto Alegre durante as eleições para vereador em 1996. Formula a seguinte questão: existe uma forma específica de as mulheres fazerem política? A resposta, que se faz evidente também nos outros dois artigos, é que “existe, na maioria das vezes, muito mais por força das características da luta política do que por um posicionamento dessas mulheres” (:129). Para dar conta dessa resposta, a autora retoma os pontos centrais levantados na primeira seção: os partidos políticos e a representatividade. Em relação aos partidos, demonstra, por um lado, que estes constituem a via de acesso à atividade política, tanto da mulher quanto do homem, e que a diferença de gênero se expressa na posição que cada um ocupa nas estruturas partidárias. Por outro lado, é no seio do partido que são, prioritariamente, criadas as novas identidades políticas. O tema da representação é tratado também em sua relação com os partidos, já que o “*fato de ser mulher*” tem uma forte presença na busca por um espaço institucional, ao mesmo tempo que a inserção da mulher se legitima pelo fato de existirem temas que dizem respeito exclusivamente a ela.

O trabalho de I. Firmo Barreira, “Entre Mulheres: Jogo de Identifica-

ções e Diferenças em Campanhas Eleitorais”, que também aborda essa forma de legitimação, analisa as candidaturas a prefeito nas cidades de Fortaleza, Natal e Maceió. Observa que a condição de gênero aparece como um elemento destacado nas atividades das candidatas mulheres durante as campanhas, expressando-se em suas “*interpelações discursivas*” e em suas afirmações de valores considerados femininos. Apelar a essa condição, por um lado, não seria nada mais do que cumprir o “enigma” da legitimação: o de “transformar interesses partidários em identificações amplas geralmente justificadas a partir de valores que são colocados como representativos de ‘interesses gerais’” (:133); por outro, pode condicionar a “construção de um espaço de reconhecimento que demanda provas de competência” (:164), através do qual se perfilam estratégias de valorização que transformam o “negativo” em “positivo” (por exemplo, a mulher é menos eficaz que o homem em questões de governo).

Esse processo de “conversão”, que como assegura Firmo Barreira não é apenas uma prática das candidatas femininas, está amplamente documentado no terceiro artigo dessa seção, “A ‘Modernidade’ como Emblema Político”. Nele, A. Lemenhe examina as campanhas eleitorais de dois candidatos a prefeito da cidade de Fortaleza que centraram suas estratégias na oposição tradicional/moderno da atividade política, oposição que subsume a condição de gênero.

A última parte do livro é onde se aborda, de modo mais explícito, os novos modos de fazer política. Está composta por três artigos: “Os Sindicatos no Poder. Que Poder?”, de M. Palmeira, que analisa a candidatura de “sindicalistas” nas eleições municipais de 1996, em Pernambuco; “Lugar de Policial é

na Política? Estratégias Simbólicas de Afirmação e Negação”, de C. Barreira, sobre candidatos “policiais” a prefeito e vereador no Estado do Ceará; e, finalmente, “O Jeito Cristão de Fazer Política: Representações, Rituais e Discursos nas Candidaturas Pentecostais e Carismáticas”, de J. Miranda, que trata das candidaturas de pessoas provenientes das igrejas pentecostal e carismática.

Mediante a análise de campanhas de candidatos oriundos de esferas cotidianas que não faziam parte da atividade político-eleitoral – sindicalistas, policiais, carismáticos ou pentecostais –, os três artigos mostram claramente a passagem ou a transformação de um modo “anterior” para um modo “novo” de fazer política. O estudo desses “novos” candidatos, bem como de suas estratégias de campanha, aponta para mudanças tanto nos contextos social, econômico e político, quanto na relação entre essas esferas. Assim, o exame do trabalho de reconversão de um tipo de capital em outro, denota uma nova relação entre política e sociedade. O ofício/profissão do político se faz possível porque os novos candidatos recorrem a uma “habilidade” e a um capital adquiridos em outro espaço.

Ainda na terceira parte do livro, o tema da representatividade é retomado. Nesse sentido, a conclusão é expressa por M. Palmeira, quando sustenta que, para além da intenção político-sindical de definir as relações adequadas entre os dois âmbitos, os casos analisados “ajudam a pensar a questão da conversão de uma espécie de autoridade em outra.” (:214).

Em síntese, os artigos aqui reunidos têm como ponto de partida as eleições municipais de 1996 e analisam tanto o processo eleitoral, quanto as candidaturas, os partidos e as bases eleitorais. Definitivamente, o tema central do livro é

o da representatividade. Todos os trabalhos, de alguma forma, dão conta da importância dos diferentes tipos de capital na configuração do que se entende por “capital político”. Assim, nas eleições municipais de 1996, a distância entre esferas diferentes, claramente delimitadas, parece ter se apagado, dando lugar – através da conversão de um “capital não político” em outro “político” e ao uso desse capital agora político em outros campos – a uma nova relação entre campos e, portanto, a novas formas de fazer política.

A leitura do livro contribui ainda para uma reflexão sobre as transformações que se produziram, nos últimos anos do século XX, no Brasil na esfera política. Da mesma forma, permite perguntar-se sobre os motivos dessas transformações e, em que medida, estas – produzidas nos planos municipal, das bases políticas/sociais e das trajetórias dos candidatos – estariam relacionadas a mudanças estruturais.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1998. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília/São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp. 220 pp.

Regina M. de Carvalho Erthal

Pesquisadora do CNPq – Convênio Museu Nacional – UFRJ/Museu Amazônico – UA

A unidade deste livro pode ser encontrada na explicitação, pelo próprio autor, de uma “história de vida” marcada pela disposição de buscar o conhecimento em seu sentido mais geral e, ao mesmo tempo, no seu encontro com a antropologia, buscar o “conhecimento produzido na prática profissional”. O exercício da antropologia é referenciado por uma epistemologia que se reali-

menta da sua prática, ambas se constituindo a partir de uma relação dialógica, no encontro de culturas.

Os artigos que compõem o livro foram escritos no período de 1992 a 1997. São textos produzidos, na sua versão original, para apresentações em "Aula Inaugural", "Seminário", "Conferência", "Comunicação", em diferentes instituições de ensino e pesquisa ou ainda em congressos promovidos no Brasil e no exterior. Alguns trabalhos já haviam sido publicados anteriormente, caso dos capítulos 2, 3, 5, 7 e 9. As revisões e/ou ampliações ocorridas em alguns ensaios para a presente publicação foram, no entanto, realizadas sob a condição de não descaracterizá-los em relação aos contextos originais em que foram produzidos e apresentados.

O livro divide-se em três partes que remetem a uma obra anterior do autor, de significado especial para a temática enfocada. A primeira parte, sob o título "O Conhecimento Antropológico", que abrange os cinco capítulos iniciais, está especialmente referida ao livro *Sobre o Pensamento Antropológico*, que reúne artigos produzidos durante a década de 80. Tomando esta obra como referência para a discussão sobre a formação da "matriz disciplinar" – expressão cara ao autor, e que aponta para a articulação "tensa" de um conjunto de paradigmas constitutivos de uma antropologia moderna –, Cardoso de Oliveira sublinha a necessidade de compatibilizar o momento metódico e o não metódico (explicar e compreender) na construção do conhecimento.

A segunda parte do livro, constituída pelos capítulos 6, 7 e 8, trata das "Tradições Intelectuais". A questão da constituição da antropologia em regiões "periféricas", transplantada a partir dos países centrais onde se dá o seu desenvolvimento original, já está anunciada

pelo autor em trabalhos anteriores, reunidos no livro *Estilos de Antropologia* (1995), que serve de referência para essa seção. Organizado em conjunto com o antropólogo Guillermo R. Ruben, este livro é uma compilação dos trabalhos apresentados no "Seminário sobre Estilos de Antropologia" (Unicamp, 1990), resultado das pesquisas propostas ao "Programa de Pesquisa sobre Estilos de Antropologia", coordenado por Cardoso de Oliveira. Esses trabalhos tiveram como referência a antropologia realizada em países como Índia, Austrália, Argentina, Venezuela, Canadá e Brasil, países "periféricos" em relação aos centros "fundadores" da disciplina (França, Inglaterra e Estados Unidos), onde a antropologia pôde se desenvolver e "florescer com um estilo próprio". Cardoso de Oliveira localiza na década de 70 o início de seu interesse pela constituição da "singularidade" da antropologia na "periferia", e sua relação com a "universalidade" expressa na matriz disciplinar. Esse tema é, ainda hoje, o "principal foco" de suas preocupações de caráter epistemológico e histórico.

Na terceira parte, sobre "Eticidade e Moralidade", desenvolvida nos capítulos 9 e 10, a referência é o livro *Ensaaios Antropológicos sobre Moral e Ética* (1996) publicado com Luiz Roberto Cardoso de Oliveira. Este livro é também constituído por ensaios produzidos para o cumprimento de diferentes compromissos acadêmicos. O propósito dos autores é discutir questões de moral e ética a partir do olhar antropológico, no que chamam de "consórcio cognitivo" estabelecido pelo convívio interdisciplinar com a filosofia, o direito, a história, a ciência política e a sociologia.

Essa forma de organizar *O Trabalho do Antropólogo*, um tanto temporal, um tanto temática, parece sugerir uma estratégia do autor, mais uma vez peda-

gógica, de apresentar suas preocupações fundamentais, apontadas como questões seminais para a constituição da própria antropologia enquanto ciência, e o posicionamento do antropólogo nos seus compromissos com as sociedades que estuda e sua constituição enquanto sujeito político: primeiro, a construção do conhecimento unificada através do olhar/ouvir/escrever, atos cognitivos disciplinados “pela disciplina”, invocando sua natureza epistêmica; segundo, a renúncia a um objetivismo “perverso”, mediante o questionamento da posição de poder do investigador e da historicização do “encontro etnográfico” indicada pelo paradigma hermenêutico; e terceiro, ainda o desenvolvimento da antropologia nos países “periféricos”, seu sentido político e ético, indicando a constituição de um “estilo” próprio no fazer antropológico.

Desse modo, nos capítulos 1, 3, 4 e 5, Cardoso de Oliveira retoma e amplia o tema da antropologia enquanto modalidade de conhecimento, recusando-se, por esta via, a diagnosticar um momento de “crise” da antropologia moderna, localizada como crise de perda de objeto. A antropologia estaria, ao contrário, sendo constantemente revigorada pela tensão existente, em sua matriz disciplinar, entre os diferentes paradigmas que a compõem e suas possibilidades de articulação/complementaridade.

O conhecimento antropológico tem se realizado historicamente através de diferentes “escolas” representantes dos paradigmas racionalista, estrutural-funcionalista, culturalista e hermenêutico, com os quais Cardoso de Oliveira estrutura a matriz disciplinar. Os três primeiros, “paradigmas da ordem”, que realizam uma “exclusão metódica” da subjetividade, do indivíduo e da história, puderam ser questionados a partir de

um posicionamento crítico desenvolvido por uma “antropologia interpretativa”, implementada pelo paradigma hermenêutico.

A intensificação de uma tensão entre os paradigmas que compõem a matriz disciplinar com a introdução do paradigma hermenêutico se fez tanto por meio da atualização dos temas da relação sujeito/objeto, no que diz respeito ao condicionamento histórico desse encontro – fato que se desdobra, consequentemente, na necessidade de se questionar a posição de poder que nessa relação se estabelece –, como também pela discussão sobre os limites da razão científica. Nesse sentido, o autor chama a atenção para o lugar central da relação sujeito cognoscente/objeto cognoscível na constituição do conhecimento.

Se as disciplinas e os seus paradigmas condicionam o nosso ouvir e olhar (cap. 1:22), então não somente há que se discutir o “verdadeiro encontro etnográfico”, que capta o “excedente de sentido” que escapa àquelas metodologias de cunho positivista, explicativas da realidade que se observa e se pode controlar; há também que se estar atento para a qualidade do encontro interdisciplinar que se tem realizado, cada vez com mais frequência, nos estudos junto a comunidades indígenas sobre problemas colocados pela perda de qualidade do meio ambiente e da saúde, estruturados, via de regra, a partir de uma profunda descontinuidade entre o “saber científico” e os “saberes locais”.

As ciências naturais, em especial as ciências da saúde, têm procurado parcerias com a antropologia exatamente por intermédio das escolas com as quais se identificam na busca primordial pela objetividade, descrevendo o funcionamento do fenômeno observável, desvinculando-o de suas condições de produção e reprodução, em que a noção de

"doença" se coaduna com a de "desvio", a ser submetido a mecanismos de controle, preservando a integridade do sistema. Nesse esquema, trabalha-se com categorias universais de classificação de doença, o que pode ser estatisticamente anotado e comparado, impossibilitando então aos "cientistas" o "ouvir" e entender os fenômenos expressos a partir dos conhecimentos locais, que são tratados como pertencentes ao pensamento "mágico" e/ou "irracional", ou são simplesmente ignorados.

Apontando caminhos para o enriquecimento da questão esboçada acima (parte das minhas preocupações), o autor indica a necessidade de uma vinculação entre o "explicar" e o "compreender", no sentido da construção de "empreendimentos cognitivos específicos" (:69), eliminando ilusões objetivistas, "revelando uma instância não-metódica, porém provedora de conhecimentos igualmente tangíveis" (:92). Essa postura, a qual Cardoso de Oliveira denomina "hermenêutica moderna, ou dialética", não tendo por objetivo a eliminação de nenhum outro modo de interpretação, propõe-se a exercer uma "dupla interpretação", reconhecendo a "explicação" (nomológica/busca da objetividade) e a "compreensão" (hermenêutica/busca do sentido) como fases do processo de conhecimento.

Nos capítulos 6, 7 e 8, Cardoso de Oliveira trata das formas singulares que assume a antropologia nos países "periféricos", a partir de uma "abordagem estilística" que destaca as suas pretensões à universalidade, e o seu exercício em contextos socioculturais específicos. Já no capítulo 2, acompanhando o "movimento dos conceitos", Cardoso de Oliveira indica uma constituição específica da disciplina na América Latina, um "deslocamento crítico" em face das abordagens correntes, solidárias a con-

ceitos elaborados no interior dos "paradigmas da ordem" inscritos na matriz disciplinar. Essa constituição crítica da disciplina é localizada, em especial, nos estudos indígenas, não ocorrendo de forma tão evidente nas pesquisas que têm por objeto a sociedade nacional. Assim, os conceitos de fricção interétnica e etnodesenvolvimento (trabalhados por Cardoso de Oliveira e Rodolfo Stavenhagen) implicam propostas que: (1) levam em consideração as relações de conflito/poder estabelecidas no contato interétnico; e (2) propõem um desenvolvimento "alternativo" que atenda às necessidades da população alvo e que por ela seja definido e controlado. É este compromisso político e ético, impresso no fazer científico, que especifica a antropologia realizada na América Latina, que constrói seu objeto em um cenário de relações assimétricas entre populações indígenas e Estados nacionais.

Nos capítulos finais, o autor nos conduz a fechar o circuito do aprendizado, reforçando a importância da antropologia enquanto disciplina por excelência, propiciadora das "condições de possibilidades de diálogo" entre indivíduos inseridos em campos semânticos diversos. O "diálogo interétnico" deve instaurar-se tendo por base o reconhecimento e neutralização das questões de poder envolvidas no encontro de etnias no qual, no entanto, o discurso ocidental é hegemônico e impõe sua estrutura e suas normas de comunicação. Nesse sentido, Cardoso de Oliveira propõe posturas, o olhar antropológico informando a necessidade do estabelecimento de uma "nova normatividade" (:194), construída por um processo democrático, ancorado em um "imperativo moral" em que a negociação do consenso se dá como questão de direito.

Vale destacar, finalmente, na discussão sobre questões éticas, a impor-

tância e a atualidade de temas que envolvem as práticas intervencionistas, ou seja, temas que envolvem a "aceitação voluntária" e, por conseguinte, participação da comunidade e controle social das (nem sempre) novas propostas de ação junto a populações indígenas.

Todas essas questões, enfrentadas de forma magistral por Roberto Cardoso de Oliveira, fazem do livro um instrumento indispensável tanto para aqueles que se iniciam nas lides antropológicas, ressaltando o compromisso do autor com o exercício da docência, quanto para os que se vêem cada vez mais envolvidos em trabalhos com abrangência interdisciplinar (antropólogos, médicos, enfermeiros, engenheiros sanitaristas e florestais, zootécnicos etc.), nas suas diferentes esferas de atuação junto a populações indígenas.

CARRARA, Sérgio. 1998. *Crime e Loucura: O Aparecimento do Manicômio Judiciário na Passagem do Século*. Rio de Janeiro/São Paulo: EDUERJ/EDUSP. 227 pp.

Adriana R. B. Vianna

Doutoranda, PPGAS-MN-UFRJ

Os dez anos que separam a escrita de *Crime e Loucura*, originalmente uma dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, e sua publicação integral não tornaram a pesquisa de Carrara defasada ou obsoleta. Sua atualidade pode ser atestada tanto pelo pequeno número de títulos publicados desde então que se dedicam a discutir a tensa (e às vezes tênue) fronteira entre transgressão e insanidade, quanto pelas reflexões mais amplas que ela suscita.

Acrescido de um posfácio de 1997, em que o autor faz um balanço da bibliografia produzida simultânea ou posteriormente ao seu próprio trabalho, o texto original praticamente não foi alterado, mas ganhou, com o tempo, a possibilidade de ser contextualizado em relação às preocupações intelectuais e políticas da época em que foi produzido. Desse modo, o próprio autor chama a atenção, no posfácio em questão, para a conexão existente entre trabalhos como o seu, produzidos na segunda metade dos anos 80, e a preocupação com a medicalização dos comportamentos desviantes, tema presente na produção intelectual da década anterior. Nessa linha, o trabalho de Carrara estabelece diálogo direto, por um lado, com as proposições de Goffman acerca das relações sociais estabelecidas em "instituições totais" e, por outro, com as formulações de Foucault sobre o universo do "biopoder". A influência de Foucault, por sinal, é decisiva não apenas em termos conceituais, mas também metodológicos, já que o objeto construído ao longo do texto é evidentemente tributário da discussão genealógica por ele estabelecida.

Em termos políticos, por sua vez, o trabalho foi beneficiado pelos contextos de abertura política e do primeiro governo Brizola no Rio de Janeiro, o que suscitou, como lembram o autor e também seu orientador, Peter Fry, um quadro de discussões fecundas sobre a democratização das instituições em geral e das psiquiátricas em particular. A entrada do pesquisador no universo do Manicômio Judiciário do Rio de Janeiro, onde se desenrolou parte da pesquisa, deu-se em um contexto de debate interno entre terapeutas da instituição sobre a viabilidade de mudança das relações ali estabelecidas com os internos e com outros profissionais da mesma

instituição (guardas, sobretudo). Com isso, criou-se para Carrara uma situação especialmente favorável para a observação das contradições internas da instituição, tornando ainda mais evidente a ambigüidade que sempre permeou um local criado ao mesmo tempo para lidar com o universo da loucura e o da criminalidade.

Esse contexto de observações é recuperado ao longo do primeiro capítulo do livro, "O Objeto da Investigação e sua Construção". Partindo do universo palpável do Manicômio Judiciário e de seus dilemas contemporâneos (o antagonismo entre guardas e terapeutas, as classificações locais, a difícil localização simbólica e institucional das "personalidades psicopáticas" etc.), Carrara inicia sua arqueologia da instituição, que o leva, novamente fazendo jus à herança foucaultiana, à genealogia da figura do "louco criminoso", razão da criação do Manicômio Judiciário. Desse modo, Carrara estabelece pontes importantes entre passado e presente, bem como entre etnografia e história, restituindo à análise histórica incômodos analíticos e éticos fundamentais.

Carrara focaliza os primeiros debates em torno da necessidade e do caráter da instituição, demarcando como período privilegiado para sua pesquisa os anos entre 1890 e 1920, este último o ano de criação do Manicômio. O seu surgimento e de seu objeto privilegiado, o "louco criminoso", são perseguidos pelo autor através tanto dos debates teóricos que têm lugar a partir da metade do século XIX, quanto de processos judiciais em que tais debates são materializados como projetos concretos de intervenção sobre o tecido social. Do diálogo constante entre os textos científicos e a dinâmica dos julgamentos e sua repercussão pública resta a sensação nem sempre confortável do papel social

que a "ciência" desempenha na regulação de comportamentos e na criação de mecanismos de estigmatização.

No segundo capítulo, "Loucos e Criminosos", o autor procura rastrear os debates científicos que permitem a "patologização do crime". Desse processo, emergem três categorias privilegiadas, cada qual comportando subdivisões e variações: a dos monomaniacos, a dos degenerados e a dos criminosos natos. Através da complementaridade e do confronto entre elas tornou-se possível estabelecer a compreensão dos atos criminosos como fruto de anomalias, taras, heranças genéticas malignas, enfim, como território não mais do livre-arbítrio individual, mas da doença e, portanto, da medicina. Nessa trajetória, a migração de princípios presentes na noção de monomania para a de degeneração desempenhou papel decisivo, uma vez que esta última categoria permitia um diálogo intenso e circular entre doença e transgressão, ao supor que, ao mesmo tempo que a hereditariedade determinava a transgressão, a opção por uma vida desregrada podia inscrever-se como uma patologia nos indivíduos e, pior ainda, perpetuar-se em seus descendentes por intermédio da transmissão hereditária. Por outro lado, ao constituir-se como conceito extremamente dinâmico, a degeneração permitia o estabelecimento de um variado quadro de gradações entre normalidade e anormalidade e, conseqüentemente, entre crime e loucura, necessitando para sua identificação e qualificação correta um universo diversificado de peritos.

Com a emergência da categoria dos "criminosos natos", cuja fronteira com os degenerados era bastante tênue, esse universo de peritos se complexificou ainda mais, sendo possível perceber cições entre antropólogos criminais, inspirados em Lombroso, psiquiatras de

diferentes orientações e juristas. Em jogo, estava não apenas a construção de categorias identificadoras e normativas dos indivíduos, mas sobretudo a autoridade de intervir sobre eles, e, conseqüentemente, sobre o tecido social como um todo. É esse embate, em algumas de suas variações, que vem à tona com a análise do caso de Custódio Serrão, no terceiro e último capítulo do livro.

Preso por matar o comendador Belarmino Brasilense, amigo de seu falecido pai e tutor legal de sua irmã e de seu irmão, este último por se encontrar internado no Hospício Nacional, Serrão busca desesperadamente provar que não é louco e que o crime, em verdade, só havia sido cometido como uma forma de defesa diante da intenção do comendador de interná-lo, tal como fizera com seu irmão. Em uma trama kafkiana, porém, quanto mais procurava provar que cometera o ato lucidamente, tanto mais se enredava Custódio Serrão em diagnósticos que patologizavam seus atos, sobretudo sua obsessão em provar-se sadio. Todo o processo de avaliação pericial do acusado, a produção de notícias jornalísticas sobre o fato, o julgamento propriamente dito e os recursos apresentados após o julgamento transformam o drama de Custódio Serrão em uma situação privilegiada para observação e desdobramento dos arranjos teóricos explorados no capítulo anterior.

O seu julgamento, em especial, transformou-se, nos dizeres de Carrara, em um “julgamento de atos e de doutrinas” (:168), a partir do qual se definiram ou realinharam posições e ganharam mais clareza e visibilidade projetos específicos de intervenção. A linha mestra que dividia os médicos chamados a diagnosticar o caso de Serrão e, com isso, ditar as diretrizes de sua sentença, opunha, de um lado, os médicos-legistas da polícia, partidários da tese

da loucura e conseqüente irresponsabilidade do acusado, e, de outro, os médicos ligados à Assistência Médico-Legal a Alienados do Distrito Federal e à Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, partidários da tese de que Custódio Serrão era em verdade um degenerado e que deveria ter sua responsabilidade penal reconhecida. O principal expoente desse grupo, por sua vez, era o psiquiatra Teixeira Brandão que, uma vez vendo sua posição derrotada em julgamento, recorre da sentença e trava uma batalha doutrinal com Nina Rodrigues.

Dessa nova fase da trajetória do caso Serrão o que mais chama a atenção é o fato de que, partilhando diagnósticos bastante próximos – tanto Teixeira Brandão como Nina Rodrigues identificam em Custódio os sinais da degeneração –, os debatedores chegam a conclusões absolutamente opostas sobre o destino a ser dado ao criminoso, evidenciando que o conflito de posições podia ser tão intenso no âmbito das discussões psiquiátricas e antropológicas quanto entre estas e a produção jurídica.

Por fim, além do caso Serrão, Carrara utiliza de forma menos intensa outros processos que reforçam, na virada do século e nas duas primeiras décadas do século XX, a necessidade de um manicomio criminal, evidenciando como essa opção institucional vai ganhando materialidade através dos embates judiciais. Nesse processo, o assassinato de Clarice Índio do Brasil, em 1919, e a rebelião ocorrida em 1920 na Seção Lombroso do Hospício Nacional tiveram papel decisivo. Não escapa ao autor também a importância de este ter sido construído nos fundos da Casa de Correção da rua Frei Caneca, evidenciando seu compromisso com o complexo penitenciário como um todo, mas também a ambigüidade que é a base de sua constituição. Erguido a partir do im-

passe entre concepções antagônicas de pessoa, o Manicômio Judiciário buscava uma espécie de "solução de compromisso": ao apresentar-se como prisão, respeitava a noção do indivíduo que, responsável por seus atos, deveria pagar pelos crimes cometidos; ao identificar-se com os hospitais e asilos, porém, satisfazia as interpretações patologizantes e biodeterministas do indivíduo. Criava, portanto, um lugar social específico para o encontro entre crime e loucura.

As cobranças que podem ser feitas ao texto de *Crime e Loucura* dizem menos respeito a lacunas ou falhas internas ao trabalho e mais às possibilidades que ele levanta em relação aos processos de normatização, tutelarização e marginalização social. Investindo em dissecar o processo social de construção dos loucos criminosos, Carrara abre-nos possibilidades de perguntar que outras "figuras" poderiam fazer par com eles, bem como que indicações esse processo pode fornecer acerca de práticas burocráticas e científicas de invenção de "outros" nas sociedades contemporâneas. Recuperando, desse modo, formulações foucaultianas tão presentes na construção do objeto do livro, cabe perguntar quais as fronteiras sociais que o "biopoder" alcança e constitui, de forma que se torne possível estabelecer a relação entre dispositivos sociais aparentemente dispersos. Assim, situações e processos analisados em sua especificidade, do modo como feito por Carrara, podem ser compreendidos como facetas singulares de um mesmo esforço social de criação e controle de "bárbaros internos".

COMERFORD, John Cunha. 1999. *Fazendo a Luta: Sociabilidade, Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política (Coleção Antropologia da Política, 5). 154 pp.

Sérgio Pereira Leite

Professor do Curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, UFRRJ

O leitor acostumado aos trabalhos voltados para a análise do meio agrário brasileiro, especialmente aqueles centrados na organização social e política dos trabalhadores rurais, certamente notará a originalidade e o esforço bem-sucedido da iniciativa de John Comerford neste seu novo livro. Quinto número da série *Coleção Antropologia da Política*, a obra constitui-se de cinco capítulos versando sobre diferentes questões relativas a sociabilidade, organização, rituais, processos sociais, lutas políticas comuns a um determinado conjunto de trabalhadores rurais, quer na condição de *assentados* ou de *pequenos agricultores familiares*, em distintas regiões do país. Na realidade, como indica o autor na Introdução, neste estudo são resgatados, em primeiro plano, aspectos geralmente percebidos como "irrelevantes", "banais" ou "caricatos" que conformam o processo de organização social de comunidades camponesas.

Longe de prender-se às explicações centradas nos esquemas formais sobre as regras do jogo político e social no ambiente rural, e sem negligenciar a importância de estudos dessa natureza, o autor envereda por um caminho diferente, buscando em situações aparentemente sem importância, como a *brincadeira*, por exemplo, uma compreensão

das formas de “sociação” propriamente dita desses sujeitos tratados no livro, permitindo que as considerações resultantes dessa observação contribuam, também, para a reflexão em torno das possibilidades de atuação de movimentos sociais e organizações políticas no quadro nacional recente. Vale destacar que, apesar de tratar do lúdico como perspectiva de abordagem, a tarefa da qual se incumbe Comerford é extremamente desafiadora e complexa, tratando de retirar o “sério” do “lúdico” e o “lúdico” do “sério”, como coloca Moacir Palmeira na apresentação do livro.

Dessa forma *Fazenda a Luta* embute uma amálgama thompsoniana, no sentido de refletir a “construção” de diferentes processos sociais, posicionamentos políticos e definição de identidades, recolhidos a partir de uma abordagem fina e perspicaz, mesmo quando os objetivos do autor não incluíam necessariamente uma visão voltada à “eficiência” das instituições ou ao comportamento dos “atores políticos”. Na realidade, a obra desafia uma série de gerúndios da questão agrária: *fazendo a luta; lutando; reunindo; brincando; discursando e ocupando*, palavras que intitulam o livro e os respectivos capítulos e que permitem ao leitor vislumbrar o texto como um caleidoscópio: quando se olha a partir de determinada perspectiva tem-se a impressão de que o trabalho é composto por cinco capítulos autônomos (e, em certas passagens, suficientemente abstratos com relação ao material etnográfico pesquisado); mudando o foco e tornando a ver o conjunto, observa-se coerência entre as diferentes partes do livro, costuradas pela preocupação do autor em tratar em profundidade (e, em certos casos, de maneira bastante detalhista e elucidativa) essas situações não convencionais, mas bastante reveladoras da sociabilidade camponesa.

No primeiro capítulo, que trata dos múltiplos significados do termo *luta* no cotidiano dos trabalhadores rurais, fundamentalmente pequenos agricultores do oeste baiano, “falar que se está (ou se esteve) *lutando*, e *lutando* apesar da impossibilidade de ‘vencer’ (‘lutando até morrer’, ‘a gente luta, luta e fica tudo do mesmo jeito’), é sempre uma afirmação de seu valor, de sua dignidade e respeitabilidade, um testemunho do seu *sofrimento*, uma forma de negar que nessa situação haja motivo de *vergonha*” (:29). Igualmente, ao se referirem à *luta*, os informantes destacam o pertencimento a determinadas organizações e/ou situações sociais, que, como coloca Comerford, dão *sentido à existência de uma comunidade*. Nesse garimpo no campo simbólico, a *luta* também refletirá um projeto político, uma estratégia de atuação que extrapola o conflito localizado ou o sofrimento da população pobre do campo. Assim, da moral à religião, da comunidade às organizações sociais, da situação de pobreza à definição de categorias atuantes no universo rural (assalariados, mulheres, pequenos produtores, latifundiários etc.), emergem representações e oposições em que nem sempre é preciso existir o conflito efetivo para se estar “lutando”, ou ainda, para retornarmos a Thompson, é justamente na luta que se configuram situações de classe.

A seção seguinte, que tem como base a dissertação do autor sobre um assentamento rural na região norte do Estado do Rio de Janeiro, volta-se para as reuniões no contexto da associação de produtores residentes nesse projeto. Em vez de tratar da forma da organização social *em si*, ou seja, a própria Associação (ou o Sindicato em outras circunstâncias), o autor busca nas *reuniões* um momento privilegiado para tratar de questões relativas à participação políti-

ca, à sociabilidade entre as famílias e moradores da comunidade, aos limites e alcance das resoluções obtidas em assembleias, aos rituais praticados e eventos promovidos durante a realização das reuniões. Como atento observador, Comerford descreve competentemente o "decálogo" de uma reunião (em suas diferentes etapas, da abertura ao encerramento), analisando situações referentes à pauta, à coordenação, à discussão em si, ao público participante (aliás, outro bom momento dessa "análise ilustrada" promovida pelo autor pode ser encontrado na sua "crônica de uma ocupação", no último capítulo). Destacáramos aqui uma passagem que nos pareceu central: "as dificuldades para promover a *participação* nas *discussões*, por exemplo, são vistas recorrentemente como um problema. É relativamente comum ver essas dificuldades atribuídas a alguma espécie de 'carência' do público que comparece a esses eventos (apatia, falta de consciência, falta de informações) ou à falta de técnicas ou métodos adequados para encorajar a fala dos participantes menos acostumados com *discussões*. Mas o que procuro mostrar aqui é que o que aparece como dificuldade de *participação* pode ser encarado, de outro ponto de vista, como algo congruente com a dinâmica que as reuniões [...] podem acabar assumindo, e congruente também com uma série de concepções através das quais os participantes percebem as *reuniões*: concepções de autoridade, de ordem pública, do caráter de eventos coletivos, da forma adequada de 'participar' desses eventos, da natureza do grupo que é celebrado e do caráter da *união* que é simbolizada" (:72).

É justamente essa capacidade de subverter o viés da análise que permite a Comerford sistematizar oposições que emergem das reuniões (a "equipe de frente", cunhada pelo autor a partir de

Goffman, e o público assistente), bem como a busca e a necessidade de *consensos* que preservem o grau de unidade e representação da organização. Esse movimento, nada linear, é extraído pelo autor das falas e intervenções realizadas dentro e fora das reuniões.

O terceiro capítulo trata da construção social da amizade por meio das *brincadeiras* estabelecidas entre trabalhadores rurais, em boa parte observadas a partir do assentamento acima mencionado. Tratando dos diferentes tipos de brincadeiras – na realidade provocações que não redundam em ofensas dada a cumplicidade dos participantes desse "jogo" –, o autor traduz sua capacidade de fortalecer laços de amizade e a constituição de um todo indissociável, análogo à mesma capacidade demonstrada pela *magia*. Não se trata necessariamente de uma relação diádica, mas do estabelecimento de situação prazerosa, mesmo quando o assunto é *sério*: "A *brincadeira*, encenação da *falta de respeito* que simboliza o *respeito* real entre os que *brincam*, assume seu lugar no discurso da Associação: ali todos são *amigos* e, portanto, todos *se respeitam* e *respeitam* o conjunto, por isso mesmo todos *brincam*" (:87), o que inclui uma certa dissimulação entre situações de trabalho e entretenimento. Há aqui um sentido adicional, ressaltado pelo autor, que reporta ao "uso" da brincadeira em situações com maior grau de formalização. Nesses casos, mantida a distância entre os participantes e a preservação de seus respectivos espaços, a brincadeira torna-se um veículo para o controle de situações importantes (do ponto de vista social, político, econômico, moral etc.) e seu domínio constitui-se em um trunfo para a canalização e a geração de energia social.

Os dois últimos capítulos do livro, com fôlego um pouco mais curto do que

os anteriores, estão voltados à análise do discurso e ao processo de ocupações (no caso, um prédio público em um município próximo ao assentamento referido anteriormente). Na quarta parte do livro o autor dedica-se à interpretação dos discursos proferidos em clima de eleições sindicais (local/nacional), mas o tema volta a aparecer no quinto capítulo, na análise das intervenções realizadas na ocupação em pauta. No tocante à retórica e à capacidade de moldar a fala e a própria interpretação que deve ser feita coletivamente da mesma, Comerford oferece quatro felizes momentos nos quais questões como a dicotomia *nós* (trabalhadores, sindicalistas comprometidos etc.) *versus eles* (governo, proprietários, "pelegos" etc.) aparecem freqüentemente, transfiguradas ainda na intenção do portador da fala de unir-se ao público ao qual se dirige diretamente, anulando o binômio *eu/vocês* através da construção sublimada de um *nós* homogeneizador. Finalmente, no entendimento das ocupações situa um leque de possibilidades, que abrange desde a entrada em propriedades rurais privadas ou públicas que não cumprem com sua função social, até festas comemorativas, passando por romarias, caminhadas, passeatas, acampamentos etc. Na raiz desse processo está a capacidade de visibilidade e o grau de centralidade dessas manifestações, que, bem-sucedidas ou não, contribuem para a construção de uma determinada noção de pertencimento e identidade dos personagens envolvidos, para a problematização do papel dos mediadores e para a interlocução direta com outros segmentos (Estado, proprietário de terras etc.).

Em um rápido balanço da obra em tela é possível admitir a importância da leitura do trabalho de John Comerford, que mescla competência no manejo da

literatura antropológica (especialmente da antropologia política) com a experiência com pesquisas no ambiente agrário e suas especificidades. Certamente contribui, justamente por caminhos menos percorridos, para apurar o entendimento dessa realidade complexa e "teimosa" quando se trata de pensar os rumos da chamada "modernização agrícola brasileira". Por outro lado, agrega interpretações oportunas sobre determinados processos sociais, que contrapostas à literatura "convencional", permitem uma problematização desta última, depurando-a e complementando-a.

LOSONCZY, Anne-Marie. 1997. *Les Saints et la Forêt: Rituel, Société et Figures de l'Échange entre Noirs et Indiens Emberá*. Paris: L'Harmattan. 419 pp.

José Maurício Andion Arruti

Doutorando, PPGAS-MN-UFRJ

O livro de Anne-Marie Losonczy analisa as relações interétnicas de negros e índios, em especial os Emberá, localizados na região colombiana do Chocó, onde partilham o território e significativa parcela de um mesmo universo ritual, econômico e de parentesco. Resultado de estudos desenvolvidos entre 1975 e 1988, que somam 24 meses de trabalho de campo, o texto tem por referenciais teóricos principais Lévi-Strauss (fonte de uma perspectiva mais geral) e R. Bastide (fonte de seus principais marcos e instrumentais analíticos). É a partir da distinção estabelecida por este último entre três tipos de "civilização" formadas pelos descendentes de escravos africanos na América, que a autora define a região do Chocó colombiano como "negro-colombiana" e assume

um programa de investigações que é oferecido à etnologia americanista já estabelecida – restrita aos grupos indígenas – como um novo e promissor campo de investimentos.

Losonczy parte da crítica às abordagens correntes sobre as sociedades “negro-americanas” que ou pretendem reperiariar traços culturais africanos ou insistem no lugar socioeconômico marginal dessas populações. Em lugar destas, que são explicações externas à lógica daquela cultura, a autora se propõe a abordar os “negro-colombianos” como conjunto social e étnico dotado de uma organização social própria, cuja explicação passa pela análise genética das suas diversas fontes culturais. Trata-se de estabelecer a legitimidade das “culturas negro-americanas” enquanto objetos dignos da etnologia estruturalista, vinculada a problemas teóricos próprios das “terras baixas”. Uma legitimidade que, no entanto, não é incondicional – como se poderia esperar, caso o argumento enfrentasse diretamente a dualidade substantiva índios/negros – mas que se justifica em termos de área cultural e estrutura social. Primeiro, porque a organização social negro-americana se aproximaria substantivamente da organização social ameríndia das “terras baixas”; segundo, porque entre ambas as sociedades existe todo um campo de trocas lingüísticas, rituais e econômicas; terceiro, porque, conforme o próprio programa de Bastide, a análise da herança das etnias africanas na América não deveria prender-se à descrição da sua distribuição demográfica, cultural e lingüística, mas à análise da estrutura de seus cultos.

A única crítica da autora ao programa originalmente desenhado por Bastide está no seu emprego da noção de sincretismo. Losonczy não descarta a noção, pelo contrário, a recupera e am-

plia, ao concebê-la como uma modalidade de relacionamento simbólico com o “outro”, engendrada em situações de contato e conflito potencial, capaz de revelar virtualidades latentes à lógica dos sistemas de representações implicadas no contato. Situa o sincretismo em termos de dominação e violência, relativas não apenas à dominância do catolicismo, mas sobretudo aos conflitos que marcam o encontro entre as heranças negras e indígenas. Nesse caso, o sincretismo serve como uma solução cultural para o conflito social iminente. Se faz guerra simbólica, decorrente do desequilíbrio imposto entre eles pelo sistema colonial escravista e, atualmente, pelo tenso partilhamento de um território comum, que ambos consideram seu.

Uma questão central à investigação é como compreender o desaparecimento da herança africana e a construção da nova identidade que caracteriza as comunidades afro-americanas. Como o sistema de representações negro-colombiano não possui um referente mitológico rico, nem oficiantes religiosos possuidores de um conhecimento exegético acima do comum – de que Losonczy, como “americanista”, sente falta –, sua interpretação da realidade cultural busca restituir a ordem de inteligibilidade subjacente às práticas. Suas principais hipóteses são, primeiro, que na formação da cultura negro-colombiana, a maior influência não foi do catolicismo, mas do xamanismo indígena; e que, segundo, a sensibilidade que essa cultura negra demonstrou no contato com o xamanismo indígena, aponta para a origem étnica banto dos negros da região do Chocó. A autora segue a sugestão de Luc de Heusch, para quem o sistema ritual banto participaria do mesmo “fundo xamânico” que as crenças do catolicismo popular europeu, re-

lativas ao pacto com o diabo, formando com ele um campo de transformações estruturais.

Para isso, a autora apresenta-nos a região do Chocó e seus habitantes, sua demografia, a histórica do seu "povoamento biétnico" e das formas de resistência que foram impostas à sua colonização pela rebeldia escrava e indígena. Descreve as transformações trazidas com o fim do período colonial e com as guerras de Independência, que mantiveram a colonização da região incompleta, o que faz dela ainda hoje, no imaginário nacional colombiano, um território selvagem e misterioso. Ainda que baseada em um esboço histórico muito geral, a autora procura fornecer um quadro dos paralelos, em geral contrastantes, que caracterizaram o tratamento das autoridades com relação a essas populações, assim como dos seus mecanismos de adaptação às mudanças de contexto.

Partindo da forma de colonização da região, caracterizada por uma exploração aurífera dispersa e relativamente autônoma, apesar de escravista, dado o absenteísmo dos proprietários, a organização das comunidades negro-colombianas se dá em agrupamentos familiares multicentrados, fluidos e dispersos pelos diferentes afluentes do rio Capá. Esse traço básico só seria atenuado nos últimos trinta anos quando, por influência da catequese, surgiram os primeiros agrupamentos residenciais em torno das capelas e escolas, sem no entanto alterar o lugar central ocupado pelos rios e seus afluentes (diz-se que se "pertence" a uma "comunidade" de um rio) na sua organização social. A população local usa o termo "chocoense" para uma adscrição étnica que abarca todos os negros originários da região, excluindo índios e brancos, mas incluindo aqueles "morenos" que migraram para a periferia da capital Quibdó, onde os bairros

reproduzem, em miniatura, a organização espacial dos rios de onde as famílias se originam. A organização social das "comunidades" negras do Chocó não conta com grupos formais permanentes e suas unidades locais estão subordinadas a "chefes" apenas por imposição das relações com o Estado. Integra-as uma vasta rede de parentesco, demarcada pela consangüinidade ou pela afiliação ritual, estabelecida pelo compadrio, que dá coerência aos grupos locais e ao conjunto multicomunal chocoano.

É também por meio dos "ritos de compadrio" que uma família Emberá pode escolher um casal negro para apadrinhar seus filhos, como forma de entender tais alianças por sobre as fronteiras étnicas, mas o inverso nunca acontece. Isso revela uma das assimetrias dessas trocas sociais, e também a diferença de significado que tal ritual assume para cada grupo. Para os negros do Chocó, seu apadrinhamento completaria a pessoa indígena, tanto em termos espirituais, quanto civis, já que, de um lado, a nomeação de um indivíduo é a materialização de sua "sombra" (alma que todo ser adquire no momento do nascimento) e, de outro, eles se assumem como intermediários entre os selvagens e as instituições nacionais. Para o indígena, por outro lado, o nome cristão é uma espécie de "nome-tampão", que esconde o verdadeiro nome indígena, preservando-o dos ataques de espíritos maléficos.

Essa relação se traduz ainda em uma topografia simbólica que, do lado negro, opõe o espaço civilizado dos santos católicos ao espaço selvagem dos espíritos xamânicos e, do lado indígena, permite aos Emberá, reconhecidos "mestres da floresta", se pensarem como donos naturais da terra, que estariam emprestando aos negros. Residiria

aí o núcleo do que a autora interpreta como mal-entendidos das trocas lingüísticas interétnicas, que ocupam um lugar de destaque em sua análise. Tais trocas estão submetidas a uma série de restrições: sociais, por serem possíveis apenas em situações bem definidas; lexicais, por utilizarem um espanhol reduzido ao essencial; e gramaticais, por utilizarem apenas o gerúndio, que enfatiza seu aspecto impessoal. Mesmo na época das festas, quando os negros recebem em suas casas as famílias indígenas com as quais têm laços de compadrio, os grupos convivem sem romper esse claro limite, enfatizado pelo contraste entre o alegre falatório dos negros e o silêncio impenetrável dos Emberá.

Além disso, as trocas matrimoniais são veementemente recusadas por ambas as partes. Para os Emberá, isso significaria perder sua força vital; para os negros, isso contaminaria sua "sombra" e tornaria selvagens seus sonhos. Neste último caso, trata-se da inversão de uma estratégia histórica: os escravos casavam com índios para livrarem seus filhos da servidão, hoje, autodenominados livres, eles recusam tais casamentos pelo mesmo motivo.

O espaço de troca estabelecido em meio a essa descontinuidade é aberto pelo exercício ritual, do qual tratam os capítulos 5, 6 e 7. Losonczy descreve sucessivamente o campo religioso e ritual dos negros, o sistema terapêutico, relativamente partilhado por ambos os grupos, e o sistema xamânico emberá. Instrumentalizados pelos recursos dos brancos, os negros podem curar as doenças infecciosas dos Emberá, enquanto estes, por meio do seu xamanismo, se fazem responsáveis por restabelecer o equilíbrio entre o mundo dos homens e dos seres da floresta, que também molesta os negros. A autora, dessa for-

ma, trabalha com a noção de campo interétnico, mas de um modo que o aproxima do modelo malinowskiano da terceira cultura: dois conjuntos culturais autônomos e em grande medida encerrados em si mesmos que se abrem para as trocas apenas em um espaço funcional de mediação cultural, o *campo interseção* (:395-396). Isso pode ser percebido na própria distribuição da matéria pelos capítulos, cujo arranjo simula a imagem de dois conjuntos estanques, integrados pelo sincretismo estritamente terapêutico, cuidadosamente contido por regras impressionantemente inflexíveis, que o impedem de contaminar as outras dimensões do cotidiano daquelas populações.

O último capítulo é justamente aquele que tenta dar uma visão geral e sintética do *campo interétnico*, abordando as representações acerca das trocas realizadas entre negros e índios. Nele, a autora destaca a questão problemática dos limites dos grupos sociais chochoenses, cujos laços de parentesco ritual e de troca simbólicas se tornam interdependentes, localizando a lógica cultural de uma sociedade no coração da outra, ainda que sua integração seja barrada por esses diversos mecanismos sociológicos e lingüísticos. Tal sistema de trocas restritas traz o outro para o interior do seu próprio campo social de uma forma instrumental. Em ambas as sociedades, a presença do outro teria a função de neutralizar as ameaças, externas, no caso negro – ao situá-lo na própria periferia social – e, no caso indígena, internas – quando a imagem ou nome serve para mascarar os componentes imateriais constituintes da pessoa.

Assim, como resultado da mescla de uma plasticidade banto não com outras tradições de possessão africanas, mas com o xamanismo indígena de um lado e, de outro, com o catolicismo rural eu-

ropeu, cuja humanização das divindades está ligada a um modelo contratual de relacionamento com o sobrenatural, a cultura negro-colombiana do Chocó teria dado origem a um "xamanismo atenuado", de onde se exclui o transe possessório. Para Losonczy, seria justamente nessa *solução sincrética*, que compõe elementos de heranças culturais distintas, de forma ao mesmo tempo funcional e conflituosa, que estaria a originalidade e a própria condição de se falar em uma "cultura negro-colombiana".

MILLER, Elmer S. 1995. *Nurturing Doubt: From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Chicago: University of Illinois Press. 225 pp.

Rosana Guber

Pesquisadora do Consejo Nacional de Investigaciones (Conicet) e do Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES)

Pretendo examinar o alcance da reflexividade na construção da pessoa do investigador-autor, analisando a autobiografia de um antropólogo norte-americano que, entre 1959 e 1988, realizou seus trabalhos de campo como missionário menonita e etnólogo junto ao povo Toba (*Qom*), nas províncias de Chaco e Formosa (Argentina). Como antropóloga argentina, esperava que essa história fosse uma via de conhecimento crítico aos mundos institucionais, culturais e políticos da Argentina, Chaco e EUA. Esta resenha trata do que encontrei no livro.

Nurturing Doubt segue a ordem dramática de uma *ouverture*, três atos divididos em cenas e um epílogo. A *ouverture* apresenta cinco episódios que ilustram a recíproca perplexidade entre

os nativos e o autor-missionário-investigador. O primeiro ato, "Discurso Étnico, Sementes de Dúvida", apresenta a vida de Miller desde a sua infância, no Estado da Pensilvânia, até o seu treinamento para ser missionário no Chaco argentino. O segundo ato, "Primeira Experiência de Campo, Maturação da Dúvida", dá conta de sua presença e de suas reflexões na Argentina chaquenha, enquanto missionário menonita. No terceiro ato, "Discursos Profissionais e o Processo da Dúvida", o autor reconstitui o seu trabalho antropológico de campo e as etapas de sua teorização do mundo toba. No epílogo, intitulado *Denouement*, Miller compara os alcances e limitações da comunicação intercultural nos três segmentos de sua trajetória.

O eixo do livro é a certeza da qual os povos necessitam para viver, os missionários para evangelizar e os antropólogos para desconstruir. O título, *Nutrir a Dúvida*, assinala não apenas um aspecto da tarefa acadêmica, mas uma dimensão crucial do estar-no-mundo de Miller, um processo que abarca toda a sua trajetória pessoal, uma razão de vida desde que abandonou sua comunidade de origem, para a qual duvidar é questionar a verdade de Deus (:viii). No entanto, a dúvida não é apenas teológica. Nessa trajetória, expressa como uma épica de combate à certeza, duvidar é também um desafio ao dogmatismo teórico. Por isso, o autor apresenta um percurso simétrico, em que a dúvida original se sistematiza e recria, recaindo sobre a disciplina acadêmica que mais profundamente interrogou a verdade universal: a antropologia. O etnógrafo termina em uma solidão similar à experimentada nos seus questionamentos teológicos de juventude (:197-ss).

Se duvidar era anátema para os menonitas, o segundo sentido, que estrutura a autobiografia para Miller, está

mais próximo à sua origem etnorreligiosa: “ser peregrino”, não pertencer ao aqui-e-agora, estar de passagem para um mundo verdadeiro e transcendente. Segregação e transitoriedade definem os menonitas, assim como os antropólogos, que não costumam pertencer aos mundos que estudam. Entre a Universidade de Temple, na Filadélfia, e suas prolongadas estadias no Chaco, Miller transita por mundos familiares e exóticos, povoados por Toba, menonitas e antropólogos, mas não se converte em nenhum deles.

A simetria entre o antropólogo e o missionário, expressa na quase reversibilidade dos três atos, é o acerto e a armadilha de *Nurturing Doubt*. Seu potencial reside em permitir questionar a racionalidade científica ocidental como única fonte de explicação do cultural, neste caso, da obstinação etnorreligiosa toba. Como outras coletividades, os menonitas têm sua própria racionalidade científica, suas universidades, publicações, professores, corpos teóricos e experiências de campo. Quanto de missionário tem um antropólogo, e quanto de antropólogo tem um missionário, é a grande questão dessa autobiografia. No entanto, a postura adotada pelo autor para analisar essa relação não é submetida à crítica reflexiva.

Miller provê o contexto menonita no qual floresceu sua dúvida e se expandiu sua peregrinação, e explica o que significou para este ex-missionário menonita “converter-se à antropologia”, mas não abandona completamente seu duplo pertencimento. Da mesma forma, não discute explicitamente a relação conflituosa entre quem duvida sempre – propriedade do sujeito racional – e quem não duvida em seu peregrinar – propriedade do sujeito dogmático-religioso. Em vez disso, mantém a tensão e conclui que a dúvida obriga a peregrinar

por povos e teorias, e que essa peregrinação consolida a dúvida porque invalida todo pertencimento: “Ao revisar os processos de desenvolvimento implicados nesses escritos, o que me chama a atenção como talvez mais significativo foi meu esforço consistente em evitar a adesão a um determinado discurso por extensos períodos de tempo” (:196).

Compelido a duvidar e peregrinar, Miller produz-se enquanto uma pessoa individual, despolitizada e masculina, perdendo a oportunidade de usar sua reflexividade para examinar suas certezas. Isto fica evidente em relação à academia antropológica argentina, ao contexto político que a permeou e às condições de produção masculina de seu trabalho.

Do contexto acadêmico argentino, Miller cita os nomes daqueles antropólogos com quem conversou – etnólogos da Universidade de Buenos Aires, antropólogos sociais reunidos no Claso etc. – mas não os incorpora como interlocutores e inspiradores de seu percurso intelectual. A única ocasião possível se vê frustrada sob a acusação de mau uso (plágio?) de sua tese de doutoramento e, no início dos anos 70, na sua decepção por ter sido tachado de “antropólogo yankee”. A réplica de Miller é sempre individual e defensiva. Diante da necessidade de se afirmar como indivíduo-investigador, não chega a mostrar que na academia argentina de então “a dúvida” equivalia à traição, os grupos de pesquisa a camarilhas que marginalizavam os dissidentes, e as teorias operavam menos como instrumentos de conhecimento e mais como profissão de fé política.

Concomitantemente, a anulação da dúvida teórica foi parte da dramática intrusão da política nacional no meio acadêmico. Miller, no entanto, não menciona o fato. É difícil aceitar seu silêncio

sobre os estragos da violência política no âmbito universitário, assim como sobre a politização das ciências sociais, já que o autor se encontrava na Argentina em 1966, quando a "Revolução Argentina" interveio militarmente na Universidade. Da mesma forma, deixou de viajar a este país quando, em 1975-1976, se intensificava a repressão aos simpáticos e ativistas chaquenhos das Ligas Agrárias, retornando somente com a democracia, em 1983. O que é passível de objeção aqui não é seu registro incompleto dos fatos do passado, mas o sentido despolitizado de uma realidade que a maioria dos argentinos lia a partir de uma chave política. Mais ainda, a forma pela qual os Toba expressaram a opressão militar dos anos 70, se nesta ou noutra chave, permanece obscura.

Este silêncio revela o lugar do nativo na imagem especular do autor. "A constante através dos meus anos de adulto como missionário e antropólogo tem sido a imagem de um si mesmo estreitamente identificado com as experiências de campo entre os Toba" (:199). Para Miller, o nativo é o Outro constitutivo da pessoa do antropólogo. Mas, em se tratando dos Toba, apresentados por ele como os que mais reagiram à intrusão branca, essa caracterização reforça a identificação do autor com um Outro alheio aos avatares do mundo terrenal-ocidental (imagem matizada até o fim do livro com a crescente presença do estado provincial na vida nativa). Assim, suas extensas seções ilustradas com notas de campo confirmam a afinidade entre o peregrinar toba e o do Miller-missionário e antropólogo, assim como a oposição entre o indivíduo Miller e o coletivo indígena. "Os Toba", ainda que com seus "indivíduos" xamãs, caciques etc., são o principal termo de contraste e confirmação da pessoa individual de Miller.

Esse individualismo se ratifica em um outro aspecto. Sem superar a ainda existente divisão sexual do trabalho (de campo) entre ele (por exemplo, predcando, curando, caçando) e sua esposa Lois (cozinhando, conversando com mulheres toba, acompanhando), esta não alcança o *status* de interlocutora na aventura intelectual do marido. Apesar de ter recebido seu próprio nome toba (:61), Lois é um pano de fundo que preserva em silêncio o mundo familiar privado menonita e norte-americano em meio a Tobas e chaquenhos. Nem a paternidade de Miller, que tem duas filhas mulheres, parece demandar-lhe uma reelaboração a respeito.

O peregrino menonita dos EUA e do Chaco renasce no peregrino-antropólogo que viaja sem pertencimento... nem étnico, nem teórico. É certo que a ficção do pensador como ave solitária, ainda que não por isso desinteressado das necessidades deste mundo, faz com que o peregrino, o menonita e o etnógrafo apareçam como três condições de uma mesma postura: o individualismo masculino sem sujeição ao império do Estado e à política. Mas *Nurturing Doubt* oferece material para reexaminar o quanto dessa lógica individualista já estava na prédica menonita, e quanto o próprio Miller retomou disto para dar sentido à sua experiência de ser antropólogo na Argentina. Talvez, isso se deva ao fato de esta autobiografia intelectual e de campo de nova geração ser uma peça aberta a outras interpretações; ou talvez, à dedicação e franqueza com que Miller resenhou sua apaixonante passagem por este mundo; e talvez, ainda, ao fato de ter tentado traduzir sua experiência de pertencimento a uma minoria religiosa no Norte, para a experiência de pertencer a uma minoria étnica no Sul.