

RESENHAS

AIGLE, Denise, BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte e CHAUMEIL, Jean-Pierre (orgs.). 2000. *La Politique des Esprits*. Nanterre: Sociétés d'Éthnologie. 443 pp.

Oscar Calavia

Professor, UFSC

Como indica R. Hamayon no seu prefácio, o xamanismo desempenha hoje o papel que outrora correspondeu ao totemismo ou ao animismo: representar a alteridade no seu conjunto, abranger toda manifestação simbólica do pré-moderno, do pré-lógico e do pré-literário. Porém, à diferença do totemismo e do animismo, o xamanismo destaca-se pela agência, pela capacidade dialógica e transcodificadora. O xamã é um primitivo à altura dos tempos.

Longe de rasgar as vestes perante essa estratégia dos espíritos, longe de exigir conceitos rigorosos, os organizadores do livro – fruto de um colóquio celebrado em Chantilly, em 1997 – embarcam numa aceção extremamente ampla de xamanismo, que se dá ao luxo de ignorar todos os limites que classicamente serviam para defini-lo. Não se detêm na fidelidade à prática ou à ideologia da caça: alguns capítulos, como o dedicado aos Puyuma de Taiwan, descrevem uma transição institucional e simbólica em direção a um xamanismo agricultor e feminino. Também não se

limitam à velha fronteira entre o transe xamânico e a possessão: cultos “negros”, norte-africanos e brasileiros estão presentes no livro. Tampouco admitem barreiras entre o feiticeiro e o profeta – os capítulos sobre os Meo e os Tikuna expõem a extensa afinidade escondida sob essa oposição, o que exige um exercício cuidadoso para destrinchá-los – nem, é claro, entre magia e religião: o xamã, tão hábil para tomar as formas de uma onça ou de um cervo, o será do mesmo modo para tomar a de um sacerdote, e as práticas extáticas podem ser flagradas no coração mesmo do cristianismo, do budismo ou do islamismo.

Especialistas de três grandes áreas – o Sudeste Asiático budista, a América tropical católica e a Ásia Central muçulmana, com duas excursões ao sufismo negro-africano, em Marrocos e nos subúrbios de Paris – mostram-nos a vitalidade de uma prática que não há muito imaginávamos refugiada nos confins da Amazônia. Nada impediria que outras regiões do planeta, ou que os neoxamãs europeus e americanos – aos quais se fazem alusões esparsas –, viessem se juntar ao festim. A principal limitação de *La Politique des Esprits* é exatamente essa falta de limites: saindo de toda parte é difícil chegar a alguma. À obra não falta um certo ar de miscelânea: há disquisições sobre a eficácia simbólica ou sobre as organizações dualistas que buscam revisar o argumento lévi-straussiano num ambiente transcultural, ou

identificar variantes no xamanismo dos povos Jê; há análises de mitos, rituais e escrituras sagradas; há histórias de vida de xamãs buriatos ou uzbekos e *surveys* da atividade xamânica nas imensas extensões da Ásia Central. O livro poderia muito bem ser considerado uma apologia do sincretismo, esse termo desterrado com uma certa má-fé do vocabulário antropológico atual. Vários capítulos fazem uso dele, ou o trazem à discussão, e quase todos se debruçam com cupidez sobre o encontro de panteões, de cosmologias e de retóricas, e sobre a homologia que permite esse comércio. Ou então se deliciam nessas pitorescas justaposições que conformam o neo-exótico, como o hotel parisiense usado pelos marabutos imigrados como sucedâneo do deserto ou as explicações científicas de um eclipse integradas no mito cosmogônico Tsachila.

Entretanto, as preocupações culturalistas estão sem dúvida em segundo plano. No primeiro, está a tenaz disputa por poder e legitimidade em meio a campos religiosos recém-criados. O núcleo da coletânea mais propício a uma leitura literal do seu título mantém-nos imersos no espetáculo da história recente, abordando as relações do xamanismo com o comunismo ou o islamismo, ou com ambos, bem como com suas reações à queda de um e à ascensão do outro. Em geral, o velho xamanismo se sai muito bem. Mostra-se, por exemplo, mais hábil que o budismo para dar uma resposta simbólica aos horrores do regime *khmer* ou às exigências do novo regime de mercado. Põe também em circulação versões alternativas, de sabor inevitavelmente “reacionário”, da história recente de países como Camboja ou Laos – e a conquista do poder pelo Pathet Lao pode ser vista, assim, como uma invasão da cidade pelos toscos espíritos das montanhas.

Ao lado desse panorama pós-*perestroika*, o caso sul-americano parece oferecer um repertório mais clássico, inscrevendo-se numa tradição já longa de estudos sobre missões e sobre religiões indígenas que combina a etnografia e o exame das fontes documentais e que experimenta um certo auge em países como o Brasil, onde a história indígena é uma disciplina relativamente jovem. Paradoxalmente, as frias sociedades ameríndias, protagonistas de uma longa queda-de-braço com uma religião universalista, têm permitido uma reflexão detalhada e profunda sobre esse tipo de embate, ao qual se reintegram agora sociedades, como as da antiga URSS ou as da península da Indochina, que estão de volta de ciclos candentes de mudança revolucionária. Há de um lado ao outro do globo ecos dignos de atenção. É o caso da Coreia, onde uma antiga convivência entre o budismo e o xamanismo se vai deteriorando porque o budismo quer se livrar de contágios “arcaicos” para enfrentar a irresistível ascensão de um cristianismo modernizador. Situação que contrasta com a da América do Sul, onde o catolicismo procura a aliança ou a cooptação simbólica dos mundos afro ou indígena perante a ameaça comum dos pentecostais de origem norte-americana.

Há, aliás, dados suficientes de que a expansão protestante pode não ser nem uma variante especialmente etnocida do cristianismo – como quem se encontra no raio de ação do catolicismo costuma denunciar –, nem o passo irreversível rumo à modernidade que auguram outras análises (o capítulo dedicado à Guatemala tem algo a dizer nesse sentido). A boa saúde do xamanismo em lugares tão distantes tende a mostrar, caso seja ainda necessário, que o desencantamento do mundo foi um exorcismo ineficaz, e que os ditames sobre a

“trivialização” ou a “mercantilização” do xamanismo atual podem ser, por sua vez, expedientes forçados para resgatar a honra da modernidade. *La Politique des Esprits* não cai nas armadilhas da autenticidade, e evita, a todo momento, distinções dúbias entre xamanismos tradicionais e reinventados. Este é mais um dos seus méritos.

A variedade do livro, sem dúvida um dos seus atrativos, é em certo sentido ilusória. Variados são os cenários e os nomes dos protagonistas; variados são, até certo ponto, os estilos de antropologia que nos guiam através de cada uma das regiões – quanto ao cerne da questão, todavia, a diversidade é muito pouca. Parece que, por mais heterogêneos que sejam os xamanismos e as religiões mundiais, as modalidades do seu encontro se distribuem pelo mundo sem atender a latitudes e longitudes. As três regiões percorridas são exemplos e não variantes de uma mesma situação. Talvez essa indiscriminação seja resultado de opções mais ou menos conscientes dos autores: a ênfase está nos momentos de “negociação”, aqueles em que, por assim dizer, os espíritos podem tomar a iniciativa e fazer sua política. Poucos capítulos, no entanto, dizem alguma coisa sobre o campo religioso em que essa política acontece, ou sobre as eventuais especificidades de cada religião universalista no seu trato com os fantasmas atávicos. A guerra e a repressão ficam demasiadamente à margem. A caça ao bruxo é parte essencial da história das religiões, agora não menos que no passado, mas aparece escassamente na coletânea, mais interessada em demonstrar a sua ineficácia a longo prazo. A persistência de velhas práticas e de velhos pleitos é, quem iria imaginar, a notícia.

CHAVES, Christine Alencar. 2000. *A Marcha Nacional dos Sem-Terra: Um Estudo sobre a Fabricação do Social*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ. 446 pp.

Antonádia Monteiro Borges

Doutoranda, UnB

A Marcha Nacional dos Sem-Terra: Um Estudo sobre a Fabricação do Social é uma versão revista da tese de doutorado da antropóloga Christine Alencar Chaves, defendida na Universidade de Brasília. Na esteira de uma produção acadêmica voltada à compreensão antropológica dos fenômenos políticos, o presente estudo singulariza-se como etnografia de um ritual. Partindo de perguntas sociológicas clássicas – como efetivamente o social é fabricado? Onde se fundam as representações sociais? –, a autora sustenta uma resposta certa, não menos canônica: através de ações sociais ou, mais precisamente, através de atos de sociedade.

O ato em questão é a Marcha Nacional pela Reforma Agrária, Emprego e Justiça, conhecida como “a Marcha do MST”. A Marcha seria “uma forma social elementar”, que a autora procura compreender a partir de uma abordagem performativa, isto é, por meio da análise antropológica de rituais. Partindo de São Paulo, Governador Valadares e Cuiabá, três colunas, formadas por pessoas de diversas procedências, percorreram durante dois meses ininterruptos o longo caminho que as separava da capital federal. Em 17 de abril de 1997, os peregrinos em fileiras chegaram a Brasília. Sem-terras, desempregados e injustiçados de toda ordem se uniam como marchantes em uma cruzada política sem precedentes. A data escolhida marcava um ano de luto pela

morte de dezoito trabalhadores no massacre de Eldorado dos Carajás. Caminhantes seculares, cujo solo moral segundo a autora é a nação, encontravam na Marcha a oportunidade de criar e recriar seus lugares no mundo, para além de onde partiram.

É sobre o ritual dessa travessia que se debruça Christine Chaves. A autora acompanha os passos trilhados por centenas de homens e algumas dezenas de mulheres entre a Praça da Sé (SP) e a Praça dos Três Poderes (Brasília). Na Marcha, acompanhando um grupo paranaense, ou fora dela, a etnógrafa procura atentar para o que se passa nas estradas, nos acampamentos diários, nos comícios e também para o que ocorre em outras tribunas: na mídia, no governo e nas coordenações centrais do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

Sintetizando uma caminhada de gerações, a Marcha ainda expressava, metonimicamente, as experiências de acampamento e assentamento por que passaram muitos dos marchantes: cada dia era também “um ensaio e uma repetição, em ponto menor, da própria Marcha nacional” (:91). A autora inclui a participação na Marcha como uma faceta do processo de formação dos sem-terra. Os marchantes foram escolhidos em assembléia, nas suas regiões de origem, por serem considerados militantes qualificados para o que se tinha como um sacrifício. As assembléias, como vemos em todo o livro, são espaços sociais legítimos para a efervescência e a vazão de juízos morais. Tratava-se, portanto, de eleitos que em holocausto seriam oferecidos em nome do sagrado – sendo este relativo ora à terra, ora ao próprio MST. Como em um rito de passagem, esses homens e mulheres, cobertos de chagas e júbilo, retornariam aos seus, como peregrinos contemplados.

Essas imagens próprias de uma matriz cristã, atualizadas através do catolicismo popular, são exploradas ao máximo pela autora. A Marcha é um rito de sacralização do MST, de redenção do sem-terra. Com perspicácia, Christine constrói o primeiro capítulo como uma espécie de gênese da Marcha, com seis dias de peregrinação e um sétimo de descanso e redenção. A redenção é comprovada pelo saldo mostrado aos marchantes através do apoio de outros trabalhadores, dos comunicados do próprio MST e das notícias desabonadoras veiculadas nos meios de comunicação. Na primeira semana, as agruras da viagem ainda não haviam se mostrado por completo. Caminhando no populoso Estado de São Paulo, os sem-terra ainda não tinham se deparado com os terríveis problemas que se abateriam sobre a Marcha, problemas que também seriam uma síntese extrema e trágica das condições de vida de todos os que nela estavam representados.

Além disso, os sem-terra marchantes e a Marcha em si eram índices que apontavam também para os interpretantes, para a multidão que os via passar. Qualquer um, o morador da cidade do interior ou o editor do grande jornal metropolitano, todos que observavam os passantes, mais ou menos distantes, dirigiam seu olhar para a terra, para pés que pisavam o chão. A terra tornava-se um símbolo comum, mesmo que com sentidos distintos: “a Marcha inteira comunicava” (:71).

A multiplicidade de interpretações fazia com que o símbolo terra se desdobrasse em outro: a luta. Em torno da terra lutavam diversos setores e havia lógicas distintas dentro de um mesmo grupo. Valores seculares, como a democracia, conviviam e também entravam em conflito com outros atemporais, como a providência divina. Para a autora, o MST

não se mostrava um ator político ordinário. Tanto o repertório político então acionado quanto suas expressões de luta não se davam no mundo tradicional da política, mundo este associado no senso comum a regras burocráticas, a concepções iluministas conformadoras do Estado-nação, a noções de direito e cidadania e, ainda, ao clientelismo – essa prática “tradicional brasileira”.

É nesse sentido que a abordagem performativa utilizada pela autora se mostra adequada para interpretar tal fenômeno. A etnografia da Marcha expande e caracteriza de um modo novo o universo da política. Mesmo sendo de caráter proposicional e planejado, o efeito (perlocucionário) do ato ou da palavra proferida na Marcha ultrapassa seu sentido referencial. A Marcha passou a ser muito mais que um mero caminhar. Entrelaçando esses vínculos, Christine Chaves oferece-nos um quadro minucioso da organização da Marcha e, tangencialmente, do próprio MST. Vemos um exército que se estende em fileiras pelo campo de batalha. Próximos ao *front* – não por acaso as perigosas BRs –, os soldados; longe dali, nas funções de estratégia, os comandantes desse movimento. Os soldados lutavam por bandeiras que levavam consigo, à frente do grupo, durante todo o percurso: a bandeira do MST e a bandeira do Brasil. Uniformizados, de bonés, camisetas, sandálias havaianas e capas amarelas para enfrentar as chuvas, esses soldados sabiam que “um passo a mais era um passo a menos” (:94) rumo à vitória.

Entretanto, como se esses sinais não lhes bastassem, encenavam todos os dias a sua “mística”, essa concepção nativa que a autora trata de desvendar. A mística atualiza-se em forma de atos rituais, sendo também um sentimento. Através dela o indivíduo se sente inci-

tado por algo inexplicável, mágico – como resume um assentado: “a gente sente na carne a coisa”. Uma reflexão maussiana a respeito desse fenômeno não é apenas adequada, como necessária. É um outro marchante que nos leva a concluir: “fizemos o ato mais para nós mesmos”.

A Marcha é, portanto, um exercício de compreensão, para o nativo, para a etnógrafa e para todos nós. Uma compreensão que se dá com a travessia, como na costura mimética feita a cada passo entre campo e cidade, intercalados pelos marchantes. Dessa costura nasce mais do que um texto, mas uma espécie de colcha de retalhos, que cada marchante levou consigo até Brasília e de lá para o mundo – uma mensagem de todos para todos. O marchante é o mensageiro, o bardo. Nesse ponto parece residir a força simbólica da caminhada (:100).

Christine Chaves convence-nos da importância da etnografia pela qualidade peculiar do seu trabalho de campo: o deslocamento simultâneo de nativos e antropóloga. Outro aspecto fundamental dessa construção etnográfica é o uso dos diários escritos por dois marchantes, José e Antônio. As vozes e versões dos três são confrontadas, sobrepostas, dando ao texto uma densidade concreta de múltiplas vozes e sentidos. Através dos diários, somos conduzidos a experiências de toda ordem e assim passamos a ouvir a voz da “massa”, também chamada, em momentos de crise, de *lumpen*, pela própria “direção” da Marcha. Essas animosidades se traduzem em uma guerra de *habitus*. A maioria dos marchantes era acampada e não assentada. Sua formação ainda não estava completa: a Marcha era o rito de passagem necessário para tal. Muitos, porém, não suportaram as agruras do caminho, como ilustra um sem-terra: “a maldade

dos amigos”. As demandas por água, comida, fumo e havaianas foram sendo silenciadas à medida que o medo tomava seu lugar entre os marchantes. Quanto mais próximos de seu objetivo final, a chegada a Brasília, mais eles recebiam um desfecho funesto. O silêncio imperava no fim da Marcha. Como resumiu magistralmente um marchante: “no combate não se conversa: é a morte”. Ao longo do caminho, marchantes foram expulsos, por indisciplina – associada em geral ao consumo excessivo de álcool – ou pela suspeita mais grave de se tratar de infiltrados. Essas decisões eram tomadas em assembléias e levadas a cabo pelos marchantes responsáveis pela segurança. Somente quando da expulsão dos infiltrados estes eram entregues à polícia.

Por fim, destaco dois episódios para sintetizar a chegada triunfal da Marcha Nacional a Brasília, descrita com minúcia por Christine Chaves. Os “combaldos marchantes”, alquebrados depois da longa travessia, protagonizaram um episódio de valor simbólico inestimável para a compreensão do significado da Marcha. Ao longo dos milhares de quilômetros caminhados, os sem-terra viram seus corpos se esvaecerem. Porém, como se todo esse sacrifício não bastasse, chegando à cidade, com os pés em carne viva, os marchantes ainda se dirigiram a um hemocentro local para doar seu sangue! Passado esse sacrifício coletivo, no dia 19 de abril, dois dias após o assalto à capital federal, viram tomar, queimado nas ruas do Plano Piloto, um índio Pataxó Hã-Hã-Hãe. Aqueles que ainda estavam acampados em Brasília encenaram um ato público repudiando o assassinato de Galdino Jesus dos Santos. Ao vasto repertório da Mística dos sem-terra se acrescia mais um triste fato. A revolta de todos se converteu então em energia social para uma

luta que nitidamente não era apenas dos sem-terra.

Como vemos, o texto de Christine Chaves – e dos outros marchantes, Antônio e José – coloca-nos em contato com os elementos usados nas místicas e em protestos às ações governamentais. Estes são levados a falar por si. À beira da estrada, a bandeira do MST é animada, tornada uma espécie de ventríloquo e se põe a falar de seus anseios. Essa mágica simpática, no sentido preconizado por Frazer, se dá de forma semelhante em outras ocasiões. Os marchantes, por exemplo, atearam fogo em um boneco do Ministro Jobim e em um outro do Tio Sam. Quando em Brasília, os sem-terra ainda destroçaram o Ministro Jungman e o Presidente Cardoso, arremessando-lhes raízes de mandioca. Como bem sugere a autora: “o rito é o criador da força e do poder mágico, isto é, da crença coletiva que, justamente por ser coletiva, é dotada da noção de poder eficiente” (:87). Ao presidente não restou outra alternativa do que ir “se queixar ao Papa”, em uma viagem que fez ao Vaticano durante o período da Marcha, já que os bispos locais já haviam manifestado seu apoio aos marchantes, em carta da CNBB.

DAMATTA, Roberto e SOÁREZ, Elena. 1999. *Águias, Burros e Borboletas: Um Estudo Antropológico do Jogo do Bicho*. Rio de Janeiro: Rocco. 197 pp.

Amir Geiger

Doutor pelo PPGAS-MN-UFRJ

“Aqui, como lá, cada instante sofre do passado e do futuro. Está claro que a tradição e o progresso são dois grandes inimigos do gênero humano.” Esta é a agrídoce conclusão de Paul Valéry a

propósito das (in) comunicabilidades entre Oriente e Ocidente; era o início de outro século e fazia sentido associar paralelamente entre si os primeiros termos de cada dicotomia, supondo-as fundamentais para a idéia de civilização. Cá entre nós, neste “Ocidente ao ocidente do Ocidente” (parafrazeando Álvaro de Campos), essa dualidade persistiu como enigma da autodecifração brasileira: sofremos de tradição e de progresso, e nenhum deles pôde, sozinho, fornecer-nos modelo de redenção. As obras de Roberto DaMatta tornaram-se uma referência quanto a esse nosso drama da dualidade, e o livro sobre jogo do bicho, escrito em parceria com Elena Soárez, não foge à regra. Exercitando o manejo de funcionalismos e estruturalismos como ascese (e por vezes *tour de force*) de um ofício ético de estranhamento e relativização, ele se mantém fiel à sua discreta radicalidade de antropólogo e crítico cultural, capaz de recorrer a um “nosso” (re)conhecimento do *outro* para esconjurar os pretensos críticos ou reformadores do famigerado “país que não é sério”, os ressentidos de sua própria condição periférica, os insensíveis ou mesmo cínicos em relação ao país que insistem em julgar como meio culturalmente inóspito à grande civilização – em três palavras: o (importado) etnocentrismo interno circulante.

Com seu *status* ambíguo de prática arraigada/difundida e de atividade proibida/estigmatizada, seu lugar de charneira entre o empreendimento capitalista e a parasitação e corrupção do Estado, sua face dupla de “vício” e de “jogo inocente”, o jogo do bicho parece de fato apontar para alguns de nossos impasses, e demandar análise. Chega a ser surpreendente que não tenha mais cedo se incorporado à galeria das instituições-chave estudadas por DaMatta, aquelas nas quais se dão as operações

de articulação e passagem entre as duas ordens dilemáticas – sociedade tradicional e nação moderna – que nos constituem. Poderíamos assim ver no livro prosseguimento de obras anteriores. Sua origem parece pedir tal leitura: é a dissertação de mestrado de Elena Soárez, defendida no PPGAS/Museu Nacional, e que DaMatta, seu orientador, reapresenta com uma camada suplementar de comentários e ênfases, reforços e reafirmações de posições anteriores, novos diálogos com a literatura de ciências sociais, tudo acompanhado de uma nova fornada saída de sua usina de *insights* em Niterói. O leitor avisado, aliás, acreditará perceber, em diversas instâncias, as costuras do texto, os pontos em que se dão as intervenções do professor sobre a narrativa e as observações da discípula. Reconhecerá então, no estudo de mais essa instituição popular brasileira (ao lado de carnavais, malandros e heróis), o *pretexto* da já conhecida e reincidente elaboração mattiana a respeito do Brasil. Nesse quadro, por assim dizer, paradigmático – uma investigação de base a fundamentar reaplicações de uma teoria original; o objeto tornado em índice, “marca registrada” da condição brasileira –, teríamos no livro uma ilustração do que seria uma escola damattiana, tivesse o próprio Roberto optado por uma posição menos *liminar* em nossa antropologia. Mas essa impressão de *déjà vu* teórico e descostura textual não está à altura dos significados envolvidos.

“É surpreendente constatar que o jogo do bicho não aparece como objeto de investigação em nenhuma das interpretações clássicas do Brasil, o que confirma o cisma ideológico que, entre nós, separa as instituições construídas e nutridas pelo povo e os fatos e idéias que as elites assumem como sérias e dignas de reflexão intelectual” (:101). Esta ob-

servação abre a análise substantiva que autora e autor apresentam, e fica logo claro que não se trata de acrescentar mais um tema ou objeto à lista das tarefas acadêmicas. Notar tal lacuna do pensamento social é pôr em questão todo um sistema estruturado de representações sobre o Brasil, e estudar o jogo do bicho (por exemplo) torna-se equivalente a criticar o imaginário quimérico dos projetos nacionais. No centro dessa crítica, há uma percepção antropológica que tem caráter de ruptura: “os bichos são mais importantes do que os bicheiros”. Isso significa quebrar com os sociologismos ou economicismos redutores e adotar a perspectiva maussiana da totalidade do fato social, da implicação do jurídico, religioso e econômico com o morfológico, o estético, o expressivo. Mas está em jogo também uma espécie de “fato interpretativo total”, que abrange os vários planos do estudo e remete a uma solidariedade forte, na qual *o objeto escolhe o método*: a ousadia ou ao menos o inconformismo do princípio proposto (“os bichos são mais importantes”) decorre diretamente e é a expressão teorizada da consciência adquirida no trabalho de campo, conforme mostra Elena Soárez em seu relato de pesquisa. O livro se desenvolve como uma demonstração de que é possível corresponder à exigência nativa de uma antropologia *cosmológica e não sociológica* do Brasil.

O primeiro capítulo traz uma história mais que elucidativa do desenvolvimento do jogo do bicho, nascido no início da República sob a forma de simples evento promocional do Jardim Zoológico fundado por um nobre do Império, o barão de Drummond, em Vila Isabel, bairro por ele construído em terrenos de sua propriedade. O rapidíssimo sucesso da promoção engendrou modificações significativas: o que era um simples sor-

teio dentro dos limites do Zoológico – o animal marcado no ingresso de entrada deveria corresponder àquele escolhido pessoalmente pelo barão – logo se tornou um jogo, com a introdução da possibilidade de escolher o “bicho que vai dar”, isto é, de ter palpites e *apostar* em determinado resultado do sorteio, e sem para isso ser necessário frequentar o Jardim Zoológico, graças a uma rede (ainda descentralizada) de intermediários ou *bookmakers* e de agentes financiadores independentes, que “banca-vam” as apostas. Desse modo, coetânea à modernização e ao igualitarismo republicano recém-*implantados*, aparece uma possibilidade formal de ascensão social, cuja concretização no entanto é buscada, não pelo trabalho (desvalorizado numa sociedade marcadamente escravocrata), mas com recurso a uma série de figuras extraídas do domínio natural (os *bichos*). Esse quadro inicial já fornece a imagem-mestra do livro: a modernidade domesticadora, que põe os animais selvagens dentro de jaulas e os expõe para o lazer e instrução gerais, produz também a contrapartida primitiva desse movimento, pondo os bichos (selvagens e domésticos) à solta no “imaginário urbano” da capital.

Lembrando o “aspecto de chance e de surpresa” de um golpe republicano de reduzida participação popular, e o despreparo da sociedade profundamente hierárquica em relação ao igualitarismo formal do mercado regulador, DaMatta e Soárez sublinham o resultado perverso do processo: uma desigualdade a grassar sem limites, como “lei do mais forte” que recebe a aceitação tradicionalmente herdada/devotada à velha ordem, sem dar em troca nenhuma ordenação simbólica. À formalização republicana de uma ordem capitalista se associou uma febre de riqueza desmesurada, sem lastro econômico

nem construtividade social, em que o enriquecimento é dos ricos – portanto, um “mero” jogo de *especulação*. A piada então corrente – “Que bicho deu?”, “Deu Deodoro!” – é muito mais do que sátira: propõe, com fina ironia, uma “desbestialização” por bicho interposto, e de lambuja pontua a selvageria da modernização. “Sob a capa da passividade o povo lê o que vem de cima como um teatro de ‘bichos’” (:99).

O jogo do bicho, portanto, como sintoma; donde também os bichos como metáfora: o capítulo 3 se debruça sobre o sistema dos 25 animais, classificando-os segundo os atributos comumente associados a eles na elaboração das apostas – originadas tipicamente de “*palpites*”, isto é, de eventos e circunstâncias submetidos a uma lógica da abdução (que autora e autor não chegam a mencionar diretamente). Dessa interpretação não poderia deixar de resultar um “retrato cultural”, uma evidenciação de relações constituídas nos mais diversos campos sociais. O capítulo se desenvolve num terreno movediço, em que as estruturas correm o risco de afrouxar-se em petições de princípio e amor à simetria. Não é no entanto menos necessário à economia geral do estudo, e funciona perfeitamente – talvez não como acesso a um modelo estrutural, pois nem parece ser essa a intenção, e sim como demonstração do poder da hipótese central.

Essa hipótese central reaparece ao longo do livro; ei-la, numa de suas versões: “O jogo do bicho é um sistema classificatório de caráter totêmico que, paradoxalmente, surge no mundo urbano e caracteriza um processo de modernização singular e contraditório, por não se conformar aos padrões derivados da experiência inglesa, francesa ou americana, que até hoje são tomados como universais e exemplares” (:38-39).

Uma afirmação inteiramente conforme à visão mattiana já conhecida e sedimentada, mas que traz, como elemento menos usual, uma disposição primitivista levada a sério. Se os bichos, de um ponto de vista que aceita a história, são metáfora e sintoma de nosso capitalismo selvagem, eles não são menos *devoradores* dela, de um ponto de vista sistêmico. O capítulo 2, leva às últimas conseqüências metodológicas e teóricas o espírito da *entropologia* estrutural: os bichos são mais importantes que os bicheiros *porque* o palpito (cuja lógica de formação e de aplicação é aí analisada) funciona como máquina de esfriar a história. Os bichos são acionados (nos sonhos, nas associações de idéias etc.) por uma série de operações nada modernas, parentes não só do totemismo, como das artes divinatórias e dos ritos sacrificiais. Mais que antimoderna, essa proliferação mítico-imaginária seria “transmoderna”, na medida em que “canibaliza” os valores, crenças e axiomas básicos do sistema (enriquecimento individual por vias racionalizadas, relação instrumental com a natureza etc.).

Recusando interpretações evolucionistas e adaptativistas (sobrevivência, “resíduo animista”, na opinião de Gilberto Freyre; reencenação secundária do bandeirantismo, do enriquecimento rápido e fácil, segundo Viana Moog), autora e autor mostram que no centro da prática do jogo há uma operação ativa – cognitiva, cosmológica – de leitura do mundo. O palpito não é recurso instrumental e quase aleatório para a aposta no jogo; esta última é que é uma forma de dar peso e conseqüências materiais (no limite, a mudança das condições econômicas e de classe) a um *outro* sentido construído. Apostar dinheiro no jogo é portanto um “sacrifício totêmico” em sentido quase literal; é empenhar-se ou entregar-se como elo de li-

gação entre duas ordens incomensuráveis. “O mundo dos bichos procede isolando o fato e prescindindo da cadeia [evolucionista, historicizante] de acumulações”; toma os eventos “como ‘sinais’ ou ‘mensagens’ referidas a um código de palpites – fontes ocultas de riqueza e felicidade” e acredita ser possível “transformar probabilidade em destino e evento em estrutura” (:158-159).

Finalmente, o “Palpite Inicial”, assinado por DaMatta e que funciona como introdução ao livro, pode ser lido como o “arremate” que também é, e como transfiguração do argumento. Trata-se de perceber em tudo aquilo que parece em nós “resistir” a um processo civilizatório pela via econômica modernizante, não a marca da barbárie inerradicável, mas uma alternativa de civilização. Trata-se também de atentar para a monstruosidade do capitalismo aqui implantado como parte do “conjunto de instituições exógenas que aqui chegaram sob a bandeira de serem apenas instrumentos tecnicamente neutros de modernização”, mas que “invariavelmente assumem expressões locais e ganham novos significados” (:36). Trata-se, enfim – unamos primitivismo e crítica cultural –, de desmistificar o capitalismo selvagem para remiticizar o capitalismo *dos* selvagens. “De fato, enquanto Freud, em Viena, descobria e buscava exorcizar a irracionalidade dos sonhos [...] tomando-os como ‘via régia’ para o estudo do inconsciente, no Rio de Janeiro o barão de Drummond fazia justo o oposto, convocando o universo onírico como parte de uma loteria popular que destemidamente reintegrava o ‘primitivo’ e o mágico com o racional e o utilitário” (:31). O totemismo do bicho é, portanto, o operador crítico de nossa inconsistente ordem racional. Eis uma moral possível desse livro *fabuloso*, onde, com efeito, os bichos não se

pensam entre si, mas “jogam” com os acontecimentos humanos e falam de um país peculiar, onde a modernidade ainda não se separou da tradição e o atraso se consolida a golpes de progresso.

VALE, Alexandre Fleming Câmara. 2000. *No Escurinho do Cinema: Cenas de um Público Implícito*. São Paulo/ Fortaleza: AnnaBlume/Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará. 178 pp.

Horacio Federico Sívori

Doutorando, PPGAS-MN-UFRJ

Para entender a dinâmica da recepção dos gêneros pornográficos torna-se chave a noção de *espaço de exibição*. No cinema pornô, o filme vira pano de fundo do cenário público da platéia, onde amiúde passa a ter lugar uma outra cena. A sociabilidade homossexual masculina e travesti, essa *outra cena*, em uma sala de exibição de cinema pornográfico, é o assunto do livro de Alexandre Fleming Câmara Vale, originalmente elaborado como dissertação de mestrado em sociologia, em 1997, na Universidade Federal do Ceará. A partir de uma pesquisa etnográfica feita em Fortaleza entre 1995 e 1996, Vale desvenda os segredos do *escurinho do cinema* para o olhar antropológico e insere-os na topografia sociossexual do espaço urbano contemporâneo.

A história dos variados usos sociais dos espaços de exibição cinematográfica desde a chegada dessa tecnologia a Fortaleza na passagem do século XIX para o XX e uma informada reflexão sobre a pornografia, “gênero feito para excitar”, servem de introdução para o objeto da análise etnográfica: as práticas, universo de valores e ideologias se-

xuais dos travestis e outros frequentadores que faziam do cinema Jangada sua “casa”, “alpendre”, “quintal”, “faculdade”, “escola” até seu fechamento em 1996. A partir da migração do “cinema familiar” para o *shopping* e da consolidação do *mercado gay* em áreas mais “nobres” da cidade, Vale acha sentido histórico na confluência entre o processo de especialização do segmento pornô do circuito de salas de exibição cinematográfica e a reterritorialização, no centro da cidade, dos encontros entre *travestis e homens de verdade, bichas e bofes*. Uma combinação singularmente articulada de fontes tão heterogêneas torna o produto interessante tanto para os leitores não iniciados na temática abordada quanto para aqueles que vão comparar seus achados e interpretações com a recente bibliografia brasileira e internacional sobre cinema e pornografia, sociabilidade homossexual masculina e prostituição travesti.

Respondendo provavelmente à organização da tese acadêmica, a obra está dividida em capítulos e subseções, separando os argumentos mais “teóricos” dos achados da pesquisa e relatando com detalhe a construção do objeto de estudo. Essa construção do texto lembra uma outra etnografia de uma *zona moral* urbana, também publicada após ser apresentada como dissertação de mestrado, *O Negócio do Michê* (1987), de N. Perlongher, com cuja obra o trabalho de Vale guarda parentesco explícito. Outra referência central é o trabalho de A. Leite, *Fortaleza e a Era do Cinema* (1995), que forneceu o rico veio documental (jornalístico e visual) da pesquisa histórica, base dos capítulos II e III. A exploração de Vale merece ser inscrita na incipiente produção sociológica e antropológica sobre o “sexo público”, da qual vêm à memória o trabalho inaugural de L. Humphreys, *Tea-*

room Trade: Impersonal Sex in Public Places (1975 [1970]), e a recente coleção, *Public Sex, Gay Space*, organizada por W. Leap (1999).

No capítulo I, “O Cinema Jangada como Lugar de Investigação”, Vale estabelece as condições de existência desse espaço *legítimo* e *liminar* no processo de especialização das salas destinadas ao gênero pornô como uma espécie de *gueto desviante*, que acompanha a especificação e *territorialização* dos prazeres da platéia masculina. O capítulo II, “Os Sentidos do Escuro ou No Escurinho dos Sentidos: Platéias, Transgressão e Gêneros”, relata a constituição do *escurinho do cinema* como zona moral, palco de transgressões e lugar de socialização da sexualidade, desde a chegada das salas de exibição em Fortaleza. Resulta esclarecedora a segmentação progressiva das salas segundo gêneros cinematográficos e platéias, com produtos e espaços qualitativamente diferenciados para o público burguês e popular, masculino e feminino.

O capítulo III, “O Cine Jangada no Circuito Exibidor: Um Divisor de Águas”, situa o pornô e o Jangada na história do circuito exibidor local e particularmente na história do *empório* de exibição cinematográfica de alcance nacional do grupo Severiano Ribeiro. De sala familiar destinada a filmes *cult*, passa pelo “banguê-banguê, kung fu e chanchadas” para acabar (literalmente) com o pornô como “peça de resistência” em épocas de crise do mercado cinematográfico. Introduce-se no final do capítulo III a pergunta sobre a disponibilidade particular desse “gênero feito para excitar”, para a mobilização dos espectadores para atividades bem diferenciadas do assistir passivo ao filme *familiar*. O *ritual* do cinema pornô diferencia-se radicalmente do ritual burguês da ida ao cinema como marca de distinção. Ao

longo da sua especialização, o roteiro pornô teria adquirido características estereotípicas – rítmicas, temáticas, apelativas – que converteriam a ação filmica em um ritual replicável ou ainda complementável. O pornô geraria uma *disposição* específica possibilitada pelas regras desse ritual; mas a atividade na sala de exibição não dependeria, estritamente, do “estímulo” do filme: os homens que freqüentavam o Jangada descobriram redes de sociabilidade diferenciadas, onde a *performance* cinematográfica era acompanhada por outras *performances*, materiais mas não menos imaginárias, na platéia: “[...] você ia lá e realizava, quem era *voyeur* se realizava, quem gostava de transar com quatro ou cinco homens se realizava, quem gostava de policial militar se realizava, lá era, como se diz, um cinema de fantasias”, enuncia um entrevistado (:80).

O percurso histórico e conceitual precedente situa o espaço e o público da exibição pornográfica em uma perspectiva cultural e histórica. O capítulo IV, “No Escurinho Urbano do Jangada”, justificadamente o mais extenso, é fruto de um trabalho de campo etnográfico no cinema Jangada. Na *descrição densa* da sociabilidade no interior do Jangada, que dá conta da proliferação de gêneros e papéis sexuais nas práticas dos freqüentadores, Vale apela à noção deleuziana de *código-território*, utilizada também por Perlongher em sua etnografia da prostituição masculina em São Paulo. Da mesma forma que entre os *michês* paulistanos de Perlongher, a trama classificatória enuncia “uma espécie de plano de uma ‘cartografia do código-território existencial’ que ‘pairava’ sobre a cabeça dos espectadores-atores. Verbalizado por alguns, silenciado por outros, esse modelo era posto nos atos, nas condutas, nas práti-

cas e, principalmente, nas aparências corporais” (:100). Esta *cartografia desejante* operaria inclusive nas sensações corporais, imprimindo nas classificações certo *valor energético*, como no caso do silêncio como marca de masculinidade, que garantiria tanto a não-identificação como homossexual quanto a própria excitação sexual. “Para determinados espectadores, mediar linguisticamente uma ‘pegação’ seria, em determinados casos, inviabilizar alguns contatos anônimos e efêmeros que tinham lugar no interior da sala. *O silêncio poderia ser tanto condição de possibilidade para não ter que aderir ao código quanto garantia de excitação sexual*” (:100-101, ênfases minhas). Este achado, ilustrado na conduta complementar de *bichas e bofes* e de travestis e clientes, resulta esclarecedor para entender as trocas e a circulação de valor no campo homossexual. Evidencia-se a disputa do significado do *público* no “cinema de pegação”: o *lugar público* intensificaria, para alguns freqüentadores, as possibilidades do prazer sexual, enquanto para outros a presença de *espectadores* inibiria e reorientaria os encontros sexuais para lugares *mais privados*. Para outros, ainda, a atividade sexual se torna afirmação de privacidade, mesmo *no* espaço público.

Atenção especial merecem as travestis que achavam no Jangada um espaço protegido para a prática da prostituição. Em paradoxo com o senso comum que associa passividade ao feminino e atribui masculinidade ao “ativo”, no cinema pornô são as travestis que desempenham um papel *ativo*, circulando à procura de clientes, mas também na exibição conspícua da sua *montagem* para o resto das *bichas*, em contraste também com a outra face do mesmo paradoxo, a *passividade* dos *machos* sentados nas poltronas. *Elas* gostam de

provocá-los, excitá-los, “dar um *close*” neles. Nessa *performance*, as travestis contestam a apropriação masculina do espaço do cinema como sítio de trocas *privadas*, portanto não poluídas pelo estigma do “sexo público”, da visibilidade do (homo)sexual. As travestis reivindicam esse espaço como simultaneamente público e íntimo, tanto que se referem a ele como “escola” e “casa”, recriando na platéia, nos corredores e no pátio traseiro hábitos que evocam aqueles espaços. Embora restringidos à socialização travesti *nesse espaço particular*, os achados de Vale enriquecem o conhecimento sobre as vidas desse grupo e vêm ampliar o diálogo iniciado pelas etnografias de H. Silva, *Travesti: A Invenção do Feminino* (1993), N. De Oliveira, *Damas de Paus: O Jogo Aberto dos Travestis no Espelho da Mulher* (1994) e D. Kulick, *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes* (1998), que realizam discussões aprofundadas e polêmicas sobre os significados de *ser travesti*.

Na reconstrução histórica que serve de marco à etnografia, a *reconversão* do cinema Jangada para o gênero pornográfico, sua abertura para a prostituição travesti e o subsequente fechamento da sala são explicados no contexto de tendências globais à especialização do centro das cidades como zona moral e à desaparecimento das grandes salas de exibição pelo *efeito de substituição* da projeção na grande tela pela tecnologia digital. Atravessada por esses dois processos, a conjuntura do período estudado por Vale aparece como “divisora de águas” na história do circuito exibidor local. Mas o horizonte dessa transformação excede os limites empíricos da pesquisa: de um lado, o efeito de substituição é uma hipótese ainda não comprovada e é possível argumentar que a imagem digital perfeita na TV familiar

não substituirá o ritual público do cinema; de outro, as lutas simbólicas na topografia sexual da cidade e no campo homossexual excedem o espaço do *escurinho do cinema*. Nas páginas da “Conclusão” do livro, Vale prevê, como efeito da extinção dessa grande sala, a invisibilização (ou ainda a desaparecimento) da sociabilidade que ali tinha lugar, ao se redirecionar o tipo de exibição e de troca sexual que tivera lugar nesse local para uma rede de pequenos (menos *comunitários*, mais *individualizantes*) “cinevídeos”, onde a sociabilidade do Jangada não teria *espaço* para se desenvolver. Esta afirmação contradiz os achados da etnografia do Jangada, porquanto desconsidera a agência específica e ubíqua das *travestis, bichas, gays, bofes, machos* e “*homens de verdade*”, à qual *também* respondem mudanças tais como a ampliação ou redução de um circuito de exibição. No relato da desaparecimento do Jangada constata-se um certo tom nostálgico, que evoca a voz dos antigos frequentadores do cinema logo após seu desaparecimento. Romantiza-se o passado idealmente comunitário da *vida doméstica* no pátio do Jangada, enquanto o cinevídeo apagara essa dimensão do cotidiano homossexual, silenciando os travestis e neutralizando a tensão “implícito/explicito” que se produz (produzia, segundo Vale) na contraposição entre a *gritante performance* travesti e o silêncio dos espectadores machos. O relato nostálgico e a retórica que apresenta as travestis como *vítimas* da história produzem também um efeito positivo: ao ler o *presente* de desorganização e predizer o *futuro*, essa retórica fala também de como o Jangada é reconstruído e vivido na memória e de apropriações ainda insuspeitadas do espaço pós-Jangada.

VARGAS, Eduardo Viana. 2000. *Antes Tarde do que Nunca: Gabriel Tarde e a Emergência das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 280 pp.

Cecília Campello do Amaral Mello

Mestranda, PPGAS-MN-UFRJ

Como um autor conhecido e atuante em seu tempo, dono de um sistema de pensamento próprio e singular, pode ser esquecido? O que está em jogo quando se excluem determinados autores de um campo de investigação? O que faz com que determinadas idéias sejam recalçadas no processo de institucionalização de uma disciplina? Fruto de uma dissertação de mestrado defendida no PPGAS-MN-UFRJ em 1992, *Antes Tarde do que Nunca* aborda essas questões, tendo como vetor analítico a trajetória e as idéias de Gabriel Tarde (1843-1904), “um intelectual que estabeleceu os princípios [...] de toda uma sociologia das nuances, dos detalhes e dos relacionamentos infinitesimais, de uma microsociologia heterogênea” (:24); um “crítico à reificação dos sujeitos coletivos e à naturalização dos fenômenos macrossociais” (:33). O grande mérito desse livro é trazer à tona a força e a beleza do sistema de pensamento de Gabriel Tarde, ativamente esquecido e relegado a um plano secundário na história da disciplina; mas também se pode afirmar, por outro lado, que as contribuições do livro superam as por si só instigantes idéias e os princípios do próprio Tarde. Temos aí um relato consistente do processo de emergência das ciências sociais na França, assim como uma análise heterodoxa do pensamento de Durkheim, contemporâneo e principal opositor de Tarde.

Se termos como “sociedade”, “anomia” ou “representação coletiva” po-

dem hoje ser considerados metáforas “cansadas”, Vargas mostra que as tensões inerentes a essas formulações já se revelavam em seu processo de emergência. O universo conceitual formulado por Tarde poderia fornecer novas perspectivas para uma sociologia ou antropologia contemporâneas interessadas em explorar essas tensões e neutralizar o poder explicativo das dicotomias clássicas (como indivíduo x sociedade) ou de categorias substancializadas (como a própria noção de indivíduo).

A primeira parte do livro trata dos embates e agenciamentos políticos e intelectuais que permearam o processo de emergência das ciências sociais na França em fins do século XIX; a segunda aborda o “encantamento de idéias” de Tarde em sua singularidade e diversidade. Essa organização do livro, privilegiando a separação entre as idéias do autor e o campo de disputas político-institucionais de sua produção, escapa ao duplo risco de apoio excessivo no contexto – o que pode desfocar as idéias – ou de assunção das idéias como realidades em si mesmas, referidas a um contexto indeterminado. É possível escolher entre “mergulhar” diretamente nas idéias de Tarde ou se aproximar tendo um quadro referencial prévio.

Nos capítulos “No Começo, a Intriga” e “Uma Multiplicidade de Agenciamentos”, Eduardo Vargas remete a Michel Foucault, focalizando as relações entre os acontecimentos e não os acontecimentos em si mesmos; as descontinuidades e não a coerência dos eventos políticos e intelectuais da época. O autor apropria-se assim, ainda que com certa reserva, da “sociologia da produção intelectual” de Pierre Bourdieu, privilegiando os processos e as disputas e não a “emergência” pura e simples das ciências sociais. Vargas anuncia uma análise micropolítica, aten-

ta a uma “multiplicidade de agenciamentos”, em busca da detecção dos *efeitos de poder* centralizadores do discurso sociológico clássico constituintes da ortodoxia durkheimiana. Para tanto, destaca a relativa dispersão dos autores e discursos sociológicos na segunda metade do século XIX na França, demarcando as tentativas de articulação e os diversos projetos concorrentes à *démarche* durkheimiana, organizados em torno de diferentes associações ou escolas responsáveis pela construção e problematização desse novo domínio de saberes sobre o “social”.

Nos capítulos “Mudanças Ambivalentes”, “Quando Saber também É Poder” e “A Panacéia Pedagógica”, o autor procura articular as inquietações morais e políticas da época com a estruturação de um critério propriamente científico de validade dos discursos sociológicos. Há um investimento político na produção de novos saberes-poderes relativos ao “social” ao qual a sociologia e a pedagogia de Durkheim se adequam perfeitamente dada sua declarada preocupação em sanar os supostamente graves problemas sociais e morais da sociedade francesa. Assim, essa sociologia vai definindo os critérios de cientificidade que, mais tarde, se tornarão hegemônicos – racionalismo, rigor metodológico, objetividade, especialização –, demarcando suas fronteiras disciplinares, distanciando-se da psicologia, da filosofia e da literatura e construindo, desse modo, uma “zona ontológica específica do social” (:81).

Nos dois capítulos seguintes, Vargas apresenta as continuidades presentes na formalização dos saberes sobre o social que se organizam em torno de um “paradigma organicista”. O autor assinala que a metáfora do organismo, produto de um empréstimo às ciências naturais, traz efeitos de poder impor-

tantes para o processo de instituição da sociologia como disciplina: a crença em uma ordem social como totalidade supra-individual, a tendência à especialização e a luta pela sua conservação através da ordenação e equilíbrio de suas funções. O autor aponta também para outros signos que denotariam a intensificação do investimento político nos saberes sobre o social, tais como as disputas intra-universitárias e interdisciplinares, visíveis através dos pertencimentos e colaborações nas inúmeras revistas especializadas e sociedades tomadas pela “febre” de tematização do social, cuja dinâmica vai, aos poucos, definindo o distanciamento entre os discursos “prático-profissionais” e os discursos “científicos”.

Em “Durkheim e o Domínio da Sociologia”, Vargas discute as diferenças entre as trajetórias de Durkheim e Tarde, confrontando a conquista tardia de titulações de prestígio do primeiro e a carreira “meteórica” e bem-sucedida do último – que, em 1899, já é professor-titular do *Collège de France*. Apesar do percurso acadêmico relativamente conturbado do “pai da disciplina”, Vargas demonstra, a partir de Karady, como se produz um movimento de organização profissional e consolidação universitária lado a lado à representação da sociologia de inspiração durkheimiana como um grupo “coeso”, apesar das tensões internas ao grupo. Seguindo implicitamente a crítica de Tarde, Vargas faz uma análise refinada dos princípios subjacentes ao vocabulário durkheimiano clássico, a começar pela noção do social como realidade *sui generis*, ou, visto de outro modo, da sociedade como *artefato conceitual*.

Em “Biografia e Espectrografia de Tarde”, após uma apresentação da trajetória e das condições de produção da obra de Tarde, o autor sugere que o an-

tidogmatismo de Tarde sempre pairou como um “fantasma” sobre Durkheim, uma vez que apontava para as tensões inerentes às noções mais caras a este último. Em “Uma Sociologia das Nuanças”, Vargas revela os três grandes golpes que a crítica de Tarde desfere contra todas as formas de mecanicismo e organicismo do arcabouço teórico durkheimiano. Em primeiro lugar, Tarde rompe com a dicotomia livre-arbitrio/determinismo, propondo que cada ordem de determinismo intervém fortuitamente sobre outra, produzindo encontros-acidentes e, assim, propagando as diferenças. Em segundo lugar, Tarde questiona o estatuto propriamente ontológico do indivíduo, assumindo uma noção extremamente plástica do sujeito humano – “a grande questão, [...] não é saber se o indivíduo é livre ou não, mas se o indivíduo é real ou não” (:195). Ademais, recusa o olhar unitário que busca representações totalizantes, como a noção de sociedade ou de representação coletiva que, para Tarde, não são categorias explicativas. Pelo contrário, é a própria noção de sociedade ou a “similitude de milhões de homens” que precisa ser explicada. Dessa forma, Tarde desnaturaliza as semelhanças sociais, buscando o mundo dos fenômenos elementares, infinitesimais, definidos pela diversidade. Para ele, as formas sociais não mudariam do mais simples para o mais complexo (o que seria um “erro evolucionista”); a complexidade é inerente ao social e a mudança seria a passagem de uma ordem de diferenças para outra.

Em “O Estatuto do Social”, entende-se o que, para Tarde, seria o princípio subjacente constituinte da vida social: uma distribuição mutante de certa soma de crenças e de desejos – “a unidade das relações sociais não é dada a priori [...], ela é sempre contingente e

se estrutura situacional e temporalmente, isto é, na simultaneidade das convicções e das paixões” (:212). As crenças e os desejos seriam fluxos que cruzam em todas as direções os domínios molares e moleculares, articulando o infra-individual dos “detalhes infinitesimais” ao domínio supra-individual das representações, concepção que dissolve a linha tão bem traçada por Durkheim demarcando o social e o individual.

No capítulo intitulado “Princípios Cosmológicos”, verifica-se como Tarde afirma simultaneamente o acaso e a necessidade: o real é apenas um caso do possível, um fragmento do realizável; está por definição *em excesso*. Note-se que as potencialidades não atualizadas continuam a existir virtualmente e a *afetar* o que realmente existe: “no real, há séries causais múltiplas e independentes. Se, dentro de cada uma delas, tudo é rigorosamente determinado, no real essas séries se encontram contínua e inexoravelmente, e seus encontros nada têm de determinado: eles são fortuitos, situacionais e atuais” (:215). O segundo princípio cosmológico é a afirmação da diferença como definidora da existência humana e social, na qual o lugar da identidade seria mínimo. Segundo Tarde, haveria uma tendência (que Vargas qualifica de antropocêntrica) de “imaginar homogêneo tudo o que nós ignoramos”.

Os dois últimos capítulos dessa parte (“A Trama Conceitual” e “Os Processos de Subjetivação”) apresentam a dinâmica das microrrelações de repetição, oposição e adaptação e seus correlatos sociológicos (imitação, hesitação e invenção) e clínicos (o sonâmbulo, o tímido e o louco), isto é, as forças plásticas e funcionais que, a partir da conexão dos múltiplos fluxos de crenças e desejos, a um só tempo constituem e movem a vida social.

Ao retirar as idéias de Tarde do espaço das virtualidades não realizadas, Eduardo Vargas convida-nos a refletir sobre os “desencontros” ou descontinuidades entre as idéias de um autor e os limites formais criados por determinadas tradições disciplinares, revelando-nos uma *imensidão de possíveis* a serem, a qualquer momento, reatualizados e reinseridos nos debates contemporâneos das ciências sociais. Essa sociologia “andarilha” pode, no entanto, ser entendida, ainda hoje, como um desafio à captura disciplinar, uma vez que se define pela afirmação da multiplicidade e da diversidade enquanto tais, e pela mistura entre psicologia, ciência, literatura e filosofia – mistura à primeira vista improvável, porém fascinante, e que cabe aos leitores desvendar.

VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina (orgs.). 2001. *Mediação, Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Aeroplano. 344 pp.

Carmen Rial

Professora, UFSC

Bons antropólogos, o Brasil tem muitos. Felizmente. Mas antropólogos que tenham feito escola, que constituam em torno de si grupos formados por outros antropólogos, esses são bem mais raros. Gilberto Velho é um deles. Doutorado pela USP, consolidou a antropologia urbana no país (ou a antropologia das *sociedades complexas moderno-contemporâneas*, como ele prefere), inspirando trabalhos que perscrutam nossas cidades, etnografias ousadas que desvendam um Brasil bem mais heterogêneo do que outros grandes intérpretes faziam pensar.

De tempos em tempos, aparece um livro novo, numa produção fértil e cons-

tante. *Mediação, Cultura e Política* é o último deles, organizado pelo próprio Velho e por Karina Kuschnir, uma ex-aluna sua. O livro é o resultado de um seminário realizado em 2000, no âmbito do projeto de pesquisa “Mediação e Cidadania na Sociedade Brasileira”, coordenado por Velho no PPGAS-MN-UFRJ. Os artigos foram divididos em três blocos temáticos e comentados, respectivamente, por Luiz Fernando Dias Duarte, Celso Castro e Myriam Lins de Barros, em intervenções que não explicam nem repetem o que acabamos de ler, mas iluminam certos aspectos dos textos, levando-nos da etnografia a novos diálogos teóricos.

Articulando-se em torno da idéia da *mediação*, o livro aponta para a necessidade de deixarmos de pensar somente os extremos irreconciliáveis da cultura brasileira, seus mundos à parte (ricos e pobres, Zona Sul e Zona Norte), e passarmos a focar os agentes sociais que transitam entre os dois pólos, contrabandeando idéias, estilos de vida, práticas sociais, objetos. Nos termos de Velho, os *go-between*s: “Os indivíduos, especialmente em meio metropolitano, estão potencialmente expostos a experiências muito diferenciadas, na medida em que se deslocam e têm contato com universos sociológicos, estilos de vida e modos de percepção da realidade distintos e mesmo contrastantes. Ora, certos indivíduos mais do que outros não só fazem esse trânsito mas desempenham o papel de mediadores entre diferentes mundos, estilos de vida e experiências” (:20). Para além de serem figuras mercurianas, prontas à comunicação, essas personagens são capazes de vivenciar esses dois lados da vida urbana. E porque o trânsito muitas vezes requer poder, são vistas como autênticos xamãs (idéia presente no comentário de Luiz Fernando Dias Duarte). De

fato, a idéia de mediadores já aparecia em trabalhos anteriores de Velho (como *Projeto e Metamorfose*, de 1994, por exemplo). Aqui, no entanto, esses *brokers* ganham a centralidade da obra.

Gilberto Velho assina a apresentação, juntamente com Karina Kuschnir, além de um dos quinze capítulos do livro. São textos claros e simples que evocam os inspiradores da antropologia da comunicação cultural que a obra propõe: Weber, Simmel e, principalmente, Schutz. Os indivíduos são as unidades mínimas significativas de uma sociedade onde aparecem diferenciações não presentes em sociedades tradicionais. “Ressalte-se que em qualquer sociedade, por mais aparentemente simples, há diferenciação e descontinuidade em termos de papéis sociais e planos de realidade. No entanto, nas sociedades tribais e tradicionais, religião, família e parentesco, trabalho e guerra imbricam-se de tal forma que a diferenciação em domínios não se apresenta, em geral, de modo nítido” (:16). Os *mediadores* aceleram a comunicação, são intermediários entre mundos diferenciados, tradutores das diferenças culturais. O estudo de biografias e de trajetórias individuais foi o recurso utilizado para falar desses tradutores culturais.

O primeiro bloco do livro trata dos mediadores no campo da arte, música e literatura. Traz artigo de Hermano Vianna, que revela o encontro do morro e do asfalto na década de 60 através de “um artista carioca de 28 anos, chamado Hélio Oiticica, egresso dos embates intelectuais/estéticos do concretismo e do neoconcretismo, [que] havia tido a petulância de trazer para o museu uma ala de passistas da favela e da escola de samba Mangueira para apresentar, em seus corpos e em estandartes, suas novas obras, intituladas justamente de Pa-

rangolés” (:31). Vianna, através de artigos de jornais, cartas e outras fontes, conta a história desse artista de vanguarda que sobe o morro da Mangueira em busca de inspiração, se apaixona pela vida cotidiana que encontra, e ali se estabelece. O artigo aborda, como pano de fundo, um momento de grande ebulição na arte brasileira e de aprofundamento da relação cultura popular/cultura da elite, com as discussões travadas entre os representantes dos CPCs (Centro Populares de Cultura) da UNE (União Nacional dos Estudantes), do teatro de Arena e show Opinião.

Um movimento inverso ao de Oiticica é estudado por Letícia Vianna, no artigo que percorre a trajetória do rei (e inventor) do baião, Luiz Gonzaga. Entre o final da Segunda Guerra e meados dos anos 50, vemos Gonzaga tocando nas esquinas do Mangue, em gafeiras, dormindo no morro de São Carlos, participando no programa de Ari Barroso, na rádio Tupi e, enfim, em salões como o Copacabana Palace, consolidando o baião na mídia. “A música era (e é) um lugar privilegiado para a construção e afirmação de identidades regionais e nacionais. E o baião apareceu como música regional que trazia um *sertão* brasileiro para o cenário da música nacional” (:63), como a música caipira trazia a roça, e o samba “o Brasil urbanizado, trabalhador e bem-humorado”. O baião era “representante do sertão”, mas feito no Rio “por nordestinos de camadas populares e médias imigrados para o sul” que se integravam na indústria cultural. Com um texto atrativo e rico em informações, Letícia nos fala das muitas invenções de nordestinidade adotadas por Gonzaga, como o chapéu de couro e a roupa de cangaceiro. A penetração da música nordestina entre as camadas médias cariocas também é tema de Roberta Ceva no capítulo “Forró

e Mediação Cultural na Cidade do Rio de Janeiro”, onde vemos sua retomada hoje por estudantes cariocas.

Adriana Facina percorre as referências usuais da antropologia urbana (Simmel, Escola de Chicago de Park e Wirth) para chegar à cidade da literatura e especialmente a Nelson Rodrigues, que “toma o Rio de Janeiro como o próprio mundo, como um laboratório onde são produzidos e testados sua visão de mundo, sua concepção acerca da natureza humana, seus preceitos ético-morais, ou seja, tudo aquilo que informa sua dramaturgia e que pretende universal” (:95). Nelson Rodrigues recria o Rio enquanto um mundo imaginado, onde áreas de anonimato (como o Centro e a Zona Sul da cidade) contrapõem-se a territórios onde predominam relações pessoais que “definem e classificam os tipos que nela residem”.

A predominância da “pessoalização” no Brasil mereceu já uma vasta literatura. Mas, como isso efetivamente se realiza? Os capítulos do segundo bloco fornecem exemplos, atuais e do passado, de inúmeras relações sociais personalizadas na esfera pública em geral, aí incluída a política. Karina Kuschnir estuda a trajetória biográfica de um político do Partido dos Trabalhadores, originário da Zona Sul e defensor das comunidades carentes, revelando-o como um mediador, interessado em estabelecer “pontes de comunicação entre os universos pelos quais transita”, entre o poder público e a população. Alessandra Barreto, num artigo que dá conta de uma pesquisa ainda em andamento, aborda a associação de moradores e amigos do Leblon. Já Cristina Patriota de Moura opta por um político conhecido, Pedro Ludovico, o interventor de Getúlio Vargas no Estado de Goiás. É toda a história recente da era Vargas que vislumbramos através dos conflitos

da elite de um Brasil *profond*, no concurso de vontades encarnado em Ludovico, e na vitória da modernização, materializada em uma nova cidade: Goiânia.

Andrea Moraes abre o último bloco (bem caracterizado nos comentários de Myriam Barros como tematizando a hierarquia) colocando em pauta um tema incontornável para a pesquisa na cidade brasileira hoje: o do medo. O texto percorre o cotidiano de mulheres da terceira idade, seus trajetos na cidade e as estratégias de evitação dos supostos perigos urbanos: a evitação de lugares isolados, mas também os de multidão, dos caixas-eletrônicos, dos suspeitos que conseguem identificar graças a uma capacidade de observação que desenvolvem com a experiência. Claudia Rezende, com “Entre Mundos: Sobre Amizade, Igualdade, e Diferença”, debruça-se sobre as relações entre empregadas e patroas, ora tensas e conflituosas, ora de “amizade”, onde está presente de modo permanente o processo de afirmação de distinções sociais. Rezende conclui que “Ser amiga para elas é mais um adjetivo – a patroa amiga, a empregada amiga – do que uma forma substantiva de relação” (:257). “Sobre Agradecimentos e Desagrados: Trocas Materiais, Relações Hierárquicas e Sentimentos”, de Maria Cláudia Coelho, descreve esse “fato social total” que é o presente, com exemplos esclarecedores dos padrões de intercâmbio entre patroas e empregadas, reveladores de algumas relações hierárquicas no Brasil de hoje (a patroa que se ofende pelo presente caro dado pela empregada; a empregada que pede dinheiro e recebe CDs). Por fim, a empregada também está presente no último capítulo, “O Doutor e a Pomba-Gira. Um Estudo de Caso da Relação entre Psiquiatria e Umbanda”, assinado por Patrícia Guimarães.

Entre os momentos mais fortes do livro estão os comentários que fecham os blocos. Luiz Fernando Dias Duarte ressalta a opção analítica dos autores em torno de um grande divisor (“erudito e popular, individualista e hierárquico, Zona Sul e Zona Norte, grande tradição e pequena tradição, cidade e sertão, asfalto e morro”), evocando o romantismo como iniciador dessa abordagem do social a partir de metades complementares. Duarte usa a metáfora da capilarização para afirmar que a cultura brasileira teria buscado, até os anos 60, referências na cultura popular, e a partir daí se voltado para o exterior (o que seria evidente na música, com a Bossa Nova e os movimentos musicais posteriores).

Outro comentarista, Celso Castro, além de sublinhar a presença da cidade e da política no segundo bloco, age ele mesmo como um mediador, aproximando os conceitos de “campo de possibilidade” e de “projeto” dos termos de Maquiavel, *fortuna* e *virtú*: “[...] metade de nossa existência é determinada pela *fortuna*, por aquilo que não controlamos; a outra metade pela *virtú*, a responsabilidade inalienável que nos cabe por nossas ações” (:211).

Vários dos autores reunidos aqui subiram o morro, aplicando às classes populares conceitos teóricos forjados no estudo das classes médias. Fornecem assim uma ponte entre dois campos que tradicionalmente têm sido estudados de forma estanque, a partir de referências teóricas distintas. Os autores de *Mediação, Cultura e Política*, nesse sentido, são eles também mediadores, servindo como comunicadores entre, pelo menos, esses dois campos da antropologia.

WACQUANT, Loïc. 1999. *As Prisões da Miséria*. Paris: Raisons d’Agir. 190 pp.

Sérgio Paulo Benevides

Mestre pelo PPGAS-MN-UFRJ

Examinar uma política pública não é tarefa livre de dificuldades. Muitas vezes é difícil determinar seu impacto, verificar que efeitos tem sobre o problema que se tinha proposto resolver, quais são suas conseqüências indiretas. No entanto, talvez a primeira dificuldade seja anterior a tudo isso. Porque é necessário, sobretudo, perceber que também a caracterização de um determinado problema faz parte da construção de uma política.

É dessa premissa que parte Loïc Wacquant em *As Prisões da Miséria*, ao examinar a orientação de repressão ao crime que resultou naquilo que o livro chama de “Estado penal”. A definição da própria violência a ser combatida é parte essencial da formulação da estratégia para combatê-la. E, percebendo-se isso, pode-se ir mais longe: se o problema de que se fala explicitamente não é um simples dado, anterior à política adotada para solucioná-lo, mas criado no seio dela, o que, então, motiva a construção de tal política?

Trata-se de um projeto: uma forma de velar os efeitos de uma outra política, dessa vez uma política econômico-social que marginaliza uma parcela da população. Ao mesmo tempo, é também uma maneira de reeducar os segmentos mais baixos do mercado de trabalho para as novas regras do jogo – empregos menos seguros, com condições mais precárias. O crescimento do Estado penal acompanha, conforme o argumento de Wacquant, a tão aclamada retirada do Estado da economia, bem como a diminuição dos recursos desti-

nados a programas sociais. E a articulação desses três elementos – ampliação do sistema penal, liberalização econômica e abandono ou redução das políticas sociais – faz parte de um programa que, a partir do thatcherismo britânico e do governo Ronald Reagan nos Estados Unidos, se desenvolveu na América do Norte, para depois alçar vôo em direção à Europa e à América Latina, se não a outras regiões também.

Wacquant recompõe o trajeto do discurso de defesa das estratégias coercitivas sobre a delinquência que resultaram no desenvolvimento de um Estado penal e acompanha as conseqüências dessa política em um livro que poderíamos chamar de “engajado”. Não nos deixemos contaminar imediatamente por idéias negativas que porventura nos pareçam ligadas a essa palavra e que poderiam servir para desqualificar o minucioso trabalho que Wacquant nos apresenta. *As Prisões da Miséria* é engajado não por ser tendencioso – característica que lhe seria injusto atribuir –, mas por apresentar-se clara e abertamente como uma intervenção em um debate político. E esse é um grande mérito seu, porque com isso trata tal debate como uma questão que vai muito além da escolha técnica da melhor estratégia para a resolução de um problema social dado como evidente.

Inicialmente, a questão é desnaturalizar um certo discurso a respeito do que se identifica como “a delinquência”, “a violência urbana”, “as incivildades” que seriam ao mesmo tempo causa e resultado dessa violência e “as áreas sensíveis”, bairros pobres e “degradados”, onde esse “mal das grandes cidades” é gerado. Tal discurso localiza na “excessiva generosidade” das políticas sociais e na tolerância com os pequenos delitos a origem da violência. É importante ressaltar neste ponto dois

aspectos. Primeiro, não se está falando de uma tendência genérica apenas tangível. Ao contrário, identificam-se os autores e difusores dessa voga, como William Bratton, ex-chefe da polícia da cidade de Nova Iorque, ou Charles Murray, James Q. Wilson e George Kelling, que, conforme Wacquant, produziram textos importantes para a disseminação de tais idéias. Segundo, esse discurso não é apenas falatório inócuo, mas incorpora mesmo a produção de tristes resultados, como o aumento da população carcerária americana: “[...] em 1975, o número de detidos havia caído para 380.000 [...]. Dez anos mais tarde, a quantidade de prisioneiros saltou para 740.000, antes de ultrapassar 1,5 milhão em 1995 para depois atingir dois milhões no fim de 1998 [...]” (:72)

A difusão da defesa do uso de estratégias coercitivas contra os pequenos crimes como forma de combater a violência em geral baseia-se na disseminação da idéia-chave da política conhecida como “tolerância zero”: para cortar o mal pela raiz seria necessário reprimir até os menores delitos, as “incivildades” que perturbam o “bom cidadão”. Resultado: monta-se um aparato repressor policial-penal que acaba por criminalizar a miséria. Note-se que, para isso, a “segurança” é definida em termos estritos. Não se está preocupado em assegurar condições de salário, saúde etc. à população cidadina em geral. Nem, por outro lado, se adota a mesma estratégia de intolerância com, por exemplo, os crimes de colarinho-branco.

Em Manhattan, na administração do prefeito Rudolph Giuliani, forjam-se os argumentos que justificam a construção de um Estado policial-penal – com as conseqüências práticas desse modelo apontadas por Wacquant: por exemplo, o aumento do efetivo policial a ponto de se ultrapassar o número de 46.000

empregados em 1999 (38.600 deles, agentes uniformizados); isto, à custa de uma redução do número de empregos no setor de serviços sociais, que, no mesmo ano, baixou para apenas 13.400 empregados. De fato, a criminalidade diminuiu nos últimos anos, mas isso tanto em Nova Iorque quanto em outras cidades americanas que não aplicaram a mesma política, conhecida em muitos lugares como de “tolerância zero”, mas que, ironicamente, é chamada pelas autoridades locais de programa de “qualidade de vida”. Ironicamente porque essa “qualidade de vida” resultou, por exemplo, na criação de uma Unidade de Luta contra os Crimes de Rua, responsável pela detenção, em dois anos, de mais de 45.000 pessoas por simples suspeição – em 37.000 casos não havia, desde o início, motivo algum que justificasse as detenções e, em mais 4.000, os processos não foram levados adiante. Integrantes dessa mesma unidade policial foram os responsáveis, em 1999, pelo assassinato do imigrante guineense Amadou Diallo, de 22 anos, morto com 42 tiros, que gerou uma série de protestos contra a política do prefeito Giuliani. Protestos que, por sua vez, foram tratados novamente como caso de polícia e assim reprimidos.

Conforme uma pesquisa citada por Wacquant, quase 80% dos homens jovens negros e latinos de Nova Iorque foram presos e revistados ao menos uma vez. Tristemente, o caso Diallo não era o primeiro exemplo de brutalidade policial – em 1998, o imigrante haitiano Abner Louima havia sido submetido a torturas sexuais em uma delegacia do Brooklin. E o que ocorre em Nova Iorque é apenas um exemplo daquilo que se dá no plano nacional: “Em probabilidade acumulada sobre a duração de uma vida, um homem negro tem mais de uma chance em quatro de purgar pe-

lo menos um ano de prisão, e um latino, uma chance em seis, contra uma chance em 23 para um branco.” (:86) Assim, mais de um terço dos negros que têm entre 18 e 29 anos nos Estados Unidos está sob a ação do sistema policial-penal de alguma forma – efetivamente presos ou, por exemplo, sob liberdade condicional. E não porque os negros tenham uma inclinação maior para o crime. Estima-se que eles representem 13% do total de consumidores de drogas – e, no entanto, compõem mais de um terço das pessoas detidas e três quartos das pessoas presas por violação das leis antinarcóticos. Essa constatação se torna mais assustadora quando lembramos que, em geral, os que respondem ao sistema penal não podem votar – uma nova forma de exclusão de quadros votantes três décadas depois de se aprovar a legislação de direitos civis que estendeu o direito de voto aos negros. Ou seja: a “qualidade de vida” do Estado penal americano é para poucos.

O objetivo do livro de Wacquant é poder servir de referência onde quer que se apresentem discussões acerca de políticas que tomem como modelo o desenvolvimento do Estado penal americano. No entanto, *As Prisões da Miséria* estende-se, sobretudo, a um debate europeu. E a Grã-Bretanha herdeira do thatcherismo é identificada como a grande porta de entrada da estratégia policial-penal de exclusão dos “indesejáveis” na Europa Ocidental – estratégia que se amplia em direção à Suécia, Holanda, Bélgica, Espanha, Itália e França. O resultado é muito semelhante: aumento notável da população carcerária e incremento predominante de negros e estrangeiros (ou filhos de estrangeiros) – turcos e marroquinos, por exemplo – entre os presos.

Essa estratégia policial-penal, portanto, não é exatamente um meio de

garantir o cumprimento das regras para o bom funcionamento da sociedade, como se poderia pensar de uma perspectiva que se ocupasse essencialmente do caráter normativo dos fenômenos sociais. Conforme a perspectiva sobre a qual Wacquant trabalha, trata-se de um instrumento de construção de uma determinada política aliada à generalização da insegurança salarial e social, um instrumento para encerrar a pobreza, para excluir os indesejáveis. E também, aliada à defesa da idéia de que qualquer emprego é melhor que nenhum, a criminalização da miséria contribui para conformar o trabalho a uma situação de precariedade que ascendeu com o neoliberalismo em seu caminho para sepultar o keynesianismo e outras opções mais à esquerda.

Ainda que servisse apenas para montar esse quadro geral a respeito das políticas de repressão ao crime nos Estados Unidos e na Europa, o livro de Wacquant já seria de considerável importância. No entanto, pode-se ir além, uma vez que em *As Prisões da Miséria* há também uma forma de examinar políticas públicas – uma forma preciosamente exemplar, porque ultrapassa o olhar ingênuo, porque percebe que os alvos declarados da estratégia a ser analisada são também parte dela, e porque, assim, pode passar às questões seguintes, sobre a extensão das consequências de tais políticas, livre da mioopia que sempre se apresenta como risco diante de temas como esse ao qual Wacquant se dedica.