

DISFARCES DA IDEOLOGIA DA TOTALIDADE

Eduardo Diatary B. de Menezes

Até onde possa ser prazeroso um livro sobre questões epistemológicas e ideológicas relativas à produção das Ciências Sociais, esta é uma obra cativante de se ler. (*) Mesmo quando seu estilo às vezes obrigue à releitura de um ou outro de seus trechos. É um livro por cujas questões suscitadas não se deixa ler impunemente: exige do leitor uma tomada de posição; por isso, além de agradar à sua curiosidade teórica, também o incomoda. Esta obra de Luiz Felipe, por seu questionamento incessante, abala significativamente o solo de nossas certezas mais arraigadas nesse terreno.

Doutra parte, o autor teve a honestidade, mas também a ousadia, de não alterar ou corrigir os textos de que se compõe o livro, deixando-os tais como foram proferidos ou redigidos em primeira mão. Daí portarem as marcas de sua origem e retomarem freqüentes vezes as mesmas questões de fundo, posto que a propósito de temáticas diversas. Parece ter nascido da consciência de que, dependendo do ângulo de visão ou nível de análise, toda colcha é uma colcha de retalhos. O próprio autor reconhece isso em seu prefácio e assume o caráter multiforme desta obra. Mas se quisermos destacar um princípio que parece orientar o conjunto de seu argumento, ele seria por certo o que vem enunciado nestes termos:

“toda produção teórica é uma construção do momento teórico do seu tempo. Não se confunde

(*) Luiz Felipe Baêta NEVES: *As Máscaras da Totalidade Totalitária — Memória e produção sociais*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

jamais com a "empíria" de seus temas — ainda que tenham a durabilidade e a familiaridade características dos universos ideológicos e institucionais." (p. 139 — sublinhado no original).

Gostaria de assinalar, desde logo, que a inclinação mais forte deste livro não se faz no sentido de um particular seguimento do real que constitui objeto das Ciências Sociais, ainda que os seus últimos "capítulos" estejam dedicados ao exame de questões relativas à memória social. Sua inclinação dominante é abertamente epistemológica e nisso ela é substantiva, sobretudo por suas preciosas observações mais ou menos espalhadas por toda parte. Tal tendência comparece mesmo nos textos onde parece mais explícita a existência de um "objeto empírico" como fulcro da discussão. Todavia, a chave de suas reflexões reside numa bem urdida articulação entre Antropologia, História e Epistemologia. Por outro lado, posto que as citações não sejam muito evidentes e até esteja mais vezes ausente qualquer menção a fontes na maioria dos textos, não é difícil ao leitor atento capturar as presenças ausentes que constituem os parceiros de idéias do autor, sendo uma delas por certo a de influência mais marcante: Michel Foucault — ele paira como um espectro epistemológico em sua busca do subsolo das Ciências Sociais aqui consideradas. Mas vamos aos seus materiais.

A primeira coisa que provavelmente intrigará o leitor neste livro é o seu título. Se há uma coisa que Luiz Felipe sempre soube fazer com mestria e sensibilidade tem sido a escolha dos títulos de seus trabalhos anteriores: *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios* — Colonialismo e Repressão Cultural (Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978), *O Paradoxo do Coringa e o Jogo do Poder & Saber* (Rio de Janeiro: Achiamé, 1979), para citar apenas dois exemplos. A despeito de seu impacto inicial, desta vez, porém, confesso que não me despertou entusiasmo e pressinto certa duplicidade ou antes hesitação entre o título principal e o subtítulo, que talvez advenha do caráter heteróclito dos materiais deste livro.

Seu modo de expressão é freqüentemente iconoclasta. Mas a iconoclastia do autor também sofre limites e se apresenta às vezes contraditória. Um exemplo: o capítulo que abre a seleção dos textos componentes do livro discute e demonstra a inconsistência de noções como 'autor' e 'obra'; no entanto, estranhamente, a primeira folha do livro, logo após a

folha de rosto, apresenta o seguinte título: "Obras do Autor."
(sic?)

Assim, o capítulo que inicia mais esta "obra do autor" dedica-se a uma leitura não preconceituosa de Gilberto Freyre como sociólogo. Dentro do critério que ele próprio enuncia — "o crítico é o chaveiro do futuro e não o carcereiro do já-feito, do passado e da morte" (p. 5) — e distanciando de certa tradição letrada brasileira, pretensamente progressista, que lançou *Casa Grande & Senzala* no fundo do saco dos anátemas com o rótulo: "pensamento conservador e senhorial", Luiz Felipe, ao lado de alguns raros estudiosos (José Honório Rodrigues, Darcy Ribeiro etc.), que tiveram a coragem e a lucidez de sublinhar o caráter inovador e antecipador desse clássico do pensamento brasileiro, chama a atenção para os aspectos dessa nova historiografia que introduzia a sexualidade, o desejo, o cotidiano, a vida doméstica, as mentalidades, como temáticas do saber sobre o homem, muito antes que a sua nobilitação nos chegasse da Europa e sobretudo da França. Gilberto Freyre, com efeito, não só utilizou elementos não oficiais como suporte do fazer historiográfico, como desvelou aspectos recônditos de nossa realidade, interditados pelo moralismo dominante, e isso num estilo que se diverte irônica e astutamente com as exigências de rigor, coerência e totalidade, ídolos dos templos positivistas de todas as tonalidades. E isso, Luiz Felipe o captou à maravilha: "Não, *Casa-Grande* é um objeto teórico que não se confunde com nenhuma empiria passada; desta, mantém a distância de natureza, grau, linguagem, que todo *constructo* tem das outras formas de organização do mundo. (...) História real, sim, inimiga das histórias normativas. Portanto, história real amiga da liberdade como exercício do respeito ao inabarcável continente humano. Amiga da libertação, porque inimiga dos que pretendem reduzi-la a seus exercícios filosofantes de 'aplicações' de 'categorias' à 'realidade'. (...) História que é linguagem rebelde, seiva e fruto da imaginação antropológica. Ciência da história freyriana, ciência prazerosa da história. Que se tome como exemplar esta lição de construção da escrita teórica. O meu *Casa-Grande* — hoje, aqui — é um ensaio. Ensaio como forma rebelde e não-canônica do conhecimento. Ensaio não como figura mal desenhada da ciência; ensaio como azougue dos cientificismos e como modo de expressão livre e corajosa de verdades que os grandes elefantes míopes teorizantes ainda não viram, ou tergiversam, ou umnam, paquidermes, a digestão. Ensaio porque ensinou como não desprezar o prazer da escri-

ta; porque gozou a castiça língua portuguesa dos castos e convidou a que gozásemos com a nossa própria língua. Brasileira, doce, ferina, amante da volúpia.” (p. 7)

O texto seguinte constitui, sem dúvida, um capítulo importante por suas incisivas teses gnosiológicas, porém estranho, curioso, por sua situação. Caberia, por certo, perguntar: que faz ele aí, em meio a dois outros capítulos bem diversos (um sobre Gilberto Freyre e outro sobre antropologia e formulação de políticas sociais no Brasil)? Trata ele criticamente da tendência da racionalidade ocidental a excluir, a separar, a confrontar, a antagonizar a razão (“salvador-herói-paradigmático do Ocidente”) em face do mito e da magia. Conforme acentua o autor: “o Ocidente não admite o estudo, a compreensão mítica e mágica do mito e da magia. Esta dupla é ‘temática’, ‘matéria de análise’, ‘fenômeno social empírico’ etc.. Que são... estudados pela razão, densa, autárquica e auto-reprodutora, que dispensa soberbamente de seus domínios a presença empírica da dupla irracional” (p. 21), para concluir mais adiante que A Razão não pode se distribuir igualmente a todos porque ela — a razão historicamente construída — “resulta de formas de produção do conhecimento que são frutos de estados de desequilíbrio e coação social historicamente determinados, tal como suas formas de distribuição. (...) A produção do conhecimento, na verdade, não parece conhecer unilineares etapas sucessivas e progressivamente complexas, como quer certo evolucionismo tão caro ao senso-comum dominante. A história do saber exhibe, geralmente, em conjunturas teóricas dadas, modos de apropriação sucessivos de produtos não necessariamente gerados e apropriados em uma linha cronológica exterminadora de seus passos anteriores. Estes, abandonados ou não, são reapropriados freqüentemente e posicionados teoricamente de acordo com conjunturas teóricas específicas.” (p. 24)

Inicialmente, o capítulo sobre antropologia e formulação de políticas sociais discute e critica as posições dos que acusam essa disciplina de ser — mais do que qualquer outra Ciência Social — portadora das marcas indelévels de sua origem no colonialismo europeu, demonstra a pouca consistência epistemológica de seus pressupostos, para, em seguida, combater no sentido de sublinhar o papel decisivo da Antropologia “na atual conjuntura teórica pela capacidade que desenvolveu de *descentrar* a Teoria Social. especificamente por seu interesse pela parcialidade, a alteridade, a relatividade, a deselitização temática e a proximidade do observador com o

objeto que constrói” (p. 41); assim como no sentido de destacar o seu valor como instrumento de luta, efetivo e eficaz, na elaboração de ações sociais que, além de seu conteúdo substantivo, contraponham-se a todas as tendências “homogeneizadoras e centralizadoras, sempre condutoras dos autoritarismos, dos totalitarismos e de todas as tiranias.” (p. 42) Portanto, a dialética defendida pelo autor nesse capítulo pode ser resumida nesta afirmação de Claude LÉVI-STRAUSS, tantas vezes repetida: “De todas as ciências, a Antropologia é sem dúvida única em transformar a mais íntima subjetividade em instrumento de demonstração objetiva.”

Mas há um deslize grave que, aliás, se repete inúmeras vezes ao longo do livro (pp. 36, 43, 44, 49, 50, 53, 56, 75, 137) e merece um reparo. Quero referir-me ao uso indevido (de senso-comum, hoje), da noção de ‘mito’ ou de ‘mitologia’. Espanta ver um autor de excelente formação antropológica e histórica cair na insidiosa armadilha do positivismo, que estabelece uma sinonímia entre mito e inverdade, falsidade, erro etc., como se existisse um liame automático entre esses termos, com evidente perda da significação fundamental de *mythos*. Cito um só exemplo: “Lutando pela pluralidade, a Antropologia combaterá um dos mitos matrizes do Ocidente imperial: o *mito do número um...* da Unidade” (p. 36, sublinhado no texto). É, pois, curioso, num contexto de boa argumentação antropológica, esse uso de termo ‘mito’, onde caberia perfeitamente: falácia, ilusão, engodo, quimera, ideologia e, até, doutrina.

Doutra parte, o autor critica com muita justeza o uso de macroconceitos e de termos vagos “com que os deuses costumam se apresentar”. (p. 34) em sua maliciosa expressão; no entanto, utiliza uma noção ambígua como ‘desenvolvimento social’ e, talvez, mais do que isso, indefinível e enganosa. (cf. p. 39)

O capítulo que se segue, dedicado à ideologia da objetividade jornalística — “O que os olhos do empiricismo não vêem seu coração não sente” (p. 48) — não foge à tendência geral do livro, que se expressa mediante o esforço de teorizar acerca dos pressupostos epistemológicos dessa doutrina predominantemente cristalizada em nossa imprensa. Além disso, tem a originalidade de explorar aspectos inusitados ou praticamente não estudados pelos ensaios que pretendem examinar o tema.

O texto, de título longo (“Continuidade, Totalidade, Periodizações, Cortes — sobre a historiografia da religião no Brasil-Colônia”), e de estilo difícil à leitura corrente, com suas ora-

ções intercaladas e seus parênteses dentro de travessões, que circunscrevem frases dentro de parágrafos da extensão de latifúndios, é negavelmente o ensaio mais denso e substancial do livro. Ele é tecido por uma argumentação cerrada, que se compõe quase toda de um intenso e fecundo questionamento acerca da historiografia brasileira sobre a religião no período colonial: os seus conceitos, seus suportes epistemológicos (ou a sua ausência), seus procedimentos e suas correntes teórico-ideológicas são submetidos a uma análise sem consideração, num discurso temperado freqüentemente com sutil ironia, que dá o sabor do texto. Questionamento e análise que abrem caminhos novos e cruciais para a pesquisa sobre o tema em tela. Contudo, na impossibilidade de fornecer uma síntese desse ensaio que não seja mutiladora, cito apenas um exemplo de suas observações, mesmo correndo o risco de empobrecer a imagem que tento sugerir:

“Ao conforto que traz a certeza da explicação garantida e racional de tudo, este modo de apropriação da noção de ‘totalidade’ reforça a idéia ilusória e onipotente de que ao olhar do historiador nada escapa (e se ele não aborda ‘tudo’ é porque ou não quer no momento — mas, quando quiser, poderá —, ou é um ‘especialista’, ou sua pesquisa está ‘em curso’): ele *tudo* poderá compreender *ao mesmo tempo*. Para tanto, as escolhas se condensam em duas atitudes apenas aparentemente (no caso) antípodas: na primeira, o que é preciso fazer é descobrir, localizar, estudar todas as fontes (muito especialmente todas as ‘fontes primárias’) — depósitos absolutos da ‘verdade’ que basta revelar ao mundo; na segunda, o trabalho a cumprir é o de estudar à exaustão as categorias filosóficas, as regras lógicas, os conceitos teóricos mais abrangentes, as macro-interpretações — arsenal definitivo e imutável do ‘saber universal’ que basta ‘aplicar’ à realidade histórica para, de imediato, compreendê-la (onde quer que esteja e a qualquer momento). A primeira chama-se *eruditismo*; a segunda, *teoricismo*. Ambos têm uma decisiva afinidade: excluem de suas preocupações aquilo que poderia — e deveria — unir erudição e teoria, ou seja, a constituição de um objeto teórico (um *constructo*) que desse conta da efetividade do documento e resguar-

dasse o rigor teórico de sua arquitetura. Desse modo, sem agredir fatos nem deificar teorias, haveria espaço para o aparecimento daquilo que tudo se fez para evitar: o acontecimento histórico, então livre das curvas dos parênteses que o aprisionavam. Para tristeza do Pe. Serafim Leite e do General Nelson Werneck Sodré que, sentados à mesma mesa, apenas fingem não conversar." (p. 66)

Deixo de lado, por ora, algumas falhas do texto, para me limitar a um único comentário de fundo. Com efeito, tem passado a argumentação do autor a suposta existência de uma "teoria social rigorosa", que se oporia com segurança a "flacidez do senso comum" e às "totalizações metafísicas" (p. 84 — nas quais ele inclui, entre outras tendências, o marxismo). Ora, para quem exige em suas críticas o uso de conceitos mais precisos ou menos frouxos ("teoricamente construídos com rigor", p. 83) — evitando sobretudo os macroconceitos ambíguos —, para quem critica legitimamente o culto à Ciência e combate a favor de outras modalidades de saber, esta parece no mínimo uma posição estranha.

O curto capítulo que se segue, "Imaginário da Mudança e Ideologia da Permanência", por sua forma ou por seu estilo, poderia ser caracterizado como 'as onze teses contra os Feuerbach que produzem. *A Ideologia Brasileira*', das quais transcrevo como síntese a undécima: "A onipotência expressa pela apologia das totalidades é, finalmente, correlata da onipotência de autores que crêem que o exercício de sua palavra alterará um mundo que ultrapassa a todos nós, autores, fabricantes de discurso." (p. 101) Já a sua primeira tese enuncia: "A mudança é vista como um *a priori*, como um elemento já-dado, um suposto. Algo que a todos uniria por sua evidência mesma. Aceita-se, assim, sem que disso se tenha consciência, que a ciência social tenha uma necessidade primeira — ou anterior, prévia — de *união* de um obscuro ponto inicial de partida que não precisa ser claramente localizado ou nominado. Talvez esta posição a favor da mudança, esta ligação fervorosa à sua obviedade em um país de injustiça social nítida — como o Brasil — esteja muito próxima de uma "religiosidade" no sentido antigo da palavra: algo que une (*re-ligare*). E que uniria afinal pessoas e posições teóricas... que se batem frequentemente contra as metafísicas e proclamam seu ateísmo." (p. 99)

Gostaria de fazer um comentário paralelo a essa citação, onde é reafirmada uma tradicional etimologia do termo 'religião' que, embora mui freqüentemente mencionada, nem por isso deixa de ser duvidosa. Há outras origens possíveis. Não é bem aqui o local adequado para repassar tal discussão, mas resumo os seus pontos fundamentais. Roger CAILLOIS pretende ter colhido de Marcel MAUSS (que por sua vez apoiaria-se num lexicógrafo latino) uma etimologia do termo segundo a qual as religiões designavam "nós de palha", que serviam para fixar os troncos das pontes; daí por que, em Roma, o mestre da religião, o sacerdote supremo chamava-se "o feitor, o construtor de pontes", o *pontifex*. CAILLOIS propõe uma explicação: construir uma ponte é transgredir a ordem das coisas, o equilíbrio universal estabelecido pelos deuses. Lançar uma ponte sobre um rio constitui pois um sacrilégio, que só pode atrair sobre seus autores terríveis castigos. Donde a idéia de apelar para o supremo sacerdote a fim de tentar conjurar a ameaça divina, fazendo do próprio objeto do delito algo sagrado que permite, mediante certas precauções, torná-lo proveitoso. Mas existe outra etimologia bem mais antiga e que foi proposta por CÍCERO (106-43 a.C.): aqueles que retomavam diligentemente e de algum modo ajuntavam escrupulosamente (*relegerent*) todas as coisas que se reportam ao culto dos deuses, eles foram chamados *religiosi*, do verbo *relegere* (recolher, retomar, reconhecer, reler) e de *legere* (colher, ajuntar etc.). Segundo BENVENISTE esse queria dizer: retomar aquilo que se faz, retomar pelo pensamento ou reflexão, escrupulo, fervor inquieto, redobrar de atenção ou cuidado. Nesse sentido, a palavra convém eminentemente ao exercício do culto, à observância ritual, que exige uma prática literal, zelo meticuloso e vigilante. Assim, no latim clássico, *religio* significava simplesmente "escrupulo". Contudo, a etimologia mais tradicionalmente repetida foi aquela inventada pelo Cristianismo. Contestando a concepção anterior, para os cristãos o reino intangível do "Princípio", acaba com a Encarnação. Instaura-se o primado do tempo da História dirigido para um fim. Sem desdenhar a cidadania romana, os cristãos mantêm viva a fórmula de São Paulo: "Nossa cidadania está no Céu". Assim, a partir dessa dupla identidade, são levados a distinguir aquilo que jamais o fora: o céu e a terra, o espiritual e o temporal, Deus e César; buscando em consequência definir as relações entre esses domínios. Daí nasce a referida etimologia, que LACTÂNCIO (c.260-c.340), seguindo os passos de TERTULIANO (c.160-230), formula para a *religio*: viria de *religare*, reli-

gar, reatar. Portanto, circunscrevendo o domínio do “religioso”, o Cristianismo iniciou o processo de secularização da sociedade e desencantamento do mundo. Entretanto, embora o termo latino *religio* tenha sido mantido único e constante em todas as línguas ocidentais, conforme assevera Émile BENVENISTE em seu competente *Vocabulaire des Institutions Indo-européennes* (Paris: Minuit, 1969, t. II, pp. 265-266), “não existe termo indo-europeu comum para ‘religião’ e, ainda em data histórica, várias línguas indo-européias são dele desprovidas”. Enfim, o fato a salientar é que sua etimologia permanece incerta.

Se avançar na seqüência estabelecida no livro, o leitor se defronta com um texto que traz por título: “O Populismo — Elementos de Ideologia Populista — Traços da Experiência de Vargas no Brasil”, e que parece mais dedicado a uma audiência estrangeira como, de fato, depreende-se de sua origem numa conferência proferida em Paris. O autor enuncia de início a sua tese: “a idéia de povo no discurso populista se configura como algo cambiante, sem definição unívoca. Daí a imensa relevância do momento ‘político’ de sua enunciação e portanto do estudo de conjunturas históricas que modularão as diferentes acepções de uma mesma noção.” (p. 103) Passa depois ao exame das ambivalências da idéia de povo nesse discurso e particulariza a análise levando em conta o “feixe de *idéias essenciais*” identificável no caso de Vargas: a unidade nacional, a família, o povo e o corpo. De minha parte, acho mais adequado denominar tais noções de “idéias-força”, dentre as quais, certamente, a de *raça* (de evidente inspiração nazifascista), fez parte do arsenal ideológico do governo populista de Vargas, que até instituiu nacionalmente o 5 de setembro como o “dia da raça”. Mas, enfim, o texto conclui com uma observação que merece transcrita aqui:

“Os métodos da história oral têm servido nos últimos anos para registrar depoimentos — mas depoimentos, em geral, dos artífices do poder e do Estado. A lacuna que agora aponto é a mais paradoxal, simples e radical: não se estuda o que povo acha do povo; como recebeu realmente os discursos populistas; como guardou espantosamente em sua memória a figura e a obra de Getúlio; como o ironizou e o cantou em suas músicas, em suas conversas, em seu imaginário?” (p. 110)

O capítulo seguinte, "As Máscaras de Deus e a Oração Totalitária", recheado de falhas que a revisão deixou passar, retomava a crítica dos supostos empiricistas acerca do conhecimento (e das máscaras com que busca acobertar-se), do ennesmamento das teorias em relação à "Verdade", do fascínio e da onipotência da totalidade e do uso de macroconceitos triunfalistas. Ele tem, no entanto, o mérito de compor uma como síntese de reflexões críticas semelhantes que se encontram esparsas noutros textos do livro. Existe ainda nele um fato curioso que gostaria de assinalar. Ao desvendar as máscaras a que me referi há pouco, o autor afirma: "A primeira máscara seria a da humildade: não se "atinge" o conhecimento porque mais pesquisas precisam ser feitas; o trabalho apresentado está incompleto; o que se lê são notas de pesquisa "apenas"; os relatórios analisados são "parciais" ou — se são "finais" — há necessidade de renovação de dados ou verbas; o pesquisador quis apenas trazer uma "pequena contribuição" ao saber; etc.," (p. 112). Aproxime-se isso da declaração do autor na introdução do capítulo seguinte: "O que vou apresentar são algumas *notas iniciais* de uma pesquisa que *apenas* se esboça. (...) Este trabalho, absolutamente simples e distante da erudição e da competência especializada, é um mero exercício de antropologia." (p. 121 — sublinhado por mim)

Assim, a despeito da "humildade" com que o autor introduz o capítulo sobre "imaginário social e memória: nota sobre as origens de Brasília", este constitui sem favor um dos melhores exemplos da reflexão antropológica que o autor exercita com lúcido espírito crítico, mediante o exame do que se acha expresso no discurso dos principais criadores e realizadores de Brasília: Lúcio Costa, Oscar Niemeyer e Juscelino Kubitschek. Que disso sirva de ilustração a citação que compoño a seguir: "Vemos agora que o que informa o desejo de Niemeyer — ou, melhor, o constitui — é uma estética que alcança seu ponto culminante na sua possibilidade de permanência. Assim como a cruz, é permanente, simples e elegante. Na verdade, parecemos rumo a uma ideologia da *essencialidade* que os lugares que Niemeyer cita reiteram: fala da praça de São Marcos e fala de uma catedral. E, repito, fala de símbolos de uma religião como símbolos *indestrutíveis* de beleza. (...) A posição arquitetônica e estética de onde fala Niemeyer não justifica jamais seus pressupostos. Fala como se todos, em todos os lugares e em todos os momentos, usassem sempre as noções de 'elegância', 'beleza', 'simplicidade' etc. E mais: fala como se tais noções sempre tivessem exis-

tido e tivessem apenas uma definição cada uma e uma mesma gramática a informá-las. (...) Ou, se quisermos, fala de figuras atemporais e, assim, próximas da natureza e da transcendência; não da história mortal, polimorfa.” (p. 125)

O capítulo seguinte, sobre “O Rigor Científico e o Direito de Sonhar”, começa com este comentário: “Creio que todos temos, nós cientistas sociais, a inclinação — vinda antes da ética que da teoria — de considerar o imaginário como pertencente ao que, genericamente, poderíamos chamar de forças transformadoras e/ou transgressoras da sociedade.” (p. 133) Considero tal opinião excessivamente generosa e até complacente. Não creio que essa inclinação seja tão generalizada. Talvez a opinião mais corrente acerca do imaginário seja aquela — fruto da tradição racionalista e positivista — que o qualifica como “a louca da casa”, algo definido negativamente como fantasioso, ilógico, que se opõe ao real etc. Como quer que seja, este capítulo constitui um reforço da reflexão crítica que o autor realiza ao longo do livro sobre a ideologia cientificista, porém com um dado novo: ele busca revelar a inconsistência da articulação, geralmente admitida, entre ciência e imaginário, sublinhando muito mais o seu desequilíbrio, e mostrando que o papel fecundo do sonho — que constitui a realidade e o limite da ciência e não a prefiguração de seu futuro — “não é o de ser um precursor. (...) O sonho é feito de passado; é uma forma de, exprimindo-o, exprimir o *presente* do desejo. Fazer do sonho um escravo do futuro é aprisioná-lo irremediavelmente. É repetir, insensatamente, o sonho onipotente do cientificismo de pretender tudo abarcar, de tudo poder classificar e predizer. É repetir o sonho cientificista da ciência, julgando que ao falar do sonho na ciência estaria, por isso mesmo, libertando aquilo que aprisiona.” (p. 137) Há, contudo, nesta mesma página e a esse propósito, o uso indevido que faz o autor da noção de ‘mito’. Mais uma vez não se trata de *mitologia*, mas, antes, de *moda* ou voga, no sentido corrente desse termo e que KROEBER analisou tão bem.

O texto de sugestivo título — “Imaginação Social Jesuítica no Brasil do Século XVII” — pode induzir no leitor o entusiasmo fácil pelo tema que conteria. Trata-se, no entanto, não de exame substantivo dessa problemática, mas, antes, de apresentação introdutória de questionamentos formulados pelo autor em sua tese de doutorado em Antropologia: *Imaginação Social Jesuítica e Instituição Pedagógica: — Maranhão e Grão-Pará, século XVII*, 3 vols., Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1984. E, a despeito de conter reflexões presentes em outros

capítulos do livro, nem por isso está desprovido de interesse e de alguma novidade, como este comentário: “O que, infelizmente, se constata em um ensaio que analisa conceito fundamentalmente como o de *tempo* para a teoria da história? (...) O conceito de tempo, para esta historiografia vigente, é inimigo da descontinuidade, da fissura, da peculiaridade. Isto não porque sejam deliberadamente “maus” — eles que fiquem com teorias persecutórias da história, quando as possuem — mas porque fazem “tudo” para evitar a positividade da história, que é o signo possível da transformação. De que tratam, então, nossos Autores? De “origens”; “causas & conseqüências”; “reconhecimento pela revivescência em busca da identidade”; “unidades”; “sínteses”; “totalidades históricas com ‘centros hiperdeterminantes’”; “reflexos”; “evoluções”; “contextos”; “influência”; “tradição”; “desenvolvimento”; “herança”, “arcaico”, etc.; “temas nobres”. Enfim, uma formidável teia de noções que se encarrega de *desconsiderar a especificidade*. (pp. 140-141)

Os curtos capítulos finais do livro giram em torno da questão da memória social: ora em suas relações com a reelaboração que sofre da parte de migrantes, ora num exercício quase-formal sobre práticas e discursos no funcionamento e uso do metrô de Paris, ora, enfim, no primeiro esboço de uma teoria da carta. Mais ou menos deslocado em meio a tais capítulos que tratam da memória coletiva, há um curioso texto — “Aparência e Relativismo Cultural” — que contém, no entanto, uma das chaves deste livro, que resumo na seguinte citação:

“E eis que temos aqui uma curiosíssima aplicação dos decretos da *Lei do sentido*... à teoria social. Na vulgata do estruturalismo, da teoria dos sistemas e do marxismo, o que prevalece é um direcionamento do sentido para (na direção de) o *centro*, para o fundo. Imagem grave, e de setas que apontam — e tantos diagramas materialmente exibiram isto — para o âmagô, para o núcleo central que tudo geraria. Esta estrutura-centro-fundo-âmagô é que disporia a ordem; ela estabeleceria a topologia social: ela disporia *da* história. (...)”

Na aventura da busca da arca da Verdade e da Essência, houve perda do que a ela não pertencia. Assim, tudo aquilo de visível, de corriqueiro, de quotidiano, de esgarçado, errático, pontual, foi deixado

de lado das estradas de peregrinação na Grande Marcha da Razão. Tudo que não era o fundo ou para ele não se dirigia claramente — foi postergado. E mesmo confundido com frivolidade, inconseqüência e sibaritismo. (...) Nisso, a Antropologia jogou um jogo duplo. Fascinou-se por estruturas *mas* tematizou, também, o louco, as práticas elementares, as minorias sexuais, os etnicamente reprimidos. Teve papel importante e raro quanto a essa tematização do não-academicamente consagrado e àquilo que é socialmente desvalorizado. (...) O relativismo cultural que a Antropologia tantas vezes exerceu tem de ser aplicado (quanto) a si mesma. Ele tem de passar a admitir a ciência e seu discurso como elementos de uma *rede de saber* em que não é ela, a única suserana. Tem a Antropologia que relativizar seu centro, ou seja, seu discurso suposto científico pela convivência com o *outro* no interior dele mesmo. Ou seja: com ensaio, com as formas outras de discurso que, erráticas e inovadoras, façam a seu modo avançar o saber e o prazer do saber.” (pp. 11-172)

Antes de concluir, acredito necessário fazer alguns reparos sobre aspectos materiais e gráficos do livro, assim como de deslizos da revisão. Uma editora como a Forense-Universitária, com um programa editorial de primeira ordem como tem procurado manter, não pode permitir o lançamento de uma obra desse gênero sem cuidar de certas exigências mínimas próprias a esse objeto chamado livro que além de constituir um texto e uma escritura, deve ser um objeto que se possa fluir também esteticamente. Com efeito, a obra em questão deixa a desejar sob vários aspectos.

Do ponto de vista da impressão, é pobre e a mancha ocupa exageradamente o espaço disponível da página. Desde logo, o leitor se choca com uma errata solta dentro do livro, contendo a informação de que o seu segundo capítulo — “Notas sobre a Produção de Bens Culturais” (pp. 11-20) — deve ser desconsiderado aí, pois que aparece integralmente reimpresso mais adiante (pp. 111-120), só que sob novo título (“As Máscaras de Deus e a Oração Totalitária”) e, estranha mutação, com várias falhas de linguagem ou de revisão. Creio, porém, que o autor deva ser eximido de tais fraquezas, pois é reconhecidamente bom profissional do ramo.

Sob esse último aspecto, para não fazer afirmações genéricas, aponto alguns senões do texto. A página 21, aparece um vocábulo 'erificação' que pode estar aí por engano, em lugar de 'edificação', ou se trata de um neologismo mal formado, pois na língua existe o verbo 'erigir' (erguer, construir, elevar, etc.), mas não, 'erificar'. É freqüente a confusão no uso de um pelo outro de sinais gráficos como o hífen ('—' = união) e a barra inclinada ('/' = oposição). À página 40, aparece um 'sedutórias': qualificativo de gosto duvidoso, desnecessário e estranho ao nosso léxico. Algumas vezes, parece ter escapado à revisão a falta de algum termo, como seria o caso, por exemplo, do vocábulo — possivelmente — 'tendências' na penúltima linha da página 42. E parece ser esse também o caso na primeira linha do penúltimo parágrafo da página 49. Há supercorreção — que, no caso, implica erro de concordância — na frase: "Para os objetivos da análise que empreendemos ficam evidentes que estas formas de parcelamento da "religião" não são um sinal..." (p. 77) Inúmeras vezes, ao longo do livro, aparece o termo 'apólogo' onde deveria estar 'apologista' (pp. 71, 101, 137, etc.). Enfim, deixo de mencionar algumas outras falhas dessa natureza para não alongar esta nota que não é agradável a ninguém.

E, para não encerrar, dessa forma tão pouco positiva, o comentário de um livro do qual asseverei, no começo, ser instigador, valioso e fecundo — e o reafirmo agora —, destaco com apreço certos cuidados editoriais importantes como as apresentações de Luiz Otávio Barreto Leite e de José Carlos Rodrigues: analítica, uma; e extraordinária síntese, a segunda.