

FRANCO JUNIOR, Hilário. *Os três dedos de Adão: Ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

Mário Jorge da Motta Bastos

Universidade Federal Fluminense – NIEP-PrêK – *Translatio Studii*

No livro de Hilário Franco Junior louvo, antes de mais, o vigoroso exemplo de postura ética intelectual com que nos brinda, única compatível – e é necessário que insistamos neste ponto – com a posição de um (renomado) docente de uma universidade pública brasileira. Em um meio universitário que insiste em configurar-se como uma espécie extemporânea de “sociedade de corte”, na qual predominam os obsequiosos vínculos pessoais de clientelismo, o indefectível e muitas vezes acrítico respeito à autoridade intelectual supostamente inquestionável dos professores doutores, nosso autor nos favorece – a nós, os professores doutores, e aos jovens que já avistamos dispostos em suas trajetórias pelo caminho – com a demonstração de que o respeito acadêmico reside não na subserviência intelectual cega ao ensinamento dos mestres, mas em fazer frutificar o seu legado submetendo-o a todas as críticas, revisões e correções de rumo que pareçam justas e necessárias.

Ora, não constitui novidade alguma o alinhamento de Hilário Franco Junior, professor aposentado da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em meio ao seletivo grupo dos mais próximos e diletos discípulos de Jacques Le Goff – com quem realizou seu pós-doutoramento, no ano de 1993, na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, França) – ao lado de nomes famosos da medievalística internacional como os de Jean-Claude Schmitt, Jérôme Baschet e Franco Cardini. Se a cada um dos discípulos cabe quinhão maior ou menor da herança viva da vasta obra do grande historiador, nosso autor situa-se de pleno no campo que mereceu, da parte daquele, semeadura mais constante, intensa e dedicada, o da chamada história das mentalidades,

carro-chefe da *nouvelle histoire* que Jacques Le Goff e Pierre Nora pretenderam celebrar no seu “livro-manifesto” de 1974 (*Faire de l’histoire*).

Se a institucionalização e o vertiginoso crescimento da pesquisa em história medieval no Brasil contaram com um importante aliado, o sucesso, inclusive (ou sobretudo?) junto ao grande público e a sedução geral exercida por esta história das mentalidades, a iniciativa da sua promoção entre nós coube, fundamentalmente, às obras de Hilário Franco Júnior. De sua produção sobressai uma Idade Média profunda e duradoura, cujo devir, tal como um domínio histórico matricial, estabeleceu os moldes fundadores da vida coletiva ocidental. Inconsciente e milenar, a *civilisation médiévale* é, nos estudos de Franco Júnior, legatária de uma carga de história que, plurissecular e infraconsciente, modula práticas e representações à revelia de limites geográficos e predicções nacionais. Portanto, quer na pragmática da escrita da história, quer em seu processo de afirmação institucional, a medievalística brasileira acolheu a *nouvelle histoire* como seu “paradigma forte”, e o fez, em grau elevado, graças aos esforços de nosso autor, recentemente materializado em mais uma obra de sua autoria que chega às nossas mãos.

Os três dedos de Adão. Ensaios de mitologia medieval materializa uma espécie de “segunda fornada” de uma longa jornada de preparação iniciada em 1985, cujos primeiros resultados vieram à luz em *A Eva barbada*, conjunto de doze ensaios publicado em 1996. Este novo conjunto que ora se apresenta reúne trabalhos publicados ao longo de treze anos em cinco diferentes países e conjugase plenamente com o anterior (manteve-se, inclusive, o mesmo subtítulo em ambas as obras), embora, como muito bem ressaltou o seu prefaciador, Franco Cardini, cada um deles disponha de fisionomia e de características autônomas.

Ressalto, em primeiro lugar, a “plural unidade” da obra. Temática, antes do mais, posto que seus doze ensaios tratam de um campo de pesquisas tão novo quanto prenhe de possibilidades, o dos estudos da mitologia medieval, conjunto articulado de mitos que é, a um só tempo, produto e produtor daquela sociedade. Conjugam-se, a essa unidade de base aquelas que derivam de uma precisa inscrição espaciotemporal do objeto que remete aos territórios que atualmente compõem a Alemanha, a Espanha, a França, a Inglaterra e a Itália, ao longo da fatia de duração balizada pelos séculos XI a XIII, completando a arquitetura da obra a unidade de método que a caracteriza e que se aplica em dimensões diversas constitutivas do seu objeto de estudo. Este conjunto de trabalhos dispõe-se, ademais, em seis pares que se conjugam em torno das seguintes temáticas: mito e método (ensaios um e dois); mito e sociedade (ensaios três e quatro); mito e identidade coletiva (ensaios cinco e seis); mito e utopia (ensaios sete e oito);

mito e exegese (ensaios nove e dez), e, por fim, mito e liturgia hispânica (ensaios onze e doze).

O primeiro dos ensaios, intitulado “O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu: Reflexões sobre mentalidade e imaginário”, expressa, de forma mais evidente, a herança intelectual de Jacques Le Goff criticamente requisitada por nosso autor e reúne, de forma mais sistemática, o balanço e os avanços teóricos por ele propostos para a configuração do campo da história das mentalidades. Para o nosso autor, seriam quatro os seus traços essenciais definidores. Ela se constitui como uma área de interseção entre o biológico e o social e preserva, por isso mesmo, os componentes da longa existência pré-histórica da espécie humana. Assim como o corpo humano mantém, ainda hoje, a maior parte das características essenciais do primeiro representante do gênero *homo*, que viveu há dois milhões de anos, segundo Franco Junior haveria indícios destacados de que o psiquismo humano conservou também muitos traços daquela existência.

O núcleo desse psiquismo primitivo e, ao mesmo tempo, sempre atual é constituído pelas emoções que, longe de contrapostas ao racionalismo, estão diretamente relacionadas a uma forma específica de racionalidade, a analógica. Assim, aquilo a que chamamos mentalidade seria constituído pelo conjunto de emoções básicas e pelo pensamento analógico, formas distintas, porém não contraditórias, de percepção do mundo e de intervenção sobre ele. Constituída por um conjunto de automatismos, de comportamentos espontâneos, de heranças culturais profundamente enraizadas, de sentimentos e formas de pensamento comuns a todos os indivíduos, independentemente de suas condições sociais, políticas, econômicas e culturais, a mentalidade é, para Hilário Franco Junior, a instância que abarca a totalidade humana.

Contudo, em função mesmo do seu caráter anistórico, a história das mentalidades constitui uma impossibilidade, uma vez que o mental é inacessível ao analista em sua plenitude e vigor estruturante, apresentando-se apenas em fragmentos irremediavelmente classistas, filtrados que são em suas expressões culturais. Mas, assim, o mesmo filtro que constitui a mentalidade como uma expressão inabarcável pelo historiador sinaliza, contudo, a via possível das tentativas, ainda que limitadas, de sua apreensão. É que tal filtro manifestar-se-ia por meio dos imaginários, que são as decodificações e as representações culturais daquele complexo, e, portanto, historicamente variáveis. O imaginário é uma via de acesso à mentalidade, ainda que indireta e limitada.

São os imaginários que dão sentido ao existir humano. Eles estabelecem uma ponte entre diferentes planos temporais. Entre passado indefinido e presente eterno no caso do mito; entre passado distante, presente vivido e futuro histórico no

caso da ideologia; entre passado idealizado, presente decadente e futuro eterno no caso da utopia. Assim, o mito seria a manifestação do imaginário mais próxima à mentalidade; a utopia seria, dentre os mitos, o mais próximo à história, ao passo que a ideologia seria, dentre as utopias, a mais próxima do fim da história.

No segundo ensaio da coletânea, intitulado “Modelo e imagem: o pensamento analógico medieval”, o autor concentra-se na caracterização do pensamento analógico. Se o imaginário é constituído por um sistema de imagens, isto é, um conjunto articulado segundo lógica própria, esta decorreria, no caso da Idade Média, de uma forma analógica de pensamento, comum às culturas erudita e popular. Teria sido esse o instrumento intelectual predominante na longuíssima duração histórica ocidental até o século XVII, a partir de quando o pensamento lógico passou a ganhar cada vez mais terreno.

O pensamento analógico é um método extensivo que busca similitudes entre seres, coisas e fenômenos, todos articulados em uma totalidade que os ultrapassa e é comum a cada elemento. No que diz respeito à Europa medieval, pensar por analogia significava estabelecer conexões entre o mundo divino e o mundo humano, entre o modelo e suas imagens. O universo era visto como uma grande rede de analogias porque, na cultura cristã, o ponto inaugural daquelas relações era a criação que significava a presença, embora incompleta, de propriedades e formas do *primum analogatum* (Deus) nos *secunda analogata*, sobretudo no homem, feito à imagem e semelhança Daquele.

Nos dois ensaios subsequentes, Hilário Franco Junior abarca as relações entre mito e sociedade. No de número três, intitulado “O conceito de tempo da *Epístola de preste João*”, o autor concentra-se num elemento central que lhe parece descurado no estudo das utopias, qual seja, a concepção de tempo que manifestam. Apesar de ser, no sentido etimológico, uma categoria espacial, a utopia, como anseio do fim da história, não é capaz de operar alheia a parâmetros temporais, mesmo se estes são usados para marcar justamente a condição intemporal da sociedade utópica. É o caso da *Epístola Presbiteri Johannis*, elaborada em meados do século XII, em ambiente imperial, sob Frederico I, em meio a um contexto fortemente escatológico.

A *Epístola* expressa a concepção espiralada de tempo tipicamente medieval, com suas sobreposições de ritmos diferenciados. Para o autor, a *Epístola* descreve um tempo presente prolongado visando uma resposta à necessidade política e psicológica da época que via, na sobrevivência do Império Romano, o retardamento da vinda do Anticristo. Não foi fruto do acaso, portanto, que a história de preste João tenha sido contada pela primeira vez no fim de uma crônica universal, que cobriu um longuíssimo período de tempo que vai de Adão até o rei-sacerdote

oriental e que, de maneira significativa, insiste na continuidade do Império Romano, vista como expressão da providência divina, desde a Antiguidade até o presente do autor. Em conclusão, tudo sugere que, no contexto medieval de forte e latente escatologia, a *Epistola* expressava a esperança na existência de um reino terrestre perfeito.

O ensaio seguinte, intitulado “A escravidão desejada: Santidade e escatologia na *Legenda áurea*”, tem por foco a Itália do século XIII, palco privilegiado de várias das transformações globais iniciadas, no Ocidente, havia já duzentos anos. Entre elas, destaca-se uma nova e interessante articulação entre um fenômeno social (a escravidão), um espiritual (a santidade) e um mítico (a escatologia), uma relação que nos seria revelada por diversas fontes e, principalmente, pela *Legenda áurea*, coletânea de narrativas reunidas, por volta de 1267, pelo dominicano e futuro bispo de Gênova, Jacopo de Varazze.

O ensaio de número cinco, “O retorno de Artur: o imaginário da política e a política do imaginário”, parte da proposta de Jacques Le Goff de superação da história política tradicional, referência que serve de base para um reexame da figura de Artur. Ou, mais especificamente, como destaca o autor, da relação entre o imaginário da política (a tradição segundo a qual aquele antigo chefe bretão não estava morto e retornaria caso seu povo precisasse dele) e a política do imaginário (a tentativa de Henrique II de consolidar seu poder identificando-se com o Artur ressurgido). O sucesso de algumas monarquias medievais vinculou-se ao entrecruzamento daqueles dois fenômenos.

Para ilustrar o fenômeno do “retorno do rei”, Franco Junior examina o caso inglês da segunda metade do XII, a tentativa de associação entre Artur e a dinastia plantageneta, sobretudo sob Henrique II. Ao que tudo indica, aquela associação resultava de um encontro de interesses entre o projeto político monárquico e as necessidades da psicologia coletiva de então. Artur tornou-se uma figura histórica a partir de seu perfil mítico, sem que isso manifestasse qualquer contradição para o espírito medieval. A tentativa plantageneta de se vincular a Artur explica-se pela iniciativa do monarca anglo-normando de fundamentar o seu poder diretamente em Cristo, mas por intermédio de fontes laicas, independentemente da sagração eclesiástica, necessária, porém limitadora.

Entre meados do XI e meados do XVI circularam, no Ocidente cristão, vários relatos sobre uma suposta papisa Joana, cuja condição feminina veio a público quando a mesma entrou em trabalho de parto em plena procissão pelas ruas de Roma. Trata-se, à primeira vista, de uma história claramente antieclesiástica que foi, contudo, plenamente aceita pela Igreja medieval. No sexto ensaio da coletânea, intitulado “Joana, metáfora da androginia papal”, Hilário Franco Junior

desenvolve a hipótese de que o mito de Joana expressava a androginia simbólica dos papas, razão pela qual só viria a ser censurado com o advento do protestantismo e a sua contestação à própria existência da instituição papal.

A androginia papal resultava do entrecruzamento de várias analogias bem enraizadas na cultura cristã da segunda metade do século XI: a primeira analogia, base das demais, dava-se com a androginia divina, a face feminina da divindade tradicionalmente representada como masculina; a segunda analogia transpunha a interpretação judaica de uma imagem do amor entre Yavé e Israel, para Cristo e sua Igreja, modelo de amor conjugal. A terceira analogia identificava o papa com a Igreja. A quarta analogia aproximava de várias maneiras o pontífice romano da figura de Cristo.

Os ensaios de número sete e oito abordam as relações entre mito e utopia. No primeiro deles, intitulado “As abelhas heréticas e o puritanismo milenarista medieval”, o autor debruça-se sobre relatos devidos a dois cronistas do século XI, Raul Glaber e Landolfo, o Velho, que não só revelam formas heréticas da espiritualidade moralizante do ano mil como atribuem papel significativo às abelhas, metáfora de igualitarismo, vegetarianismo, pureza e androginia, no que se constitui ao mesmo tempo como uma severa crítica à época e num esboço de uma sociedade terrena edênica e utópica. Segundo Franco Junior, nos casos em questão, teriam sido quatro os objetos das principais críticas: a desigualdade material; as representações iconoclastas; a rejeição das imagens e uma contestação que, de certa forma, sintetizava e articulava as anteriores, qual seja, a recusa ao sexo, a mais evidente e contundente expressão da negação da matéria que caracterizava as heresias da época. Todo esse repúdio expressou-se por meio da metáfora edenizante das abelhas, cuja razão parece simples ao autor: a valorização moral daqueles insetos no contexto puritano e milenarista de princípios do XI, baseada na ideia pagã e veterotestamentária de que as abelhas reproduzem-se *sine coitu*. A analogia-chave que sustentava o tema era a abstinência carnívora, expressão do puritanismo típico da época e representificação da vida paradisíaca anterior ao pecado, quando a alimentação tinha sido apenas vegetariana.

No ensaio seguinte, de número oito, nosso autor revisita um material que lhe é velho conhecido. “O porco, o homem e Deus: a utopia panteísta da Cocanha” retoma um poema do norte francês de meados do século XIII que descreve aquele país imaginário, para aí verificar a presença de especulações panteístas, originárias do paganismo antigo e revalorizadas no século XII, que reduziam Deus e o mundo a um mesmo e único elemento e realidade. O ensaio constitui uma revisão da

hipótese de trabalho que norteou a redação do seu famoso livro,¹ em cujo prefácio Jacques Le Goff criticou-lhe a leitura panteísta do *fabliaux* picardo.

No ensaio de número nove, intitulado “Entre o figo e maçã: a iconografia românica do fruto proibido” e o primeiro do par dedicado à relação entre mito e exegese, Hilário Franco começa por destacar que o mito do pecado original seduzia fortemente os cristãos da Europa ocidental em seu contexto de análise. Tal poder de sedução devia-se, como em relação a todos os mitos, à sua força explicativa, à resposta que oferecia a numerosas questões existenciais. Paralelamente à reorganização social conhecida por feudalismo, o cristianismo ocidental deslocou sua ênfase de Deus pai para o Deus filho. A encarnação passou a ser vista como evento histórico central, o que revalorizou a narrativa sobre Adão, personagem que tornara necessário o sacrifício de Cristo. Os temas adâmicos reapareceram com força na teologia, na literatura e, sobretudo, na iconografia.

Considerando-se a distribuição geográfica das imagens românicas, vê-se que a função de fruto proibido atribuído ao figo ocorria, sobretudo, nas áreas culturais ligadas ao mundo greco-judaico, e a maçã naquelas associadas ao mundo romano-cristão. Em ambos os casos, de qualquer forma, o fruto proibido era símbolo da ruptura da unidade edênica e início, portanto, da humanidade dividida que caracteriza a história.

Segundo o décimo ensaio, “Ave Eva! Inversão e complementaridade míticas”, a figura de Maria teria ocupado um lugar secundário no cristianismo ocidental até o século XII, quando sua presença cresceu extraordinariamente na teologia, na liturgia, na hagiografia, na arte, na literatura. A explicação tradicional dada ao fenômeno consiste em que ela teria acompanhado o sucesso da cristologia. Ainda que partilhe essa perspectiva, nosso autor chama a atenção para outro aspecto que merece ser considerado: a acentuada valorização de temas adâmicos teria auxiliado na elaboração da imagem da “Eva invertida”, como ela foi chamada por um poeta do século XIII.

O ensaio de número onze, intitulado “A circularidade do quadrado: uma hipótese interpretativa do claustro de Silos” abre o último par temático constitutivo da obra, dedicado às relações entre o mito e a liturgia hispânica. Nele, o claustro castelhano de Silos, estudado quase que exclusivamente do ponto de vista artístico, é abordado na condição de testemunho de um interessante fenômeno de resistência cultural. O mosteiro, localizado a sudeste de Burgos, fora provavelmente fundado

¹ FRANCO JR., Hilário. *Cocanha: A história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

no VII sob o patronato de São Sebastião, e apenas depois da morte de Domingos, em 1073, é que começou a mudar de nome, o que estaria consolidado cerca de três décadas mais tarde. Como todo claustro, o de Silos estimulava a reflexão e a espiritualização monásticas. O programa iconográfico de seus baixos-relevos e capitéis manifestavam uma questão muito viva para os monges castelhanos da época, expressando a resistência a uma nova situação – a unificação litúrgica romana – que as circunstâncias históricas lhes impunha.

O último ensaio do livro, “Os três dedos de Adão: Liturgia e metáfora visual no claustro de San Juan de la Peña”, volta-se para outro claustro, nesse caso o do mosteiro aragonês de San Juan de la Peña ou, mais especificamente, para um detalhe surpreendente e singular inscrito em um de seus capitéis. Ali, logo após ingerir o fruto proibido, Adão coloca a mão direita entre o pescoço e o peito para indicar que estava engasgado com o pecado e se arrependia dele, fazendo tal gesto, no entanto, com apenas os três primeiros dedos. Gesto sem equivalente no *corpus* de cenas românicas do pecado original, já que, quando Adão coloca a mão sobre a garganta ou o peito, ele o faz com os cinco dedos esticados. Esta representação do primeiro homem coloca uma questão central: como entender o inusitado gesto do personagem no claustro pinatense? Distração do artista? Simples inovação decorativa?

Para Hilário Franco Junior, o gesto do Adão do mosteiro de San Juan teria conteúdo crítico. Em que pese o fato de que a ortodoxia do rito hispânico tenha sido confirmada em 918 e em 1067, foi crescente a pressão papal pela unificação litúrgica do Ocidente, posição que se tornou inflexível a partir de Gregório VII e seu projeto de centralização eclesiástica. Portanto, o gesto adâmico de crítica dirigia-se àquela imposição litúrgica. A imagem em questão é única porque indicaria uma situação particular, exprimiria um estado de espírito específico à comunidade monástica de San Juan. Ela refletia, algumas décadas depois – descompasso cronológico comum no registro artístico medieval –, a tomada de consciência da especificidade aragonesa e o arrependimento de haver traído suas raízes ao adotar outra liturgia. Ela traduzia visualmente a tensão crescente em relação aos transpirenaicos, inicialmente atraídos e privilegiados pela monarquia aragonesa, eliminados ou assimilados pela população nativa a partir do segundo terço do século XII.

Considerada, por fim, a obra em seu conjunto – e o conjunto da sua obra! – acompanhamos, antes de mais, o juízo manifesto por Franco Cardini² e por José

² No prefácio da obra aqui resenhada.

Mattoso,³ celebrando Hilário Franco Junior como um medievalista de renome internacional e um protagonista de primeira ordem da medievalística dos nossos dias. E, talvez até lhe caiba, desde que abduquemos de toda falsa modéstia, um reconhecimento em especial. Por paradoxal que pareça, tão antigas quanto o fascínio e a ascensão vertiginosa da história das mentalidades são as críticas que lhe foram dirigidas por correntes diversas da historiografia desde, pelo menos, meados da década de setenta do século passado. Entre nós, por exemplo, Ciro Flamarion Cardoso criticou, em fins da década de oitenta,⁴ os historiadores das mentalidades por se dedicarem ao estudo do periférico, por “iluminarem fantasmas” e, principalmente, por negarem as totalidades sintéticas da história, renunciando a posturas explicativas e propagandeando uma história “reacionária” desprovida de contradições.

Sob crítica intensa e variada, se não refluíram os estudos do mental, quantos são hoje os historiadores, inclusive na pátria-mãe francesa, que admitiriam o rótulo de historiadores das mentalidades? Não creio que se trate, neste caso, de uma rejeição de princípio, já que não é incomum a admissão de um outro qualificativo, o de historiadores da cultura, via alternativa que congrega, inclusive, muitos dos trânsfugas daquele grupo originário. Ora, ainda que Hilário Franco Junior também não reconheça a validade do título, ele se constitui como um promotor dedicado dos estudos do mental no nível histórico em que o crê apreensível – o da história social dos imaginários –, campo que beneficia com uma perene produção historiográfica caracterizada – tendência rara nos dias que correm – por um vigoroso e efetivo esforço de reflexão teórica e conceitual. Não constitui exagero saudá-lo, em *Os três dedos de Adão*, por sua iniciativa – e, por que não dizer, coragem – de incorporar ao seu acervo teórico-metodológico de historiador contribuições tão diversas e alheias ao campo, como aquelas derivadas da neurobiologia e mesmo da psicanálise, a que os próprios “pais fundadores”, dentre os quais Georges Duby e Jacques Le Goff, negaram qualquer contribuição efetiva como chaves de interpretação da história.

É sempre possível, obviamente, discordar do autor. Como já destaquei alhures, a mentalidade assume, com Hilário Franco Junior, a meu juízo, um caráter anistórico de feição marcadamente estruturalista que se expressa, por exemplo, no repertório teórico-metodológico que ele mobiliza e com o qual opera. Este supõe,

³ Ver a sua resenha em <http://www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA9/mattoso9001.html>.

⁴ Ver CARDOSO, Ciro Flamarion. *Ensaio racionalistas: filosofia, ciências naturais e história*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

ademais, uma base epistemológica que concebe as diferentes *realia* vinculadas à vida humana como constituídas por componentes sistêmicos intersubjetivos que conferem uma inteligibilidade universal às diversas ocorrências, eventos e ações. Os quais têm, assim, sua aparência de arbitrariedade, contraditoriedade e aleatoriedade dialeticamente superada por um *index de natureza humana* – matricial e classificatório – suscetível a inesgotáveis modalidades combinatórias.⁵ Desta forma, a perspectiva estruturalista pode ser estendida tanto aos que abordam as “estruturas” como repertórios de possibilidades relacionais da natureza humana, como o fez Claude Lévi-Strauss no tocante ao tema das relações de parentesco, quanto àqueles para os quais elas possuem um “conteúdo” preciso, como no caso de Sigmund Freud e sua visão de um inconsciente preenchido por diferentes pulsões, dois autores que constituem referências de base da obra em questão.⁶

Parece-me particularmente problemática a autonomia estrutural extrema conferida à mentalidade, que se confunde com uma psique humana forjada na noite dos tempos e projetada sobre toda a história, alheia a inflexões espaciotemporais e a qualquer vinculação com – para não falar de determinação por – fenômenos e processos de natureza material e objetiva. Não se incorre, por tal via, na premissa de um determinismo de signo invertido, isto é, imposto pelo “mundo das ideias” e consubstanciado em uma natureza humana unitária e unificadora? A mim me parece que a verdadeira natureza do homem é a história, de forma que a natureza humana é constituída pelo conjunto das relações sociais em que os homens se inserem nas diversas sociedades que eles mesmos criam, ainda que sob condições que não controlam plenamente. Ao invés do “homem em geral”, homens historicamente determinados.

Se de mais páginas dispuséssemos, muitas e mais discussões a obra aqui resenhada promoveria. Haverá atributo maior – e tributo mais efetivo – que um livro e seu autor possam merecer?

Recebido: 20/05/2011 – Aprovado: 02/09/2011.

⁵ Ver DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia das ciências humanas*. São Paulo: Loyola, 2004.

⁶ Dos autores citados, ver, respectivamente, LÉVI-STRAUSS, Claude. *Estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2005; FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.