



7

*O Diálogo entre Renato Ortiz e Roger Bastide a partir do Problema da Memória**

The Dialogue between Renato Ortiz and Roger Bastide from the memory problem

Edson Farias**

* Uma versão preliminar deste texto foi apresentada à Mesa Redonda “O Popular na Obra de Renato Ortiz”, no Simpósio sobre a Obra de Renato Ortiz – Escola de Comunicação da USP, 26 de agosto de 2017.

** Pesquisador do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília (UnB) e do Programa de Pós-Graduação em Memória: Sociedade e Linguagem da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Líder do grupo de pesquisa Cultura, Memória e Desenvolvimento (CMD/UnB). Editor da revista Arquivos do CMD. Membro do Comitê de Imagem e Som da ANPOCS (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação). Conselheiro do Museu AfroDigital/UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro). Email: nilosed@gmail.com

Resumo: neste artigo, entende-se estar no recurso à categoria de memória o ponto nevrálgico do diálogo entabulado por Renato Ortiz com Roger Bastide e, mediante ele, com os caminhos trilhados pela Escola Francesa de sociologia. A proposta alia etnografia com arqueologia das ideias, objetivando realizar uma sociologia da sociologia da memória. Assim, a narrativa do texto procura historiar a estruturação de determinada cognição com repercussões fortes o suficiente para alicerçar um modo de consciência para além dos muros acadêmico-científicos, em meio às continuidades e aos cortes na realização de tal processo, a um só tempo epistemológico e institucional.

Palavras-chaves: Memória, Renato Ortiz, Roger Bastide, Religiões afro-brasileiras.

Abstract: in this article, it is understood to be in the recourse to the category of memory the neuralgic point of dialogue engaged by Renato Ortiz with Roger Bastide and, through this, with the paths taken by the French School of sociology. The proposal combines ethnography with archeology of ideas, according to the objective of realizing a sociology of the sociology of memory. Thus, the narrative of the text seeks to history the structuring of a given cognition with repercussions strong enough to support a mode of consciousness with repercussions beyond the academic-scientific walls, amid the continuities and cuts in the realization of such a process at the same epistemological and institutional.

Keywords: Memory, Renato Ortiz, Roger Bastide, Afro-Brazilian religions.



¹ Vale dizer que ouvi ambas as questões da boca do próprio autor, na situação de uma conversa informal, em novembro de 2010.

² Quando reivindica um tratamento do tema da consciência e da ação com foco na tensão entre liberdade e determinação no modo como a sociedade moldava os indivíduos, Sartre aponta para o terreno das possibilidades, capazes de ultrapassar os limites nas escolhas de cada indivíduo, e estes estariam, a um só tempo, comprometidos com toda a humanidade. Sartre é categórico a respeito do engajamento entre escolha individual e os seus pares, ao descortinar o alcance da responsabilidade individual: “(...) Assim, quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que o homem é apenas responsável pela sua estreita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens. A palavra subjetivismo tem dois significados, e os nossos adversários se aproveitaram desse duplo sentido. Subjetivismo significa, de um lado, escolha do sujeito individual por si próprio e, por outro lado, impossibilidade em que o homem se encontra de transpor os limites da subjetividade humana. É esse segundo significado que constitui o sentido profundo do existencialismo. Ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens. De fato, não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não esteja criando,

É oportuna a ideia de tratar da ampla e multifacetada obra em que um autor se realiza há mais de 40 anos e deixa um rastro de contribuições que extrapolam as ciências sociais, decalcando-se no pensamento social no Brasil e na América Latina como um todo. Quando falo ser oportuna a ideia de fazer essa visada, refiro-me à possibilidade de revolver algo cuja continuidade também ocorre nessas retomadas, que – à maneira do livro no conto *A Biblioteca de Babel* (de Borges) – a ampliam em um vai e vem interminável. Desse modo, quando retomo certo aspecto remissivo à posição do problema da memória na obra de Renato Ortiz, estou ciente de participar do seu devir (FARIAS, 2009; 2016, p. 583-614), embora somente atente a uma das suas dobras, ou melhor, quinas. Refiro-me ao fio condutor que alinhava os tantos estágios na obra do autor, isto é, os envolvimento entre trocas simbólicas, reguladas tanto pelo contexto mítico da modernidade quanto pelas memórias coletivas na motivação dos sentidos das condutas dos agentes. Entendo que na urdidura desse fio seja crucial o diálogo estabelecido com os seus respectivos (e célebres) professores-orientadores. Isso porque, da interlocução com Edgar Morin (1990), parece ter sido retida a concepção da modernidade como uma mitologia e uma cultura histórica de alcance planetário, tendo por seus ícones, hedonistas, o lazer, o esporte, o consumo, enfim, a cultura popular de massa, e como instâncias cruciais na regulação dos processos simbólicos e mnemônicos, as indústrias culturais. Já o convívio intelectual com Roger Bastide (1972), creio ser marcante no legado referido à ênfase na questão das tradições atualizadas, a partir da evocação de

específicas memórias coletivas internas a relações interpessoais historicamente estruturadas. No entrosamento de ambos os legados, tracejou-se o percurso de uma sociologia da cultura em que o elo da indústria cultural com a modernidade metamorfoseia-se nos deslocamentos conhecidos pelos significados, instituições e práticas culturais, seja no contexto de primazia do nacional, seja no da globalização.

Ao longo dessa trajetória sociológica, o ponto de vista das ciências sociais realiza-se continuamente a partir das seguintes e cúmplices perguntas: “o que nos possibilita?”, “o que nos impede?”¹. Presente em ambas as indagações, é certa a tônica no tema da liberdade própria à fenomenologia existencialista sartreana². Sem, com isso, significar o desprezo dessa componente filosófica, o que se faz relevante é a manifestação da aliança entre as duas questões como partes da prerrogativa teórico-metodológica posta no elo, mesmo que tensa, entre sociologia e antropologia. No anverso desse elo, contracenam entre si o micro e o macro, o sincrônico e o diacrônico, o simbólico e a materialidade, o indivíduo e o coletivo, a interação e a norma, a ação e a estrutura. Bem ilustrativo a respeito é o livro *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Editado pela primeira vez em 1978, ele remaneja o texto da tese de doutorado homônima defendida, três anos antes, na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, em Paris, sob orientação de Roger Bastide – ainda que este morra antes da realização da defesa. A pesquisa documental e o trabalho de campo que respaldam o esforço analítico e interpretativo desenvolvido na tese tiveram por alvo o encontro entre africanos e



ser. Escolher ser isto ou aquilo é afirmar, concomitantemente, o valor do que estamos escolhendo, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem e nada pode ser bom para nós sem o ser para todos. Se, por outro lado, a existência precede a essência, e se nós queremos existir ao mesmo tempo que moldamos nossa imagem, essa imagem é válida para todos e para toda a nossa época. Portanto, nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira. (...).” (SARTRE, 1987, p. 06-07).

europeus na América portuguesa, mas à luz do advento e das repercussões da síntese teológica, ritual e institucional umbandista. Quando volta ao problema da formação e consolidação da umbanda como religião, a proposta depara-se com as discussões em torno das interpenetrações civilizatórias que, por sua vez, motivaram gerações de antropólogos culturalistas estadunidenses a empregarem a teoria da aculturação dos contatos culturais. Na esteira do mesmo Roger Bastide, sobretudo das advertências de George Balandier (1955) sobre os riscos do isolamento do contexto etnográfico atravessado pelas relações assimétricas de poder instauradas com a conquista e o colonialismo europeu na África, o então jovem autor sociólogo enquadra esses encontros culturais fazendo uso da ideia de “situação”. Com isso, examina tais contatos levando em conta as condições da “sociedade global” que os acomodava. É possível concluir que, justamente pela fidelidade à visada processual e relacional – portanto, contrária à substancialização dos fenômenos sociais –, abriu-se uma perspectiva de estudo, pesquisa e reflexão sobre a cultura popular no Brasil para a qual a questão da modernidade não condiz como um elemento externo. Para isso, é decisivo ressaltar que o potencial analítico e interpretativo contido na prioridade posta na procura da secularização dos domínios da norma faz-se à luz dos recônditos mais profundos da personalidade dos agentes sociais. A chave analítica da memória impõe-se elucidativa nessa procura empreendida pelo autor.

A iniciativa de aliar etnografia com arqueologia das ideias, no desenho metodológico deste texto, responde ao objetivo de

realizar uma sociologia da sociologia da memória comprometida em historiar a estruturação de determinada cognição com repercussões fortes o suficiente para alicerçar um modo de consciência com para além dos muros acadêmico-científicos, em meio a continuidades e cortes na realização de tal processo, a um só tempo epistemológico e institucional (ELIAS, 2016). Isso porque entendo estar no recurso a essa mesma categoria o ponto nevrálgico do diálogo entabulado por Renato Ortiz com Roger Bastide e, mediante ele, com os caminhos trilhados pela Escola Francesa de sociologia. Desse modo, ao longo deste artigo, a exposição e a análise dos encontros e desencontros entre ambos os autores têm por mediação o problema em torno da memória relacionada à diáspora negro-africana nas Américas, mas em particular no Brasil. A narrativa do texto está estruturada em três partes. O primeiro momento corresponde à tentativa de localizar no contexto intelectual francês as condições do interesse pelos processos mnemônicos, mas ao se considerar o posicionamento desse específico espaço social no processo mais amplo de formação do estado-nação naquele país. O recurso à categoria de “personagem conceitual” para se referir a Roger Bastide, na segunda parte, cumpre a tarefa de sublinhar a importância desse autor para o prestígio adquirido pelo tema da memória naquele mesmo contexto intelectual, levando-se em conta as disposições de Bastide para interagir com diferentes interlocutores. Ao final, o retorno ao livro *A Morte Branca do Feiticeiro Negro* responde ao propósito de verificar como a mesma questão da memória reúne as possibilidades de continuidade e ruptura no diálogo entre Ortiz e o mestre Bastide.



³ Por grande tradição estou fazendo referência ao centro ou aos centros sociais designados simbolicamente pela autonomia em resolver situações de tensão vicejadas nas interações sociais, estabelecendo a partir dele(s) periferias sujeitas a reestruturação, conforme os cânones consagrados das “visões, concepções e regras autônomas” (EISENSTADT, 1991, p. 51). Algo assim redundante na demarcação de fronteiras societárias, no interior das quais a estruturação e a interligação de agentes e fatores sustentam limites endógenos – entre outros, os da diferenciação na divisão do trabalho ou do trato com a racionalização das práticas, ou o do controle das ações políticas. Quanto à grande tradição moderna, ela estaria marcadamente destacada pela tendência cosmopolita à ruptura, ou seja, pelas transformações permanentes e pela individuação – tendo, então, por contrapartida o impulso à integração crescente em uma coordenação sistêmica da diferenciação simbólica e institucional, sem com isso implicar uma totalidade imanente, mas esforços nos desempenhos referidos a âmbitos dotados de regras e éticas próprias com vistas a se definirem autossuficientes.

A ambiguidade “razão” versus “emoção”

É cabível dizer que, na arena das disputas intelectuais, o século XIX europeu esteve atravessado pela oposição “razão/universalismo” versus “emoção/particularidade”. Para ser mais enfático, escudado nas asserções de Charles Taylor, diria que o confronto entre ambas as vertentes do pensamento é propriedade ontológica da modernidade, na medida mesma em que uma e outra estão em mútua complementaridade – isso devido à fricção que concerta, no fundo moral da identidade moderna, o apelo à dignidade e ao bem-estar (TAYLOR, s.d., p. 15-40). Elas estão dispostas lado a lado, constituindo a grade classificatória inerente à mesma imagem da “grande tradição” moderna³, mas ocupando colunas taxonômicas opostas e, ao mesmo tempo, recíprocas, a seguinte sequência de pares:

Sentimento (Vitalidade)	Razão (Cálculo)
Experiência	Abstração
Autenticidade	Cosmopolitismo
Totalidade	Individualismo
Intensidade	Generalidade
Enraizamento (espaço)	Progresso (tempo)

Tratando-se do contexto intelectual francês, em igual período, lastreados nas coordenadas do Iluminismo – cuja aversão às tônicas particularistas era coerente com o modelo igualitário universalista –, os imperativos republicanos consistiram em obstáculos à propagação do ideário da cultura entre os âmbitos intelectuais franceses (WEISZ, 1979, p. 83-112). No entanto, a justificativa é insuficiente, pois deixa em suspenso entender por que, à maneira das experiências anglo-germânicas, o romantismo também gozou de prestígio e atingiu popularidade ímpar na França. A meu ver, sem desconsiderar outros condicionantes, para tal compreensão cabe adicionar o traço ambíguo no modo como se deu a continuidade de elementos da sociabilidade cortesã no universo parisiense das classes médias emergentes, principalmente entre suas facções artístico-intelectuais, no alongado do século XIX, estendendo-se mesmo a meados do século passado. A sugestão para isso encontro em dois momentos distintos da reflexão de Norbert Elias. Sumarizo um e outro. Comparando Alemanha e França, no tocante à continuidade das tradições nacionais de uma e outra sociedade, o sociólogo chama atenção ao que denomina de “falta de autocontrole” entre as classes médias e proletariados alemães, considerando para isso a irrelevante presença dos modelos aristocráticos nos hábitos mentais daquele país. Isso, no rastro das barreiras apartando burguesias e cortes no contexto alemão dos séculos XVII ao XIX, é devido à natureza fragmentada do sistema absolutista vigente entre os tantos príncipes. Ao contrário, na França a unificação do país em torno do monarca



absoluto teria obrigado a metamorfose dos guerreiros em cortesãos, exigindo um grau acentuado de disciplina, o que penetrou a formação dos hábitos nacionais, fazendo as diferentes extrações aristocráticas interagir com os modelos aristocráticos de comportamento, com sua ênfase no polimento das atitudes, para além dos círculos nobiliárquicos (ELIAS, 2001, p. 65-67).

Nesse mesmo diapasão, sustenta ainda o autor como um dos efeitos da curialização da nobreza francesa, ao ser submetida ao domínio do monarca absoluto, a crescente atração nostálgica pela vida campônia, dando-se a idealizações. Afinal, por viver à sombra dos favores na casa real, decididamente a nobreza cortesã estava sob o julgo do olhar do soberano, submetida aos critérios e pressões decorrentes de um código da aparência pelo qual sua reputação estava sendo avaliada. Situação em que se ajustava o cálculo das atitudes com a manutenção do lugar na hierarquia classificatória, e ambos desempenhavam papéis imprescindíveis no conforto seja à autoimagem, seja à autoestima desse grupo enquanto classe dominante. No seu entender, as correntes românticas não se confundem com o romantismo enquanto estilo e doutrina estético-filosófica, mas estão em sintonia com a formação de Estados mais amplos e integrados na contrapartida do incremento na divisão das funções e na extensão dos encadeamentos de interdependências, manifestos na urbanização e monetarização. Algo assim impeliu modificações estruturais nas pressões que as pessoas se impõem mutuamente e sobre si mesmas. Manifesto em atitudes nostálgicas e idealizadoras de outros momentos eleitos como o auge das suas

respectivas experiências de grupo, o dilema inerente às romantizações seria característico, a princípio, de camadas privilegiadas, mas inseridas no escopo de semelhantes alinhamentos. Logo, tais segmentos colocam-se na hesitação do desejo de romper com amarras sem, entretanto, romper ou pôr em perigo a ordem social estabelecida, fundamento de todos os privilégios e razão da sua vida. Controle da violência e cálculo. Pressões de autolimitação mudam a economia das paixões e afetos, no instante em que a limitação das possibilidades de satisfação direta de seus anseios e paixões resulte em uma conduta menos emocional e agradável, tendo por contrapartida o recurso sempre maior à sublimação estética.

Nos termos eliasianos:

Motivações estruturais para a percepção “romântica” do passado: observa-se em camadas superiores, especialmente suas elites, cujas tensões ao poder não vingaram e nem poderiam vingar sem a destruição do regime que lhes garantiu a sua posição privilegiada. Estas camadas estão muito mais expostas às pressões da interdependência e ao autodomínio de origem natural que as formações sociais que a antecederam. (...).

Os representantes dos níveis de evolução anteriores simbolizavam a seus olhos uma vida mais livre, mais independente, mais natural e, sob todos os aspectos, melhor. Encarnavam os ideais a que se aspira mas que se sabem irrealizáveis na vida presente e futura. (...) Por outras palavras, uma característica essencial da mentalidade e da idealização românticas é a tendência para ver o presente como uma degradação do passado e encarar o futuro – se é que se pensa nele – como o restabelecimento de um passado mais belo, mais puro e mais maravilhoso. Se nos perguntamos o que leva estes grupos românticos a só olhar para o passado, por que razão imaginam que podem se libertar das suas misérias



⁴ Em outra oportunidade (FARIAS, 2011, p. 29-39), localizo o cenário histórico de modernização capitalista em que a ideia de memória galgara *status* intelectual e político na França, da passagem do século XIX para o XX.

⁵ Certamente, no escopo do exame genealógico e arqueológico das ideias, a memória vem no caudal do longo interesse do pensamento francês pelos modos de raciocinar. Não é demais sublinhar o quanto o mergulho de Santo Agostinho (1988) na presença da alma na existência humana, mas no compasso do exercício memorialista autobiográfico, em *As Confissões* inspirou Descartes (1973) no *Discurso do Método* – embora entre os dois autores a tônica na fé seja distinta. Afinal, em Agostinho prevalece a continuidade relacionada à certeza no amor divino. Já em Descartes, a ênfase na dúvida, como possibilidade de assegurar a certeza epistêmica, ocorre sob o signo da ruptura. Por outro lado, desde os *Ensaaios* (1987) de Montaigne a atenção orientada para os costumes forjou a tradição intelectual sensível à alteridade, em particular a correlação entre costumes e mentalidades (TODOROV, 1989).

⁶ O tema sobre a chegada tardia na França do conceito referido ao ideário de “cultura” não é apaziguado. Por exemplo, com base em ampla pesquisa documental-bibliográfica, uma intérprete como Joan DeJean (2005) afirma que, na querela envolvendo “antigos” e “modernos”, na Academia de Letras em Paris, já na segunda metade do século XVIII (logo, antes de da formulação germânica), fazia-se uso da ideia de cultura para ser referir aos bens simbólicos.

presentes recuando a um estágio anterior da evolução de que têm uma visão romântica e pouco realista, deparamos com um conflito específico que podemos considerar como *conflito fundamental da experiência romântica*. (ELIAS, s.d., p. 50 – itálicos meus).

Ambas as asserções de Elias são sugestivas, aqui, para propor dois argumentos interdependentes entre si em torno da ideia de memória, ainda que envolvam paradoxos entre eles, a partir da maior longevidade da integração das relações sociais pela coordenação centrípeta-estatal na França. Ou seja: de um lado, a continuidade dos hábitos mentais cortesãos da civilização entre as classes médias, e mesmo burguesas, francesas fomenta uma disposição àquela economia das emoções com acentuado grau de autocontenção, depositando ênfase no discernimento e no cálculo das atitudes e, assim, propenso aos primados universalistas com suas propriedades classificatórias de base racional-normativa – sendo este, logo, pouco favorável ao modelo de celebração dos afetos vicejado no âmbito plebeu alemão, do qual o ideário da *kultur* é um emblema (ELIAS, 1990, p. 25). Mas, por outro lado, na medida em que amplo contingente de pessoas, de grupos e de classes compõe o esquema integrado da sociedade-nação, a adoção dessa modelagem civilizada e abstrativo-generalista inspira o relevo dado a alternativas nostálgicas, estando nelas inseridas valorações antagônicas aos imperativos homogeneizadores⁴. São avaliações centradas na semântica de palavras como: sentimento, autenticidade, alteridade, enraizamento, vitalidade, entre outras. Enfim, nesse item, aposto na suspeita de que o recurso à ideia de memória, entre determinados

intelectuais franceses, cumpriu a tarefa de contornar essa dilaceração⁵. Em outras palavras, parto da premissa de que a impermeabilidade do campo socioantropológico francês ao ideário romântico-historicista de cultura – originariamente alemão, mas com repercussões entre ciclos intelectuais e artísticos britânicos (WILLIAMS, 1969, p. 21) – está na raiz da adoção da categoria de memória como alternativa diante das prerrogativas racionalistas contidas na concepção de formas de classificação⁶.

Com a finalidade de insistir nessa especulação, faço um desvio estratégico até o terreno latino-americano. Creio que, da nossa distância e, ao mesmo tempo, da maneira como somos extensão-projeção e filtro das elaborações europeias, possa-se visualizar melhor o dilema francês e as alternativas a ele. Inicialmente, tomo emprestado a Néstor García Canclini o conceito de híbrido, já que sua versão contempla a modernidade não somente a partir das distâncias simbólicas, mas principalmente considerando “los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan.” (CANCLINI, 1990, p. 14). A atenção do autor, no livro *Culturas Híbridas*, converge às conversões implicadas nas táticas de agentes subalternos, os quais carnalizariam as fronteiras dos níveis culturais no movimento de cruzar e obrigar o trânsito bilateral do popular para o erudito, do massivo para o culto, do folclórico para a estética inscrita na reprodução técnica da cultura de massa. Citando-o:

No se trata solo de estrategias de las instituciones y los sectores hegemónicos. Los hallamos también en la



⁷ Sem dúvida, são canônicas a essa tradição as contribuições tanto do antropólogo Fernando Ortiz (1963) quanto do literato Alejo Carpentier (2005), os dois cubanos e contemporâneos, nas décadas iniciais do século XX.

“conversión” económica y simbólica con que los emigrantes campesinos adaptan sus saberes para vivir en la ciudad, sus artesanías para interesar a consumidores urbanos; cuando los obreros reformulan su cultura laboral ante las nuevas tecnologías productivas sin abandonar creencias antiguas, y los movimientos populares insertan sus demandas en radio y televisión. Cualquiera de nosotros tiene en su casa discos y casetes en que combina música clásica y jazz, folclor, tango y salsa, incluyendo a compositores como Piazzola, Caetano Veloso y Rubén Blades que fusionaran esos géneros en sus obras tradiciones cultas e populares. (CANCLINI, 1990, p. 14).

A proposta das hibridações permite reconsiderar as mesclas de tradições embutidas no caminho onduladamente hesitante da modernização latino-americana e, ainda, expõe a natureza “suja” da dinâmica civilizatória moderna. O antropólogo esposa a premissa de uma desordem pós-moderna insurgindo a favor da pluralidade das diferenças contra o imperialismo das grandes narrativas da modernidade. As pressões rebater-se-iam nos alicerces das clássicas esferas que, desde Kant a Weber, delimitariam o alcance dos sentidos legítimos condutores das ações humanas, nessa condição civilizacional. Enfim, a categoria de híbrido vislumbra uma abertura e uma saída da cidadela moderna para as heterogeneidades (CANCLINI, 1990, p. 15). Sem entrar no mérito teórico, a correlação estabelecida por Canclini entre evocação da diversidade e desordem pós-moderna é sugestiva, porque nela ressoa uma tradição de estudos sobre a cultura popular, sobretudo da religiosidade, na América Latina – aí onde goza de prestígio em muitas das interpretações o significado das mesclas⁷. Nas análises e ensaios

priorizam-se o fundamento étnico-racial das interseções que ponteiavam sua historicidade. Muito embora não seja afim à ideia de híbrido, no Brasil, sedimentou-se o emprego do conceito de “síntese sincrética” nos exercícios socioantropológicos sobre as práticas referidas aos universos simbólicos (ORTIZ, 1980, p. 91-108). São diversas as facetas dessa conceituação. Portanto, recortarei pontualmente um aspecto, a saber, o peso conferido aos dispositivos de coordenação dos elementos heteróclitos e fragmentários infusos na concretude histórica das manifestações culturais populares. Isso porque essa escolha teórico-metodológica está baseada na trajetória da ideia de memória, já que esta norteia o entendimento dos movimentos de interpenetração civilizatória subjacente ao desenvolvimento da modernidade, neste subcontinente.

De um modo geral, nos estudos sobre as dinâmicas sincréticas nas religiões afro-brasileiras, as variáveis inerentes às prioridades sociológicas estão na contrapartida antropológica sobre a incorporação de elementos estranhos ao sistema simbólico originário do africano, mas também dos valores cristãos e indígenas. Assim, para os intérpretes, os processos de conversão e atualização são deflagrados pelo fator do engate, isto é, a concepção mundana ensejada nas reciprocidades do âmbito colonial, no continente latino-americano. De um lado, a vontade de domínio da entidade evangélica cristã e patriarcal; de outro, a persistência de fragmentos de diferenças, agora totalizados na condição subalterna, deslizando nas táticas de reconstrução possível da dignidade individual e coletiva. O embate, entretanto, só fará sentido ao considerar o vazio



mnemônico instaurado pela mesma condição colonial no campo de ambos os conjuntos culturais – seja pela força desterradora da escravidão, seja em função do distanciamento imposto pelas muitas confluências (climáticas, culturais, biológicas) reelaboradas na estrutura social patriarcal-escravocrata da colônia em relação à forma de vida religiosa na metrópole. Por isso, Roger Bastide (1974) lembra que, embora fossem obrigados ao batismo católico, os negros da América ibérica não estiveram sujeitos ao mesmo gabarito de desaffricanização das suas crenças e práticas presentes na América anglo-saxônica. Nesta, a imposição fazia-se pela evangelização “profunda”, implicando em uma reeducação que permitirá somente a interpretação negro-escrava do protestantismo. A situação no contexto ibero-americano teria sido bem outra, assinala o autor:

Na América católica, pelo contrário, talvez porque o cristianismo luso ou hispânico fosse mais social do que místico, pelo menos no novo continente, era o bastante ensinar algumas ações ou alguns gestos para se batizar o recém-vindo, caso ele não tivesse sido batizado no porto onde embarcara no navio negreiro; isso não quer dizer que não tenha havido assimilação de valores ocidentais; o regime da escravidão deixava brechas abertas no sistema a fim de evitar a revolta da massa dominada, e o negro bem sabia que a única pista aberta para subir na sociedade era a aquisição de “uma alma branca”. Entretanto, no conjunto, a pressão evangelizadora foi menos forte, podendo os traços culturais africanos manter-se mais facilmente, e a mestiçagem religiosa se deu, nos meios da América Latina, principalmente sob a forma de sincretismo. (BASTIDE, 1974, p. 142).

A correção proposta por Roger Bastide no emprego da categoria de sincretismo nos estudos das religiões afro-brasileiras

torna-se elucidativa aos objetivos perseguidos neste texto. Em que medida? Por constatar a insuficiência da modelagem culturalista dos contatos e empréstimos culturais para dar conta das permutas, observadas nesses cultos religiosos, entre os universos católico e africano, Bastide revisa o conceito de sincretismo. Reconhece nele a existência de uma sistemática na interação dos elementos simbólicos, controlando os deslocamentos e as condensações na memória coletiva, resultante das conexões entre heterogeneidades étnicas enraizadas em estruturas sociais rurais escravocratas florescidas na América Latina. O êxodo das divindades africanas ocorreu sob os auspícios das lacunas na memória provocada pela diáspora escravagista. O raciocínio sincrético estaria na adaptação e no preenchimento das brechas com aquilo que (nos planos vários das representações coletivas), embora alienígena, fosse interpretado como possuidor de determinada equivalência no seu combalido sistema originário (BASTIDE, 1974, p. 141-151). E desse aporte, sugere o autor, o soberbo contingente escravizado de população precipitou o florescimento de uma cultura negra não africana na América, face de uma “lenta desaffricanização”, distinta daquela ocorrida no subcontinente americano anglo-saxão, mas suposta no encadeamento geracional dos seus descendentes acomodados às diferentes formações nacionais americanas e detendo participação fundamental na civilização do continente. Transcrevo um fragmento da sua reflexão:

Ora, devemos levar isso em conta: existe uma influência da cultura negra não-africana ao lado das culturas afro-negras. Quanto mais nos distanciamos da



¹ A missão foi composta de professores e pesquisadores conduzidos para o interior da recém-fundada Universidade de São Paulo graças ao prestígio do médico francês George Dumas. Esteve ele à frente do grupo de universidades e grandes escolas francesas, cujo objetivo era estreitar os laços com a América Latina e consolidar a hegemonia daquele país neste continente, contando para isso com apoio da Expansão Universitária e Científica da França e, depois, do Serviço de Obras Francesas. Dispondo dessa base e já com amplos contatos no Brasil, onde desde 1907 iniciou visitas para palestras, a convite de ex-alunos, Dumas funda os Institutos Franco-Brasileiros de Alta Cultura do Rio de Janeiro (1922) e de São Paulo (1925). Assim, ao lado dos italianos e alemães, que foram priorizados nas escolas de ciências naturais e exatas, os franceses são integrados como representantes de uma cultura humanista gaulesa desfrutando de bastante prestígio entre as elites educadas brasileiras. Entre outros, destacaram-se os nomes de Paul Arbousse-Bastide, Paul Mombeig e Roger Bastide, este em substituição a Claude Lévi-Strauss, em 1997.

escravatura negra, mais a parte dessa influência negra não-africana, mas que constitui uma “cultura” à parte, torna-se preponderante – especialmente nas grandes cidades, onde constitui uma resposta das pessoas de cor ao processo de urbanização. (BASTIDE, 1983, p. 171).

Com Bastide, o recuo na argumentação traz de volta o contexto socioantropológico francês, mas agora já desapareceu a incompatibilidade entre os ideários da civilização e da cultura. E isso se dá, justamente, pela posição ocupada pela categoria de memória no escopo do argumento do autor. Faz-se forçoso rastrear os passos que levam na direção desse ajuste intelectual, mas principalmente aos pressupostos internos aos encaminhamentos. Considero o próprio Bastide: diante dos neokantianos do século XIX, entre os quais se encontrava Durkheim (LUKES, 1985; OLIVEIRA, 1998, p. 27-48), ele ocupa uma situação avançada no encadeamento geracional na sociedade-nação francesa e, nela, na Escola de Sociologia. De imediato, impõe-se a indagação acerca do que entremeia tal distância. Afinal, nas elaborações bastidianas, a confluência entre história e memória concilia o plano cognitivo do intelectualismo iluminista com a intensidade afetiva do plano cultural. A referência a Bastide avança, portanto, para além de um entre outros nomes que compuseram a missão francesa da década de trinta em São Paulo (mas cuja extensão serviu também à curta experiência da Universidade do Distrito Federal, no Rio de Janeiro)⁸. Sua obra como percurso intelectual expõe textualmente um contexto de interdependências e interpenetrações, no qual os diálogos moldam horizontes e conformam estratégias discursivas concretizadas em

formações conceituais mobilizadas em empreendimentos analíticos. Entre elas, a ideia de memória aplicada à sociologia da religião – voltada aos grupos negro-africanos postos em situação de diáspora em razão do tráfico humano e da escravidão – deteve crucial importância ao exame e ao entendimento do processo de formação de formas de consciência e economias emocionais de amplos contingentes na sociedade brasileira. Certamente, a esse respeito, não é gratuita a conexão entre a questão da alteridade e da diáspora negro-africana em seus estudos sobre religiosidade. No item seguinte, faço da posição de autoria de Bastide o acesso a essa trajetória conciliatória.

Um “personagem conceitual”

Se tomo de empréstimo a ideia de “personagem conceitual” a Gilles Deleuze e Félix Guattari (1992, p. 11), entendendo a partir daí pessoas que são eleitas “condições para o exercício do pensamento”, é porque interessa a possibilidade de vislumbrar Bastide como um “personagem conceitual”, ou seja, um ponto de inflexão, redimensionamento e retransmissão de tradições das ciências sociais e culturais distintas – francesa, norte-americana e brasileira. No concerto das redes em que ideias e esquemas analíticos, mesmo sistemas de pensamento, interpenetram-se, a obra de Bastide deixa-nos perceber sobre quais pilares a tradição do pensamento social brasileiro recriou-se ao ser engendrada pelos aportes acadêmico-científicos europeus e norte-americanos. Se, sob esse trilha, fez-se o



terreno seminal para o despontar futuro de uma epistemologia sociológica brasileira, aqui não explorei esse aspecto, porque agora interessa voltar à ideia de personagem conceitual e perguntar em que medida a obra desse autor não elucida, nas propriedades mesmas da sua trajetória intelectual-científica, os dilemas do campo socioantropológico francês subjacente aos usos feitos da ideia de memória. Sabendo estar esse campo dilacerado entre o cânone cartesiano-iluminista da civilização cioso da universalidade racional – reatualizado no modelo das formas de classificação social – e as latências do afeto – evocadas em temas e alternativas teórico-metodológicas dispostas a inseri-las no âmbito sociológico –, acredito estar essa contradição manifesta na ascensão do tema da memória, nela fazendo contracenar categoria analítica, faculdade humana e objeto de conhecimento. Desse modo, em razão da centralidade dessa mesma problematização no seio da sua ampla e diversa sociologia, creio sugestivo acompanhar o trajeto de Bastide nesse mesmo debate.

Não se trata, entretanto, de esmiuçar a biografia intelectual do autor e anotar em detalhes as manifestações de uma hipotética ruptura entre o “jovem” e “maduro” Roger Bastide. Cabe apenas ressaltar que, na obra de juventude, definem-se temas dorsais à sua reflexão, a saber: a religião, o sagrado, a literatura, a vida mística, o sonho e, no que mais interessa, a memória. A atitude intelectual adotada toma a direção do descentramento do olhar em relação ao modelo cartesiano – ou seja, a pluralidade como ponto instaurador de um esquema analítico ávido em conectar angulações distintas com a

filosofia, a sociologia, a antropologia, a estética, a psicologia. Mas a ênfase dos estudos em tradições reatualizadas na evocação de específicas memórias coletivas internas a relações interpessoais historicamente estruturadas, a meu ver, repercute os contornos peculiares assumidos pela questão da ordem e da coesão coletiva. Com isso, acredito estar-se diante da oportunidade de acessar o conceito de memória. A título do procedimento metodológico adotado, recorro à seguinte estratégia expositiva: primeiro, irei mapear nas críticas do autor ao esquema durkheimiano, e nas alternativas que propõe, a ressonância de outros artífices da Escola francesa; depois, dedicar-me-ei aos próprios pressupostos, chamando atenção à maneira como interferem nos temas priorizados em determinadas pesquisas e reflexões de Bastide.

No trajeto do jovem provinciano de formação protestante e da sua inclusão no seio da sociologia francesa, para daí experienciar os fatores que anteciparam sua vinda para a Universidade de São Paulo, estão sintetizados, de um lado, a realidade do projeto de integração nacional mediante o sistema escolar formal (posto em execução durante a III República) e, de outro, o período de três décadas de amplo domínio da atmosfera durkheimiana, envolvendo de maneira impregnante o mundo intelectual francês no andamento da revisão das instituições acadêmicas, redundando na instauração de um modelo universitário caracterizado pela especialização e de um mercado que lhe é específico (ORTIZ, 2002, p. 87-96). Um e outro aspecto estiveram interdependentes, já que o desenvolvimento da ciência social francesa deteve afinidades eletivas com os propósitos



⁹ Em outro trabalho (FARIAS, 2016, p. 120-128), na disposição para seguir os rastros teóricos que conduzem à formulação de uma sociologia dos *a priori* sociais, exploro as contribuições indiretas de Durkheim à teoria socioantropológica sobre a memória.

de engenharia social internos ao movimento de unificação estatal, no compasso da efetividade da interligação dos mercados de trabalho e de consumo no interior da estrutura social urbano-industrial capitalista (BENOIT, 1999). Entendo que o percurso de Bastide é exemplar do mesmo bifrontismo, manifesto na tentativa de conciliar um racionalismo com ênfase na objetividade coletiva com os pruridos da emoção e da subjetividade - o qual deflagrou soluções romantizadas e nostálgicas, traço inerente ao *habitus* compartilhado por círculos intelectual-artísticos da França inseridos nesse movimento de modernização. A ideia de memória nele – creio –, mais que revelar a ambiguidade, é o dado concreto da iniciativa de pôr em conexão ambos os polos contraditórios⁹.

O peso da matriz herdada de Durkheim e prolongada por seus seguidores declinou sobre Bastide como um fardo, tanto que ele optou por refutá-la, indo para isso buscar em Gaston Richard uma fonte de inspiração e um anteparo, sabendo ser aquele um ex-colaborador e adversário do mestre Durkheim (BASTIDE, 1930; PICKERING, 1979, p. 163-183). Esta escolha é capaz de esclarecer por que a juventude intelectual de Bastide tivera por tônica o imbricamento entre arte, vida mística e religião, o que o exultava à tentativa de sincronizar sociologia, filosofia e psicologia. Seus primeiros livros – *Eléments de Sociologie Religieuse* (1936) e *Les Problemes de la Via Mystique* (1995) – versam a compulsão tanto de ajustar métodos equidistantes quanto de estabelecer limites entre o sociológico e o místico, e/ou entre o artístico-poético e o sociológico (PEIXOTO, 2000, p. 22-44; KECK, 2010, p. 153-168). Para tornar

mais preciso o argumento, vale observar que o desvio na direção dos temas e nas fórmulas de tratamento aponta como a formação protestante, com acento na experiência mística, reage desconfortável diante das prerrogativas durkheimianas de reduzir a religião ao coletivo, detendo-se no caráter institucional ou, ainda, na negação do lugar do indivíduo e, assim, no desprestígio da experiência. Bastide vai apelar ao que chamaria de uma “atitude crítica introspectiva” para contornar o determinismo coletivizante. Porém, a estada no Brasil evoca em Bastide a revisão de sua leitura inicial de Durkheim, o que fora em parte facultada pela proximidade com os estudos assinados por diletos durkheimianos, à maneira de Marcel Mauss, Hubert e Lévy-Bruhl. É curioso observar ter sido a própria insistência sobre a criação poética e sua conexão com a experiência mística que o levaram a esse retorno, porque a oposição magia/religião herdada das *Formas Elementares da Vida Religiosa* será paulatinamente inserida como linha condutora dos estudos de Bastide sobre contatos civilizacionais, focalizando as religiões afro-brasileiras.

É melhor reaver as ressalvas feitas ao esquema de Durkheim por Bastide, pois revelam como as opções teóricas e analíticas conduzem à exploração de temas que dão relevo ao problema em torno da memória e da afetividade e, com isso, expõem os pressupostos intrínsecos às suas iniciativas. Desse modo, cabe lembrar que já em 1928, no artigo *Mysticisme et Sociologie* (BASTIDE, 1928), ele assinala as inconsistências teóricas decorrentes da oposição insuturável que Durkheim instaura entre



indivíduo e sociedade, ao sublinhar a natureza *sui generis*, isto é, externa, coercitiva e geral do social. Tomando por objeto de apreciação *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (Durkheim, 1989), ele discorda da correlação estabelecida pelo autor entre ordem e coerção moral exercida pela sociedade, entendida enquanto ente capaz de se autofornecer as classificações objetivas, logo precisas e básicas, à inteligibilidade e à comunicação entre os membros do grupo. Ou seja, estando os indivíduos encerrados em suas emoções e, assim, fechados à solidariedade, apenas com a intervenção das “representações coletivas” o controle social exercer-se-ia dissolvendo o caos decorrente das divergências, para isso homogeneizando os sentimentos individuais em favor de um comportamento em harmonia com o ideário coletivo.

De saída, Bastide nota uma contradição lógica na concepção de solidariedade mecânica que cumpre papel elementar no esquema funcional-evolucionista de Durkheim. Sua observação dirige-se à inconsistência no método – afinal, os materiais trabalhados por Durkheim corresponderiam a uma psicologia social ocupada com concepções e símbolos dos atos concretos dos pensamentos individuais. Ora, conclui Bastide, a comunhão entre aquelas pessoas nos rituais de transe religioso resultava exatamente da efervescência, da emoção exaltada – logo, esta última não seria expressão do descontrole, da irracionalidade. Algo, aliás, admitido pelo próprio autor de *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, ao afirmar: “Sem dúvida, uma vez que um sentimento coletivo não pode se exprimir senão sob a condição de observar certa ordem que permite

o acordo e os movimentos de conjunto, gestos e gritos tendem por si mesmos a se ritmar e a se regularizar; de onde os cantos e as danças”. (DURKHEIM, 1989, p. 309).

Roger Bastide não hesita em encontrar no diagnóstico de Durkheim, entrecruzando exaltação emocional e violência, a prioridade de pressupostos racionalistas e, portanto, etnocêntricos, a despeito da defesa daquele autor da tese sobre a neutralidade axiológica. Faltaria um conhecimento do ajuste interno às propriedades mobilizadas nos rituais australianos, para evitar conclusões apressadas e descabidas. Ao lado, ou melhor, bem mais que as derivações nocivas do etnocentrismo europeu, Bastide reclama contra as consequências em Durkheim de uma concepção ideal-intelectualista incapaz de atentar ao fato mesmo das complementaridades interpessoais, em que os indivíduos investidos das representações coletivas se posicionam. Ao contrário, a Durkheim é atribuída a eliminação da “iniciativa do pensamento humano” (BASTIDE, 1930, p. 432). A inspiração em Gaston Richard advém justamente do lugar concedido por este autor à conexão intersubjetiva, a qual mais tarde será de muito préstimo às análises bastidianas dos rituais expressos nas festas de santos dos candomblés baianos. Transcrevo suas palavras:

Existe verdadeiramente comunhão, mas esta comunhão não se realiza senão através de, ou se encarnando em, um conjunto de relações interpessoais, de papéis desempenhados complementarmente; o indivíduo que está fora pode realmente ter a impressão de uma loucura coletiva, provocada pela reunião de pessoas comungando numa mesma fé, numa exaltação afetiva;



porém, encontramos-nos diante de um balé, extático, sem dúvida, porém balé de fato, do qual a tradição seria o diretor cênico. (...) os atos de comunhão não se realizam numa sem apelar para e através de relações interpessoais (BASTIDE, 1971, p. 331-333).

Vê-se o repúdio de Bastide à tese durkheimiana de estar no individual concentrada a irracionalidade, devido à emoção – e, portanto, quanto mais expandida a sociedade, agindo na coerção moral da generalidade, maior seria o grau de civilidade e inteligibilidade. Assim, ele retoma a discussão sobre o ritual no próprio Durkheim. A seu ver, as interpretações deste autor erravam quando evocam a figura inefável de um “frenesi” de massa propiciando um “êxtase” igualmente coletivo. Para Bastide, o que há são transes individuais formando um conjunto regulamentado pela tradição, a qual faculta a inserção dos atos peculiares em uma trama interpessoal. De posse dos materiais empíricos por suas andanças nos candomblés baianos, conclui: “A descida das divindades não se faz ao acaso, mas segue uma ordem fixa, que é a ordem dos *leitmotiv* musicais respeitando toda uma série de limites – a mulher grávida em geral, a mulher menstruada sempre, as pessoas de luto não podendo receber seus respectivos orixás.” (1971, p. 330). Com isso, Bastide distancia-se da ideia do ritual como o efeito de uma “alma coletiva” abatendo-se sobre as diferenças individuais, envolvendo-as indiscriminadamente no torvelinho da possessão geral. Os estudos do candomblé apontam-lhe que tanto as efervescências eram momentos de respeito às regras comungadas e estruturantes dos atos, quanto a

eficácia das tradições requer princípios específicos de participação dos indivíduos em tessituras intersubjetivas.

Ir à direção dessa modelagem teórica envolvia recuperar algumas propostas de Lucien Lévy-Bruhl sobre o “pensamento primitivo” – afinal, o reconhecimento da diversidade e da alteridade, mediante a abordagem etnográfica, evitaria uma apreensão homogênea das representações coletivas (GILLES, 1978, p. 22-23). Prenunciado em sua tese de doutoramento em filosofia, o projeto intelectual de Lévy-Bruhl parte da recusa do argumento filosófico fundado na antecedência axiomática, cujas universalidade e necessidade estariam dissociadas da vida prática e das faculdades do sentir – logo, alheias a qualquer afetividade. Deriva desse posicionamento a defesa de um argumento sociológico voltado ao tema da moralidade, o qual se efetiva na proposta de uma ciência positiva dos costumes no livro *A Moral e a Ciência dos Costumes*, de 1903. Daí a proximidade tensa estabelecida com a sociologia durkheimiana (OLIVEIRA, 2002, p. 62-65; 67-93). Mas, como anota o antropólogo Marcio Goldman (1994, p. 162), Lévy-Bruhl devotou a superar a tendência do pensamento europeu em considerar, de um lado, a unidade do pensamento humano – sabe-se ser esse postulado algo caro às concepções da sociologia do conhecimento interna ao texto de *As Formas Elementares da Vida Religiosa* – e, de outro lado, destacar a diversidade empírica dos costumes. A oposição entre iluministas e românticos estaria ancorada em tal polaridade. A aposta do autor é procurar a diversidade dos modos de raciocínios conjugados a variedades de manifestações dos costumes e de



moralidades. Decorre, então, a tarefa de formular uma teoria das mentalidades em que o “lógico” e “pré-lógico”, isto é, união e contradição, interseção e adição são pares inerentes à universalidade do pensamento humano. Portanto, a alternativa analítica da sua proposta diz respeito à maneira de considerar como “funções mentais superiores” e “funções mentais inferiores” estão moduladas em diferentes sociedades – para isso, recorrendo aos exercícios etnológicos, sendo apenas estes capazes de demonstrar os estágios de evolução. Já em uma fase adiantada da carreira, no livro *A Alma Primitiva*, de 1927 (LÉVY-BRUHL, 2008), ele sustenta estarem os “primitivos” caracterizados pelo prevalecer da “lógica dos sentimentos”. Logo, seriam seus conjuntos sociossimbólicos laboratórios ideais para fornecer materiais a partir dos quais se poderia concluir acerca das reminiscências da tradição, seja como entraves ao “progresso” ou soluções vivas, resistindo e se mantendo na contramão da mentalidade racionalista nas sociedades ocidentais que lhes eram contemporâneas. Atento ao modo como “velhos” dilemas da filosofia encerram as dificuldades decorrentes dessa virulência do “prelogismo”, ele sintetiza a certa altura do livro *Funções Mentais nas Sociedades Inferiores*, de 1910:

(...) daí os conflitos de mentalidade, tão agudos, por vezes tão trágicos, quanto os conflitos de deveres. Eles provêm, também, de uma luta entre hábitos coletivos, uns mais antigos, outros mais recentes, diferentemente orientados, e que disputam a direção do espírito, como exigências morais de origem diversa dilaceram a consciência. É sem dúvida assim que caberia explicar os pretensos combates da razão consigo mesma, e aquilo que há de real em suas antinomias. E se é

verdade que nossa atividade mental é lógica e prelógica ao mesmo tempo, a história dos dogmas religiosos e dos sistemas filosóficos pode ser esclarecida doravante com uma nova luz. (LÉVY-BRUHL Apud GOLDMAN, 1994, p. 163).

É insofismável a percepção sobre as interferências de considerações, como essas, na direção tomada pelos estudos de Bastide e, sobretudo (como veremos adiante), o quanto os dois autores comungam de pressupostos hostis ao primado do “naturalismo intelectualista” que os guia a determinados recortes temáticos, em que se dispõem ambigualmente racionalidade e afetividade. Retomando a interpretação de Roberto Cardoso de Oliveira, Lévy-Bruhl insere o tema dos sentimentos no “horizonte cognitivo da disciplina”, quando diagnostica serem estes igualmente constitutivos do social, ocupando posição simétrica de importância com as representações coletivas (OLIVEIRA, 2002, p. 91). Antes, é sugestiva a importância conferida por Lévy-Bruhl à memória como função decisiva na mentalidade primitiva (as demais seriam: abstração, generalidade e classificação). Afinal, tal conclusão reconhece uma mentalidade com prioridade posta nas sínteses e, assim, optando pelas conexões místicas entre os elementos cósmicos, e não pelos encadeamentos lógicos de categorias homogêneas (GOLDMAN, 1994, p. 206). A memória remete não a um plano mental-intelectualista, mas às condições vitais submetidas às elaborações dos esquemas de classificação, socialmente formando em torno do acordo.



¹⁰ O tributo de Bastide para com Durkheim comparece no recurso à tipologia formulada pelo último a respeito da maneira sociológica de distinguir e operar com os elementos morfológicos. Ou seja, trata-se do procedimento de partir da discussão lógica em torno do “simples” e do “complexo”, no tocante ao tema decorrente da conjunção entre os estágios de diferenciação e solidariedade social, explorado no estudo da *Divisão Social do Trabalho* (DURKHEIM, 1999). No escopo desse contexto analítico, embora reconheça o traço ideal de sua tipificação – afinal, seria difícil enquadrar nele qualquer grupo empiricamente –, Durkheim sugere que a “borda” (ou horda) é o correspondente preciso da elementaridade simples (ou seja, a ausência de partes e segmentação anterior). São os átomos e dão origem aos clãs, que seriam uma primeira organização societária. No instante em que um conjunto de clãs permanece atomizado, sem plasmar instâncias totais ou secundárias, o autor denomina-os de sociedades “polissegmentárias simples”. Destaca que, em uma escala ascendente de complexidade, as “sociedades polissegmentárias duplamente compostas” compreendem a fusão de várias sociedades polissegmentárias simples (DURKHEIM, 1985, p.73). A relevância da tipologia, de acordo com o próprio Durkheim, está em abandonar a perspectiva teleológico-evolutiva, por ele

Parece ser diante da maneira de encarar o concerto entre estrutura social, memória e representações coletivas o que, igualmente, impele Bastide a operar afastamentos relativos diante de alguns dos diagnósticos de Lévy-Bruhl, notadamente no livro *A Mentalidade Primitiva*, de 1922. Fundamentalmente, está na concepção sobre a existência de distintas acentuações cognitivas e de percepção, relativas às diferentes mentalidades, o que leva Bastide a ir à contramão das classificações adotada por Lévy-Bruhl. Em especial, ele discorda da separação estabelecida entre os quadros mentais “pré-lógico” e “lógico”. Segundo o referido livro, o primeiro tipo de mentalidade teria por característica a imprecisão, já que sua mentalidade não estaria orientada, como a do ocidental, para as contradições – daí porque tendia ao semelhante e à união, descartando a diferença em favor da difusão e da não exclusão entre os termos (LÉVY-BRUHL, 2008). Assim, conclui que a tenuidade entre a fantasia e a objetividade tornaria difícil o emergir da ciência, e isso seria o índice da fragilidade dessa mentalidade, sua “inferioridade”. Diante de tais assertivas, Bastide acolhe o princípio do raciocínio por participação. No entanto, descarta o postulado de um raciocínio pré-lógico tendente à indiferença. Interagindo com a recusa do etnólogo Maurice Leenhardt (1985) de restringir o raciocínio “primitivo” ao pré-lógico, ele reconhece nesses sistemas simbólicos a aptidão de constituírem filosofias e sistemas de valores específicos, estando ambos entrelaçados em interdependências que condicionam suas estruturas internas. Nesse instante, apresenta o

conceito de “cisão” com a finalidade de ressaltar a sua divergência do legado de Bruhl.

A esse respeito, retornado aos seus estudos sobre o candomblé, uma vez mais neles se percebe como Bastide constata naquelas congregações sociorrituais, com a atualização das memórias coletivas nas situações de diásporas promovidas pela escravidão na América, movimentos aliados a uma mentalidade não redutível às coordenadas da civilização ocidental. Com isso, a princípio, ele corrobora a teoria do raciocínio por participação como prevalecendo naquelas situações, tendo por matrizes comunidades familiares extensas da África pré-colonial. Ao lançar mão do cruzamento dos olhares etnográficos e sociológicos, entretanto, Bastide insiste que aquelas organizações sociais não estavam isoladas, mas conformavam uma estrutura ampla, ainda que se mantivessem justapostas em suas respectivas segmentaridades¹⁰. Com isso, ao lado do princípio da semelhança/participação haveria também, na mentalidade desses povos, um princípio de cisão. Desse modo, ele assevera a necessidade de se observar em quais estrutura e situação os quadros de determinado pensamento estão encarnados – pois, por outro lado, uma matéria social sempre compreende um específico quadro institucionalizado de valores. Se a memória é remetida à experiência concreta, para Bastide isso equivale a ter claro que as estruturas e posições de indivíduos e grupos na hierarquia socioeconômica têm impactos indelévels sobre a formação e a alteração das mentalidades.



epígonos da filosofia social, básica à constituição da sociologia. A seu ver, tais artífices davam ao meio social externo a prerrogativa sobre os destinos da sociedade, sendo o passado e o ideal o que prevalecia como motores da história e permitia a elaboração de uma sociedade imaginada, a despeito da diversidade de modos sociais empírico-historicamente verificados. Daí porque ele se mostra intransigente para a tarefa de observar como um meio social específico se constitui e se transforma em consonância com a “intensidade dinâmica” e com a “densidade moral” que lhe é peculiar. No mesmo texto de *As Regras do Método Sociológico*, certo quanto à realidade natural da vida associativa, diante da qual o indivíduo inclina-se, disciplinadamente, Durkheim insiste sobre a dedução de uma função social apenas de uma causa igualmente social, a qual aquela presta utilidade. Em detrimento do modelo biológico, agora é a psicologia que assume a posição de propedêutica à sociologia, pois, tal como os psicólogos, devem os sociólogos reter a vida do espírito. Mas, destacando a antecedência do arranjo coletivo, exulta o isolamento dos materiais que compreendam ao “meio social interno”, composto por coisas e pessoas. Ambos, porém, têm validade quando considerados pela sistemática coletiva que os engendra. Desse modo, chama

Transparecem nos postulados e nas correções realizadas por Bastide traços tomados de empréstimo à sociologia compreensiva weberiana, notadamente a correlação entre interesses materiais e ideias na afirmação de ordens de mundo¹¹. Mas também é certo o cotejo das contribuições de Marcel Mauss e Maurice Halbwachs. Embora não formule propriamente uma teoria da memória, as contribuições de Mauss para o problema ressoam no pensamento bastidiano devido às suas originais formulações sobre saberes tácitos coletivos e formação das habilidades corporais. O percurso que leva a essas formulações vem no caudal dos esforços no sentido de reinserir a dimensão psicológica no empreendimento socioantropológico, mediante o projeto metodológico do “fato social total”, em que o relevo é dado à interiorização por parte dos indivíduos das coordenadas da sociedade, tornando-se esta última um vetor inconsciente (estrutural-estruturante) das personalidades. Editado entre 1923 e 1924, na revista no *Anée Sociologique*, a partir da acepção da dádiva enquanto ato de presentear que instaura a obrigação da reciprocidade, o autor propõe no texto *Ensaio sobre o Dom: forma e razão da troca nas Sociedades Arcaicas* o esquema do “fato social total” dotado de caráter tridimensional. Esta tridimensionalidade, de acordo com Lévi-Strauss, faz coincidir a “dimensão propriamente sociológica com seus múltiplos aspectos sincrônicos; a dimensão histórica, ou diacrônica; e, finalmente, a dimensão fisio-psicológica” (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 14). Uma das interpretações possíveis às inferências de Mauss é considerar a centralidade depositada por ele na troca, detendo o lugar de marco

zero da interação humana. Assim, as interações são descortinadas à luz de um sistema abarcando os planos econômicos, jurídicos, familiar, técnico, religioso, entre outros. Ao mesmo tempo, deve estar o social encarnado tanto em uma biografia individual e, com isso, viabilizando observar a totalidade nos atos concretos e inteiros, quanto na individualidade de um “sistema de interpretação” coligando os tantos planos da vida social e biopsíquica. A noção de *mana* vislumbra a síntese e esta última, do ponto de vista do indivíduo participante da troca, evidencia determinadas equivalências entre o dar e o receber, isto é, “a experiência de certo desvio de si mesmo e do equilíbrio institucional com os outros”, em que a sociedade consiste no ato concreto da troca e, nesta, a totalidade indivisível habilitadora das permutas (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 195).

A alternativa analítica permite a Mauss (1974b) tomar a temática do corpo individual, no ensaio sobre *As Técnicas Corporais*, vislumbrando-o como o ponto no qual contracenam representações coletivas e técnicas sociais arroladas intergeracionalmente, as quais facultam o controle do biológico pelo social, ou melhor, do específico social que forneceria uma imagem e concepção de pessoa peculiar a um grupo. A noção de técnica em Mauss resolve-se não como a utilização de um instrumento; entende-se como ato coletivo em que o corpo é, ao mesmo tempo, tanto instrumento quanto sujeito. Portanto, diz respeito à maneira como as pessoas se servem do corpo em distintas sociedades; se tais “montagens fisio-psico-sociológicas de séries de atos” são vividas de



moral que preside o volume numérico da sociedade. E, na contrapartida da coalescência moral de uma sociedade, secundariamente, está a “densidade material”, ou seja, o somatório do número de habitantes, os meios de transportes e de comunicação.

¹¹ Por conta própria, Bastide traduz partes da obra de Weber, sobretudo os trabalhos voltados para a “sociologia da religião” (QUEIROZ, 1983, p. 44). E neles encontra, no ensaio sobre *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (WEBER, 2001, p. 11-232), o modelo de abordagem em que a tentativa de demonstrar a conexão entre a ética econômica das grandes religiões mundiais com a economia e suas estruturas sociais específicas referenda a opção por identificar os desenvolvimentos das singularidades sócio-históricas. Para isso, concentra-se nos ajustes entre interesses materiais e quadros normativos e suas direções, mas se atém à reiteração de determinado *ethos* orientando o sentido subjetivamente visado e, desde aí, coparticipando da regularidade observada em um conjunto de ações, conformando específica relação interpessoal.

¹² Com a intervenção de John Locke (2001), dando ênfase à concepção de conhecimento como sendo verdadeiro apenas caso resulte da ação das impressões sobre o espírito, no século XVIII, a ideia

modo natural. Tais maneiras dizem respeito a construções históricas, são *habitus*, ou seja, disposições que, advindas do saber incorporado, propiciam aos sujeitos atualizarem no e o corpo na especificidade das situações, com isso estendendo um sistema interpretativo (MAUSS, 1974b, p. 368-369, 371, 384; GÉLARD, 2013, p. 81-100). Então, o fato social total tem por contrapartida o “homem total” tal como aparece nas reflexões decorrentes dos estudos etnológicos sobre a caça do *opossum*. Aí, a ação mágica de levar à boca um cristal apreendido como encantado está em íntima associação com exímia técnica de, apoiado apenas na cintura, tirar o *opossum* do ninho, na copa de uma árvore. Conclui Mauss: trata-se da confiança do caçador de um “*momentum* psicológico que pode se articular a um ato que é antes de tudo um fato de resistência biológica, obtido graças a palavras e a um objeto mágico.” (MAUSS, 1974b, p. 369).

Uma vez mais recorrendo à interpretação de Lévi-Strauss (1974, p. 18-19), as análises de Mauss (2000) sobre a magia deixam exposta sua insistência na colaboração entre sociologia e psicologia. Para isso, tomou a ideia de inconsciente como a fonte do “caráter comum e específico dos fatos sociais”. Ombreando religião, magia e linguística, Mauss assevera estarem esses fenômenos sob égide de variações concomitantes e correlações cujos resíduos apontam ao cerne profundo das “idéias inconscientes” que compõem a “quarta dimensão”, confundindo-se com a de “categoria do pensamento coletivo”. E, com isso, Mauss não faz coro com Levy-Bhurl e sua tese a respeito do pensamento “pré-lógico”. Ele compartilha da proposição sobre a natureza universal do inconsciente, ao qual

caberia a articulação entre semelhanças e oposições, determinando as linhas gerais da “vida do espírito”, mas se realizando em tantas formas de regulação, por sua vez dispostas em gestos concretos ancorados em aspectos biopsíquicos e ambientais variados. Dessa maneira, Mauss reacomoda o dueto tenso formado por razão e afetividade, impróprio (entende) de ser apreendido pelas categorias cartesianas. Sem desprezar as componentes físicas, o autor concebe a natureza ideativa do social: “Essa é, talvez, a parte essencial de nossa ciência; afinal, é em torno dessas ideias comuns – religião, pátria, moeda, assim como sobre o solo – que os homens se reúnem, com o seu material, seus números e suas histórias.” (MAUSS, 2018, p. 53).

Ao ratificar essa concepção do social essencialmente como consciência, por sua vez, Halbwachs parte da tese de que apenas para e pelos outros pode o eu pensar e saber de si. A linguagem, as instituições, as tradições são entendidas como suportes hermenêuticos da compreensão reflexiva. Desenvolvendo uma série de pesquisas junto à classe operária, justamente conclui que a mentalidade e a sensibilidade dos indivíduos estão condicionadas por sua inserção em específica condição/posição socioprofissional (HALBWACHS, 1952). Com isso, afirma que comportamentos e mesmo as hierarquias das necessidades estavam sob égide do social e, enfim, este prevaleceria sobre o psicológico e o biológico. É nesse momento que Halbwachs dará vazão ao seu interesse pelo tema da memória, mas contrariando o predomínio da psicologia na explicação dos fenômenos de lembrança e de esquecimento. Ele se indispõe com a tendência predominante, até então, de investigar a



substância sofre uma significativa alteração. Porque, desde já, consiste em uma combinatória de qualidades a ser investigada na busca das suas propriedades. Logo, o absoluto não é acessível, por ser incompatível com a sensação, e esta é sempre passível de renovação e localizável. O entendimento, portanto, traduz-se em estados finitos da substância, quer dizer, em representações, ideias simples. É justamente desse desmonte da substância primordial que David Hume insiste no conhecimento calcado em uma psicologia, a qual vai redefinir o espírito na figura de um conjunto de percepções, particulares e sem identidade entre si. Pretendia, com isso, desvelar a falácia para ele existente quando se anota um nexo de necessidade entre um efeito e uma causa. Na contramão dos proponentes do mecanicismo racionalista, reserva à noção de causalidade o lugar resultante de uma predicação tendo por fonte o hábito. Eis aí – afirma o autor – o ponto instaurador da identidade entre os fatores da percepção. A radicalidade da sua proposta está na defesa da matéria, porque entende ser dela que a vontade humana adquire energia, mediante a experiência, para formular representações mentais precisas – entre as quais a memória e a imaginação.

complexidade mental para deduzir serem os estímulos dos próprios indivíduos as motivações da memória¹².

Mas a virada teórica e metodológica interna aos argumentos de Halbwachs apenas adquire relevo se, inicialmente, contextualizarmos a interlocução em meio à qual a proposta conceitual da memória coletiva absorve suas propriedades analíticas. E estas terão por núcleos as oposições às ideias de “duração pura” e do “tempo comum” tais como as desenvolveu Henry Bergson (1999) pioneiramente na concepção de memória, no livro *Matéria e Memória*. Aluno de Bergson, Maurice Halbwachs reprovava o mestre exatamente aí, pois chama atenção ao fato de o seu esquema manter incompreensíveis a comunicação e as alterações entre as consciências. Daí porque recorre à ideia de “quadros de lembranças”, ou seja, os suportes externos – a saber, as relações interpessoais historicamente estruturadas nas cadeias geracionais com suas superfícies embebidas de significados, que estimulam as lembranças, habilitando o espírito a perseverar contiguidade e, ao mesmo tempo, a realizar cortes no trato das percepções. Citando-o na sua retificação à proposta de memória individual:

Assim, uma análise mais vigorosa da idéia da simultaneidade nos leva a afastar a hipótese de durações puramente individuais, impenetráveis entre si. A seqüência de nossos estados não é uma linha sem espessura cujas partes apenas se relacionam com aquelas que as precedem e as que as seguem. Em nosso pensamento, na realidade, cruzam-se a cada momento ou em cada período de seu desenvolvimento, muitas correntes que vão de uma consciência a outra, e das quais ele é o lugar do encontro. Sem dúvida, a continuidade aparente daquilo que chamamos nossa

vida interior resulta em parte de que ela segue, por algum tempo, o curso de uma dessas correntes, o curso de um pensamento que se desenvolve em nós ao mesmo tempo que, em outros, a inclinação de um pensamento coletivo. Ela se explica também pela ligação que se estabelece sem cessar, entre outros estados, aqueles dentre eles que resultam, sobretudo, a continuidade de nossa vida orgânica. Não há, aliás, entre estes e aqueles, senão uma diferença de grau, já que as impressões afetivas elas mesmas tendem a se manifestar em imagens e representações coletivas. Em todo o caso, se se puder, com durações individuais, reconstruir uma duração mais ampla, e impessoal, na qual estão compreendidas, é porque elas mesmas se destacam sobre o fundo de um tempo coletivo ao qual emprestam toda a sua substância. (HALBWACHS, 1990, p. 99-100).

Halbwachs inova no instante em que encontra as origens dos estímulos nos grupos sociais dos quais fazem parte os respectivos indivíduos; e os grupos, para ele, constituem os meios capazes de vicejar as recordações. O autor chamou tais meios de “quadros sociais”, e estes compreenderiam instituições, classes e grupos sociais diversos, à maneira da família. Na mesma linha da correção feita por Mauss e, mais tarde, Bastide à ideia de raciocínio por participação em Lévy-Bruhl, Halbwachs sustenta estar na participação do indivíduo em uma coletividade a condição que se abre à possibilidade de uma dialética na reciprocidade entre indivíduo e sociedade. Isso porque “o indivíduo só recorda quando se coloca no ponto de vista, na perspectiva do seu grupo, mas a memória do ‘grupo’ se realiza e se manifesta através das recordações individuais” (HALBWACHS, 1990, p. 50).



Nessa dialética em que a memória se efetiva, o passado corresponde sempre a uma construção em função das exigências do presente, do lugar que o ocupa o agente da lembrança na rede social em que se engaja. Cito-o:

No mais, se a memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo. Dessa massa de lembranças comuns, e que se apóiam uma sobre a outra, não são as mesmas que aparecerão com mais intensidade para cada um deles. Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, com outros meios. Não é de admirar que, do instrumento comum, nem todos aproveitam do mesmo modo. Todavia quando tentamos explicar essa diversidade, voltamos sempre a uma combinação de influências que são, todas, de natureza social. (HALBWACHS, 1990, p. 51).

O autor propõe que as alterações nas lembranças não têm por causalidade outra coisa a não ser as mudanças ocorridas nas relações dos indivíduos com distintos meios sociais, “isto é, em definitivo, pelas transformações desses meios, cada um tomando parte, e em seu conjunto” (HALBWACHS, 1990, p. 51). Dessa maneira, a memória coletiva tem por matéria-prima a “história vivida”, as experiências pessoais, sabendo o analista estarem elas emolduradas por teias sociais específicas. Ainda que seja exterior e artificial à diversidade de indivíduos membros de um grupo, tal memória coletiva corresponde a um fundo comum vivencial capaz de reuni-los e fazer comunicar já que, de alguma forma, está antecipadamente nas

memórias individuais (HALBWACHS, 1990, p. 62). Distinguir-se-ia, então, da história na medida em que esta corresponde a um nível de generalidade que se mantém insociável às experiências.

O modelo teórico-analítico de Maurice Halbwachs secreta, contudo, a mesma tendência em priorizar a ordem, a homogeneidade, no instante em que é o grupo – ou melhor, sua memória – o objeto do conhecimento sociológico, pois constitui uma substância psíquica externa, geral e igual a si mesma e, óbvio, distinta do indivíduo (RIOS, 2013, p. 01-22). Outra vez, é possível concluir a tensão instaurada entre Bastide e o legado da Escola Francesa, já que, nos rastros da teoria da memória em Halbwachs, central aos estudos bastidianos é o fluxo das transformações e, com isso, ele quer apreender o vivencial em suas alterações espaço-temporais. Contudo, ele opõe dois vetores teórico-analíticos à proposta de *A Memória Coletiva*. De um lado, o papel da estrutura na congregação dos agentes; de outro, insiste na criação por parte dos indivíduos, mediante a aprendizagem condicionada por uma sistemática cognitiva calcada em um estoque de saber simbolicamente montado no decurso geracional, mas distribuído irregularmente entre as facções sociais. Assim, chama atenção ao fato de que há necessidade da transmissão do outro para a ocorrência da lembrança individual, e isso requer um peculiar aprendizado e uma leitura por um indivíduo, socialmente situado, dos quadros mnemônicos de um grupo em suas recordações. Isso, com efeito, obriga a considerar as propriedades mesmas do ajuste de indivíduos em uma interação, a qual não está isolada, mas concatenada em



¹³ Para Gurvitch (1979, p. 511-513), por ultrapassarem os grupos funcionais e as classes sociais, inclusive as hierarquias de conflitos próprias a ambos, as sociedades globais compreendem “fenômenos sociais totais”, abarcando variedade e quantidade de conteúdos que lhes conferem o *status* de plenitude no cômputo da realidade social. São, para ele, “(...) ‘macrocosmos de macrocosmos sociais’, possuem uma preponderância social sobre todos os conjuntos, sectores, colectividades, elementos, componentes que neles estão integrados, e uma soberania jurídica delimitando a competência de todos os agrupamentos (incluindo o Estado, cuja soberania política nunca deixou de ser relativa e subordinada, apesar de todas as aparências contrárias); elas podem possuir uma soberania econômica, mas não é sempre o caso. Qualquer sociedade global é sempre estruturada (e não somente estruturável) e de sua estrutura fazem parte organizações. Mas quer a estrutura, quer as organizações múltiplas, nunca exprimem completamente o fenômeno social total global, e isto não só porque este é suprafuncional por excelência, mas porque é o mais vulcânico e o mais espontâneo de todas as infra-estruturas macrosociológicas.”

¹⁴ Para o antropólogo italiano Massimo Canevacci (1993, p. 82), o “cenário megaurbano e polifônico das cidades

complexos de interdependências nos quais são demarcados hierarquias e arranjos consensuais.

Nesse sentido, para Bastide, as posições e oposições são correlatas à maneira como a coerção exercida pela continuidade geracional do grupo é ajustada ao movimento dinamizado nas conexões entre indivíduos particularizados no tempo e no espaço. Logo, não podem se sobrepor à mútua coerção que a reciprocidade impõe em seus limites de espaço e tempo. Podemos concluir o seguinte: para o autor, o grupo detém os quadros estruturais de ordenamento e classificação, o que habilita a comunicação e a objetividade nas relações intersubjetivas. Porém, sua continuidade está sob o julgo das possibilidades de entrosamento. E, para isso, há que se levar em conta como, nos processos sociais, os esquemas valorativo-normativos e os sistemas de pensamento estão em competição e obtêm êxito na orientação das condutas – isso pelo entendimento que proporcionam a partir da arrumação dos acúmulos de experiências sintetizadas em saberes pela memória coletiva prevalecente (BASTIDE, 1971, p. 341-342).

Diante dessas palavras, a princípio, seríamos levados a concordar com Maria Isaura Pereira de Queiroz (1983, p. 59), para quem Bastide teria deixado para trás os legados de Mauss e Halbwachs, porque ele romperia com a visão do grupo como entidade monolítica, impondo-se aos indivíduos unilateralmente, de acordo com a centralidade posta na coerção exercida pela tradição, e descartaria o problema em torno do conflito. Da interlocução com Georges Gurvitch (1979, p. 511-513) – de quem retém o conceito de

“sociedade global”¹³ –, Bastide manteve a proposta de uma “sociologia em profundidade”, cujo método está voltado a apreender as estruturas sociais, estejam elas em movimento ou coordenadas por distintos mecanismos, “porém sempre se construindo e reconstruindo em hierarquias diversas, através de processos dialéticos, de tal modo que a história devia estar sempre presente para esclarecer as variadas orientações que tomavam fatos e instituições.” (QUEIROZ, 1983, p. 60). A mesma intérprete nota ainda que, apesar de absorver as ideias sobre as múltiplas temporalidades simultâneas em uma mesma sociedade, Bastide (1955) reprova em Gurvitch (1963) a negligência em relação às interpenetrações entre as diferentes sociedades globais e a excessiva aposta na contingência como exaltação da liberdade. Frente ao último aspecto, Bastide teria delineado o determinismo como algo capaz de tornar a “ação possível”, porque teríamos a necessidade de suporte para resistirmos e fazer dos “nossos atos livres” bem mais que hábitos.

Ainda perseguindo a interpretação de Queiroz, as ideias arroladas acima não levariam Bastide de volta ao seio da Escola Francesa, preocupada com a harmonia e o equilíbrio? A socióloga brasileira defende – escudada em Henri Desroche (1974, p. 03-47) – o ponto de vista de que seu mestre coteja os determinismos para encontrar uma “contra-sociologia da liberdade criadora” em contraposição ao imperativo da obrigação de aceitar as condições dadas. E, assim, estaria ele motivado em reconhecer na ação dos indivíduos e dos grupos, concomitantemente, produto dos e condição para os processos sociais. Nesse sentido, se ele tomou de Mauss a



realmente o contexto causal e hologramático onde seria impossível ao estruturalismo deixar de nascer a partir de um antropólogo com a sua formação, e naquele momento histórico preciso. Como herdeiro coerente dos *idéologues*, Lévi-Strauss continua a procurar simetrias mensuráveis nos comportamentos humanos, a tratar as ideologias como zoologias compostas por elementos químicos isoláveis e classificáveis.”

teoria do inconsciente individual como lugar onde a sociedade existe como estrutura, não acolheu a conclusão da igualação dos indivíduos. Para ele, não seria “suficiente descobrir a introjeção das representações coletivas no inconsciente individual, mas desvendar como se dava sua apreensão pelo indivíduo, essencialmente único por sua carga biológica e pela sua experiência de vida.” (QUEIROZ, 1983, p. 61). Encarando o indivíduo como uma convergência entre as contingências biológicas e as estruturas sociais, o agente, na sua intransferível singularidade, seria o fulcro das contradições e tensões, já que é a interseção – a “zona intermediária” – o interstício conflitante entre a unicidade do homem criativo e os determinismos socioestruturais empurrando-o às identificações (QUEIROZ, 1983, p. 62).

Anotadas as linhas gerais da proposta de Bastide, sou levado a concluir sobre as distâncias que se mantêm nas suas retomadas em relação às obras dos antecessores da Escola Francesa. Ele estaria, igualmente, distante das elucubrações intelectualistas do etnólogo Claude Lévi-Strauss. Embora contemporâneos, e tendo sido na América onde ambos tiveram suas alternativas teórico-metodológicas e linhas temáticas amadurecidas com forte apelo nos aportes estruturalistas¹⁴, o acento de Bastide na história, na diversidade e na ação do indivíduo seriam traços diferenciais insofismáveis, estando na contramão do interesse de Lévi-Strauss por “descobrir, sob o fluxo da vida, blocos de gelo imóveis e imutáveis (...), em suma, buscar construir um modelo.” (BASTIDE Apud QUEIROZ, 1983, p. 59). De início somos levados a corroborar

a oposição entre os dois. Afinal, em sua crítica ao humanismo antropocêntrico, incluso na concepção de um homem ensimesmado em sua consciência, o antropólogo abraça o naturalismo nas acepções em favor da reintegração do homem às leis cósmicas da natureza (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 327) proposta que se revela na tônica depositada pelo autor na capacidade universal de simbolização demonstrada pela espécie humana, a qual está para ele associada ao metabolismo físico-químico do aparelho cerebral. A atividade cerebral – a inteligência – cumpre, portanto, a tarefa de atualizar esquemas mentais adormecidos nas camadas mentais, quando pressionados por uma situação específica. Ocorre que a inteligência, enquanto manifestação do espírito (cultura), está em relação com a natureza, com a animalidade do homem. A engenhosidade do seu esquema define-se à medida que Lévi-Strauss toma o espírito humano participando da natureza, quando justamente se põe a ordenar e dispor as peças do mundo, em um incessante esforço de simbolização: transfigurando e rearticulando a matéria natural. Quer dizer, o espírito é a estrutura simbólica capaz de sistematizar a matéria natural da qual participa– algo também sentenciado na seguinte passagem de *O Pensamento Selvagem*:

Como o espírito também é uma coisa, o funcionamento desta coisa nos instrui sobre a natureza das coisas: mesmo a reflexão resume-se em uma interiorização do cosmo. Sob uma forma simbólica, ela ilustra a estrutura exterior. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 328).



A ideia de memória do autor emblemiza o mesmo aporte universalista da continuidade entre o natural e o simbólico, mas considerando os procedimentos textuais previstos por distintas teorias, ou seja, os diferentes esquemas interpretativos que decidem a sorte das específicas culturas, com seus arranjos étnico-sociais e ambientais, mediante a lógica da contiguidade e da seleção. Ainda no mesmo livro, em meio à tarefa de delinear as fronteiras simbólicas entre o pensamento científico e o raciocínio mágico, ele estabelece a distinção entre o “engenheiro” e aquele personagem social envolvido com o pensamento mítico, o *bricoleur*. Em linhas gerais, a forma intelectual da *bricolage* segue a fórmula aditiva. Nesta, estando comprometido com o conjunto instrumental e o projeto, o resultado derivado do arranjo composto pelo inventário dos meios disponíveis à realização decreta a diluição do próprio projeto – na verdade, apenas uma espécie de carta de intenções. O amplo comprometimento com a empiria e com a observação do ocasional introduz no desempenho do *bricoleur* uma comunicação mediante o emprego dos materiais, a partir das suas escolhas dentro de um universo limitado pela linguagem. Desse modo, a limitação impõe o desafio de o agente inserir-se com a finalidade de completar a operação, reiterando na reorganização realizada a totalidade que o abarca (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 42). Nessas condições, o modelo com o qual opera o agente do *bricoleur* é mutilado pelas soluções diversas necessárias ao acontecimento. Porém, isso o capacita a miniaturizar uma totalidade de significados (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 44-45) em uma síntese mágica de adições. Ainda que submetido

também às limitações culturais e às pressões do seu tempo – ele não pode fazer simplesmente o que quiser –, a perspectiva do engenheiro tem outro teor. Para Lévi-Strauss, o engenheiro posiciona-se para “além” dos materiais empregados e das ocasiões, assim os subordina à abertura prevista em seu projeto: “(...) a ciência (...) cria, sob forma de eventos, seus meios e seus resultados, graças às estruturas que fabrica sem cessar – suas hipóteses e teorias.” (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 43).

Em ambas as possibilidades de apreensão da memória coletiva, porém, sobressai o interesse do antropólogo não pelas relações sociais isoladas em sua contextura empírica. Da pluralidade dos fatos, quer se ater aos modelos que os regula e simplifica e, assim, ir à estrutura intelectual capaz de desvelar tal realidade polimorfa, ordenando-a. Logo, a categoria de estrutura compreende a sintaxe das transformações responsáveis pela passagem de uma a outra variante e se impõe sobre a de organização, em virtude de a última apenas tornar-se inteligível na medida em que a estrutura a explicita enquanto um caso particular entre os diversos da própria configuração de oposições e complementaridades. Para tal inteligibilidade ocorrer, segundo Lévi-Strauss, urge que os elementos constituintes do sistema variem de acordo com regras internas coercitivas dele mesmo, delimitando o número das transformações – e estas obedecem à lógica que leva em conta as possibilidades contextuais. Por exemplo, quando uma sociedade retoma uma estrutura mítica, esta é recriada de acordo com as contradições de uma atualidade.



É sob o norteamento da modelagem estrutural que Lévi-Strauss combina autobiografia intelectual com o memorialismo em *Tristes Trópicos*. Refletindo sobre as viagens como narrativa e alternativa de conhecimento em identidade com o trabalho etnológico, o autor desvenda o próprio viajante; aquele que sintetiza seja os exploradores europeus de séculos passados, seja o cientista-antropólogo deslocado para um continente já não tão novo, marcado pelas mesmas imolações do Velho Mundo, decepcionado com a desolação que encontra e que desmancha suas ilusões e fantasias em torno de um idílio americano (MASSI, 1992, p. 192). “Tal me reconheço, viajante, arqueólogo do espaço, procurando inutilmente reconstituir o exotismo com o auxílio de parcelas e destroços.” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 79). Mas a decepção e a nostalgia estão encerradas como contrastes, tal como os contrastes entre o “Novo” e o “Velho” mundos, os momentos distintos das viagens e dos tempos históricos. São variações que constroem uma inteligibilidade, percebe Silviano Santiago (Folha de S.Paulo, 10/09/2000):

Lévi-Strauss é sensível às peças que a passagem do tempo em regiões diversas do planeta prega no observador. Com o apoio de uma visão paradigmática (...) de história universal, cujo respaldo teórico se encontra na lingüística como fundamento dos estudos etnográficos, é que interpreta cada cultura particular ou implantada neste ou naquele espaço geográfico. Os contrastes entre a cultura do Velho e a do Novo Mundo e outros contrastes semelhantes – acronológicos por natureza e definição na análise do etnógrafo – recebem fundamental tratamento disciplinar e, constantemente, multidisciplinar em que as partes em confronto são

colocadas lado a lado, analisadas, comparadas e interpretadas por olhos experientes. (...).

Como consequência das viagens transatlânticas dos seus habitantes, por duas vezes a Europa tinha se duplicado nos trópicos. A primeira vez, graças à colonização ibérica. A segunda, graças aos diversos grupos de imigrantes do hemisfério Norte que, a partir do século 19, por aqui aportaram e se solidarizaram com o projeto de nação então em vigência. Por duas vezes o viço e o vigor originários, isto é, indígenas, tinham sido vilipendiados; por duas vezes o viço e o vigor originários, isto é, europeus, não chegaram à plenitude. Diante dos dois processos paralelos de descontinuidades causados e fomentados pela viagem transcontinental, irrompe o sorriso no texto: “Um espírito malicioso definiu a América como uma terra que passou da barbárie à decadência sem conhecer a civilização (...)”. É essa frase de que se vale o professor visitante para abrir o capítulo intitulado “São Paulo”.

Enfim, situado nas descontinuidades geográficas e étnico-históricas, Lévi-Strauss estaria em busca de um contínuo intelectual. Com isso, teríamos o ponto de equidistância do etnólogo em relação ao sociólogo Bastide, ávido em se deparar com as alterações configurando singularidades historicamente irreduzíveis. Confesso ser tomado por uma hesitação, pois o mesmo transcurso intelectual tecido nas interlocuções de Bastide com os seus pares da Escola de Sociologia Francesa também suscita a dúvida: não estaria a ideia de memória comprometida com o primado da coesão, ainda que observando as diversidades étnico-sociais atualizadas na e pela história, pois revigora o primado estrutural de um modelo interpretativo (a tradição) coligando partes, dando-lhes consistência cognitiva e de percepção, mas sob a pressão das ingerências das



condições históricas e ecoambientais, arrumadas em concertos sociais diferentes? Quando – no plano da teoria social – o autor insiste na necessidade destas condições para emoldurar e discernir a liberdade, ele não aquiesce primeiro com a ideia de uma tendência à continuidade, da qual a irrupção da crise consiste em fator de reposição alterada de um sistema norteador, enfim, do próprio grupo como ente autodefinido, no efeito mesmo de reestabelecer por cisão seus limites diante de semelhantes entidades na condição competitiva das interdependências? E isso, no tocante à parte empírica dos seus estudos sobre interpenetrações civilizatórias, não estaria presente no modo como, ao tratar da religiosidade afro-brasileira, privilegiou a recomposição pelos dispositivos sincréticos de uma tradição ioruba-nagô, notadamente em Salvador, reconhecendo nesta um sistema interpretativo cuja força do seu concerto o permitiu sobreviver e obter êxito e, com isso, prosseguir agregando e padronizando atitudes nas condições a ele adversas da América – o que não fora possível com outros sistemas, como o banto?

É melhor testar até que ponto posso apreender a dualidade insinuada a respeito da atitude teórica de Bastide, na ambiguidade entre contínuo ordenador e descontinuidade.

Nos seus estudos sobre *As Religiões Africanas no Brasil*, Roger Bastide (1971) descreve como o tráfico negreiro, ao instaurar a diáspora e lançar a humanidade negro-africana no estatuto hierárquico desnivelado da condição de escravos nas Américas, destrói as bases tribais comunitárias e tem forte impacto na

estruturação – desde a dimensão do simbólico (via campo religioso) – das composições étnicas que vão marcar a refundação de uma tradição africana neste país. Esse fator é crucial doravante nos diversos confrontos que a descendência africana travará ao longo da história nacional, pela conquista de direitos institucionais como pessoa jurídica, cidadão(ã) e trabalhador(a). Quando escreve – ainda nos anos quarenta do último século – sobre os “contrastes” da terra brasileira, ele se detém justamente no vigor dos rituais dos cultos afro-brasileiros em Salvador, em uma cidade onde 71,21% da população eram compostos de negros, embora tal percentual estivesse sujeito aos rigores das pressões evangelizadoras desde a escravidão. Ele demonstra especial interesse no sincretismo entre campos religiosos distintos – ou seja, sob a fina camada dos elementos tomados de empréstimo à cena católica, a manutenção dos fundamentos religiosos africanos, apesar da diáspora negra promovida pelo comércio escravo. Ele atribui a conservação ao modo específico como os negros adaptaram e recriaram sua cosmologia e o panteão divino na América portuguesa.

A vigência das trocas atlânticas entre os continentes, durante as fases coloniais e do Império na formação brasileira, teria colaborado na efetivação. Porém, não de modo decisivo, haja vista os deslocamentos na maneira de realizar as cerimônias na Bahia, em ralação à matriz africana. “Mas se a religião pôde adaptar-se sem mudanças, foi porque se viu apoiada por toda uma sólida organização, bem estruturada, a das confrarias de filhos e filhas de santo.” (BASTIDE, 1969, p. 74-75). O sociólogo encontra nessas



¹⁵ Em outra oportunidade, operacionalizei o argumento de que a ideia de tradição tem ocupado lugar chave na maneira como, ao longo do século XX, a trama de grupos sociais em Salvador e suas adjacências procura assegurar posições mais favoráveis na estratificação social e, por outro lado, garantir ingerência nas áreas de comando internas ao aparelho de Estado, local, regional e nacionalmente. Mas o núcleo do argumento é de que tanto a ideia de tradição, entendida como forma majoritária de compreensão social do conjunto centralizado, quanto a absorção de um projeto iluminista de condução racional das práticas definiram-se no encadeamento intergeracional de formação da unidade estatal baiana. Ao mesmo tempo, a tensão instaurada entre ambos aponta ao fato de que a efetivação da lógica de coordenação territorial das relações sociais na Bahia é correlata ao modo como frações de classes dominantes e grupos de *status* estiveram, enquanto arranjos geracionais, pressionados a garantir as próprias posições de poder e prestígio. Isso em um momento quando a interferência somada de novos condicionantes nacionais e internacionais afronta os mecanismos de retenção de recursos que lhes assegurava o domínio das decisões com alcance coletivo. Desse modo, a convergência entre a ênfase posta na montagem de uma

instâncias as bases do que, mais tarde, denominou “religiões em conserva”, em oposição ao rumo tomado pelo vodu haitiano. É bem claro o lugar da ideia de memória coletiva no estudo do sincretismo afro-brasileiro, como dito antes. Por hora, quero reter e ressaltar o quanto a conservação da memória africana é remetida à organização sociorreligiosa dos cultos de orixás. Isso porque, na sua apreensão sociológica amparada no lastro da escuta histórica da formação social brasileira, Bastide percebe como o folclore traduz o campo de lutas culturais deflagradas desde a época colonial – campo onde os afro-brasileiros, mais que proporcionarem um sincretismo com os valores e práticas portuguesas, estabeleceram táticas de sobrevivência incutidas na ocupação reinterpretaiva dos períodos de lazer e das reuniões nas confrarias religiosas (BASTIDE, 1974, p. 16-20, 80).

No argumento de Bastide, permanecem elípticos os atravessamentos sociocivilizacionais com repercussão na divisão das funções sociais a ponto de viabilizar o desenho de espaços (laicos e sagrados) de produção simbólica legítima – zonas onde as expressões reconhecidas como lúdicas e religiosas adquirem importância para as estimas e, com isso, favorecem autoimagens de indivíduos e grupos a ponto de reconstituir narrativas fraturadas. Sobressai a narrativa de uma síntese sincrética e, com ela, é ressaltado o sistema interpretativo da tradição iorubana recuperado na experiência da diáspora negro-africana. Não é possível agora se ater aos atravessamentos sugeridos, mas apenas aludir à teia de fatores em que é plasmado o prestígio dessa tradição e, talvez,

deduzir a contribuição de Bastide e o pressuposto que o informa. Pois, de acordo com Livio Sansone, tratando-se da Bahia, houve a convergência entre a atuação de historiadores e antropólogos e as agências do poder estatal no desenho de uma imagem positiva do que denomina de “Afrobahia”¹⁵. A construção de uma pureza ioruba facultou a interpenetração entre as categorias de “comunidade negra” e “cultura afro-baiana”, estando ambas diretamente vinculadas aos símbolos de uma ancestralidade africana cultivada por seus legítimos descendentes. Enquanto uma categoria de entendimento e modo de classificação, o termo “pureza” traz no seu bojo uma seletividade ideológica presidida por critérios amplamente alicerçados nos valores modernos da civilidade e da perenidade identitária. Em tal medida, as práticas inscritas no sistema religioso do candomblé, mais as iguarias da culinária local e a música de percussão, plasmaram os pontos nodais do folclore afro-baiano (SANSONE, 2000, p. 94-96). De posse das informações apresentadas nos parágrafos anteriores, pode-se supor a participação não programada do modelo teórico-analítico de Bastide, contido nos resultados das suas pesquisas sobre memória e religiosidade afro-brasileiras, no processo mesmo que estuda. Ele fornece os insumos à legitimação da tradição ioruba, porque a situação de intelectual respeitado insere-o nas correlações de forças sociais que conformam o Estado. Parte da trama discursiva em que são delineados os contornos da realidade, pois compõe a esfera dotada do monopólio de imputação da compreensão conspícua, sua atividade favorece os remanejamentos nas divisões normativas cujos impactos sobre a diferenciação social atingem o



o comando das competências sociais e o peso adquirido pela definição de um quadro de valores – contido na ideia de tradição – capaz de referenciar uma identidade abrangente, repercute nas propriedades de pressões interregionais e interestatais (FARIAS, 2007, p.110).

¹⁶ Acerca do título da obra, escreve o autor no preâmbulo dela: “De volta de minha viagem à África negra, enviei a André Malraux, então leitor da editora Gallimard, cópia dos cadernos de notas que mantive ao longo dessa viagem, graças a qual, ao mesmo tempo em que mergulhava num mundo que eu só conhecia pelo esplendor das suas lendas, me iniciava na profissão de etnógrafo. De *Daca a Djibuti* (1931-1933), este seria – ao que me lembro – o título de minha obra se Malraux, julgando com razão que esse título era bastante inosso, não me encorajasse a buscar um outro. Quase de imediato, a *África fantasma* me pareceu se impor; alusão, por certo, às respostas dadas ao gosto que tenho pelo maravilhoso, por alguns espetáculos que cativaram meu olhar ou algumas instituições que eu estudara, mas expressão sobretudo da decepção de um ocidental desconfortável na própria pele, que esperara loucamente essa longa viagem por regiões, até então mais ou menos isoladas, e um contato verdadeiro com seus habitantes, por meio da observação científica,

conjunto populacional. Isso se dá na definição dos objetos que serão priorizados nas políticas públicas (L’ESTOILE; NEIBURG; SIGAUD, 2000, p. 19). O autor ressalta a irredutibilidade cultural e civilizatória de uma memória atualizada. Observa a interferência desta memória quando atua na classificação dos grupos sociais racial e etnicamente referidos como negros, mas também inclusos de maneira inferiorizada na estrutura de classe da sociedade nacional, o que os tornou alvos de estigmatização étnico-racial. A seu ver, trata-se de uma memória alicerçada em um sistema interpretativo-matriz não ocidental, que assinala a continuidade dos seus esquemas mentais e soluções de enfretamento do fluxo existencial-histórico, mantendo o potencial de realizar a coesão das heterogeneidades individuais que são introduzidas nas sociabilidades rituais por obra do processo educativo-iniciático, o que torna possível o prosseguimento étnico-social da tradição. O acesso ao “sagrado selvagem” é oferecido nos ritos de possessão pela mediação societária do sagrado, nesses concertos sociais onde a religiosidade exerce o controle das forças de desestabilização e afirma o imperativo civil das classificações e do reconhecimento compondo uma identidade, um todo homogêneo (BASTIDE, 1992, p. 151-152).

Pode-se concordar com Reuter estar o horizonte do sociólogo Bastide já maduro renunciado na elaboração intelectual sobre a dualidade da diáspora africana, concepção enunciada após a decisão em seguir para o Brasil, diante da possibilidade de estudar tais crises de possessão afro-americanas. A importância, em suas reflexões, da questão das interpenetrações civilizacionais é o esteio da sua atenção

às experiências religiosas dos africanos na América. Já em 1935, influenciado pela leitura de *O Animismo Fetichista dos Negros na Bahia*, de Nina Rodrigues (2008), Bastide nota como os sistemas religiosos africanos transplantados para o Brasil foram estiolados durante a diáspora negra provocada pela escravidão, momento de confronto com o sistema católico dominante. Isto é, esmigalharam-se as antigas crenças, sucumbiram os ritos, mas, por outro lado, destaca ele o quanto desde aí se deu a abertura a releituras de reminiscências daqueles patrimônios mnemônicos, movimento simbólico disposto na outra face das montagens socioestruturais da fase colonial e mesmo da formação nacional, no caso brasileiro. Ao mesmo tempo, porém, o seu interesse por esse encontro entre diversidades socioculturais e civilizacionais na América é palpitante dos dilemas que vão do plano existencial ao pensamento do autor, e se descortinam aquelas dilacerações entre o místico-afetivo e os cânones cartesianos da civilização europeia próprios ao *habitus* de certos arranjos intelectuais franceses.

Exu “Decaído” na Encruzilhada da História

Sabe-se que, na virada na década de 1930 na França, a situação mais geral da atividade do etnólogo sempre mais se equilibra pelo empenho de apresentar em seus relatos a alteridade estudada, mas o deveria fazer no exercício da escrita realista, obedecendo à norma da objetividade científica e do distanciamento disciplinar e com os objetos de conhecimento. Essa regra fora



outro homem, mais aberto e curado de suas obsessões. Decepção que, de alguma maneira, levava o egocêntrico que eu não deixara de ser a recusar, por intermédio de um título, a existência plena dessa África, na qual eu encontrara muito, mas não a libertação.” (LEIRIS, 2007, p. 43).

¹⁷ Escrito a quatro mãos por Mauss e Durkheim, o texto *Nota sobre a Noção de Civilização*, de 1913, apresenta a civilização na imagem de “espécie de meio ambiente moral no qual está mergulhado um certo número de nações e da qual cada cultura nacional não passa de uma forma particular” (DURKHEIM; MAUSS, 1981, p. 471). Mais tarde, em 1930, no ensaio *As Civilizações – Elementos e Formas*, Mauss percebe a fusão entre as prerrogativas nacionalistas e cosmopolitas na ideia de “civilização”, tendo por base o otimismo racionalista em favor do progresso do Ocidente, do século XIX, mas apresentada etnocentricamente pelos europeus (e os americanos “não indígenas”) como o ideal comum a toda humanidade, confundido-se com a “Civilização”. A atitude de precisar o conceito é-nos interessante porque tanto aponta aos conflitos decorrentes da acelerada expansão da estrutura urbano-industrial e de serviços, no escopo do empreendimento colonial-imperial dos Estados nacionais europeus e dos Estados Unidos, quanto

propagada desde os escritos de Durkheim, mas agora consolidada como norma institucional pela reposição dos seus seguidores nas instâncias acadêmicas e de pesquisa, sobretudo com a indicação de Mauss para uma cadeira no Collège de France (KARADY, 1979, p. 49-82). Por outro lado, favorecidos pelo ingresso de recursos financeiros advindos da Fundação Rockefeller, os estudos etnológicos deslancham em dois grandes mapeamentos: a missão Dakar-Djibouti (1931-33) e a missão Saara-Sudão (1935). Dirigida por Marcel Griaule, a primeira missão teve por secretário-arquivista o escritor Michel Leiris. Ele ajuda a compreender o dilema antes comentado nesse contexto de desenvolvimento das ciências sociais francesas. Ligado inicialmente ao movimento surrealista, com seus apelos ao onírico e ao escatológico na figuração de imagens não rotineiras, Leiris vai em seguida combinar antropologia e psicanálise com o mesmo propósito de distanciamento do comum, até sofrer uma crise nervosa. A viagem à África é a oportunidade, de fato, para se deslocar da vida civilizada e, durante as várias estadas nesse continente, escreve seu célebre diário de campo intitulado *L’Afrique Fantôme*¹⁶. Na obra, procura conjugar literatura e ciência, descrevendo os caminhos da sua iniciação como etnólogo na sequência dos dias da expedição: relata sonhos e, neles, os pesadelos provocados pela abstinência sexual, por exemplo. Assim, o eixo literário-autobiográfico permite-lhe fazer tanto uma etnografia de um grupo nativo como dos próprios antropólogos que os estuda. E aqui o autor expressa sua desilusão com a viagem antropológica: considera impossível o encontro entre o cientista e o “nativo”, exatamente

porque a observação distanciada, exigida pelos rigores do método científico-sociológico, impede a comunhão (MASSI, *Op. cit.*, p. 194-197).

Insinua-se um mesmo pressuposto na decepção de Leiris como na de Lévi-Strauss, pois a distância permanece o sinônimo de diferença étnico-civilizacional e a viagem, que resulta na autodescoberta, conduz na direção do que estivesse para além dos limites da racionalidade do cálculo e da produção. Enfim, para bem além do que lhe é idêntico, e correspondia ir à busca da elementaridade vital, espécie de *arque* barrado pela permanência de um agir racional individualizante, civilizado¹⁷. O recurso ao sonho, ao exótico e a tudo quanto resistisse ao ordinário ocidental era condizente com uma postura generalizada entre um conjunto de autores franceses naquele momento. Na combinatória inusitada de Durkheim de *As Formas Elementares da Vida Religiosa* e de Nietzsche, da *Origem da Tragédia*, esses pensadores contemporâneos da mesma fase incitam uma crítica cultural aos ditames progressistas da civilização moderna urbano-industrial burguesa¹⁸, mas também ciosos de encontrar um ponto elementar, sustentáculo de toda odisseia humana. Roger Caillois, por exemplo, identifica na civilização “outra coisa senão a difícil empresa de forçar à fecundidade e à excelência seivas selvagens e ervas daninhas, por onde tudo começa e donde tudo provém” (CAILLOIS, 1976, p. 11)¹⁹.

Creio ser adequado estender a conclusão de que Roger Bastide aspira igual atmosfera de crítica cultural e compartilha de



interroga a vocação universalista da civilização entendida como um processo social dotado de estruturas intrínsecas (fazendo coro com Weber na célebre “Introdução” de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*). O autor constata a expansão dos “fatores internacionais” da civilização, penetrando recônditos culturais os mais distantes pelo mundo afora e fomentando, em conjuntos étnico-populacionais, a adesão aos esquemas racionais técnico-produtivos vinculados à ciência. Ao mesmo tempo, a seu ver se insurgia uma nova tradição, um sistema interpretativo dotado de instâncias próprias de transmissão e de consagração das expressões, que articula as partes em um encadeamento ultrapassando culturas e nações. Afirma: “A ciência domina tudo, e, como o predizia Leibniz, sua linguagem é necessariamente humana. Enfim, uma nova forma de comunicação, de tradição, mesmo das coisas do sentimento e do hábito, torna-se universal: é o cinema. Uma nova forma de perpetuação dos sons: o fonógrafo, e um novo meio de difundi-los: a radiotelefonia, em menos de dez anos, irradiam todas as músicas, todos os acentos, todas as palavras, todas as informações, apesar de todas as barreiras. Estamos no começo.” (MAUSS, 1981, p. 491-92).

¹⁸ A título de comparação, volta-se à observação nietzschiana de que: “A

semelhante dilema. Este último equilibra-se sobre convergência trepidante do impulso na direção de alternativas às limitações impostas pela estrutura disjuntiva, separando razão e emoção, ética e conhecimento, inerentes à *episteme* da ciência moderna com o apego à sociologia sedimentada pela Escola Francesa, sensível às disposições de continuidade nos atos humanos. Interpretando a dimensão utópica contida no fascínio de seu mestre pela margem, Renato Ortiz lembra que, frente aos movimentos estudantis de 1968, Bastide vê na loucura a força apropriada a deixar passar a imaginação, no equilíbrio tenso entre histeria/asfixia, mobilidade/imobilidade e criatividade/repetição. Ajuste este, segundo ainda Ortiz, heurístico da alma do velho sociólogo francês: crítico da modernidade, embora se reconhecendo herdeiro da civilização das luzes, ele lança mão do cartesianismo como instrumento de análise, mas desconfia das barreiras daí decorrentes à compreensão dos fenômenos humanos. Relatando um sonho, Bastide vê-se tensionado pela ambiguidade ao se deparar com “Macunaíma”²⁰ em visita a Paris:

(...) Macunaíma logo lhe pergunta: “Onde estão vossas máquinas? Quero quebrá-las”. Bastide, conhecendo a fúria destruidora do anti-herói brasileiro, timidamente começa a enumerar os feitos da tecnologia francesa: a máquina Torre Eiffel, a máquina Exposição Universal, a máquina metrô. Mas Macunaíma se aborrece com a eloquência do progresso e parte para o campo. Visita Barba Azul, a fada Mélusine, os contos de Perrault, Gargantua. A “velha” França lhe fascina, não a arquitetura moderna em ferro e vidro, as avenidas e os boulevares do Barão Haussmann, os “grands-

magasins”, os quadros dos impressionistas. (...). (ORTIZ, 1993, p. 44).

Na fricção entre o moderno e a tradição ou entre a nostalgia e o progresso, acrescenta Ortiz, está embutido um romantismo tentando conciliar a contradição “entre ser e estar, essência e história” na maneira de procurar e tratar a diferença em relação ao que é “francês” (“moderno”) (ORTIZ, 1993, p. 44). É assim que ele encontraria no Brasil brechas, lacunas, distante do preenchimento asfixiante existente na Europa. Percebe os contrastes, mas, para ele, a diferença não é isolamento em si mesmo, mas abertura para o devir, a pulsão capaz de se opor e complementar a morosidade da razão calculista e da rotina civilizada, excessiva. “Seus estudos sobre o negro, o folclore, as religiões afros, miravam espaços que não se ajustavam inteiramente à ordem ocidental, da qual insistentemente tentava escapar” (ORTIZ, 1993, p. 45).

Na conferência com o título sugestivo de *Modernidade e Contra-Modernidade*, Bastide aponta ao que para ele se refere à distância/diferença da Europa em relação à África, a saber, a “desmesura” dos ocidentais. De maneira oposta aos africanos, que reconhecem na cultura (civilização) uma continuidade cosmológica com os deuses, os europeus a entenderiam como fruto de uma revolta em relação à natureza, onde se dispõem as deidades. Na mitologia grega, Prometeu tomou o fogo aos deuses e justapôs a sociedade dos homens ao sagrado. Na mesma narrativa, o abutre enviado por Zeus, ao comer o fígado do infrator, pune o sacrilégio da “hubris” – o ato de extrapolar os limites essenciais, enfim, o



A grandeza de um ‘progresso’ mede-se, até mesmo, pela massa de tudo aquilo que teve de ser *sacrificado a ele; a humanidade como massa sacrificada à prosperidade de uma única espécie mais forte* de ser humano – isso seria o progresso...” (NIETZSCHE, 1987, p. 88 – itálicos meus).

¹⁹ Na leitura original das condições socioculturais do amplo conjunto da humanidade contida no livro *A Parte Maldita*, a certa altura da obra, seu autor – George Bataille – distingue entre “sociedades de consumo” e “sociedades de empreendimento”. A classificação obedece ao parâmetro central oferecido no livro, a saber, a questão do dispêndio. No texto, é perseguido o entendimento de como as diferentes conformações étnico-sociais lidaram com a questão posta na oposição entre a aventura e a estabilidade, envolvendo a esta última a preocupação com os excedentes. Enfim, na descrição do autor, a humanidade teria se confrontado com o dilema de estar ou na inconstância criativa do ócio, ou na segurança disciplinadora do negócio, na busca tenaz em satisfazer determinações, necessidades. Mesmo implícita, a referência de Bataille é ao seu mundo de origem, o Ocidente e sua obcecação por produzir, crescer, ou simplesmente, progredir (BATAILLE, 1975, p. 82-83).

²⁰ PÉ personagem do romance

progresso. A punição evidencia a mácula sobre uma socialidade desproporcional e cujo fardo recai sobre as costas dos seus membros, suscitando neles a angústia do ajuste entre liberdade e determinação (BASTIDE, 1978, p. 13-14). Contudo, ao contrário do que conclui Ortiz, vejo na idealização do outro, enquanto traço de continuidade entre o divino e o mundano, a inserção de um pressuposto de estabilidade ontológica no devir, herdada do pressuposto durkheimiano sobre a ordem coletiva, apaziguando as heterogeneidades, à medida que as conforma à sua unidade moral e cognitiva. Nesse sentido, diria, porta nosso personagem conceitual em seus pressupostos – isto é, na dimensão valorativa da sua teorização – as ambiguidades intrínsecas ao percurso e à dinâmica em que se teceu a ideia mesma de memória como objeto e categoria analítica, aliando romantização e racionalismo.

Ora, se não há dúvida do quanto toda a formidável arquitetura intelectual acerca dos processos mnemônicos elaborada por Bastide repercute de modo sensível em *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, é igualmente na mesma questão da memória que se manifesta o desencontro de Ortiz com o mestre, no mesmo livro. O desalinho diz respeito à busca que o então jovem pesquisador empreende pelos contatos socioculturais nos quais a umbanda emerge e se institucionaliza como religião nacional brasileira. Em meio à sua relação dúbia com a visada romântica sobre a memória, em Bastide, com prioridade posta na nostalgia de encontrar no Brasil uma África em “conserva”, ele confere especial atenção à mudança socioestrutural relativa à passagem do país de uma sociedade

colonial agrário-patriarcal ruralista para o cenário de um estado-nação urbano-industrial. Ao longo do texto, o autor utiliza a categoria de “sociedade moderna” com a finalidade de referenciar esse cenário nas condições históricas brasileiras da segunda metade do século XX. A sociedade brasileira moderna compreende a sociedade global que se precipita sobre o processo de mudança cultural próprio ao fomento e à objetivação da umbanda. Para o autor, aquela fornece o quadro de valores legítimos a esse processo; ainda, serve de modelo sistêmico à montagem institucional da nova religião. Enfim, entende Ortiz que a sociedade global brasileira delimita os “quadros sociais da aculturação” plasmada na síntese religiosa umbandista. A perspectiva teórico-analítica adotada remete à exigência hegeliana da totalização, mas ao sabor da concepção maussiana de totalidade – evocada pelo próprio autor (ORTIZ, 1990, p. 14) na “introdução” de *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Mas, escudado naquele Michel Foucault (1979) empenhado na redefinição da ideia de “vontade de potência” à medida que imerge nas microconflitualidades, Ortiz toma o poder nas suas dispersão e coagulação cotidianas, não somente como o fator coercitivo externo que controla e/ou obstaculiza a vontade, mas como fonte incontornável, pois condicionante, no instante em que é possibilitador das conduções individuais e coletivas da vida humana²¹.

A partir desse ponto de vista, o texto reúne dois planos de problematizações que, a princípio, mantinham-se não só distintos como distantes. Semelhante ao esquema bastidiano, passa a estar a



Andrade. Um dos ícones do modernismo estético no Brasil, o personagem materializa o postulado de Mário de Andrade sobre a luta pelo “direito permanente à pesquisa estética; a atualização da inteligência artística brasileira; e a estabilização de uma consciência criadora nacional” (SANTIAGO, 1983, p. 25). Ao contrário do imperativo romântico da pureza, nesse programa dos modernistas brasileiros a legitimação do popular implica no reconhecimento e na inserção, na memória da nação, dos conteúdos africanos e suas mestiçagens com a herança ibero-católica e indígena. Em Macunaíma estão reunidos os ingredientes do dever-ser de uma antropologia brasileira, tendo por antecedência a “falta de qualidade”, em resposta à sua natureza constituída pela inconstância ontológica, derivada da continuidade de mesclas, sobretudo no que toca a diferentes memórias coletivas – logo, temporalidades. Com isso, o misticismo, a grotesca sensualidade, a malícia e a informalidade, todos obtêm o *status* de ingredientes fundamentais do “espírito” e da identidade nacional, porque originários do povo (a plebe sincrética depositária das nossas “origens”). Guarda o personagem, portanto, o que seria, então, um novo estatuto simbólico-ideológico, cuja promessa estava em redefinir o que seria ontologicamente “próprio” e “alheio” ao ser nacional brasileiro.

questão durkheimiana da integração social, mais tarde retomada pela matriz estrutural-funcionalista anglo-saxã, articulada ao problema weberiano em torno da legitimação das ordens sociais com as suas visões de mundo e modos de vida. Com isso, em seu andamento narrativo-analítico, em um primeiro momento, o livro compartilha do mesmo esquema de Bastide, quando aplicado à recomposição da memória familiar-comunitária africana combalida, em razão da diáspora promovida pelo tráfico e pela sociedade escravocrata. Desse modo, o autor segue os passos pelos quais o recurso às sincretizações com os traços da hagiografia católica possibilitou a recomposição da tradição africana, em um contexto material e simbólico hostil. Vê-se que a “cumplicidade” estabelecida com Bastide dá-se no instante em que, diante dos movimentos pelos quais há o incremento da urbanização no Brasil no último terço do século XIX, aciona-se um novo estágio na desagregação da memória coletiva negro-africana. De maneira específica, Ortiz argumenta que a aterrissagem da doutrina espiritualista de Alan Kardec nos ambientes urbanos de algumas cidades – em especial Salvador, Rio de Janeiro e, posteriormente, São Paulo –, por segmentos de uma classe média incipiente, promove nessa mesma doutrina a troca de ênfase cientificista para a religiosa. Investido desse *status* religioso, o kardecismo propaga-se para além dos círculos sociais que, de início, o acolhem. Penetrando em outras faixas de uma estratificação social urbana que ia se delineando, a doutrina dos espíritos encontrar-se-ia com os extratos sociossimbólicos africanos e indígenas, já modulados pela interferência cristã-católica hegemônica, tanto nas

formações sociais colonial e do Império. Seriam, desse modo, lançadas as bases morfológicas para o duplo processo de embranquecimento (espiritualizante) da memória afro-brasileira na contrapartida do “empretecimento” da cosmologia kardecista²². O desmanche do padrão coletivo dos cultos contracenava, à época, com a cada vez mais intensa individualização do lugar social do feiticeiro devotada à prestação de serviços mágicos.

Ao enfatizar a articulação analítica entre secularização e racionalização com as condições das sociedades de classe florescidas nas principais cidades do país, é pertinente ressaltar o diálogo de Ortiz com outros momentos da sociologia brasileira, em especial com o interesse da Escola Paulista de conceituar a transição da estrutura tradicional agrário-escravocrata para a moderna urbano-industrial vertical-competitiva no escopo do capitalismo dependente brasileiro (FERNANDES, 2006). Essa mudança sócio-histórica cobrava alternativas sociológicas para tratar do problema da modernização da sociedade nacional, em especial quando os objetos de conhecimento fossem as manifestações da cultura popular. E, assim, o autor procura evitar a opção por soluções conceituais a exemplo de termos como “residual”, “atrasado”, entre outras afins vinculadas ao imaginário teórico da teoria do desenvolvimento, fundado sobre uma teleologia do progresso técnico e moral secular. Nesse sentido, também deixava evidente seu desconforto com as elucidações do tema das fronteiras nas dinâmicas das interpenetrações civilizatórias, recorrendo à premissa de tomar as transformações observadas nas mesmas manifestações da cultura



recompor de modo sistemático as lembranças relativas ao seu trajeto intelectual, tecendo um comentário sobre o período em que cursou ciências sociais na Universidade de Vincennes, na metade final da década de 1960, Ortiz (2010) reconhece a forte influência de contribuições como as de Foucault na sua então futura tese doutoral. Dessa experiência, o autor anota a percepção do deslocamento cognitivo e político empreendido pelos jovens de esquerda na França daquele momento; deslocamento no qual a questão do poder deixara de ser perscrutada tão somente nas instituições para ser observada na cultura, no cotidiano (ORTIZ, 2010, p. 43-45).

²² Reginaldo Prandi (1998, p. 151-167) constrói uma convincente tipologia em que situa as distintas temporalidades pelas quais se enquadra o transcurso histórico das religiões de matriz africana no Brasil.

²³ Natural da Martinica, parte geopolítica do ultramarino francês, Frantz Fanon formou-se em psiquiatria. Já em Paris aspirou a atmosfera pós-colonialista de afirmação cultural africana, resultante da ideia de negritude, proposta por intelectuais negros francófilos, na década de 1950. Porém, nunca abandonou o imaginário marxista e, com isso, calcando-se na fenomenologia existencialista sartreana e nas teses

popular tão-somente enquanto máscaras que manteriam intactas o essencial ou, ao contrário drástico, corresponderiam a mutilações dessas mesmas essências. Para ele, cabe objetivar as linhas de forças constituídas pela estrutura social classista em uma sociedade enraizada no recente passado escravagista que, cruzadas, definiam outras possibilidades à materialização atualizada da memória diaspórica africana, claro, com seus estruturantes esquecimentos.

Outra contribuição pronuncia-se enfática no título *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*: afinal, o título sugere o quanto *Pele Negra*, *Máscaras Brancas* e mesmo outros momentos do pensamento de Franz Fanon²³, relativo à triangulação da vida mental com colonialismo e capitalismo, marcam o exercício de psicogênese realizado por Ortiz (2004, p. 67-86)²⁴. Entre um e outro autor, em comum, a atenção aos efeitos longevos sobre a formação de subjetividades do tráfico humano e da escravidão envolvendo grupos sócio-humanos oriundos da África para as Américas. As vicissitudes da racialização sobre a composição psíquica dos agentes, tendo por contrapartida o cenário institucional respaldado na inferiorização da presença negro-africana por um conjunto de valores branco-europeus, são o que anima, portanto, os seus respectivos trabalhos intelectuais. Tratando-se de Fanon (2008), todo o seu empenho está concentrado na luta em favor da emancipação frente à subserviência racial por parte dos negros. Situação que, para ele, está intimamente relacionada à dissolução da alienação intelectual. Por isso, entende como incontornável a superação do autoestranhamento que conduz à internalização de uma opressiva consciência alheia, aquela que

rebaixa a pessoa negra para fora do estatuto do humano e lhe suprime toda e qualquer autopercepção de dignidade. Daí porque Fanon (2008), mediante também a leitura de Hegel, antecipa-se à evocação do re conhecimento como fator crucial à postura de afirmação contra as consequências nefandas das políticas de dominação racial sobre a subjetividade da pessoa negra. Sua atividade psicanalítica estava comprometida com a finalidade de contribuir na virada fenomenológica dos seus pacientes, colaborando para fazê-los aptos à recusa da subordinação racial. Deixo ao próprio Ortiz traçar as linhas gerais do projeto político-intelectual do pensador martinicano:

A escrita se transforma (...) em instrumento de tomada de consciência. O processo de desalienação do negro passa, portanto, pela conscientização de que o racismo possui mecanismos próprios. Neste sentido, o ato de escrever se reveste de uma importância política capital, ele age como estímulo diante da passividade imposta pelas condições sociais. Entretanto, coerente com sua inspiração fenomenológica, Fanon distingue entre alienação intelectual e alienação econômica, artifício que lhe permite distanciar-se da corrente marxista. Seu estudo se faz a partir de “dentro”, isto é, do ponto de vista daquele que sofre o racismo em seu íntimo. *Pele negra máscaras brancas* exprime a subjetividade de um escritor negro que visa a alcançar outras subjetividades. Não são pois razões objetivas que engendram o racismo que lhe interessam diretamente, mas como ele é interiorizado pelo negro. Evidentemente, o autor não pretende negar a existência de uma realidade que “situa” a questão racial; não obstante, seu enfoque privilegia a compreensão da personalidade negra. Sua análise é profundamente existencialista, mergulhando na vivência, na intimidade do indivíduo, mostrando suas ambiguidades e contradições. Fanon segue a trilha



de Marx sobre a luta de classes, mas certo da correlação entre colonialismo, racismo e capitalismo, compôs as forças revolucionárias de emancipação da Argélia. Neste país radicou-se, fundando um hospital no qual aplicou seu método psiquiátrico-psicanalítico voltado aos esforços da descolonização psíquica. Sagrou-se um dos marcos referenciais à luta antirracismo no mundo (GORDON, SHARPLEY-WHITING e WHITE, 1996; NGHE, 1963, p. 23-36).

²⁴ Uma nota curiosa é observar: no artigo em que Antônio Sérgio Guimarães (2008) analisa a recepção de Fanon no Brasil, embora atente ao artigo de Ortiz sobre a biografia do pensador martinicano, não se inclui *A Morte Branca do Feiticeiro Negro* entre as obras evidenciadoras da mesma recepção.

²⁵ Apoiado nos *Anais do I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda*, ocorrido em 1941, no Rio de Janeiro, Emerson Giumbelli (2010, p. 107-108) retorna ao discurso dos pioneiros intelectuais umbandistas para matizar o argumento sobre a “recusa da África”.

já esboçada por Sartre em sua introdução ao livro de poetas da negritude *Orfeu Negro*. Comparando o negro ao operário, Sartre procurava entender as diferenças entre as manifestações racistas, que considerava concretas e particulares, e a opressão de classe, caracterizada como universal. A classe representaria assim uma dimensão da realidade objetiva, enquanto a negritude, tomada de consciência do homem negro de sua dimensão negra, pertenceria ao domínio da subjetividade. Dito em jargão sartreano, a negritude seria a superação de uma situação dada pela consciência livre, vivendo livremente. O tema introduz imediatamente a problemática da “escolha”. Fanon retoma esta perspectiva quando analisa o complexo de inferioridade do negro diante do branco. Ele diz: a) “eu devo auxiliar meu cliente a conscientizar seu inconsciente, a não mais tentar uma gratificação alucinatória, mas a agir no sentido da mudança das estruturas sociais”. O livro de Sartre a que Fanon se refere foi publicado por Gallimard, em 1948; b) “meu objetivo será, uma vez esclarecidos os móveis, colocá-lo em condições de escolher uma ação ou a passividade em relação às estruturas sociais” (...). A primeira parte da citação orienta suas preocupações no sentido explícito da mudança social, porém sua análise permanece fundamentalmente no terreno fenomenológico. A escolha é um ato de clarividência que confere sentido a uma ação individualizada. (ORTIZ, 2014, p. 429-430)

Ortiz não compartilha do propósito ativista. Para ele, a reflexão de natureza existencial-fenomenológica em torno da interiorização do estigma, por parte das pessoas racialmente identificadas, apresenta-se uma alternativa no exame da alteração no padrão social da dominação das relações étnico-raciais no Brasil, que se manifesta na síntese umbandista. A adoção da estratégia de abordagem no livro vem a reboque desse equacionamento teórico sobre a memória coletiva africana no Brasil. Olhar a alteração

morfológica da população brasileira caracterizada pela mestiçagem e pelo embranquecimento, sobretudo das recentes classes médias urbanas, em meio à composição da estrutura social classista, que acolhe e dá prioridade ao quadro de valores burgueses, por sua vez, confere alicerce ao desenho cosmológico da umbanda. Essa obra é, em grande medida, de intelectuais bacharéis, oriundos dessas extrações de classe. A originalidade da entrada analítico-interpretativa de Ortiz está em propor que o realinhamento da desagregação místico-individualizante da memória afro-brasileira ocorreu com a intervenção desses intelectuais, cujo esmero esteve orientado pela finalidade de construir uma arquitetura cosmológica a ser acionada no controle ritual das comunicações místicas, processadas em uma nova modalidade de culto coletivo – exatamente, o da umbanda. Segundo o autor, a síntese promovida pelos intelectuais umbandistas entrosa o modo de organização familiar-comunitário ao arranjo cósmico-cristão kardecista. Porém, a mescla revela-se seletiva a ponto de transubstancializar as memórias e tradições negro-africanas (ISAIA, 1999, p. 97-101). Isso porque não se trata mais de evocar, para cultuar, as entidades da natureza com as suas odisséias míticas encenadas no candomblé. Na topologia espiritualista da umbanda, os orixás permanecem inertes em um transfundo. Eles são substituídos por intermediários – no caso, uma multidão de espíritos pretos-velhos e exus alocados em uma hierarquia moral referida às depurações cármicas das almas. Infere o autor a transfiguração do quadro de valores da sociedade global brasileira nessa arquitetura cosmológica. A divisão moral entre



²⁶ Maia (2012, p. 01-17) vasculha o conjunto de esforços de intelectuais umbandistas no sentido de atuar junto à esfera estatal, com a finalidade de fortalecer os vínculos da religião com a cultura e a identidade brasileiras, durante o período do Estado Novo.

“bem” e “mal”, a fé no progresso e em uma racionalização continuada da conduta impõem, subalternizando, as prerrogativas míticas da tradição africana (PRANDI, 1996, p. 139-164)²⁵. A mesma arquitetura cosmológica, por outro lado, respaldar-se-ia em um padrão de formação social definido pelo princípio associativo, dando ênfase à burocratização dos procedimentos e da sistematização/unificação dos critérios éticos a serem observados pelos que integram as diferentes sociedades umbandistas. Nesse sentido, ao confrontar candomblé e umbanda, ele conclui sobre o deslocamento no quadro de memória social, porque a lógica sincrética seria substituída por aquela da síntese, na qual as contradições entre suas propriedades são superadas por uma nova qualidade. Algo assim estaria manifesto na desqualificação do passado africano em favor da atualidade brasileira, no que toca à referencialização identitária:

O que nos parece importante é sublinhar que para o candomblé a África conota a idéia de terra-Mãe, significando o retorno nostálgico a um passado negro. Sob este ponto de vista a Umbanda difere radicalmente dos cultos afro-brasileiros; ela tem consciência de sua brasilidade, ela *quer ser* brasileira que se opõe às religiões de importação; protestantismo, catolicismo e kardecismo. Não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena. (ORTIZ, 1990, p. 16-17)

Logo se vê o porquê de a maneira do autor encarar as reposições das lembranças africanas no Brasil, sobretudo no que diz respeito ao curso do século XX, colocá-lo à contramão do mestre

Bastide (1974). Este, vimos, esteve motivado pela busca de uma África pré-diaspórica e colonial na América. Já Ortiz percorre as mesmas situações dos cultos e da institucionalização religiosa afro-brasileira, mas à procura da sociedade nacional. Contudo, não o faz em favor da crença em uma singularidade brasileira, ao modo de Gilberto Freyre (2000) ou mesmo de Roberto da Matta (1979). Para Ortiz, estava em foco uma modernidade urbano-industrial, mas de acordo com os desígnios da estrutura social classista insurgida em níveis acentuados de secularização e, ainda, no delineamento mesmo de um mercado religioso; ambos rebatendo-se para além das técnicas no âmbito da produção e do saber científico, na medida em que penetravam os domínios mais profundos das normas de conduta e – para transcrever suas palavras – a “própria personalidade dos agentes”. Porém, em oposição às assertivas das teorias do desenvolvimento e da modernização, que tanto repercutiram no imaginário intelectual e político da América Latina, parece-lhe inadequado falar sobre um curso linear de secularização, já que esse processo coatuava interpretativamente nas crenças e sobre as práticas, delineando os contornos de um campo religioso sempre mais plural (GUIMBELLI, 2012, p. 79-96).

No computo da dinâmica analítica do livro, são de maior relevo as reflexões do autor acerca dos efeitos da mudança sociocultural abordada sobre a figura mística do Exu, com suas implicações psicogenéticas na formação de um padrão de subjetividade relacionado ao *status* conferido às práticas de embranquecimento. Diria estar miniaturizado todo o trajeto do livro



²⁷ Para um viés distinto sobre a transgressão relacionada à presença dos exus, mas interna aos cultos umbandistas, ver Assunção (2010, p. 157-183).

no exame da requalificação do Exu, no movimento em que a análise focaliza o “Exu decaído”. Entendo que, a partir da sua interpretação desse ícone, Ortiz lega bem mais que pistas – oferece mesmo uma alternativa de exame e interpretação sobre o espaço social do popular no Brasil. Acossadas pela patrulha dos missionários cristãos que reprovavam o fetiche e, nele, a forte carga erótica que o constitui, na América, mais em específico no seio das culturas de diásporas negro-africanas, as margens para a reposição da memória do Exu foram reduzidas. Algo assim se tornara ainda mais extremo com o reposicionamento da entidade em decorrência da síntese umbandista. Desmembrada entre “batizados” e “pagãos”, a entidade permanece na franja da estratificação dos espíritos, já que a sua significação será reinterpretada pela drástica divisão entre bem e mal. Na redistribuição cartográfica do espaço do culto, os exus foram constrangidos a ocuparem as margens do núcleo efervescente da prática religiosa. Sempre vigiados e controlados por caboclos e pretos velhos, os exus são expropriados da função de intermediários, já que se constituíam nos portadores do axé. Decaídos às sombras maléficas, ao lado das pombas-gira, eles são requalificados como faces da dimensão desmesurada dos desejos humanos, embora tenham ampla repercussão junto aos usuários dos terreiros de umbanda (BIRMAN, 1995; NASCIMENTO, SOUZA, TRINDADE, 2001, p. 107-113).

Na sequência, Ortiz mostra que, nas disputas internas de um mercado religioso, parte das elaborações ideológicas incitadas pelas estratégias de legitimação do culto e da instituição como religião –

acionadas no sentido de se diferenciar de versões outras assumidas pela memória africana, principalmente, a quimbanda e a macumba –, o discurso umbandista estabelecerá a distinção teológica da religião ante a magia, mas sem implicar a eliminação das intervenções mágicas (ISAIAS, 2011, p. 729-745)²⁶. Diante da mera agregação de ritos de feitiçaria, a religião consistiria na observação rigorosa dos protocolos à luz do eixo ético norteado por fundamentos sagrados invioláveis. Por sua vez, também o discurso umbandista empreendeu a separação moral entre as magias “branca” e “negra”. Notadamente o identificando à magia, a mesma formação discursiva posicionará o Exu na dimensão “negra”, aproximada ao demônio cristão, porque estaria comprometido com a potencialização de forças pouco evoluídas e, desse modo, atado a procedimentos fundados sobre princípios maléficos. Conclui, desse modo, a resignificação religiosa da memória mítica do Exu, no contexto urbano de uma modernização que se precipitava, deslocando-a aos umbrais sombrios dos sentimentos e valores.

Não se tratou tão somente, pondera Ortiz, da subserviência dos exus à sua marginalização: também, na contramão, deu-se a insurgência desses entes contra a ordem teológica e social posta na síntese umbandista. Mostram-se avessos ao binarismo moral do bem e mal – portanto, fazem deslizar e desestabilizar o quadro de valores da sociedade de classes brasileira, transfigurado na síntese teológica umbandista. Atendo-se às configurações rituais adquiridas por Exu – seja na macumba, seja na quimbanda –, o autor conclui sobre as



muitas contestações à integração da entidade à normalidade nacional classista brasileira:

(...) O ritual de “devorar” a cabeça simboliza esta contestação de maneira exemplar; elimina-se de forma brusca a vigilância do que havíamos chamado os Exu-Santo Antônio, para que a liberação se dê sem nenhuma “pressão luminosa”. Por outro lado, um ponto que chama atenção no discurso do líder umbandista é que tudo o que ele tacha de “exibição”, de “terrificador”, não significa mais do que o desvio em relação à ordem estabelecida da Umbanda. Na macumba os exus vão se situar fora da ambivalência, pois toda tentativa de submeter o mal ao bem, o ego inferior ao superior, desaparece. Existe portanto no seio desta linguagem simbólica uma recusa do cosmo umbandista; enquanto a Umbanda significa a interpretação brasileira, a macumba denota a marginalidade no seio desta mesma sociedade. Não é por acaso que ela floresce, sobretudo, no Rio de Janeiro, junto às favelas cariocas. (ORTIZ, 1990, p. 147)

Da interpretação de Ortiz sobressai uma surpreendente reposição da memória africana, vinda no caudal da sua desagregação urbana. Ao contrário da memória como conservação de lembranças relativas à ordem cosmológica ioruba-nagô pré-diáspora, segundo a concepção bastiadiana do candomblé baiano, Ortiz flagra as vicissitudes da mesma desagregação em que a marginalidade não se resume à exclusão. Diz respeito, sobretudo, aos agenciamentos de transgressão²⁷ que recusam os enquadramentos morais impostos pela ressignificação religiosa umbandista e, nela, da sociedade nacional. Ora, sob os mesmos rastros daquela ressignificação religiosa, uma outra, secular, repôs a figura do Exu como figuração do risível, do grotesco, da deformidade, da instabilidade moral – processo no qual

se reposicionaram facetas da memória africana que, na intervenção da racionalização discursiva de eruditos, comporão amplamente o espaço social do que se nomeará/classificará de cultura popular no Brasil, no decorrer do século XX. Com isso, abriu-se outro espaço de atuação insubordinada própria ao Exu decaído. A sociologia da religião desenvolvida por Ortiz supõe traços de dilemas e possibilidades da memória popular urbana, sempre mais sob o gerenciamento da indústria cultural, no compasso da sua hegemonia na produção e na circulação de bens simbólicos no país. Porém, este é objeto para outra discussão.

Referências

- ALEXANDRE, J.-Michel. “Introdução” In: HALBWACHS, Maurice: *A Memória Coletiva*. SP: Revista dos Tribunais e Vértice, 1990.
- ASSUNÇÃO, Luiz. « A transgressão no religioso: Exus e mestres nos rituais da umbanda ». Revista *ANTHROPOLÓGICAS*, ano 14, vol.21(1): 157-183 (2010)
- BASTIDE, Roger. *Les problèmes de la Vie Mystique*. FeniXX, 1996.
- BASTIDE, Roger. “As Contribuições Culturais dos Africanos na América Latina: Tentativa de síntese” IN: QUEIROZ, Maria Isaura P. (org.): *Bastide*. SP: Ática (Grandes Cientistas Sociais), 1983.
- BASTIDE, Roger. “O Sagrado Selvagem”. SP: Cadernos de Campo/USP, ano II, n. 2, 1982.
- BASTIDE, Roger. “Modernité et Contre-Mordenité”. Número especial da Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, USP, n. 20, 1978.
- BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*. SP: Difel/Edusp, 1974.



BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. SP: Pioneira, 2 vol, 1971.

BASTIDE, Roger. “Mmemórie Colletive et Sociologie du Bricolege”. *L’Anée Sociologique* vol. 21, 1970.

BASTIDE, Roger . *Brasil País de Contrastes*. SP: Anhambi, 1969.

BASTIDE, Roger. Déterminismessociaux et libertéhumaine. *Cahiersinternationaux de Sociologie*, 1955, 18: 160.

BASTIDE, Roger. *Elémentsde SociologieReligieuse*. 1936.

BASTIDE, Roger. “Un Grand Sociologue Français, Gaston Richard”. *Revue du Christianisme Social*, Paris, n.3, 1930.

BASTIDE, Roger. “Mysticisme et Sociologie”. *Revue Internationale de Sociologie*, Paris, n. 36, mai-jun, 1928.

BALANDIER, Georges. “La situationcoloniale: approchethéorique”. *CahiersInternationaux de Sociologie*, 1951, 11: 44.

BATAILLE, Georges. *A Parte Maldita*. RJ: Imago, 1975.

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. SP: Martins Fontes, 1999.

BENOIT, Lelita Oliveira. *Sociologia Comteana: Gênese e Devir*. SP: Discurso Editorial, 1999.

BIRMAN, Patrícia. *Fazer Estilo Criando Gênero: posseção e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Ed.UERJ.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. RJ: Bertrand do Brasil, 2000.

BURKE, Peter. *Variedades de História Cultural*. RJ: Civilização Brasileira, 2000.

CALLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1988.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas*. México (D.F): Grijalbo, 1990.

CANEVACCI, Massimo. *A Cidade Polifônica: Ensaio sobre a Antropologia da Comunicação Urbana*. SP: Studio Nobel, 1993.

CARPENTIER, Alejo. *América, laImagen de una Conjunción*. Madrid: Anthropos Editorial, 2004.

DESROCHE, Henri. “Roger Bastide: Ultimascriptarecueillis et présentés par Henri Desroche”. *Archives de SciencesSocialesdesReligions*, 1974, pp. 03-47.

DEJEAN, Joan. *Antigos Contra Modernos: as guerras culturais e a construção de um fin de siècle*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

DURKHEIM, Emile. *As Regras do Método Sociológico*. SP: Cia Nacional, 1985.

DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. SP: Paulínea, 1989.

DURKHEIM, Emile & MAUSS, Macel. “Nota Sobre a Noção de Civilização” In: MAUSS, Marcel: *Ensaio de Sociologia*. SP: Perspectiva, 1981.

DURKHEIM, Emile. “Algumas Formas Primitivas de Classificação” In: *Ensaio de Sociologia*. SP: Perspectiva, 1981.

EISENSTADT, Shmuel Noah. *A Dinâmica das Civilizações (Tradição e Modernidade)*. Lisboa: Cosmos, 1991.

ELIAS, Norbert. *La DynamiqueSociale de laConsciência: sociologie de laconnassance e desseiences*. Paris: Gallimard, 2016.

ELIAS, Norbert. *Norbert Elias Por Ele Mesmo*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2001.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.



FARIAS, Edson. O protocolo de pesquisa da circulação na sociologia da cultura, no Brasil. *Revista Sociedade e Estado* – Volume 31, Número 3, Setembro/Dezembro 2016, pp.583-614.

FARIAS, Edson. “Multimodalidade da memória e a sociologia dos a priori sociais”. *Arquivos do CMD*, Volume 4, N.1. Jan/Jun, 2016a, pp. 112-155.

FARIAS, Edson. “Alguns apontamentos sobre o dueto memória e modernidade” IN: Elder P. Maia Alves (org.): *Políticas Culturais para as Culturas Populares no Brasil Contemporâneo*. Maceió: UFAL, 2011, pp.25-58.

FARIAS, Edson. “Quando inovar é apelar à tradição: a condição baiana frente à modernização turística”. *Caderno CRH*, 2008, 21.54, pp. 571-594.

FARIAS, Edson. “Um Percurso na Pesquisa sobre as Resignificações de Memórias de Práticas Lúdico-Artísticas Populares em Contextos de Modernização” IN: FARIAS, E.; GUSMÃO, M.(orgs). *O mesmo e o diverso: olhares sobre cultura, memória e desenvolvimento*. Vitória da Conquista: Eduesb, 2009.

FANON, Frantz. *Pele Negra Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. *A Revolução Burguesa no Brasil*. São Paulo: Globo, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREYRE, Gilberto. *O Novo Mundo nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

GÉLARD, Marie-Luce. “‘Lest techniques du corps’ de Marcel Mauss. Renouveau ou retour sur une question anexe” IN: Marcel Mauss. *L’Anthropologie de l’Un et du Multiple*. Paris: PUF, 2013, pp. 81-100.

GILLIES, Eva. “Introdução” In: EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. RJ: Zahar Editores, 1978.

GOLDMAN, Marcio. *Razão e Diferença: Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Brühl*. RJ: Ed. UFRJ e Grypho, 1994.

GIUMBELLI, Emerson. “Religiões no Brasil dos anos 1950: processos de modernização e configurações da pluralidade”. *PLURA*. Juiz de Fora, MG. Vol. 3, n. 1 (jan./jun. 2012), p. 79-96.

GIUMBELLI, Emerson. “Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas”. *Esboços: histórias em contextos globais*, 2010, 17.23, pp.107-118.

GORDON, Lewis ; SHARPLEY-WHITING, T. Denean e WHITE, Renée T. (eds.). *Fanon: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1996.

GUIMARÃES, ANTÔNIO S. A. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. *Novos Estudos*, n. 81, julho, 2008, pp.99-114.

GURVITCH, Georges. *A Vocação Atual da Sociologia*, Vol. I. Lisboa: Cosmos – Martins Fontes, 1979 (2 volumes).

GURVITCH, Georges. Déterminismes sociaux et liberté humaine. *Revue Française de Sociologie*, 1963, 4.3: 359.

HALBWACHS, Maurice. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Paris: PUF, 1952.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. SP: Vértice e Revista dos Tribunais, 1990.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Editorial, 1997.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. SP: Unesp – Imprensa Oficial de São Paulo, 2001.

Horizonte, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, p. 729-745, out./dez. 2011 - ISSN: 2175-5841



ISAIA, Arthur César. “Umbanda, magia, religião: a busca pela conciliação na primeira metade do século XX”. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 23, out./dez. 2011, pp. 729-745.

ISAIA, Arthur César. “Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil”. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*. Setembro/ Outubro/ Novembro/ Dezembro de 2012 Vol. 9 Ano IX nº 3. Disponível em: www.revistafenix.pro.br.

ISAIA, Arthur César. “Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX”. *Anos 90*, 1999, pp.07-11.

LEIRIS, Michel. *A África Fantasma*. SP: Cosacnaify, 2007.

L’ESTOILE, Benoît, NEIBURG, Federico e SIGAUD, Lígia. “Antropologia, Impérios e Estados Nacionais: uma abordagem comparativa” In: Benoît de L’Estoile, Federico Neiburg e Lígia Sigaud (orgs.): *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. RJ: RelumeDumara/FAPERJ, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introdução” In: MAUSS, Marcel: *Sociologia e Antropologia*. SP: EPU e Edusp, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. SP: Cia Editora Nacional, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. SP: Cia das Letras, 1996.

LÉVY-BRÜHL, Lucien. *La Mentalité Primitive*. Paris : PUF, 1947.

LUKES, Steven. *Emile Durkheim, His Life and Work: a historical and critical study*. Stanford: Stanford University Press, 1985.

KECK, Frédéric. “Religion et mystique dans la sociologie française de l’entre-deux-guerres : Durkheim, Lévy-Bruhl, Bataille, Lévi-Strauss” IN: Dominique de Courcelles et Ghislain Waterlot (orgs.):

La mystique Face aux Guerres Mondiales. Paris: PUF, 2010, pp. 153-168.

KUPPER, Adam. *Cultura: a Visão dos Antropólogos*. Bauru (SP): Edusc, 2002.

MASSI, Fernanda Peixoto. *Os Trópicos de Lévi-Strauss e a África de Michel Leiris*. Novos Estudos Cebrap, n.33, julho, 1992.

MAURICE, Leenhardt. *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard, 1985.

MAUSS, Marcel. *Relações Reais e Práticas entre a Psicologia e a Sociologia*. Organização e edição: Márcia Consolim, Noém Pizarroso López e Raquel Weiss. São Paulo: Edusp, 2018.

MAUSS, Marcel. *Esboço de uma Teoria Geral da Magia*. Lisboa: Edições 70, 2000.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva” IN: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: USP, 1974, 2 vol.

MAUSS, Marcel. “Técnicas corporais” IN: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: USP, 1974, 2 vol.

MATTA, Roberto da. *Carnavais, Malandros e Heróis (Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro)*. RJ: Zahar Editores, 1979.

MERLEAU-PONTY, Maurice. “De Mauss a Claude Lévi-Strauss” In: *Maurice Merleau-Ponty (Textos Seleccionados)*. SP: Abril Cultural (Os Pensadores), 1980.

MONTAIGNE, Michel. *Ensaaios, Vol. II*. São Paulo: Abril Cultural, 1987 (Os Pensadores, 2 vols.).

MORIN, Edgar. *Culturas de Massas no Século XX: o “Espírito do Tempo”, Vol. I – a neurose*. RJ: Forense Universitária.

NASCIMENTO, Adriano R. A. ; SOUZA, Lídio de ; TRINDADE, Zeidi A. «Exus e pombas-giras : o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda » *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 6, n. 2, jul./dez. 2001, pp. 107-113.



NGHE, Nguyen. "Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance". *La Pensée*. n.º 107, 1963, pp. 23-36.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. SP: Nova Cultural (Os Pensadores), 1987.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. "Introdução a uma leitura de Mauss" In: Roberto Cardoso de Oliveira (org.): *Mauss*. SP: Ática, 1979.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. "A Categoria de 'Entendimento Humano' na Antropologia" In: *Sobre o Pensamento Antropológico*. RJ: Tempo Brasileiro/Cnpq, 1988.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Razão e Afetividade: o pensamento de Lucien Lévy-Brühl*. Brasília (DF): UnB, 2002.

ORTIZ, Renato. "Frantz Fanon: um itinerário político e intelectual". *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v. 4, n. 2, jul-dez 2014, pp. 425-442.

ORTIZ, Renato. *Trajetos e Memórias*. São Paulo: Brasiliense, 2010.

ORTIZ, Renato. "Frantz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural" IN: Abdala Júnior, Benjamin. *Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004, pp. 67-86.

ORTIZ, Renato. "Introdução" IN: Renato Ortiz (org.): *A Sociologia de Pierre Bourdieu*. SP: Olho d'Água, 2003.

ORTIZ, Renato. "Durkheim –arquiteto e herói fundador" IN: *Ciências Sociais e Trabalho Intelectual*. SP: Olho d'Água, 2002.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

ORTIZ, Renato. *A Consciência Fragmentada*. RJ: Tempo Brasileiro, 1980.

ORTIZ, Renato. "Roger Bastide: a utopia e o outro". *Vozes Cultura*, n.5, setembro-outubro, 1993.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azucar: advertencia de sus contrastes agrários económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. Habana: Consejo Nacional de Cultura, 1963.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. *Diálogos Brasileiros: Uma Análise da Obra de Roger Bastide*. SP: Edusp, 2000.

PICKERING, William S.F. "Gaston Richard: Collaborateur et Adversaire". *Revue Française de Sociologie*, vol. XX, n. 1, janvier-mars, 1979.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé*. São Paulo, Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. "Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento e africanização". *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 4, n. 8, jun. 1998, pp. 151-167.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. "Introdução - Nostalgia do Outro e do Alhures: a Obra Sociológica de Roger Bastide" In: QUEIROZ, Maria Isaura P. (org.): *Bastide*. SP: Ática, 1983 (Grandes Cientistas Sociais).

RIOS, Fábio. "Memória coletiva e lembranças individuais a partir das perspectivas de Maurice Halbwachs, Michael Pollak e Beatriz Sarlo". *Revista Intratextos*, vol 5, no1, 2013, pp. 01-22.

RODRIGUES, Nina. Raimundo. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.

SANSONE, Livio. "Os Objetos da Identidade Negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil". *Mana*, n. 6 vol. 1 abril, 2000.

SANTIAGO, Silviano. "A Viagem de Lévi-Strauss aos Trópicos". *Folha de São Paulo*, 10 de setembro (Caderno Mais), 2000.

SANTIAGO, Silviano. "Caleidoscópio de questões" In: *Sete Ensaios sobre o Modernismo*. Rio de Janeiro, 1983, p. 25-28.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1988.



TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2003.

TODOROV, T. (1989). *Nous et LesAutres*. Paris: ÉditionsduSeuil.

WEBER, Max. “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”; “La sectas protestantes y el espíritu del capitalismo” IN: *Ensayos sobre Sociología de la Religión, Vol. I*. Madrid: Taurus, 2001, pp. 11-232 (Três volumes).

WEISZ, George. “L’ideologie républicaine et les sciences sociales. Les durkheimiens et la chaire d’histoire d’économie sociale à la sorbonne”. *Revue Française de Sociologie*, vol. XX, n. 1, janvier-mars, 1979.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. RJ: Zahar Editores, 1979.