

A disputa pela tradição: reflexões histórico-etnográficas

Robson Rocha de Souza Júnior

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF)
Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora
(PPGCSO-UFJF)

146

Resumo: Apesar de adotarem perspectivas diametralmente opostas, a historiografia e a etnografia partem de um mesmo princípio norteador, já que ambas são ciências contextuais. Não é por acaso, portanto, que toda uma escola etnográfica – aquela inaugurada por Boas e inspirada nas reflexões de Simmel – tenha sido definida como escola histórica. Posto isso, este artigo tem como meta demonstrar a pertinência de pesquisas que busquem explorar a articulação destas duas perspectivas, sobretudo para a reflexão etnográfica, o que nos parece ser o objetivo de duas obras importantes da etnografia que versam sobre o assunto sob dois prismas distintos: “A memória coletiva” de Maurice Halbwachs e “As pequenas comunidades e a cultura camponesa”, especialmente no capítulo intitulado “A organização social da tradição” de Robert Redfield. Como baliza para esses argumentos nos valeremos, no decorrer do texto, do exemplo esclarecedor da situação de um bairro periférico de Juiz de Fora: o bairro Dom Bosco.

Palavras-chave: etnografia, historiografia, memória coletiva, tradição em disputa.

Abstract: Although adopt opposing perspectives, historiography and ethnography are based on the same guiding principle, since both are contextual sciences. Therefore it is no coincidence, that a whole school ethnographic – that inaugurated by Boas and inspired by the reflections of Simmel – has been defined as historical school. Thus, this article aims to demonstrate the relevance of research that attempts to explore the relationship of these two perspectives, especially for reflection ethnographic, which seems to be the goal of two important works of ethnography that deal with the subject under two different prisms: “The collective memory” of Maurice Halbwachs and “The little community and Peasant culture”, especially in the chapter entitled “The social organization of tradition” of Robert Redfield. As a basis for these arguments we use, throughout the text, the illuminating example of the situation of a suburb of Juiz de Fora: the Dom Bosco district.

Keywords: ethnography, historiography, collective memory, tradition in dispute.

I – Introdução

A partir do momento em que a Antropologia passou a repensar sua forma de conceber o tempo e conseqüentemente, a história, as reflexões acerca da intersecção entre a etnografia e a historiografia se tornaram cada vez mais recorrentes. Ocorre que, apesar

da etnografia explorar as formações sincrônicas que organizam o espaço social e da historiografia se ocupar da compreensão das formas diacrônicas que organizam o tempo histórico, não obstante, ambas as perspectivas cruzam suas análises, na medida em que são ciências contextuais. Por isso, ainda que essas definições muito genéricas sirvam para indicar a matéria e o método próprio das duas ciências, é evidente que elas operam uma redução que falsifica, de algum modo, a amplitude de ambas, uma vez que toda forma diacrônica está ligada a grupos específicos que articulam estas organizações temporais, enquanto que os processos históricos são determinantes para a formação e o desenvolvimento dos diversos grupos sociais. Em seu “*Ilhas de História*” (Sahlins, 1990), Sahlins busca demonstrar, sob diversas perspectivas, justamente essa associação indissolúvel entre o processo histórico de formação e reprodução das estruturas sócio-culturais (diacronia) e a estrutura social que articula e domina o próprio processo histórico ao lhe impor um sistema de significados e uma organização social específica (sincronia). É por isso que, para Sahlins, “a cultura funciona como uma *síntese* de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia.” (Sahlins, 1990, p. 180)

Isso se dá porque, por um lado, toda história é sempre a história de um grupo específico, ou, no máximo, a história desenvolvida pelo intercâmbio contínuo ou passageiro entre dois ou mais grupos. A partir desse processo surge e se reproduz uma estrutura social específica. Como nos lembra Sahlins, “A história é construída da mesma maneira geral tanto no interior de uma sociedade, quanto entre sociedades.” (Sahlins, 1990, p. 9). Por outro lado, porém, não é possível conceber a formação de um grupo social sem levar em conta a sua origem histórica que, inclusive, justifica a sua lógica interna, o que Sahlins também salienta ao afirmar que “A estrutura possui uma diacronia interna, consistindo das relações mutantes entre as categorias gerais” (Sahlins, 1990, p.16).

Ora, é justamente a articulação destes dois âmbitos da esfera fenomênica humana (a diacronia e a sincronia) que esse artigo visa explorar, através do diálogo com dois importantes antropólogos: Maurice Halbwachs e Robert Redfield. Antes, porém, será importante apontar para a origem da consideração dessa interseção na Antropologia, através da reconstrução da linha argumentativa da sociológica simmeliana que está na base da escola histórica fundada por Boas. Segundo nos parece, essa base legada por Simmel é fundamental para estabelecermos a confrontação entre o argumento de Halbwachs e o argumento de Redfield acerca da interseção entre a sincronia e a

diacronia. Por fim, cumpre assinalar ainda que nos valeremos, ao longo do texto, de um exemplo retirado da história de um bairro suburbano de Juiz de Fora (Dom Bosco) com o intuito de ilustrar a argumentação que buscaremos sustentar a seguir.

II – A origem da questão histórica na Antropologia

A escola histórica de Boas, que levaria a antropologia a uma profunda reformulação de suas premissas e de seu método, é talvez o fruto mais produtivo da intersecção desses dois campos do conhecimento na pesquisa etnográfica; convicção que Boas retirara da tradição romântico-historicista alemã que tem como um de seus máximos expoentes na sociologia Georg Simmel. Este sociólogo alemão esteve atento, já na passagem do século XIX para o século XX, à vinculação essencial entre o questionamento histórico e o sociológico e a abordara analiticamente em algumas passagens de sua obra, reflexão que influenciaria decisivamente a escola histórica fundada por Boas na Antropologia.

É essa linha de raciocínio que Simmel sustenta ao tentar demonstrar que os grupos sociais – em função tanto das diversas individualidades-temporais concorrentes num dado contexto, como dos enlaces variados provenientes do concurso entre elas – são necessariamente múltiplos e mutáveis, já que, além de serem frutos de um processo histórico, permanecem, mesmo após se consolidarem em uma forma, abertos às mudanças que podem advir deste mesmo processo histórico que os constituíram. Para expressar essa ideia em sua teoria social Simmel se valeu da verbalização do étimo *Gesellschaft*, que em alemão significa ‘sociedade’, como definição de grupo social, de modo mais específico, ou sociedade, de maneira geral: uma unidade formada no tempo e aberta às transformações que podem provir do tempo. Grupo para Simmel é, então, *Vergesellschaftung*, ou ‘sociação’. Pelos mesmos motivos a história será sempre a história de um grupo específico, ainda que se possa conceber níveis histórico-grupais distintos – a história da nação, da cidade e do bairro – e múltiplas histórias grupais em relação – a história da classe burguesa e a história da classe proletária; o que, dito sinteticamente, significa que todo grupo é historicamente constituído e re-constituído e a história é sempre a história de um grupo específico ou de uma gama de grupos distintos em interação.

Simmel nos confirma esse argumento ao afirmar – no livro “*Questões fundamentais da Sociologia*”, especificamente no capítulo de nome “*O campo da Sociologia*” – que “Os

grandes conteúdos da vida histórica – a língua e a religião, a formação dos estados e a cultura material – não encontravam ainda nenhuma explicação, em pleno século XVIII, senão como ‘invenções’ de certas pessoas especiais.” (Simmel, 1983, p. 84). Obviamente esta interpretação do fenômeno histórico está equivocada, o que Simmel justifica ao afirmar que, na verdade, “Todas aquelas formações resultam das relações recíprocas que se estabelecem entre os homens, ou às vezes são as próprias relações aqui citadas, relações que, efetivamente, são indeduzíveis do indivíduo em si.” (Simmel, 1983, p. 84). Essa visão permite a Simmel distinguir analiticamente a produção dos eventos históricos a partir da vida social em dois sentidos.

Primeiramente, pela ação recíproca e justaposta dos indivíduos, ação que produz *dentro* de cada um o que, *a partir dele*, não se explica; em segundo lugar, pela sucessão das gerações, cujas heranças e tradições se fundem solidamente com as aquisições peculiares do indivíduo, fazendo com que o homem social, ao contrário de qualquer vida subumana, não seja um descendente, mas propriamente um herdeiro.” (Simmel, 1983, pp. 84, 85).

Em síntese, isso quer dizer que a história é construída através das relações interpessoais, na medida em que se cristaliza como herança e tradição, como objetivação do espírito, e assim molda os espíritos subjetivos à sua lógica, ao inculcá-los determinada estrutura social objetivada. Ocorre que, para Simmel tanto a história como os grupos sociais são produtos espontâneos da vida (conceito energético que forma a base da reflexão simmeliana), na medida em que ambos os fenômenos são formas que brotam do fluxo vital e que organizam, respectivamente, o tempo e o espaço.

O argumento que justifica essa congruência segue o seguinte caminho.

Por mais que a vida, com sua temporalidade inerente, careça da forma individual para acessar e produzir as formas que organizam o mundo, por outro lado, ela não está sob o controle destes indivíduos. Na verdade, os indivíduos servem apenas como brecha para essa produção, o que Nietzsche aponta, numa passagem esclarecedora, ao nos dizer que “não existe ‘ser’ por traz do fazer, do atuar, do devir: ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo.” (Nietzsche, 1988, p. 43).

Para Simmel, portanto, a vida se caracteriza, primeiramente, por sua transcendência, o que quer dizer que ela é refratária a qualquer determinação, por ser o conceito intransitivo por excelência. Logo, qualquer tentativa de hipostaziá-la incorrerá num falseamento de sua característica fundamental. Por isso, sequer poderíamos dizer que a vida “é” algo, pois, na verdade, ela simplesmente flui e devém continuamente e, conseqüentemente, transcende toda determinação possível. Como nos confirma Simmel, “Este modo de existência não restringe sua realidade ao momento presente [...] Ao invés disso, sua continuidade única se sustenta para além dessa separação; seu passado existe de fato em seu presente e seu presente existe de fato em seu futuro. Nós o chamamos de vida” (Simmel, 2010, p. 8)

No entanto, essa transcendência constitutiva da vida não é capaz de transcender o mundo. Pelo contrário. Ao transcender a vida o atravessa e é justamente por isso que ela é capaz de produzir as formas que organizam o tempo e o espaço. Então, além de sua transcendência constitutiva a vida também se caracteriza por sua imanência, o que a permite produzir as formas que organizam o mundo. A imanência da vida, por seu lado, é instituída, inicialmente, pelas individualidades que assumem e dão forma à temporalidade da vida sem, no entanto, serem capazes de determiná-la e contê-la. “Aqui se mantém uma condição metafísica da vida que é decisiva e problemática, já que ela é, ao mesmo tempo, continuidade sem limite e ego determinado por limites.” (Simmel, 2010, p. 9). Vista desta forma a vida seria, então, “um fluxo sem pausa, enclausurado em seu portador e em seus conteúdos, e formada através de pontos-médios individualizados.” (Simmel, 2010, p. 9), ela que “não só excede, mas também produz todas as formas individuais.” (Pyyhtinen, 2010, p. 55). A individualidade, por outro lado, “é sempre uma forma limitada que continuamente sobrepuja seus limites.” (Simmel, 2010, p. 9) por ser continuamente re-produzida pela vida. O que, dito sinteticamente, quer dizer que a vida é “uma transcendência imanente.” (Simmel, 2010, p. 9) e sua imanência é estabelecida por todas as individualidades que a assumem.

A propriedade [*Eigenheit*] da individualidade, sua capacidade de pôr a vida em obra no mundo baseia-se nessa necessidade da vida de adentrar no mundo através da forma individual. Ao alcançar sua forma a partir da individualidade que ela mesma produz, a vida torna-se espírito e ganha consciência de si mesma. Por outro lado, porém, cada uma das individualidades que possuem essa potencialidade compartilha o mundo com todas as outras individualidades que também servem como brecha para o acesso da vida

no mundo, o que significa que todas elas se regulam entre si. É através desta regulação recíproca que as individualidades podem se diferenciar entre si como individualidades irreproduzíveis [*Einzigkeit*], na medida em que se condicionam mutuamente e assim se diferenciam umas das outras.

Contudo, além de produzir as formas individuais, essa transcendência-imanente da vida também produz, a partir do concurso destas individualidades, diversas objetivações espirituais que se autonomizam da agência dos sujeitos após se constituírem. Trata-se, então, de formações coletivas que provêm da permuta das ações individuais, mas que, não obstante, uma vez constituídas, ganham certa autonomia em relação a essas individualidades, passando inclusive a controlá-las. Isso significa que, se por um lado a vida é instituída no mundo pelas individualidades que ela mesma produz; por outro, essa mesma produção é regulada pelo concurso dessas individualidades-temporais e terá como resultado objetivações do espírito que passam a subsidiar esse condicionamento recíproco entre os espíritos subjetivos. Por isso, além da diferenciação que os indivíduos alcançam na interação, é também através dos vínculos estabelecidos nela que se constituem as unidades formais (culturais e sociais) que ordenam o tempo e o espaço e os coordena entre si. Logo, se, por um lado, a produção do mundo depende das individualidades que se doam como brecha para a transcendência produtiva da vida, por outro, ela também está em função dos diversos arranjos possíveis que podem provir da regulação recíproca dos indivíduos em interação.

Essa mesma articulação indissociável entre a vida individual e as estruturas sociais é evidenciado por Sahlins. Segundo sua análise,

por um lado, as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preestabelecidas da ordem cultural. Nesses termos, a cultura é historicamente reproduzida na ação. [...] Por outro lado, entretanto, como as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação. (Sahlins, 1990, p. 7)

Isso quer dizer que a ação humana se conforma aos ditames das variadas estruturais sociais nas quais está inserida, o que permite a reprodução dessa mesma estrutura. Entretanto, ela representa também um risco contínuo para essa mesma estrutura, pois a atualização da estrutura na *práxis* sempre pode resultar num rearranjo que a altere. Esse misto de manutenção e mudança só é possível porque, ainda que as formações objetivas provenham do concurso de agentes individuais específicos – estes que podem, então, alterá-la a qualquer momento com sua ação; não obstante, uma vez consolidadas essas estruturas passam a subsidiar a ação humana e, conseqüentemente, se reproduzem através dela.

Fica nítido, então, o ponto fulcral do nexo que une essas duas ciências contextuais, o que justifica a possibilidade e até mesmo a exigência de se considerar uma provável concorrência produtiva entre elas, já que a história e os agrupamentos sociais provêm de um mesmo acontecimento: a interação entre individualidades-temporais que se cristalizam em formas sócio-históricas específicas. Contudo, ainda que seja possível demonstrar a coerência interna destas duas constituições através da obra de Simmel (reflexão que será decisiva para a escola histórica de Boas), é justo admoestar que em nenhum momento de sua obra ele as trata exaustivamente. Não é por acaso, portanto, que nos parece apropriado trazer para o debate dois antropólogos que abordam interstícios importantes dessa articulação: Maurice Halbwachs e Robert Redfield.

III – Os interstícios da interseção da histórica com a estrutura social

Como já fora salientado na introdução o intento deste artigo é demonstrar a pertinência de pesquisas que almejam explorar a articulação destas duas esferas do pensamento humano (história e etnografia), tendo como máxima orientadora aquela intersecção já abordada de maneira geral por Simmel e aplicado nas etnografias de Boas e seus discípulos. Esse parece ser o objetivo de duas obras importantes da história da antropologia que versam sobre o assunto sob dois prismas distintos. A primeira delas é a célebre obra de Halbwachs, de nome “*A memória coletiva*”, cujo objetivo principal é demonstrar como mesmo a percepção mais imediata e pessoal do tempo – a experiência da memória – está baseada e se origina de uma memória compartilhada por um grupo específico, o que nos demonstra que, apesar da objetivação histórica deitar suas raízes

numa potencialidade dos indivíduos, não obstante, é o fenômeno coletivo que a sustém. Já a segunda obra é de Robert Redfield, que em “*A pequena comunidade e a cultura camponesa*”, especialmente no capítulo intitulado “*A organização social da tradição*”, explora a ideia de que uma mesma tradição pode ser assumida de formas distintas pelos subgrupos que a compõem, o que pode levar esses mesmos subgrupos a assumir configurações distintas e uma vinculação específica construída através de uma mesma tradição. Segundo nos parece, ambas as argumentações, assim como sua confrontação, podem ajudar a compreender, a partir de suas perspectivas particulares e mais delimitadas, a concorrência interna mais geral da formação da história – responsável pela organização do tempo – e da formação dos grupos sociais – responsável pela organização do espaço – assim como a interdependente constituição de ambos.

Contudo, essa confrontação exige um adendo importante, sob a pena de ser erigida sobre uma base frágil. Ocorre que Halbwachs está vinculado a uma tradição (tradição durkheimiana) que concebe a sociedade, ou os grupos sociais, de uma maneira distinta da formulação de Simmel, o que não ocorre com Redfield que pertence a uma segunda geração da Escola de Chicago que, como se sabe, é profundamente influenciada pela sociologia simmeliana e pela escola histórica de Boas. Por isso, ainda que o texto de Halbwachs nos renda importantes reflexões a respeito da relação entre a memória – traço constitutivo e mantenedor da história – e a coletividade correspondente, por outro lado, é indispensável manter a referência aos modos distintos de conceber a “sociedade”. Para Durkheim a sociedade é uma entidade *sui generis* e independente dos indivíduos, que não só não se origina deles, como, na verdade, até mesmo os produz segundo suas necessidades, ao atribuir-lhes funções e regras de conduta específicas que servem para manter em funcionamento harmônico o organismo social que é a própria sociedade; enquanto que, para Simmel, ainda que os agrupamentos sociais se tornem autônomos após se constituírem, não obstante, eles nada mais são do que produtos da interação continuada entre os indivíduos componentes, ou melhor, unidades formais provenientes do concurso das ações individuais e, por conta disso, sempre estão em risco na ação humana.

Não obstante, também aquilo que Simmel compreende como história não coincide com aquilo que entende Halbwachs acerca do mesmo conceito. A história para Simmel é o resultado ou a cristalização formada no tempo que organiza e dá forma ao próprio tempo, enquanto que para Halbwachs a história estaria mais próxima da rememoração

crítica e reflexiva acerca dos fenômenos que fazem parte do passado de um grupo. A história para Simmel coincide, então, com a tradição de um grupo. Por isso, para ele, só há histórias particulares, história de agrupamentos específicos. Já para Halbwachs a história é uma construção intelectual de uma tradição que já feneceu. Logo, enquanto Simmel assume um conceito amplo de história, que se confunde, então, com a tradição de um grupo específico, Halbwachs restringe a abrangência deste conceito e o distingue da tradição e da memória, na medida em que concebe a história como uma atitude intelectual – e, portanto, derivada da atitude espontânea – de reconstrução reflexiva de uma tradição. Aquilo que Simmel compreende por história está mais próximo, portanto, daquilo que Halbwachs entende por tradição, esta que é alimentada e sustentada pela memória coletiva. É por isso também que Halbwachs distingue a “memória coletiva” da “memória histórica”, o que só tem sentido caso se conceba a história daquela maneira reduzida, quase como historiografia. Para Redfield o conceito de tradição assume o mesmo sentido que o conceito de história para Simmel, além de estar claramente vinculado ao conceito de memória coletiva de Halbwachs.

Mantendo em mente essas distinções fundamentais pode-se, então, estabelecer um diálogo produtivo entre os autores destacados, de tal forma que ele se faça profícuo para a compreensão da formação dos grupos sociais e da história, além de balizar a demonstração de que ambas são interdependentes e estão necessariamente entrelaçadas. Na verdade, esse apuramento entre os conceitos é indispensável para que a comparação que se pretende estabelecer entre os argumentos dos autores propostos seja posta de forma coerente.

Como já salientado, os dois antropólogos em questão abordam interstícios específicos entre a diacronia e a sincronia. Enquanto Halbwachs aponta para a base coletiva da experiência da memória, Redfield acentua a disputa impetrada no âmbito da tradição, da memória objetivamente cristalizada. Sendo assim, valendo-se da oposição de ambos os argumentos, podemos estabelecer uma confrontação que pode ser profícua para compreendermos mais profundamente esta intersecção entre a sincronia e a diacronia. Começemos pela apresentação acurada de cada um dos argumentos.

IV – A base coletiva da experiência imediata do tempo:

A intenção central desse artigo é compreender a formação histórica de agrupamentos sociais e o modo como sua constituição está balizada por estruturas sociais específicas, a despeito do fato desta formação ser uma potencialidade do indivíduo. Confrontamos, então, com uma situação problemática. De um lado parece claro que a história é um fenômeno humano que inclusive distingue nossa espécie que não é portadora apenas de uma descendência genética, mas sim também de uma herança histórica. Mas não apenas isso. A história não pode ser explicada por indivíduos particulares, já que ela é um fenômeno coletivo regulado por agrupamentos específicos. Isso significa que ela depende, ao mesmo tempo, de cada indivíduo particular que possui a potencialidade histórica, assim como também das coletividades às quais estão vinculados estes indivíduos, já que são justamente elas que apoiam a experiência temporal.

Esta situação é amplamente explorada por Halbwachs em “*A memória coletiva*”. Neste livro Halbwachs nos aponta um novo caminho para o estudo sociológico da vida cotidiana, através do estudo dos contextos sociais da memória. Nele o sociólogo francês busca demonstrar que os contextos sociais reais são pontos de referência para o problema da recordação e para a localização da memória e por isso servem de baliza para a construção da memória que sustém e possibilita a experiência histórica. Sendo assim, apesar da memória individual efetivamente existir, cumpre assinalar o fato de que ela está enraizada em diferentes contextos sociais, o que significa que ela está situada na encruzilhada das múltiplas redes de solidariedade nas quais o indivíduo está envolvido. A lembrança seria, então, um ponto de apoio que permite situar-nos no meio da variação constante dos contextos sociais e da experiência coletiva histórica, o que se aproxima das palavras de Simmel, para quem são os grupos sociais que mantêm a experiência histórica.

Isso indica que nossa experiência imediata do tempo, através da sucessão dos acontecimentos individuais, resulta de mudanças que ocorrem nas nossas relações com o grupo ao qual pertencemos e nas relações pessoais que se estabelecem nesses grupos. Assim, se a experiência do tempo se desenvolve em referência a uma determinada coletividade, a um determinado contexto social, então, deve-se conceber uma multiplicidade de tempos sociais, já que é preciso distinguir diversos tempos coletivos, em número equivalente à quantidade de grupos existentes. Isso também significa que esses tempos sociais se entrecruzam em função dos espaços sociais aos quais estão referidos (aquelas tramas sincrônicas formadas pelas várias coletividades às quais

estamos vinculados), o que significa que as encruzilhadas dos tempos sociais correspondem às encruzilhadas dos espaços sociais.

Sendo assim, pode-se afirmar que o que fazemos positiva e espontaneamente em relação a um agrupamento social é adotar um ponto de vista próprio acerca das ideias compartilhadas pelos seus membros. Todas as lembranças próprias e pessoais dos membros de um grupo se apoiam, então, umas nas outras e só se sustentam na medida em que mantêm esse compartilhamento, o que significa que, tanto a memória coletiva deste grupo, como a memória pessoal de cada membro pertencente a este grupo (este que nada mais é do que um ponto de vista a respeito dessa memória coletiva compartilhada) se mantêm desde que esse grupo dure. Na verdade, todo agrupamento é um sistema independente de lembranças comuns ligadas e apoiadas umas às outras, o que, inclusive lhe distingue e lhe dá forma. Não basta, portanto, que os membros dos grupos se apresentem mutuamente suas lembranças e assim se constitua um grupo. É necessário que haja muitos pontos de contato entre essas lembranças, na medida em que elas têm de estar sobre uma base comum, ancorada em classificações compartilhadas, “o que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo.” (Halbwachs, 2006, p. 39).

Ora, o que esse argumento nos aponta é que, de fato, ainda que a experiência da memória seja fundamentalmente uma experiência pessoal, é igualmente evidente que ela só se constitui em cada indivíduo e se mantém no tempo na medida em que está baseada numa rede independente e autônoma de solidariedade. Não é possível conceber a experiência temporal mais imediata sem levar em consideração a existência do agrupamento social específico que suporta essa experiência, de tal forma que cada experiência pessoal deva ser considerada apenas um ponto de vista desta experiência coletiva que é mais basilar e originária; pois, ainda que a experiência do tempo diga respeito a cada indivíduo particular que a vivencia de maneira própria e irreproduzível, não obstante, ela só pode se constituir e se sustentar com base num compartilhamento de lembranças.

Por conta disso, não basta compartilhar de um passado ancestral comum para que uma memória coletiva se sustente e alimente a memória individual de seus membros. Uma tradição só se mantém quando é vivenciada e compartilhada por seus membros e fenecerá tão logo seja abandonada – seja lá qual for a motivação desse abandono – por aqueles que a compartilham. Tendo fenecido, ela já não servirá mais de

base para a experiência memorativa dos indivíduos envolvidos, estes que terão que se valer de outra base coletiva como sustentação de sua experiência temporal imediata. Este é o caso da população do bairro Dom Bosco em Juiz de Fora/MG.

Vejamos o motivo.

Segundo a bibliografia especializada, no auge da campanha pelo ouro, Minas Gerais foi a maior província escravista do país. Contudo, com a decadência da época da mineração, desenvolveu-se na província mineira a produção de café por grandes latifundiários. Neste interim Juiz de Fora, situada na Zona da Mata Mineira, recebeu altos investimentos para a ampliação de sua produção, o que culminou, entre os anos de 1850 e 1870, com a maior população de escravos de Minas Gerais: 60% da população (Mariosa, 2009 p. 27). Como se sabe, a formação de quilombos em resistência aos senhores era comum no período escravagista, estes que eram formados sempre em regiões periféricas, o que também ocorreu na zona rural da cidade de Juiz de Fora do século XIX. No entanto, com a ruína das fazendas de café em 1920, a população negra, organizada em quilombos e situada nestas regiões rurais, optou por sair em busca de moradia na cidade: assim surgiu o bairro Dom Bosco.

Não por acaso, até hoje grande parte da população residente é descendente dos membros dessa comunidade quilombola originária. No entanto, além de simplesmente desconhecerem esse fato, a maioria da população residente no lugar ainda faz questão de deixar clara a sua repulsa frente aos símbolos da tradição afro-brasileira, tais como suas manifestações religiosas: o candomblé e a umbanda. Ocorre que, atualmente, grande parte da população residente já se convertera para o catolicismo ou o protestantismo, religiões que, sobretudo a última, recusam a legitimidade das religiões afro-brasileiras.

Segundo nos parece, esse fenômeno só é compreensível caso se considere a perda, por parte desta população, da memória coletiva desse enlace histórico de seu nascimento: o fato simbólico de ter surgido de uma comunidade quilombola. Isso exigiu da população local a assunção de novos parâmetros para a construção de sua memória pessoal, o que encontraram, sobretudo no âmbito das religiões cristãs. Como essas novas memórias estão baseadas em redes de solidariedade que ultrapassam sua territorialidade e nada tem a ver com o passado simbólico da região, isso enfraquece a união do bairro, o que trouxe consequências perversas para seus moradores, fato que abordaremos mais detalhadamente na próxima seção.

Esse exemplo nos demonstra que, de fato, a constituição e sustentação da tradição estão baseadas na existência de grupos específicos e que a formação da história está mesmo vinculada à objetivação das formas sociais que organizam o espaço compartilhado. Desde que esse compartilhamento se sustente, então se manterá viva e funcional a tradição que forma a base da experiência pessoal da memória. Por outro lado, a partir do momento que esse compartilhamento se desfaz, então não haverá mais compartilhamento e, conseqüentemente, não haverá mais uma rede de solidariedade, o que quer dizer que o desvanecimento de uma tradição coincide com o fim de um agrupamento qualquer. Esse foi o caso do Bairro Dom Bosco.

Mas esse é apenas o princípio mais geral. Na medida em que se pode conceber a existência de muitos grupos sociais distintos dentro de um agrupamento que compartilha de uma mesma tradição, também se deve considerar a possibilidade de haver uma gama igualmente grande de tradições, ou de apropriações específicas de uma mesma tradição. Outrossim, assim como os grupos sociais podem se relacionar de forma harmônica ou conflituosa, também é possível conceber a existência harmoniosa e conflituosa de múltiplas tradições distintas em contato. É em virtude dessa existência conflituosa entre diferentes subgrupos dentro de uma mesma tradição, ou de tradições diversas dentro de um mesmo grupo mais amplo que nos permitirá compreender os motivos que levaram ao desvanecimento dessa memória coletiva no Bairro Dom Bosco. Mas esse é um debate que escapa ao escopo da obra de Halbwachs aqui considerada, da qual buscávamos depreender apenas esse nexos mais geral entre a experiência imediata do tempo por parte dos indivíduos e as redes de solidariedade das quais tomam partido esses mesmos indivíduos.

Para Halbwachs a memória coletiva serve de base para a memória individual, de maneira que as lembranças do indivíduo só podem se erigir a partir desta base comum. Mas isso não reduz a importância do ponto de vista próprio de cada indivíduo acerca dessa base comum, já que, inclusive, a memória coletiva tira sua força e duração por estar baseada em um conjunto de pessoas, na medida em que são os indivíduos que de fato se lembram, enquanto integrantes do grupo. É justamente essa articulação irreduzível entre estrutura e ação que põe em risco as estruturas sociais consolidadas em uma tradição. Como nos diz o próprio Halbwachs

Dessa massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. De bom grado, diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes. Não é de surpreender que nem todos tirem o mesmo partido do instrumento comum. Quando tentamos explicar essa diversidade, sempre voltamos a uma combinação de influências que são todas de natureza social. (Halbwachs, 2006, p. 69).

Isso quer dizer que a assunção, por parte dos indivíduos ou dos subgrupos que compõem um grupo, da base comum que compartilham, é decisiva para esses indivíduos e subgrupos, assim como para a configuração final de todo o grupo. É por isso que escolhemos este último trecho do primeiro capítulo da obra de Halbwachs para prepararmos a ponte para o debate com o próximo texto, “*A organização social da tradição*”, onde Redfield demonstrará como essa assunção distinta de uma base comum é decisiva para a configuração de um agrupamento social e para o modo como o compartilhamento de uma tradição é estabelecido, já que nele o autor acentua a disparidade na utilização deste instrumento comum, evidenciando o modo distinto como cada membro ou subgrupo de um grupo se vale da história comum do grupo para se beneficiar ou subjugar os outros membros ou subgrupos.

Certamente não esgotamos o debate com Halbwachs que no decorrer de seu livro mais célebre nos legaria uma série de desdobramentos importantes de seu argumento central. Contudo, como nos interessa mais o debate possível entre seu ponto de vista e o ponto de vista de Simmel e Redfield, não temos a pretensão de exaurir todas as consequências de seu argumento. Uma vez tendo fixado seu ponto central e apontado para os desdobramentos que interessam a esse trabalho, parece-nos oportuno encerrar a explanação de seu argumento para seguirmos com a discussão acerca do atrelamento que une a constituição dos grupos sociais à formação da história através das reflexões de Redfield.

V – O compartilhamento desigual da tradição:

Para prosseguir com o debate acerca da relação entre a formação histórica e a formação dos grupos sociais que, através do diálogo com Halbwachs, se afigurou

fundamental, na medida em que se tornou manifesto que o acontecimento temporal imediato da memória está baseado num compartilhamento de uma memória coletiva; passamos agora para a consideração do fato de que esse compartilhamento é desigual, na medida em que os diferentes subgrupos que compõem um agrupamento particular se apropriam de maneira distinta dessa base comum e através desta distinção estabelecem laços específicos com os outros subgrupos e indivíduos que compartilham desta mesma tradição. Esse segundo argumento nos ajudará a compreender porque a tradição do Bairro Dom Bosco se perdeu no tempo e o que isso acarretou para a população local.

Estabelecido o nexos central que aponta para a vinculação entre a experiência histórica do tempo e a rede social correspondente é importante agora destacar o modo distinto de se apropriar dessa base comum e as consequências que essa apropriação desigual acarreta nas relações entre os subgrupos que compartilham de uma mesma tradição. Neste ponto, mais importante do que demonstrar a vinculação que une a manutenção de uma tradição com o fenômeno coletivo é evidenciar como diferentes grupos podem se valer distintamente de uma mesma tradição e como a partir desta distinção esses mesmos subgrupos constituem os vínculos específicos que mantêm com os outros subgrupos que compartilham dessa base comum.

Segundo Redfield a Antropologia como ciência moldou sua teoria de acordo com as sociedades com as quais iniciou seu estudo. Essas sociedades, como se sabe, eram sociedades isoladas e que, portanto, tornaram-se sistemas que não dependem de outros sistemas para funcionar. Esses sistemas sociais seriam, então, sistemas independentes e autossuficientes que não mantêm e não precisam manter qualquer tipo relação com outro sistema. Assim, a visão que esses antropólogos moldaram através da tentativa de compreensão dessas sociedades arcaicas é determinante para a visão que esta ciência em nascimento pôde formar acerca daquilo que significa propriamente a sociedade.

Como acentua Redfield essa condição levou a Antropologia a uma inadequação do conceito antropológico de ‘sociedade’ o que se tornaria evidente através do estudo de culturas abertas. Diferentemente das sociedades isoladas, sustenta Redfield, algumas comunidades não são autônomas. Segundo nos parece, esse é justamente o caso das comunidades quilombolas em contato íntimo com a tradição portuguesa católica e com as demais tradições características do mundo moderno, como o protestantismo. Sendo assim, pode-se dizer que essas comunidades quilombolas podem ser caracterizadas como uma sociedade-pela-metade [*half-society*] constituída por uma cultura-pela-

metade [*half-culture*]. Essa característica da sociedade-pela-metade a distingue das sociedades isoladas e autossuficientes, na medida em que ela está inserida numa rede de relações com centros civilizacionais, rede à qual, inclusive, ela deve estar subordinada. Os centros civilizatórios seriam, então, a outra metade [*half*] dessas culturas-pela-metade, o que significa que elas são sociedades incompletas, pois recebem seu complemento dos centros civilizatórios aos quais pertencem.

Além disso, Redfield também nos evidencia como é estabelecido esse contato entre a cultura civilizacional e as culturas-pela-metade que lhes circundam. Esse contato seria mediado pela comunidade letrada [*community of thought*] dos centros civilizacionais, estas que são responsáveis por transmitir a cultura e os valores destes centros às culturas-pela-metade. Esses transmissores – professores, padres, filósofos etc. – são fundamentais para estabelecer o vínculo de subordinação entre essas culturas e configurar o quadro completo que as articulam de maneira específica. Importante é notar que essa transmissão de cima-para-baixo torna as sociedades-pela-metade submissas aos destinos e à tradição dos centros civilizatórios. Não obstante, essas sociedades-pela-metade se caracterizariam por serem apenas uma parte reduzida da sociedade civilizada correspondente, justamente aquela parte que não possui qualquer poder de decisão e influência sobre os desígnios da tradição dominante. Redfield acentua essa condição ao afirmar que essas culturas-pela-metade têm “uma história evidente; nós estamos sendo chamados para estudar esta história e esta história não é local: ela é a história da civilização da qual a cultura da vila é apenas uma manifestação local.” (Redfield, 1965, p. 41).

Aqui começamos a adentrar no ponto mais importante de seu argumento, já que o fato de fazerem parte da história de uma civilização da qual não têm controle é uma condição decisiva e marcante para uma sociedade-pela-metade. Esta dependência a constitui desde seu âmago e a faz expressão da cultura e pertencente a uma história da qual não tem controle, porque, em parte, esta não é propriamente sua história. Esta situação nos aponta para o fato de que ao estudar a história de um agrupamento deste tipo, o objeto de estudo não é simplesmente a história desse agrupamento particular composto por pessoas que compartilham de uma memória comum. Na verdade, o objeto de estudo é a tradição da civilização correspondente e sua expressão local, o que permite a Redfield diferenciar duas tradições dentro da civilização. Uma “grande tradição” [*great tradition*] e uma “pequena tradição” [*little tradition*], onde “A primeira

é cultivada em escolas e templos.” (Redfield, 1965, p. 42) e a segunda “funciona e se sustenta por si mesma na vida dos iletrados em suas comunidades locais” (Redfield, 1965, p. 42).

Como afirma Redfield, essas duas tradições são interdependentes, já que se constituíram do mútuo e contínuo contato entre elas, de tal forma que se pode defini-las como duas correntes de pensamento e ação distinguíveis, mas que sempre fluem de um lado para o outro. Essas duas tradições – ou essas duas expressões distintas de uma mesma tradição – sustentam grupos distintos. Não se trata, contudo, de uma relação de mutualidade simétrica, já que uma das tradições, a grande tradição, se impõe sobre a outra com o intuito de dominá-la. Ocorre que esta grande tradição não é simplesmente outra tradição com a qual a pequena tradição dialoga para se constituir. Na verdade, a grande tradição se põe e se transmite como cultura superior, o que é simbolicamente expresso pelo fato de que as pessoas comuns são educadas por professores pertencentes à outra tradição, estes que operam como transmissores de uma cultura que se impõe como dominante e melhor.

Ora, a civilização é constituída, na verdade, por uma estrutura social composta por uma pequena e uma grande tradição, de tal forma que se pode defini-la como “uma persistente e característica – mas também mutável – interação entre a pequena e a grande tradição” (Redfield, 1965, p. 50). Logo, apesar de serem tradições que compartilham dos mesmos valores básicos e da mesma visão de mundo, elas se distinguem na medida em que se apropriam de forma própria e distinta dessas similitudes, o que permite que uma seja dominante e a outra seja dominada. Isso significa que a pequena tradição e a grande tradição são, na realidade, “dimensões de uma e de outra”, o que se evidencia pelo fato de que ambas as comunidades compactuam com a mesma concepção acerca daquilo que é ‘maior’ e ‘menor’, o que, inclusive, ajuda a manter a estrutura de subordinação da pequena tradição em relação à grande tradição.

Percebe-se, então, que a principal contribuição desse argumento é demonstrar que uma mesma tradição pode ser apropriada de maneiras distintas pelos diferentes grupos que a compõem, o que permite que os grupos se articulem de maneira típica entre si e mantenham seus laços de dominação e subordinação intactos e funcionais. Os grupos se organizam a partir de um compartilhamento específico da tradição, o que é mantido pela transmissão dos valores que sustentam essa condição de subordinação por parte das

peças que compartilham da grande tradição às pessoas que compartilham da pequena tradição. Essa transmissão visa manter, obviamente, o domínio da cultura superior. Logo, através desta apropriação desigual da tradição os grupos perpetuam seu contato e o grupo dominante mantém seu domínio através da reprodução da superioridade de sua cultura e de sua tradição, o que deixa claro o fato de que dois grupos podem compartilhar uma mesma tradição sem serem de fato cordiais entre si.

Segundo nos parece, esse argumento nos ajuda a compreender os motivos que levaram ao enfraquecimento da população residente no bairro Dom Bosco. A perda progressiva de sua memória coletiva (a partir da contínua depredação de seus símbolos unificadores), impetrada em função da recorrente discriminação pela qual passou o bairro desde seu nascimento, resultou no atual desconhecimento, por parte da população local, de sua origem comum como comunidade quilombola. Na medida em que não compartilha da tradição comum que articula seu destino, essa população não forma propriamente um agrupamento e por conta disso não pode agir organizadamente como um grupo, já que sequer formam um grupo coeso e, por conseguinte, não tem força para reagir à campanha de segregação pela qual ainda passa.

Isso quer dizer que o estigma criado ao entorno do bairro – como bairro de pobres e negros – e a recorrente agressão aos símbolos da cultura negra devem ter contribuído consideravelmente para que essa memória fosse progressivamente apagada, até ser esquecida e o grupo definitivamente enfraquecido. O desvanecimento dessa tradição se completa com a progressiva conversão dos moradores deste bairro às religiões típicas da grande tradição (o catolicismo e o protestantismo), o que resulta na depreciação por parte dessa mesma população dos símbolos da cultura afro-brasileira. A pesquisadora Gilmara Santos Mariosa, que desenvolveu pesquisa na região sobre a memória da comunidade acerca de seu passado quilombola, defende justamente essa hipótese (Mariosa, 2009).

Ocorre no bairro Dom Bosco, então, um quadro dramático, pois a população local sequer se reconhece como um grupo organizado, o que, segundo nos parece, muito tem a ver com o desconhecimento de sua origem comum proveniente de uma comunidade quilombola: símbolo histórico perdido no tempo e desprezado pelos sujeitos que poderiam se valer de seu significado como instrumento político. O fato de que a população local não só desconhece o significado dos principais símbolos das religiões de origem africana (pequena tradição) como também associa alguns de seus símbolos a

elementos negativos da simbologia da tradição cristã (grande tradição) corrobora com esse argumento. Isso é demonstrado mais uma vez pelo estudo de Gilmaria Santos (Mariosa, 2009) através da constatação da associação, por parte dos moradores, de Exú ao Diabo, argumento que serve de base para a condenação de toda a prática do candomblé e da umbanda.

Ocorre aqui, portanto, um caso muito particular de tragédia da cultura. Esse contexto é trágico porque os sujeitos que poderiam se valer da simbologia dessa tradição comum já estão plenamente desvinculados de sua base. Por isso, eles simplesmente não reproduzem mais essa tradição comum e não se valem dela para dar forma a suas individualidades, o que resulta, inevitavelmente, no desvanecimento dessa base comum e na conseqüente desagregação da população local. Trata-se de um caso particular porque essa tragédia fora provocada pela progressiva desconstrução da tradição compartilhada por um grupo subalterno, e não como consequência do acúmulo desordenado da parafernália moderna – caso clássico de tragédia de cultura abordado por Simmel. A consequência mais importante dessa tragédia específica é a dissociação entre a memória subjetiva dos habitantes do bairro de sua tradição comum e a inevitável dissolução dessa tradição comum.

Merece destaque, ainda, como último indício da subalternidade deste bairro, o fato de que os moradores de classe-média alta que vivem na fronteira do bairro Dom Bosco com um bairro mais abastados da cidade (bairro São Mateus), estão alterando progressivamente a classificação da localização de seu logradouro, optando por defini-lo como Alto São Mateus, ao invés de simplesmente Dom Bosco. Essa estratégia classificatória indica claramente a segregação pela qual passa o bairro Dom Bosco, fato que não pode ser combatido por parte da população local, já que, por não estar unificada, ela sequer percebe a depreciação pela qual passa, ou até mesmo contribui para a essa depreciação.

Não deve causar surpresa, então, que esse enfraquecimento custaria caro para a população do Dom Bosco, o que de fato ocorreu, pois a população local foi infringida nos últimos anos em seus direitos mais basilares, como o lazer. Exemplo disso é a recente mudança de um de seus lugares preferidos de diversão, um campo de futebol situado nas redondezas do bairro, agora situado em uma região muito afastada; fato ocorrido em decorrência da construção de um shopping na região. Essa retirada gera ainda mais estranheza caso seja levado em conta que o shopping não fora construído no

local onde ocorriam semanalmente os jogos de futebol de várzea na região, mas sim em frente a ele. Não obstante, os administradores do shopping insistiram na remoção do local, alegando que o campo prejudicaria o funcionamento do shopping. Por conta disso, compraram o terreno e simplesmente não construíram nada no local.

Outro exemplo esse enfraquecimento se refere à retirada de uma fonte natural onde os moradores lavavam suas roupas e se sociabilizavam em virtude da ampliação de um hospital privado já alocado também nas redondezas. Na verdade, a fonte não fora simplesmente retirada. Há dez anos os moradores usavam essa mina natural e o local que a circundava para lavar e secar suas roupas. O local era circundado por uma mata relativamente fechada, o que garantia alguma privacidade aos usuários. Em vistas disso, os administradores do hospital limparam e concretaram o local, inibindo, assim, a utilização do local que foi prontamente abandonado pela população.

VI – Conclusão:

Após ter percorrido todo este debate pode-se estabelecer alguns comentários a guisa de conclusão. No início propusemos como tema explorar a formação conjunta dos grupos sociais e da história o que evidenciava, desde o princípio, a ligação originária entre o problema da ciência histórica e o problema da ciência etnográfica ou sociológica. Afigurou-nos tão intrincada essa relação que nos foi possível apenas explorar alguns meandros que ligam a formação das unidades que dão forma aos grupos sociais à forma histórica que organiza o tempo destes agrupamentos. Cada um dos diálogos estabelecidos neste artigo visava demonstrar esse nexos de um ponto de vista próprio e autóctone, o que significa que não carecem de ter alguma relação clara entre si. No entanto, todos estão vinculados na medida em que se referem a um mesmo acontecimento fundamental, o que aponta para o nexos que une a ciência histórica às ciências sociais. Neste acontecimento a história se desenrola e os grupos nascem e fenecem.

Através do diálogo com Halbwachs foi demonstrado como mesmo a experiência mais imediata e particular do tempo, a memória individual, se sustenta e recebe sentido de uma memória coletiva, da tradição de um grupo, de tal forma que poderíamos mesmo definir a memória pessoal como uma perspectiva desta base comum da qual parte toda experiência individual do tempo. Com este debate ficou evidente que é o grupo que

sustenta o acontecimento histórico, este que, por seu lado, só se constitui como fato histórico na medida em que diz respeito e afeta essa base comum que dá forma e vida a um agrupamento específico, o que justifica o fato de que só se pode conceber a história de um grupo específico, pois, ainda que se possa considerar o fato de que a história é construída por homens, não obstante, essa construção é fruto de um esforço coletivo.

Como resultado do debate com Redfield, por outro lado, tornou-se manifesto que, apesar de ser um fenômeno coletivo, a tradição pode ser apropriada de formas distintas pelos subgrupos e/ou indivíduos pertencentes a um grupo que partilha de uma mesma tradição. Essa assunção diferenciada será decisiva para a configuração do grupo e para o posicionamento dos diferentes agrupamentos uns em relação aos outros. Nesse caso cumpre assinalar, sobretudo, como a tradição pode ser utilizada como instrumento de dominação e de defesa de uma organização social que favoreça apenas um ou alguns dos grupos que a partilham.

Parece ainda pertinente apontar para algumas consequências importantes da confrontação entre os argumentos de Halbwachs e Redfield. Primeiramente, acentua-se que, se, de um lado, a experiência imediata do tempo se baseia na assunção de uma coletividade consolidada através de uma tradição compartilhada (argumento de Halbwachs); e se, de outro, o compartilhamento de uma tradição pode ser desigualmente repartido entre os subgrupos e indivíduos que a mantêm, alimentam e se sustentam em sua existência (argumento de Redfield); então, a própria experiência imediata do tempo tem de estar em disputa entre aqueles que compartilham de uma tradição. Isso significa que, o que sempre nos pareceu um exercício pleno de nossa subjetividade mais própria e pessoal não é, na verdade, uma experiência tão inalienável e assegurada como se imaginou, já que mesmo essa vivência imediata e quase comportamental também pode estar em disputa entre os homens que compartilham e se confrontam num mesmo grupo. Não obstante, também parece evidente que, como a tradição está sempre em disputa entre aquelas que a compartilham, então ela também não pode ser considerada algo fixo e estável, mas sim um solo mutável de compartilhamento e conflito.

Certamente ainda teríamos muito a dizer a respeito dessa formação articulada da história e dos grupos sociais. Além disso, é igualmente evidente que o ponto de vista adotado neste artigo não é absoluto e permite revisões e reconsiderações que levariam a discussão para rumos que sequer foram aventados. Mas essa não é uma limitação ou imperfeição do exercício científico, que carece destas incompletudes para seguir seu

curso e se aperfeiçoar continuamente. Na verdade, buscávamos apenas propor uma contribuição que retira seu mérito justamente de sua incompletude, na medida em que tinha desde o início o intento único de estabelecer um debate capaz de aproximar o enfoque historiográfico do enfoque etnográfico. A fenda deve permanecer aberta sendo este o fim intentado por este ensaio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1 – HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2006.

2 – MARIOSIA, Gilmara Santos. **Negras Memórias da Princesa de Minas**. Juiz de Fora:
Ed. FUNALFA, 2009.

3 – NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. Editora Brasiliense: São Paulo, 1988.

4 – PYYHTINEN, Olli. **Simmel and ‘the social’**. University of Tuku Finland: Palgrave Macmillan Press, 2010.

5 – REDFIELD, Robert. “The social organization of tradition” In: **The little community and peasant society and culture**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1965.

6 – SAHLINS, Marshal. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

7 – SIMMEL, Georg. “Como as formas sociais se mantêm” in Moraes Filho (org) **Georg Simmel (Coleção Grandes Cientistas Sociais)**. São Paulo: Ed. Ática, 1983.

8 – _____. **The view of life: four metaphysical Essays**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010.