

Antropologia, Pensamento, Dominação e Sincretismo¹Roberto Motta²

Quero começar agradecendo à Professora Maria do Carmo Brandão, ao colegiado do programa de pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e aos organizadores desta reunião, pela distinção que me conferem, convidando-me a pronunciar a conferência de abertura. Fico muito lisonjeado, muito agradecido e muito contente por esta ocasião de partilhar, com colegas de todo o Norte-Nordeste e até de outras regiões e países, algumas reflexões, direi mesmo algumas angústias, sobre a Antropologia, em geral, e, em particular, sobre a Antropologia brasileira e nordestina.

Mas em primeiro lugar parabéns. À Antropologia da UFPE, muito especialmente à Professora Maria do Carmo Brandão, pelos 25 anos da pós-graduação em nível de Mestrado e, agora, pelo primeiro ano em nível de doutorado. De maneira ainda mais geral, quero dar parabéns à Antropologia brasileira como um todo, que, tal como existe na atualidade, arranca da atuação conjunta, na segunda parte da década de 60, de Roberto Cardoso de Oliveira — que a vários títulos pode ser considerado como o Franz Boas da Antropologia brasileira — e David Maybury-Lewis, professor-titular da Universidade de Harvard, em missão no Brasil. Pelo ano de 1967 já estava realizado o *build-up* do Departamento de Antropologia (ou de parte desse Departamento, pois nunca consegui entender o organograma do *Museu*) onde haviam se estabelecido aqueles pioneiros. Ali se formou, algumas vezes com conclusão de doutorado na Universidade de Harvard (da qual Maybury-Lewis era professor-titular), a “íncita geração” — os nomes de Angélica Maués, Gilberto Velho, Giralda Seyferth, Heraldo Maués, José Sérgio Leite Lopes, Maristela Andrade, Otávio Velho, Pedro Agostinho, Roberto da Matta, Roque Laraia, Rosilene Alvim, Salette Cavalcânti, Tito Bartolomeu Figueiroa (alguns dos quais presentes nesta sala) sendo os que me vêm imediatamente à cabeça, mas não são os únicos — que ainda hoje lidera a Antropologia brasileira.³

A nova Antropologia não ficou restrita ao *Museu Nacional*. A partir talvez já de 1966 ou 1967 atinge a *Universidade de Brasília*, onde foi preciso renovar o pessoal docente, em seguida à renúncia da quase totalidade de seus docentes, por motivos políticos, em fins de 1965. E do Rio e de Brasília, expande-se para Campinas e outras universidades, encontrando afinidades e estabelecendo alianças, assimilando eventualmente outros modelos de Antropologia que existiam em diversos centros, como, acredito, o paradigma associado aos ex-alunos do Professor Egon Schaden, na Universidade de São Paulo. Também muito importante, para o entendimento de todo o processo,

1 Conferência pronunciada na sessão solene de abertura do VII Encontro de Antropólogos do Norte-Nordeste, Recife, 28 de novembro de 2001.

2 Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.

3 Tratei de alguns aspectos da história recente da Antropologia no Brasil e, sobretudo em Pernambuco em Motta 1997.

as nomeações, para altos postos nos organismos de fomento e avaliação da pesquisa e do ensino no Brasil, de pessoas ligadas ao **paradigma** que, por simplicidade, aqui denomino (em terminologia já talvez anacrônica) **Lewis/Oliveira**, o qual, se se pode dizer sem pleonasma, torna-se **paradigma normativo**.

Meu medo neste momento é que a alusão a esses detalhes tenha um certo jeito daquela história do poeta estadual brigando com o poeta municipal, para saber qual deles é maior do que o poeta federal. E avançando no assunto, direi que o êxito mais notável da Antropologia brasileira, nos últimos quase 40 anos, foi a meu ver ter-se afirmado como modelo, não apenas especializadamente ou tecnicamente antropológico ou etnológico, mas de interpretação global da sociedade e da cultura brasileiras, encarado pela opinião pública (no que esta tem de mais esclarecido), pelas agências de fomento nacionais e até internacionais, como perfeitamente legítimo e até talvez mais legítimo do que dois outros modelos, com que veio a concorrer e em grande parte substituir, o marxista e o católico-tomista, os quais, cada um a seu modo, não deixavam de implicar em projetos articulados de transformação do Brasil e até do mundo.

Acredito que viria a ser tarefa de pesquisa das mais interessantes, se é que já não está sendo feita, a da classificação detalhada de trabalhos e idéias, de modo a que se possa explicitar em que consiste exatamente a interpretação e o projeto de Brasil de nossos colegas e mestres. Mas eu pretendo avançar com rapidez. Direi então que a Antropologia brasileira forma também uma "société de pensée" no sentido que esta expressão possui nos trabalhos de Augustin Cochin, comentados e retomados por François Furet.⁴ E, para melhor explicar o que é uma "société de pensée", cito imediatamente uma passagem do primeiro destes autores:

Tem muita importância o fato que uma associação se constitua com o objetivo específico de fixar em comum, pela discussão e o voto — e, em nosso caso, podemos acrescentar, pelas aulas, as teses, as publicações, os congressos— a opinião coletiva de seus membros. [...] Na vida real, a comunhão de todos aparece como efeito da convicção de cada um. Seria uma ilusão? Pode ser e é justamente isto que pensa a escola sociológica do senhor Durkheim. Mas mesmo esta ilusão é um fato, o único que aqui nos interessa. Nós nos apegamos à aparência, verdadeira ou falsa, de que a verdade é dada em primeiro lugar [...] Tudo

⁴ De Cochin penso especialmente em *La Révolution et la Libre Pensée* (Cochin 1979). De Furet o livro fundamental sobre o assunto parece ser *Penser la Révolution Française* (Furet 1978), sobretudo o capítulo III desse livro, "*Augustin Cochin: La Théorie du Jacobinisme*". Num espírito bastante diferente do da presente comunicação e sem, aliás, tratar — pelo que o censuro na resenha que fiz de seu trabalho (Motta 1990) — do paradigma "Lewis/Cardoso", ou seja, da Antropologia Social que se gera, entre as décadas de 60 e de 70, no Museu Nacional da Quinta da Boa Vista, Daniel Pécaut também aplicou conceitos derivados de Cochin e de Furet à análise sócio-histórica da intelectualidade brasileira.

se passa ao contrário numa "sociedade de pensamento": pois é justamente para formar, pela discussão e o voto, a opinião comum —portanto fora de, ou anteriormente a toda convicção comum— que em primeiro lugar as pessoas se associam. O acordo é que causa o que é aceito como verdadeiro e válido e não o contrário. A primazia pertence ao fato social (COCHIN, 1979:39).

O que eu quero dizer, através da sutileza dessa citação, é que, em Antropologia, como noutras ciências sociais e até mesmo, **tout court**, em qualquer ciência, ocorre com bastante frequência, e para usar, sem mais compromisso, os próprios termos de Cochin, que o pensamento se torne mais importante do que a realidade. Noutras palavras, aquilo que hoje em dia nós chamamos o **discurso**, elaborado pelas sociedades de pensamento, transforma-se numa entidade autônoma —não estou dizendo novidade sobre o caráter idolátrico das representações coletivas—que quer substituir e amoldar a realidade a suas próprias regras. A Antropologia quase nunca é um exercício inocente, mas quase sempre contém, embutido em seus astuciosos exercícios, um projeto de domínio e transformação da sociedade e da cultura. Aqui eu não posso deixar de lembrar-me e de mencionar um analista com o qual, aliás, nem sempre estou de acordo. Trata-se do primeiro Michel Maffesoli, do Maffesoli que publica nas décadas de 70 e primeiros anos da de 80, o autor de *A Lógica da Dominação* (MAFFESOLI, 1976) e de outros trabalhos da mesma época. São antropólogos, sociólogos, cientistas políticos, que se apoderam da sociedade e da cultura, querendo impor-lhes a lógica não do que é, mas do que deve ser. Eu logo darei alguns exemplos, mas começarei infelizmente pelo do próprio Maffesoli, que depois de ter oposto tão oportunamente o **ser** ao **dever ser** e de ter assinalado o comprometimento de grande parte da ciência social com o **dever ser** e o **projeto**, logo em seguida enveredou pela lógica do **dever ser** pós-moderno, isto é, por uma banal filosofia da história, eu até direi por um banal evolucionismo, no qual, como se sabe, o pós-moderno é definido por uma série de fenômenos banais e quotidianos, que não caracterizam nenhuma época ou período porque são de todos, como, por exemplo, o tribalismo, a proxemia, o localismo, a astrologia e outros e outros. Ora, é na redescoberta desse banal e quotidiano, na superação da História ou de uma certa História, e não na hipótese de um pseudo-pós-moderno, que simplesmente não poderia ser reconhecido como tal, se Maffesoli fosse fiel à sua inspiração profunda, que se encontra o mérito e a originalidade desse autor.⁵

Mas eu quero me ater a exemplos concretos, tirados da Antropologia brasileira e tirados inclusive do campo por excelência que é meu terreno de estudos, quero dizer, dos estudos afro-brasileiros. Eu já tenho falado, em vários outros de meus trabalhos, publicados inclusive no exterior, da sábia e santa aliança que se estabeleceu, no Brasil, entre a religião afro-brasileira e os antropólogos que a estudam. O problema é que, mesmo Comte e o Positivismo estando em geral fora de moda, a ciência social (e não só, nem talvez

⁵ Examino estes dois aspectos, ao meu ver mutuamente incompatíveis, do pensamento de Maffesoli em Motta 1998b.

principalmente, a Sociologia) nunca desistiu da pretensão de constituir, nada mais nada menos que a forma suprema da religião, denominada, no vocabulário de Comte, que ninguém usa explicitamente, mesmo quando se comporta com total fidelidade ao **projeto** —que não é só de Comte, mas também de Durkheim, Radcliffe-Brown, Geertz e **tutti quanti**— da **religião da humanidade**. De onde também se deduz que, sendo a ciência social a forma superior da religião, nem tanto a religião que permite sair da religião, mas a meta-religião que se segue à saída da religião, a religião, por sua vez, outra coisa não é, coitada, que uma forma atrasada de ciência social. Mas isto, notem bem, não sou eu que estou dizendo para fazer graça. Isto é o próprio e verdadeiro ponto de partida do pensamento de Durkheim na sua obra máxima, que outra não é senão As Formas Elementares da Vida Religiosa.

Para entrar logo no campo da batalha, direi que os pesquisadores —sem que eu tenha certeza de representar exceção— resolveram tomar conta e administrar a religião afro-brasileira, à qual fizeram, como se exprime (a propósito de outro assunto, mas tendo tudo a ver, afinal de contas, com o que estamos tratando no momento) Claude Lévi-Strauss em polêmica contra Jean-Paul Sartre, “o dom da inteligibilidade”.⁶ Ao Candomblé, que sempre foi em si mesmo religião, com seus ritos e seus mitos, vem a acrescentar-se um sistema teológico bem estruturado, com dogmas definidos, rituais codificados, sacerdócio fiscalizado e legitimado pela adesão aos dogmas e ritos dos antropólogos; uma religião consciente de sua peculiaridade e autonomia com relação às outras religiões. Enfim, uma religião como as outras.⁷

É natural que os antropólogos-teólogos tomem posição contra o chamado “sincretismo religioso afro-brasileiro”, o qual é essencialmente um sincretismo afro-católico. É natural, em última análise, porque, e isto visto de vários ângulos, nós somos concorrentes do Catolicismo ou de outras formas de religião, que não podem deixar de ser inimigas de nossa super-religião, que é, repita-se, a verdadeira **religião da humanidade**. O que se quer, em última análise, o que nós queremos —este nós aqui sendo não um plural de majestade, mas de modéstia, como a de Nosso Senhor se fazendo batizar por São João Batista— é que em lugar do sincretismo com o Catolicismo ou, porventura, com o Kardecismo, com o Hinduísmo, o Budismo ou até mesmo com os pobreszinhos dos cultos com sobrevivências indígenas, prevaleça o sincretismo com nossas idéias. O sincretismo afro-antropológico é de fato umas das marcas mais típicas da evolução recente tanto das religiões afro-brasileiras, quanto de uma parte considerável de nossa ciência social.

Porém o processo já faz tempo que começou. Arthur Ramos, na década de 30 de século XX, desenvolve, muito sob a influência de Freud e de Jung, dos quais, aliás, foi no Brasil um dos primeiros divulgadores, o conceito do **inconsciente coletivo** do negro brasileiro, dotado, como todo bom inconsciente

6 Minha referência aqui é ao capítulo IX, “Histoire et Dialectique”, de La Pensée Sauvage” (LÉVI-STRAUSS, 1962).

7 Trato dessa tomada de posse do candomblé e cultos assemelhados pelos cientistas sociais em diversos artigos publicados no Brasil e no exterior, entre os quais Motta 1988a, Motta 1996, Motta 1998a, Motta 1999, Motta 2001a.

coletivo, de uma memória racial. E se os representantes, reais ou pretendidos, dos negros brasileiros, não forem capazes de reconstituir essa memória, nada mais simples, é para ajudá-los que existem antropólogos e assemelhados. Assim é que, apoiado em fontes africanas, aliás, duvidosas, Arthur Ramos tinha a audácia de dizer que, se Ododua estava aparentemente esquecido pelo “negro brasileiro” (que é, aliás, também o título de seu principal trabalho neste campo), era porque, por “*pertencer às fases primitivas da seriação mítica*” (Ramos 1940:304), essa divindade ficara “*sepultada no inconsciente coletivo*” (ibid.), tendo ressuscitado, no Brasil, graças justamente a trabalhos como os de Ramos e outros.

Mas mais do que Arthur Ramos, foram Edison Carneiro (1936, 1937, 1948, 1959, etc) e Ruth Landes (1967a; 1967b) –e, destes dois, mais o primeiro que a segunda—que elevaram o por Roger Bastide denominado **rito nagô** –sobreretudo de uns poucos terreiros da Bahia, nos quais Carneiro e amigos eram ao que parece efusivamente recepcionados— ao stáтус de forma normativa da religião afro-brasileira, não só para os filhos-de-santo, porém sobretudo para a comunidade dos pesquisadores do Brasil e do ultramar. Eu venho há anos me batendo pelo restabelecimento das prioridades do muito injustiçado e muito copiado Edison Carneiro, que publicou em livros e revistas mais ou menos obscuros e esgotados, que não foi nem ao menos (que me conste) professor de universidade, que não deixou discípulos que fizessem da fidelidade a suas idéias marcas diacríticas ou tótems, na disputa com outros grupos, embora tudo isto seja muito utópico. As coisas só comecem a melhorar quando você consegue deixar para a família uma grande fundação.

Eu tenho tentado restabelecer essa prioridade, inclusive porque as idéias de Edison Carneiro vieram afinal a ter um destino ilustríssimo, só que sob outro nome. Para dizer de maneira um tanto brusca, é tomado de Edison Carneiro o essencial das idéias de Roger Bastide sobre “rito nagô”, “pureza nagô”, sobre a preeminência desse rito, etc, etc, e tudo isto sem que Bastide cuidasse de mencionar, como teria devido, essa sua fonte primária de inspiração. Muitos trechos de seus escritos dependem, inclusive literariamente, de trechos anteriores de Carneiro e, secundariamente, Ruth Landes.⁸ Mas a verdade é que Bastide era, não sempre, mas muitas vezes, descuidado em matéria de citações e referências.

Muitas outras influências se exerceram sobre nosso querido Bastide, que era por assim dizer um museu ambulante, ou um sincretismo ambulante –e eu muitas vezes pensando que sincretismo mais por justaposição—, tomando determinada idéia de fulano, tal outra de sicrano, uma terceira de beltrano, e entre esses fulanos, sicranos e beltranos muitos brasileiros, que eu sei quem são perfeitamente. O momento, porém não é para eu fazer a dissecação crítica de Bastide, que já esbocei noutra lugar, mas para dizer que ele acabou impondo um modelo de Candomblé, que é essencialmente o que se depreende de O

⁸ Sobre a influência exercida por Edison Carneiro e outros autores brasileiros sobre a obra de Roger Bastide tratei em vários de meus artigos, entre os quais Motta 1994a e Motta 1996.

Candomblé da Bahia (Rito Nagô), recentemente reeditado em francês e em português (BASTIDE, 2000; BASTIDE, 2001). Este modelo, no qual bem poderíamos descobrir alguma influência —com atenuação ou mascaramento do junguianismo, daquelas idéias de inconsciente racial, que depois da Segunda Guerra já não estavam tão em moda quanto antes—das teorias de Arthur Ramos sobre memória, sepultamentos e ressurreições, é a do Candomblé como **memória**, correspondendo, no Brasil, à sociedade e à civilização africana, nada mais representando que o que foi trazido da África e que, quando se mistura com elementos brasileiros, como Bastide, por influência de Carneiro, acredita que ocorre nos “candomblés bantus”, é só para degenerar.

Bastide, aliás, mesmo antes de publicar seus trabalhos principais, tinha bastante consciência de atuar não apenas como pesquisador, mas também, **nolens-volens**, como doutor da fé. É o muito arguto Thales de Azevedo que faz esta preciosíssima citação de um trechinho de Bastide que eu, por mim mesmo, teria sido inteiramente incapaz de encontrar:

Lembro-me que Anísio Teixeira, com a inteligência tão lúcida que o caracteriza, culpou-nos —Ramos, Herskovits, Pierson, Carneiro e a mim mesmo— por termos consolidado o candomblé, impedindo ou retardando a assimilação do negro do Nordeste à cultura ocidental. E ele tinha razão. Os pais-de-santo utilizam nossos trabalhos para compreender a África... (BASTIDE, 1953: 521; apud AZEVEDO, 1955:32).

Não posso tratar agora de todas as implicações desta, por assim, dizer **tomada de posse** das religiões afro-brasileiras pela Antropologia. Deixo para outra ocasião deter-me sobre esse trabalho capital que é Os Nagô e a Morte : Pade, Asese e o Culto Egun na Bahia, de minha muito admirada Juana Elbein dos Santos (1976). Acredito que Juana tenha exercido menos influência sobre os estudiosos, principalmente estrangeiros (que não sabem o que estão perdendo), do que Roger, mas não assim sobre a prática religiosa do Candomblé e cultos afins. De certo modo, e sem nem um pouco diminuir sua originalidade, tanto mais que no capítulo das influências que possam tê-la afetado, a de Bastide é apenas uma e talvez nem sequer a principal, Juana Elbein dos Santos faz a mediação entre de um lado teorias de Bastide (e de outros autores, entre estes, como quero crer, Bernard Maupoil e Victor Turner) e, do outro lado, a prática ritual ou as representações que, de sua religião, fazem os próprios filhos-de-santo. Influência poderosamente reforçada pelo Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros, de Olga Gudolle Cacciatore (1977), de cabo a rabo marcado pelas idéias de Juana, e provavelmente ainda mais consultado do que Os Nagô e a Morte por pais-de-santo e pesquisadores de nosso País e do exterior.

Mas eu comecei a falar sobre a questão do sincretismo e ainda não terminei. E peço agora a meus colegas que me permitam fazer uma citação inesperada, tirada de um de meus autores preferidos. É de Oscar Wilde e pareceria mais adequada para uma conversa sobre “kinship systems”, estudos de parentesco e organização social, do que mesmo sobre religião e sociedades de pensamento:

*Meu caro amigo, o que é que você tem a ver com isso? Umas tias são altas, outras tias não são altas. Este é um problema que seguramente a tia pode decidir por si mesma. Você parece que pensa que toda tia devia ser exatamente como sua tia. Isto é um absurdo!*⁹

Eu penso que este trechinho de Wilde também poderia servir como epígrafe para A Lógica da Pesquisa Científica, de Sir Karl Popper (1975), ou qualquer outro tratado de Metodologia, baseado em bons princípios positivistas, isto é, obedecendo ao princípio de que não pode haver boa teorização sem referências ao concreto, o qual só através da experiência igualmente concreta é que pode ser apreendido. Para então eu explicar minha parábola e as alheias –notem, aliás, que acabo de fazer um “bricolage” lévi-straussiano, isto é, eu, que sou um bom representante do pensamento selvagem, quis exprimir minha idéia fazendo uso de materiais “pré-moldados”, que já possuem sua própria lógica e suas próprias alusões— direi que a questão do sincretismo é uma dessas que cada religião tem de decidir por si mesma, sem que nós tenhamos o direito, de fato sem que nós tenhamos a capacidade, de impor-lhes nossa lógica, a qual, como já vimos, é quase sempre uma lógica conspiratorial, isto é, busca impor nosso domínio sobre o mundo, a começar pelos terreiros de Xangô.

Não seremos então nós, antropólogos ou afro-brasilianistas que, reunidos em concílio –como os ventos reunidos em congresso do poema de Joaquim Cardoso—, poderemos proclamar dogmas sobre a existência e a inexistência do sincretismo, ou sobre a lógica com que ocorre ou deixa de ocorrer, em nome do pensamento politicamente correto, tal como definido nas reuniões de nossas sociedades de pensamento. Para entendermos o que se passa, nós precisamos das coisas mais simples deste mundo, isto é, precisamos de bons conceitos e boas hipóteses, uns e outros com referentes empíricos observáveis, isto é, existentes no mundo real e não apenas no mundo imaginário, nessa espécie de simulacro de mundo que nós construímos em nossos debates e com o qual queremos substituir o mundo real ou, pelo menos, refazê-lo à imagem e semelhança de nossos interesses.

Na reunião nacional da ANPOCS de 1994, realizada em Caxambu, eu apresentei, ao GT **Religião e Sociedade**, um trabalho intitulado Desetnização e Modernização ou Como É (Im)Possível Entender a Expansão do Candomblé, o qual aliás (acho que agora posso confessar) era a tradução para o português do trabalho que, em francês, eu havia apresentado no congresso da Sociedade Internacional de Sociologia da Religião (SISR), realizado em Budapeste em julho de 1993, com o título de **Ethnicité, Nationalité et Syncrétisme dans les Religions Populaires Brésiliennes**, tendo sido pouco depois publicado na revista oficial da SISR, Social Compass (MOTTA, 1994b).¹⁰ Nesse trabalho eu utilizava o conceito de **identitofagia**, que não haveria de querer dizer coisa

⁹ Este trecho provém do primeiro ato de The Importance of Being Earnest, da qual muitas edições.

¹⁰ Este trabalho, devido, eu penso, às muitas incorreções políticas que contém, está até hoje inédito em português. Uma versão em inglês apareceu há poucos meses como parte de uma obra coletiva (MOTTA, 2001b).

muito diferente da **antropofagia** do Macunaíma de Mário de Andrade. Com ele eu queria simplesmente referir-me ao aparente paradoxo de que o Candomblé, religião de origem negra, conservando e até exacerbando, como garantia da “autenticidade” de seus bens simbólicos, as tradições e as marcas da origem africana, dirigia-se, a partir de um certo momento –fato notório a todos os estudiosos e mesmo a observadores leigos— a pessoas de todas as cores e origens étnicas, dentro da sociedade brasileira e até mesmo, como cada vez mais se salienta, dos países vizinhos. Essa **identitofagia** não era afinal tão diferente da atitude de Bastide, exclamando **Africanus sum!** depois que teve umas contas lavadas, não me lembro agora se no Gantois ou no Engenho Velho, nem, tudo bem pensado, dos fenômenos de manipulação de símbolos étnicos estudados por Peter Fry (1982) em *Para Inglês Ver*. Meu termo **identitofagia** eu admito que pudesse ser um pouquinho rebuscado, mas é que era para inglês ver e para francês ver no congresso da SISR, que é um condomínio franco-inglês, como o arquipélago das Novas Hébridas. Nessa associação admitem-se sul-americanos principalmente para apresentarem trabalhos uns aos outros (para isto a CAPES, o CNPq e outras agências dão as verbas), que é para não ficar o sociólogo ou antropólogo gaúcho brigando com o pernambucano, para saber qual dos dois é maior que o europeu. Todos são iguais perante a lei, embora haja queixas de que os italianos são tratados como primos pobres. E se assim se faz ao lenho verde, imagine-se o que se fará ao lenho seco.

Na sessão da ANPOCS, eu tive a honra de ter como debatedor um dos nomes mais ilustres da ciência social da religião em nosso País, que gentilmente cedeu-me uma cópia de seu comentário, do qual alguns trechos vou agora reproduzir:

De todos os lados parece reencontrar interesse e atualidade a perspectiva de uma identidade brasileira marcada pelo “não-identitário”, o “sincrético”, o “fagocitante”, o “antropofágico”... Por outro lado, vários analistas recusam-se a levar seriamente em conta esta perspectiva, colocando-a no rol das “ideologias da identidade brasileira”, das interpretações do senso comum naturalizado ou, no melhor dos casos, de um Mito. [...] Um Brasil “colonial” seguido pelo Brasil “europeizado” do Império e da Primeira República; um Catolicismo apertuguesado, seguido de tentativas sucessivas de “romanização” [...]. Por outro lado, uma apresentação “modernista” do Brasil seguida pela reação de tentativas analíticas mais universalizantes. Inclusive com certa rejeição ao conceito de “sincetismo”, considerado muito mais como fruto ideológico de uma situação do que como instrumento válido de análise realista. [...] Os movimentos –vários— de dessincetização, por exemplo, tendem a justificar a pretensão universalizante do Brasil emergido de sua pré-modernidade, entrando enfim na era de sua modernidade. [Porém] para alguns, pré-modernidade brasileira e pós-modernidade ocidental dar-se-iam assim as mãos por cima da modernidade, uma podendo até servir como modelo, secularmente sedimentado, à outra. Explicitação, enfim de um sonho nunca plenamente articulado, e

longamente sonhado por um ocidente "racional" que, desde Jean de Léry, admira no Brasil um povo que sabe "dançar" (SANCHIS, 1994).

A estas sábias considerações, minha única resposta era que eu não tinha nada a ver com tais metafísicas.¹¹ Ou, pelo menos, que eu nada quis ter a ver com elas no meu texto. Meu trabalho, eu diria, era "positivo", contendo proposições testáveis. O que eu dizia era ou não corroborado pelos dados disponíveis? Para mim isto era só o que interessava. E eu não via nem vejo porque minhas idéias, resultado de minha observação da realidade, haveriam de ficar presas em camisa de força para combinar com certa maneira de pensar ou, no caso, porque eu haveria de escolher entre duas camisas de força. Vêm depois umas pessoas me dizer que o conceito de sincretismo e, se não o conceito pelo menos a palavra, reflete uma forma de dominação. A dominação no Brasil exercida pelo branco sobre o negro e pelo católico sobre o "filho-de-santo" (dando-se o devido desconto a que a expressão "filho-de-santo" já começa a ser sincrética). Ao que eu diria que, de fato, não teria havido sincretismo sem dominação e sem escravidão. Porém o fato é que houve e há sincretismo e que, a seu modo, não resulta menos de uma denominação a tentativa, empreendida por muitos de nossos colegas, de substituírem o sincretismo com o Catolicismo pelo sincretismo com a Antropologia. Eu ainda acho o primeiro bem mais interessante do que o segundo.

Pouca gente no dia de hoje conhece um dos textos mais notáveis, e também mais curtos, que já se escreveram sobre nosso problema, que é o genial artigo do pernambucano Albino Gonçalves Fernandes, intitulado –a moda na época eram os títulos longos– "*O Sincretismo Gege-Nagô-Católico como Expressão Dinâmica de um Sentimento de Inferioridade*", publicado, em português, em Dakar no ano de 1952 e, do que me consta, jamais reeditado no Brasil. Eu peço ainda permissão para citar o parágrafo final deste artigo, que, aliás, tem apenas quatro:

Sabe-se que o sentimento de inferioridade cria um estado psíquico especial que se projeta [...] como ânsia de compensação. A identificação dos orixás negros a santos de brancos, expressão dum poder anímico dominante, os santos dos seus senhores, encerra, duma só vez, uma manobra de imposição de prestígio e duma atitude destrutiva, visando um só alvo de compensação ideal, elevando a sua crença dum plano inferior para um plano superior e predominante [...] nódulo duma espécie de reação psicológica à ambiência e a ela condicionado pelas resultantes da luta entre os sentimentos de inferioridade, a necessidade de compensação e a projeção de todo esse complexo num "arrangement" compensador. O sincretismo gege-nagô-católico parece-nos, pois, surgir como uma

11 Eu poderia também adotar o fraseado de Nina Rodrigues e responder que "*o ânimo estritamente científico em que tinham sido concebidas estas perquirições, em busca de uma solução a sério problema de etologia prática, mal comporta a declaração prévia de que nada tiveram ou têm de comum com as controvérsias em que se debatem os metafísicos da matéria e os do espírito. Nos domínios do cognoscível, o sentimento religioso é um dado religioso positivo, que em nada pressupõe as animosidades que se dispensam deístas e ateístas*" (RODRIGUES, 1935:14-15).

expressão dramática dum choque de situações, polarizando a insegurança e a inferioridade num artifício lógico de conduta (FERNANDES, 1953:126).

Dr. Albino reconhece perfeitamente a lógica da subordinação, penetrando até o âmago da geração psico-social do sincretismo chamado “gege-nagô-católico. O que felizmente não lhe ocorre é procurar negar a existência do fenômeno ou usar eufemismos como justaposição e outros, inclusive porque se há sincretismo tem que haver junção, isto é, justaposição, e se há justaposição de crenças e de ritos, há forçosamente sincretismo. O que mais é que seria necessário? Nada. Já é muito e sobra. Ah, mas é uma máscara! Mas então convém lembrar, como salienta André Mary, autor de um livro sobre sincretismo — Le Défi du Syncretisme (Mary 1999), que vem sendo tratado como o mais novo representante da linhagem de La Mentalité Primitive, de Lucien Lévy-Bruhl e de La Pensée Sauvage, de Claude Lévi-Strauss, não por retomar as idéias de seus predecessores, mas por tratar da mesma problemática em 524 sólidas páginas—, que se máscara, e usada por tanto tempo, com certeza afetou os traços do rosto. Não creio porém que se trate só de justaposição, pois me parece que, quando encarado no plano das crenças, o essencial se encontre, como meu mestre René Ribeiro (1957; 1978)¹² gostava de destacar, ainda que noutros termos, na *lógica*, isto é, na *homologia* entre as atividades atribuídas a santos católicos e orixás ioruba, que têm de algum modo de confundir-se em obediência ao princípio fundamental de que os mesmos efeitos provêm das mesmas causas. Desse princípio fundamental decorre a “patron-client relationship”,¹³ o relacionamento entre patrão e dependente —Thales de Azevedo, em artigos muito lúcidos e precisando de reedição (AZEVEDO, 1955, 1968), destacava este aspecto— que se estabelece, da parte dos devotos, tanto com relação a santos como a orixás. As religiões afro-brasileiras são, a seu modo, ultra-católicas. Correspondem à quintessência das religiões populares ibero-americanas, mesmo quando estas não apresentam o menor resíduo propriamente negro.

Possa eu lembrar que não são só os estruturalistas que se interessam pela lógica dos fenômenos culturais. Mas ao mesmo tempo recordando que a lógica que nos interessa é a do sincretismo como fenômeno vivido, não a lógica dos antropólogos que se têm —*soi-disant*— ocupado da questão, na medida em que esta lógica, que é lógica do *dever ser*, tente tomar o lugar da lógica do *ser*. E também possa eu fazer neste contexto outra de minhas citações preferidas, que é do frontispício de The Adventures of Huckleberry Finn, de Mark Twain, podendo também servir de epígrafe a Popper pelas mesmas razões que a de Oscar Wilde:

12 René Ribeiro publicou muito sobre este tema. Eu me arrisco a ser injusto ao mencionar aqui apenas dois de seus trabalhos.

13 O conceito de “patron-client relationship” foi, durante uma certa época, muito empregado por autores norte-americanos para a análise das relações sociais na América Latina, com suas extensões ao mundo sobrenatural. Não posso aqui precisar até que ponto Thales de Azevedo influenciou ou foi influenciado por esses autores, dos quais, por sua aplicação ao plano da religião, listo apenas dois em minha bibliografia: Foster 1967 e Gross 1971.

As pessoas que tentarem encontrar uma motivação para esta narrativa serão processadas; as pessoas que tentarem encontrar nela uma moral serão exiladas; as pessoas que tentarem encontrar um enredo serão fuziladas. Persons attempting to find a motive in this narrative will be prosecuted; persons attempting to find a moral in it will be banished; persons attempting to find a plot in it will be shot.

Eu não pretendo chegar a tanto nem nas premissas nem na conclusão, mas devo dizer que acho muito estranho que se consiga escrever tantas páginas sobre as diferenças entre sincretismo, “bricolage”, “bis-collage” e noções análogas. A primeira coisa que eu temo que aconteça é a redução mútua de umas banalidades a outras. Evidentemente o sincretismo, sem o que ele não seria sincretismo, usa materiais “pré-moldados” por outras histórias, culturas e religiões. Como destaca um dos comentadores do livro de Mary, “*não se entende porque a metáfora muito apropriada do ‘bricolage’, que evoca perfeitamente as práticas sincréticas, deveria ser reservada a um determinado paradigma*” (LENOIR, 2001:53). O mesmo comentador também observa que nada impede que “os sociólogos utilizem essa metáfora [a metáfora do “bricolage”] em sentido diferente daquele que lhe atribuem Claude Lévi-Strauss e Roger Bastide” (ibid.). Mas aqui convém notar que só muito metaforicamente é que Bastide usou essa metáfora, que não aparece, salvo engano meu, nem em As Religiões Africanas no Brasil¹⁴ nem em O Candomblé da Bahia, nem em nenhum de seus textos principais. Ah, Bastide, Bastide, quantos crimes cometeste por não mencionares nomes alheios e quantos crimes, para teu castigo, se cometem em teu nome! Porque é só num de seus últimos artigos, publicado em 1970, dois anos portanto antes de sua morte, que Bastide, notável por seu ecletismo teórico, por sua capacidade de muito tomar emprestado a muitos, pela habilidade com que se movimentava pelos meandros da política das teorias e das instituições, pelo gosto de reconhecer e de citar, gosto esse menos forte mas nunca inteiramente ausente mesmo quando se tratava de baianos ou pernambucanos, é só então, eu ia dizendo, num de seus ultimíssimos artigos que elogia Lévi-Strauss e salienta os ganhos que resultariam, para os estudos do sincretismo afro-brasileiro, da adoção do conceito de “bricolage” (Bastide 1970). Mas eu fico com a maior dúvida sobre se Bastide realmente entendeu o que Lévi-Strauss entendia por “bricolage” –e o que quer que ele tenha entendido, não é mesmo, por exemplo, que Mary entende que Lévi-Strauss entende por esse termo—principalmente quando Bastide acrescenta que Nina Rodrigues teria sido precursor, e isto “avant la lettre”, do uso desse conceito (o que nossos colegas franceses, que eu não sei se realmente se deram ao trabalho de ler Bastide, sobretudo depois das 524 páginas de Mary, não se lembram de destacar). Pois Bastide evidentemente entende “bricolage”, como quer o comentador, Frédéric Lenoir, que eu acabo de citar, na mesma acepção, ou quase, de sincretismo “tout court”.

14 A edição brasileira deste livro, Bastide 1971, precisaria de ser refeita de cabo a rabo devido à má qualidade da tradução. Há uma edição francesa mais recente, Bastide 1995.

Só para arrematar minhas considerações iniciais (porque eu ainda não disse da missa um terço), acrescentarei que, a meu ver a grande atração do Xangô de Pernambuco, do Candomblé da Bahia e de cultos do mesmo gênero noutras partes do Brasil, acha-se justamente em que não possuem uma teologia articulada e racionalizada. Não são como as igrejas cristãs, nem como o Islã, nem como o Judaísmo –muito embora eu saiba que essas religiões formam todos altamente complexos e que dentro delas há de tudo. O bom do Xangô é ser festa, folclore, mistura, dança, orgia, sincretismo. Renato Ortiz (1978) tinha ainda mais razão do que pensava ao falar da “morte branca do feiticeiro negro” (embora não me agrade a palavra “feiticeiro”). Só que a pior das muitas mortes que se quer impor aos filhos-de-santo não é ainda, como achava Ortiz, a provocada pelos coitados dos umbandistas –que felizmente tiveram êxito apenas muito relativo—mas a que vem de nós, antropólogos e assemelhados, ainda que eu esteja muito disposto a reconhecer que mesmo entre nós há os que são tão ou mais festivos e folclóricos do que qualquer filho-de-santo.

A festa, efetivamente, não tendo, de certo modo, outra finalidade além de sua própria realização, permite a coexistência de várias explicações para o mesmo rito básico. E é aí que se encontra a matriz geradora, no plano teológico, das religiões populares sincréticas do Brasil. Os diferentes sistemas mitológicos (ou teológicos) funcionam como “etiologias” que se completam ou pelo menos se acumulam. Nestas considerações posso apoiar-me num dos fundadores da Antropologia, que exerceu enorme influência sobre Durkheim e Freud. Falo de William Robertson Smith, do qual, de acordo com meu costume, vou fazer uma citação:

Os mitos ligados aos santuários e às cerimônias eram apenas uma parte do aparato do culto; serviam para excitar a fantasia e para manter o interesse do fiel; mas a este com freqüência se oferecia a escolha de vários relatos da mesma coisa e, com a condição de que cumprisse o ritual com toda a exatidão, ninguém se importava com o que acreditava a respeito de sua origem [...] O mito é apenas a explicação de uma prática religiosa. [...] A religião no tempo antigo não era um sistema de crenças [...]; era um conjunto fixo de práticas, ao qual todo membro da sociedade se conformava sem nenhum questionamento (ROBERTSON-SMITH, 1927:17-18;20).

Ora, a civilização da festa, como Weber¹⁵ destaca, encontra-se em oposição diametral à civilização baseada na racionalidade, essa racionalidade que representa, por assim dizer, nosso “fonds de commerce”, o capital –o único capital—que nós podemos investir. Como o personagem central de Les Femmes Savantes, que no fim, nada mais tendo dado certo, ouve, como palavras que consolam, a réplica “vous avez l'appui de la philosophie”,¹⁶ nós temos essa racionalidade com a qual queremos dominar e mudar o mundo e o pior é que às vezes conseguimos. Pois a uma religião da festa dificilmente se aplica o

15 Seria possível mencionar muitos trabalhos de Weber sobre este assunto. Eu aqui me restrinjo a Weber 2001.

16 Molière, Les Femmes Savantes, ato V, última cena.

conceito weberiano, ou durkheimiano, ou simplesmente antropológico, ou simplesmente científico, de racionalidade. Toda esta minha conversa, aliás, outra coisa não quer ser do que uma “mise-en-garde”, uma advertência contra o papel altamente prejudicial das “sociedades de pensamento” quando estas pretendem que sua lógica substitua a lógica do real, quando –nunca se repetirá suficientemente—o *dever ser* quer tomar o lugar do *ser*. E para cometer ainda outro francesismo, possa eu citar outra passagem de Molière em Les Femmes Savantes (e o título dessa comédia, que é na verdade uma das tragédias mais pungentes da literatura, já constitui em si mesmo uma advertência) em que se diz que “*raisonner est l’emploi de toute la maison et le raisonnement en bannit la raison*”.¹⁷

E agora poderemos perguntar: haverá alguma maneira de mantermos o pensamento dentro de seus justos limites, subordinando-se ele ao entendimento do real e não o real sendo forçado a ajustar-se ao pensamento? Eu já falei de idolatria. Eu poderia também falar de sacrifício. Na verdade a forma suprema e essencial de sacrifício encontra-se, como Durkheim destaca muitas vezes em Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, e como mais recentemente foi repetido por Victor Turner, basicamente fiel, pelo menos neste aspecto, à inspiração de Durkheim e de Radcliffe-Brown, no dom do pensamento.¹⁸ Inclusive muitas vezes sob a forma da teoria antropológica ensinada em graduações, mestrados, doutorados e distribuída a granel em congressos e colóquios em França, Europa e Bahia (de acordo com o ditado de meu tempo de menino), o pensamento é um ídolo, um Frankenstein que depois se volta contra seu criador e o subjugua. Para usar a metáfora judeu-cristã, eu diria que a tendência à idolatria, em geral, e à idolatria do pensamento em particular, é consequência direta do pecado original.

E já que tantos de nossos colegas fazem a antropologia do Gênesis, eu também vou me afoitar nesse domínio. O pecado de Adão e Eva não foi outra coisa do que a adesão inconsiderada a uma dessas “sociedades de pensamento” sobre as quais, na seqüência de Cochin e de Furet, estou tentando falar neste momento. Se não, vejamos:

E ordenou o Senhor Deus ao homem dizendo: De toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore da ciência do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás. [...] Ora, a serpente era a mais astuta de todas as alimárias do campo que o Senhor Deus tinha feito. E esta disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim? E disse a mulher à serpente: Do fruto das árvores do jardim comeremos. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim disse Deus: Não comereis dele, nem

17 Ibid., ato II, cena VII.

18 Penso que é nesta comunicação desnecessário fornecer sempre referências bibliográficas completas de trabalhos clássicos ou altamente divulgados, como Les Femmes Savantes, de Molière, ou Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse, de Durkheim. Tal não é porém o caso do trabalho de Victor Turner que tenho em mente, “Sacrifice as Quintessential Process” (Turner 1977) e, por via das dúvidas, colocarei na bibliografia o texto de Radcliffe-Brown (1952) ao qual considero Turner como particularmente fiel.

nele tocareis, para que não morrais. E então a serpente disse à mulher: certamente não morreréis. Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, sabendo o bem e o mal. E vendo a mulher que aquela árvore era boa para comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento, tomou do seu fruto, e comeu, e deu também a seu marido, e ele comeu com ela (Gênesis 2, 16-17; 3, 1-7).

Não há portanto cura radical para essa tendência tão antiga quanto o "homo sapiens" ou talvez mais antiga. O máximo que pode haver são precauções metodológicas. E delas a primeira é tão boba, que eu fico até encabulado de repetir, pois consiste simplesmente em termos sempre muito em mente que o mundo existe antes do pensamento. Convém também lembrarmos, conforme já dei a entender nesta palestra, que o pensamento sempre reflete circunstâncias práticas, de caráter inclusive político e que, noutras palavras, nada é gratuito neste mundo. E aqui, já que a marcha de minha exposição leva diretamente, e eu espero que suavemente, a essa consideração, eu quero aproveitar a ocasião para render homenagem a um de meus professores de doutorado em Columbia University, que foi o grande Marvin Harris, falecido há coisas de três ou quatro semanas.

Não que eu esteja sempre de acordo com esse mestre, do qual jamais estive pessoalmente próximo enquanto fui aluno do Departamento de Antropologia de Columbia. E meu desacordo vinha de que a ele, depois de Boas, Lowie, Kroeber, Ruth Benedict, Malinowski, etc, e quase contemporaneamente a Lévi-Strauss, ocorreu o estranho pensamento eu nem sei se diga de restabelecer —pois Morgan, Tylor e outros teóricos mais antigos nesse domínio eu penso que foram menos rigorosos do que Harris—ou de fundar um modelo de Antropologia rigorosamente nomotético. A Antropologia seria uma disciplina tão rigorosa ou tão determinística quanto a Física, a Química ou a Biologia, uma ciência, como ele disse e repetiu inúmeras vezes, capaz de **predição** e **retrodição**, desde evidentemente que o pesquisador possuísse um conhecimento suficiente das variáveis independentes ou, se preferirmos, das **variáveis x** (partindo evidentemente da fórmula $y=f(x)$).

Era um projeto quixotesco, tendo vindo a representar, quando otimistamente considerado, mais uma dessas **magnificent failures** de que está cheia a história da Antropologia. Pois, para termos sequer a caricatura de um determinismo em Antropologia, nós teríamos de a tal ponto sobrecarregar nossas variáveis **x**, ou variáveis independentes, com tantas hipóteses *ad hoc*, seriam tantos acréscimos de natureza ecológica, tecnológica, econômica, política e, no fim, também variáveis ideológicas ou ideacionais, que pouco ou nada iria sobrar para a variável dependente ou variável **y**. Teríamos feito um trabalho tautológico, cheio de petições de princípio e sofismas parecidos.

O que em nada nos impede de concordarmos com a advertência de Marvin, na qual colocava toda a força de seu método, um tanto pomposamente por ele denominado de **materialismo cultural**. A citação que eu vou agora fazer, é uma dessas que recomendo à meditação de todo mundo, porém com restrições que logo formularei:

Ensinaram-nos a dar mais valor às complexas explicações “espiritualistas” do que às mais simples e naturais. Afirimo que a solução de cada um dos enigmas analisados neste livro consiste numa melhor compreensão de circunstâncias de ordem prática. Mostrarei que até as crenças e práticas aparentemente mais extravagantes, quando atentamente examinadas, revelam-se baseadas em condições, necessidades e atividades comuns, banais ou mesmo vulgares. A meu ver uma solução banal ou vulgar é a que se apoia na realidade e é constituída de entranhas, sexo, energia, ventos, chuva e outros fenômenos tangíveis e comuns (HARRIS, 1978:14).¹⁹

Minhas restrições a Harris são fundamentalmente duas. Primeiro, minha rejeição do determinismo, não devido a alguma espécie de preconceito contra as ciências exatas ou a alguma interpretação ingênua do princípio de indeterminação de Heisenberg, mas simplesmente por achar, pelos motivos que acabo de esboçar, que não há como, apesar de toda a boa vontade, seja possível aplicar esse método em Antropologia. Segundo, minha adoção do princípio de **mais-valia**, implicando que, nos fenômenos da cultura, o útil, o bom para alguma coisa, acaba sendo sempre superado pelo melhor, quero dizer, por aquilo que é simplesmente **bom para ser** (ou, por estar acima de qualquer função ou conveniência específica, **bom para nada**).

Em minha tese de doutorado, defendida em Columbia University, Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil (MOTTA, 1988b), e que teve como assunto o Xangô de Pernambuco, eu largamente tratei das teorias de Harris, fazendo um grande esforço para retificá-las, aproveitando uma parte e rejeitando outra. Eu falei tanto de Harris que houve muita gente (entre a pouca gente que tomou conhecimento de meu texto) que, para meu grande desgosto, chegou a me considerar como harrisiano. Mas essas pessoas estavam enganadas. O que em essência eu dizia, e que ainda acho até o dia de hoje, era que o Xangô desempenhava, no ambiente do Recife, certas funções adaptativas e, por que não, econômicas, sendo **bom para comer**, **bom para organizar** e **bom para pensar**. Eu dizia que esse “truque”, essa estratégia, ou conjunto de “truques”, era adotado por uma parte da população com determinadas características étnicas e sociais. Mas eu dizia também que se tratava de um

¹⁹ Esta passagem de Harris é evidentemente eco do texto de Marx e Engels na Ideologia Alemã: “A primeira premissa de toda existência humana, e portanto de toda história, é a premissa de que os homens devem estar em condição de viver para serem capazes de “fazer história”. Mas viver implica antes de mais nada beber e comer, habitação, roupa e muitas outras coisas do mesmo gênero. O primeiro ato histórico é portanto a produção dos meios de satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material. [...] Portanto a primeira condição de toda teoria da história é reconhecer esse fato fundamental em todo o seu significado e em todas as suas implicações, atribuindo-lhe toda a importância que lhe é devida” (MARX e ENGELS, 1947:16). É possível que a formulação de Marx e Engels ecoasse deliberadamente as do Eclesiástico (o livro deuterocanônico do Antigo Testamento): “A primeira coisa para viver é a água, o pão e a roupa e uma casa para abrigo” (Eclesiástico 29, 21); “O que é de primeira necessidade para a vida do homem é a água, o fogo, o ferro e o sal, a farinha de trigo, o leite e o mel, o suco da uva, o azeite e a roupa” (Eclesiástico 39, 26).

truque entre outros truques e que não havia meios de prever ou retrodizer qual truque seria adotado por uma determinada parte da população. O concreto só pela experiência concreta é que pode ser captado. E eu dizia mais. Eu dizia que, sendo bom para uma porção de coisas, o Xangô ainda era melhor. Em último caso era uma questão de ser e nada. E eu terminava minha tese do seguinte modo, que eu acreditava que fosse uma insuperável superação de Marvin Harris:

A festa, a dança e o transe correspondem a experiências de identificação que não podem ser explicadas em termos de utilidade e função. Enquanto ocorrem, as exigências da natureza e da adaptação são superadas e anuladas. [...] A mesa é vencida pela festa. E esta é a culminância do Xangô. "Ele pende do rosto da noite como uma fina jóia da orelha de um etíope". O homem nasce para si mesmo. A identidade —e identidade quer dizer existir—é recuperada no fogo da comunhão. E então, entre tanto esforço e lágrimas, com os desejos de nossos corações, com pungência e ansiedade, com a alegria de termos vivido até o dia de nossa festa, por um momento somos nós mesmos. Cantamos e esboçamos os movimentos da dança que detém o tempo e derrota a morte (MOTTA, 1988b: 402-403).

Esse princípio de **mais-valia** (que eu penso que por poucos ou por ninguém foi tão bem compreendido como por minha muito prezada e admirada colega, Aparecida Nogueira) possui antecedentes seguros em Hegel e (por que não confessar, por que eu esconderia minhas origens religiosas e meu mergulho profundo em tradições que, apesar de minha primeira infância protestante, são basicamente tradições católicas) com antecedentes também em Tomás de Aquino (talvez mais o lado néo-platônico de Tomás de Aquino) e João da Cruz (também desenfreadamente néo-platônico), com influências de Robert Murphy e Jean Duvignaud.²⁰ Ele implica, contrariamente ao que queria Harris, que, nos fenômenos culturais, existe uma mistura inextrincável do que corresponde a requerimentos práticos e do que deriva do superávit do existir com relação a esses requerimentos. O belo e o santo, conforme verifiquei em meu trabalho de campo nos terreiros, são tão fundamentais e tão antigos na cultura quanto o ecológico, o econômico e o político. O canto e a dança refletem a angústia do homem infinitamente maior —porque capaz e aberto a todas—e infinitamente menor —hoje aqui, amanhã em lugar nenhum— que cada uma de suas manifestações culturais.

E para terminar de uma vez por todas, direi que é a lógica do ser, em toda a sua extensão e espontaneidade, inclusive com suas contradições, — pois onde há vida há conflito e contradição—que temos de captar, sem reduções às modas, aos interesses de grupos e sociedades de pensamento, sem reduzi-la à lógica dos simulacros com os quais queremos afirmar nossa domínio, tentando provar que somos tão indispensáveis como pretendia ser o Grande Inquisidor do romance de Dostoiévski.

²⁰ Murphy e Duvignaud são também autores de muitos trabalhos. Do segundo aprecio muito *Fêtes et Civilisations* (Duvignaud 1973). Do segundo limito-me à menção de *The Dialectics of Social Life* (Murphy 1971).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Azevedo, Thales de
1955 O Catolicismo no Brasil, Rio de Janeiro, Cadernos de Cultura, Ministério da Educação e Cultura, 1955.
- 1968 "Popular Catholicism in Brazil: Typology and Functions". Raymond Sayers, ed., Portugal and Brazil in Transition, Minneapolis: University of Minnesota Press. Pp. 176-88.
- Bastide, Roger
1953 "Carta Aberta a Guerreiro Ramos", em Anhembi (São Paulo), a. III, nº 36, vol. XII, 1953; apud Azevedo 1955.
- 1970 "Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage". L'Année Sociologique, troisième série, 21. pp. 65-108.
- 1971 As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- 1975 (or. 1960) Les Religions Africaines au Brésil: Contribution à une Sociologie des Interpénétrations de Civilisation, Paris, PUF.
- 2000 (or. 1958) Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô), Paris, Plon.
- 2001 (1ª. ed. brasil. 1961) O Candomblé da Bahia, Rito Nagô, São Paulo, Companhia das Letras.
- Cacciatore, Olga Gudolle
1977 Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros, Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- Carneiro, Edison
1936 Religiões Negras, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- 1937 Negros Bantus, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- 1948 Candomblés da Bahia, Salvador, Publicações do Museu do Estado, no. 8.
- 1959 Os Cultos de Origem Africana no Brasil, Rio de Janeiro, Ministério de Educação e Cultura, coleção Decimália.
- Cochin, Augustin
1979 (or. 1924) La Révolution et la Libre Pensée, Paris, Copernic, 1979.
- Duvignaud, Jean
1973 Fêtes et Civilisations, Genève, Wéber.
- Fernandes, A. Gonçalves
1953 "O Sincretismo Gege-Nagô-Católico como Expressão Dinâmica de um Sentimento de Inferioridade". Les Afro-Américains, Dakar, IFAN, mémoire 27. Pp. 125-126.
- Foster, George
1967 Tzintzunzan: Mexican Peasants in a Changing World, Boston: Little, Brown.
- Fry, Peter
1982 Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira, Rio de Janeiro, Zahar.
- Gross, Daniel
1971 "Ritual and Conformity: A Religious Pilgrimage in Northeastern Brazil." Ethnology 10, no. 2, pp. 129-48.

- Landes, Ruth
 1967a (or. 1947) The City of Women, New York, MacMillan.
- 1967b "Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina", apêndice a Landes 1967a, pp. 283-296.
- Lenoir, Frédéric
 2001 "Bricolage Néotraditionnel et 'Bris-Collage Postmoderne', dans Carmen Bernard et al., "Regards Croisés sur le Bricolage et le Synchrétisme". Archives des Sciences Sociales des Religions, 114, avril-juin 2001, 50-54.
- Lévi-Strauss, Claude
 1966 La Pensée Sauvage, Paris, Plon.
- Maffesoli, Michel
 1976 Logique de la Domination, Paris, PUF.
- Marx, Karl, e Frederick Engels
 1947 The German Ideology, New York, International Publishers.
- Motta, Roberto
 1988a "A Eclesificação dos Cultos Afro-Brasileiros", Comunicações do ISER, ano (7), No. (30), pp. 31-43.
- 1988b Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Columbia University (Ann Arbor: UMI dissertation service).
- 1990 "Entre le Peuple et la Nation: Les Intellectuels et la Politique au Brésil", resenha do livro de Daniel Pécaut. Cahiers du Brésil Contemporain (Paris, Maison des Sciences de l'Homme), no. 9, pp. 75-81.
- 1994a "L'Apport Brésilien dans l'Oeuvre de Bastide sur le Candomblé de Bahia", dans Roger Bastide ou le Réjouissement de l'Abîme, Échos du colloque tenu à Cerisy-la-Salle du 7 au 14 septembre 1992, publié sous la direction de Philippe Laburthe-Tolra, Paris, L'Harmattan, pp. 169-178.
- 1994b "Ethnicité, Nationalité et Synchrétisme dans les Religions Populaires Brésiliennes". Social Compass (International Review of Sociology of Religion), v. 41, no. 1., pp. 67-78.
- 1996 "A Invenção da África: Roger Bastide, Edison Carneiro e os Conceitos de Memória Coletiva e Pureza Nagô". Tânia Lima, org., Sincretismo Religioso: O Ritual Afro, Recife, Editora Massangana, pp. 24-32.
- 1997 "Um Mestrado de Antropologia em Pernambuco: Reminiscências e Perspectivas", em Anthropologicas (Recife, Universidade Federal de Pernambuco), ano II, número especial organizado por Maria do Carmo Brandão, pp. 15-39.
- 1998a "The Curchifying of Candomblé: Priests, Anthropologists, and the Canonization of African Religious Memory in Brazil", in Peter B. Clarke (ed.), New Trends and Developments in African Religions. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1998, pp. 45-57.
- 1998b "O Presente e a Aparência: Alguns Aspectos Centrais do Pensamento de Michel Maffesoli", Logos (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) 6, número especial dedicado a Michel Maffesoli, pp. 58-64.

- 1999 "La Gestion Sociologique du Religieux: La Formation de la Théologie Afro-Brésilienne". MOST, Journal on Multicultural Societies, vol, 1, no. 2, 1999, 13 p. (<<http://www.unesco.org/most>>)
- 2001a "As Ciências Sociais e a Administração das Religiões Afro-Brasileiras". Cadernos de Estudos Sociais (Recife, Fundação Joaquim Nabuco), v. 27. no. 1, pp. 133-148.
- 2001b "Ethnicity, Purity, the Market and Syncretism in Afro-Brazilian Cults", in Sidney M. Greenfield and André Droogers, eds., Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield, 71-85.
- Murphy, Robert
- 1971 The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory, New York: Basic Books.
- Ortiz, Renato
- 1978 A Morte Branca do Feiticeiro Negro, Petrópolis, Vozes.
- Pécaut, Daniel
- 1989 Entre le Peuple et la Nation: Les Intellectuels et la Politique au Brésil, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Popper, Sir Karl
- 1975 A Lógica da Pesquisa Científica, São Paulo, Cultrix e Editora da Universidade de São Paulo.
- Radcliffe-Brown, A. R.
- 1952 «Introduction». Structure and Function in Primitive Society, New York, The Free Press, pp. 1-14.
- Ramos, Arthur
- 1940 O Negro Brasileiro (2ª. edição aumentada), São Paulo, Companhia Editora Nacional, coleção Brasiliana, vol. 188. (A primeira edição deste trabalho data de 1934).
- Ribeiro, René
- 1957 "As Estruturas de Apoio e as Reações do Negro ao Cristianismo na América Portuguesa". Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais (Recife), no. 6, pp. 59-80.
- 1978 Cultos Afro-Brasileiros do Recife (2ª. edição), Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais.
- Robertson-Smith, William
- 1927 Lectures on the Religion of the Semites (3rd edition). London, A. & C. Black Ltd.
- Rodrigues, R. Nina
- 1935 (or. 1896) O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Sanchis, Pierre
- 1994 Comentário manuscrito a trabalhos apresentados ao Grupo de Trabalho Religião e Sociedade, 18º Encontro Anual da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais, Caxambu, M.G., novembro de 1994.
- Santos, Juana Elbein dos

1976 Os Nagô e a Morte: Pade, Asese e o Culto Egun na Bahia.
Petrópolis, Vozes.

Turner, Victor

1977 "Sacrifice as Quintessential Process: Prophylaxis or
Abandonnement?". *History of Religion* 16 (3), pp. 189-215.

Weber, Max

2001 A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo (2ª. edição brasileira
revista), São Paulo: Livraria Pioneira Editora, Thomson Learning.