

El hombre marginal y la sociología brasileña

WILLIAM HÉCTOR GÓMEZ SOTO*

Resumen: En este texto se propone una discusión acerca de la contribución de la sociología brasileña al pensamiento latinoamericano, especialmente a la crítica de las interpretaciones que tienen como referencia las teorías producidas en Europa. El análisis se centra en el tema del hombre marginal, tomándolo además como una perspectiva teórica y metodológica. Esa contribución de la sociología brasileña ha pasado inadvertida para los estudiosos que hoy proponen un giro en la interpretación y explicación de las sociedades latinoamericanas. Se argumenta que hay una cierta anticipación de esa crítica y que se encuentra en el origen de la sociología aglutinada alrededor de Florestan Fernandes.

Abstract: In this paper, the author seeks to discuss the contribution of Brazilian sociology to Latin American thought, especially in regards to the criticism of interpretations based on the theories produced in Europe. The analysis focuses on the theme of the marginal man, also using it as a theoretical and methodological approach. This contribution of Brazilian sociology escaped the notice of scholars, who now propose a change in the interpretation and explanation of Latin American societies. It is argued that a precursor of this criticism already exists in the sociology agglutinated around Florestan Fernandes.

Palabras clave: hombre marginal, sociología brasileña, Florestan Fernandes.

Keywords: marginal man, Brazilian sociology, Florestan Fernandes.

El objetivo de este texto es analizar la contribución de la sociología brasileña al actual debate latinoamericano marcado por el surgimiento de una corriente de pensamiento crítico, que se distancia de las formulaciones teóricas e interpretaciones de carácter “eurocéntrico”. Como se sabe, en los años noventa algunos autores de diversos países, como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Fernando Coronil y otros, dieron inicio a un movimiento de carácter epistémico y teórico, el llamado “giro decolonial”. Este movimiento se basa en la necesidad de una nueva interpretación de las sociedades de América Latina, estableciendo una distancia crítica en relación con las teorías modernas producidas en Europa. La perspectiva de la colonialidad del poder y de la desobediencia

* Doctor en Sociología por la Universidad Federal de Rio Grande del Sur, Brasil. Instituto de Filosofía, Sociología y Política, Universidad Federal de Pelotas. Temas de especialización: sociología del conocimiento, sociología brasileña, desarrollo y movimientos sociales; estudios sobre la obra de Henri Lefebvre y José de Souza Martins, vida cotidiana, la ciudad y la imagen. Rua Alberto Rosa, 154, Pelotas, RS, Brasil.

epistemológica supone la abertura para nuevas y variadas interpretaciones de lo social, ya que se ha considerado que el conocimiento también es un instrumento de colonización.

Esta crítica es desarrollada por Raewyn Connell (2012), cuando apunta que autores constantemente citados en la bibliografía de las ciencias sociales latinoamericanas, como James S. Coleman, Pierre Bourdieu y Anthony Giddens, comparten las mismas características lógicas que reflejan la postura típica arraigada en la metrópolis. Lo principal es que esos autores proponen conceptos y métodos teniendo como referencia sociedades sin determinaciones externas. Esto implica que sus perspectivas teóricas excluyen el colonialismo y que la imaginación sociológica de estos autores no considera significativo el proceso social del colonialismo.

Muchas veces se ha llegado a describir las sociedades de América Latina como si fueran idénticas a la metrópolis. Esto es lo que han hecho muchos intelectuales latinoamericanos cuando publican en revistas de la metrópolis. Una idea interesante que vale la pena destacar en el texto de Connell es que la teoría social europea supone un tiempo continuo, que contrasta con la temporalidad desigual y la coexistencia de diversas formas sociales. Esa idea del tiempo continuo ha llevado a las dualidades de las interpretaciones que oponen lo moderno y lo tradicional.

En la tradición de la sociología de la Universidad de São Paulo, José de Souza Martins ha insistido en que la modernidad de la sociedad brasileña está marcada por la coexistencia de diversas temporalidades sociales y por la presencia de los valores del mundo tradicional, que no desaparece, sino que, por el contrario, se presenta como crítica social, aunque limitada, justamente porque tiene como referencia los valores tradicionales (trato este tema en Gómez Soto, 2016).

La obra de este sociólogo brasileño es desconocida por las ciencias sociales latinoamericanas, a pesar de que contiene ideas originales que pueden contribuir a la crítica latinoamericana del eurocentrismo. En uno de sus libros, Martins (2008) relata un fenómeno ocurrido en los años cincuenta, del que fue testigo cuando era adolescente y trabajaba en una fábrica de ladrillos en São Paulo, Brasil. Era la época de la modernización y de la industrialización de la economía paulista. La fábrica de ladrillos estaba introduciendo nuevas tecnologías para modernizar el proceso productivo. En una de las secciones del proceso de producción, las mujeres trabajadoras se desmayaron y afirmaron que habían visto al demonio. En el análisis del fenómeno, Martins descubre el desencuentro de varias temporalidades, es decir, las contradicciones entre el tiempo moderno

de las máquinas, las tecnologías y el conocimiento de los ingenieros, y el tiempo lento y cíclico de los trabajadores recién llegados del campo, que aún cargaban los valores de un mundo tradicional repleto de ritos y misticismo. La aparición del demonio, de acuerdo con su interpretación, representa la crítica y la resistencia al proceso de modernización, pero es una crítica que tiene como referencia los valores del mundo tradicional.

Brasil ha estado relativamente fuera de ese “debate”. Es esta preocupación lo que ha motivado la elaboración del presente trabajo. En este texto se pretende rescatar la originalidad de la sociología y el pensamiento social brasileño. Para eso me detengo en el tema del hombre marginal y su desarrollo, principalmente en la sociología.

El tema del hombre marginal, originalmente de Georg Simmel (2005) y Robert Park (2000), es enriquecido en el análisis de Florestan Fernandes en cuanto a la sociedad brasileña. Pero el hombre marginal no es sólo un tema, es más que eso, es un punto de vista teórico, metodológico, como lo demuestra la sociología de Martins, discípulo de Florestan. Es Martins quien lleva el tema del hombre marginal hasta las últimas consecuencias analíticas y lo transforma en un método de investigación, un modo de pensar para descubrir la naturaleza de las contradicciones en la sociedad brasileña. Es en el estudio del hombre simple, de aquel que vive en el límite, en crisis, amenazado por la modernidad, donde se encuentra la clave para la explicación sociológica de una sociedad en la que persisten las formas sociales de un mundo tradicional, que no desaparece y que se propone como crítica y contrapunto al “mundo moderno”, aunque de manera insuficiente.

UN BORORO¹ MARGINAL

Fue Robert Park (2000) quien, preocupado con el conflicto social de los inmigrantes en los Estados Unidos, principalmente en la ciudad de Chicago, introdujo en la sociología la idea del hombre marginal. Antes de él, como se verá a continuación, el sociólogo alemán Georg Simmel (2005) formuló una sociología del extranjero. Lo que destaca aquí es que esta idea se ha perdido en la tradición sociológica y no ha encontrado resonancia en la sociología latinoamericana; tal vez, y es necesario que se diga, con algunas excepciones que se ubican en la sociología brasileña.

¹ Los bororos son un pueblo indígena de Mato Grosso, Brasil.

Esta idea surge en uno de los primeros textos de Florestan Fernandes. Publicado en 1946, “Tiago Marques Aipobureu: um bororo marginal” es un texto poco citado por quien estudia la obra de Florestan Fernandes, o quizá se pueda decir que no le ha sido otorgada la importancia que merece. En ese texto, el autor analiza las contradicciones y los conflictos de Tiago Marques, un indio bororo que, educado por los padres salesianos, es introducido en el mundo de los blancos. Sintiendo un extraño y siendo visto como tal, entra en conflicto con los blancos y decide vivir en una aldea indígena. En la aldea, los indios no lo miran como parte de ellos, y él, que había perdido las habilidades de un indio, también se considera perdido entre dos mundos. Esta situación coincide con el análisis que Park hace sobre los inmigrantes en Chicago, y no es casualidad que Florestan haga referencia a la obra de Park, incluso citándolo directamente. Como dice Park, citado por Fernandes (2007), el marginal es un hombre que está entre dos razas, al margen de dos culturas, y que no pertenece a ninguna de ellas.

Simmel (2005) ya esboza la idea de la margin en su análisis sobre la condición de ser extranjero. Afirma que, si el moverse es conceptualmente lo opuesto del fijarse, la unidad de las dos disposiciones corresponde a la forma sociológica de lo que es un extranjero. Pero cuando Simmel se refiere al ser extranjero no lo hace en el sentido común del término, sino como al que llega pero que puede quedarse. Porque ese que llega y se queda aún no ha superado la condición de moverse, de ir y llegar, pero se vuelve un miembro del grupo, aunque distinto. Y esta posición de ser un miembro del grupo, igual a otro, pero al mismo tiempo diferente, se convierte en una relación con otro, desde un punto de vista exterior y en contradicción. Simmel atribuye la condición de extranjero al comercio, una actividad que viene del exterior, muy diferente de las actividades ya instaladas en un circuito cerrado, como las relacionadas con la propiedad del suelo, que implican un tipo de arraigamiento. El atributo del extranjero, de estar dentro y fuera al mismo tiempo, lo dota de una visión crítica de la sociedad. Así, el extranjero es un no propietario del suelo, es un extraño, es el otro que está en movimiento, que surge de repente y así puede irse y, por lo tanto, no tiene un vínculo con nadie ni nada.

Desde otra perspectiva, Park (2000) cuestiona la visión, que tiene origen en Montesquieu, que atribuye al entorno físico y al clima las diferencias culturales que existen entre razas y pueblos, y también critica la interpretación que tiene el mismo origen y que se basa en el argumento de que esas diferencias culturales se deben a elementos biológicos que

son heredados por las razas. Nuevos descubrimientos, como los de Frederick Teggart, se refieren a que las características de clima, genéticas y del entorno físico son secundarias en la definición de las diferencias culturales. Park busca en las migraciones humanas los elementos que llevan a una sociedad al progreso y a la civilización, algo muy diferente a otros factores, como las revoluciones sociales. La diferencia que hay entre las migraciones y las revoluciones consiste en que las primeras vienen de fuera, y que comienzan como una invasión y terminan en la fusión con la población nativa. La migración moderna no tiene un carácter de invasión y sí el de una penetración pacífica, que debe ser analizada por el tipo de personalidad que produce, y no tanto por los cambios de costumbre y hábitos.

Hay que centrarse en la subjetividad, dice Park (2000). Es en este aspecto donde se encuentra lo más interesante para el análisis. El autor ve en la crisis de la sociedad tradicional, provocada por las migraciones, posibilidades de emancipación del hombre individual, porque se liberan las energías antes controladas por las costumbres y la tradición. El individuo se encuentra libre para nuevas aventuras, aunque sin control, lamenta Park. Este individuo emancipado se vuelve un cosmopolita capaz de ver el mundo donde ha nacido con un cierto tipo de extrañamiento. El extranjero llega, se queda, pero siempre puede irse. Para Simmel, el extranjero es la unidad o síntesis de una doble determinación en el espacio, de un punto que no tiene una vinculación con ese espacio, y que es lo opuesto del sedentarismo. El extranjero, aunque también respeta las normas sociales, tiene menos prejuicios en sus relaciones con los otros, y la tradición no limita sus acciones. Los grupos de parentescos y las vinculaciones locales son sustituidos por una organización racional, y la libertad en la ciudad reemplaza el apego cultural a restringidos grupos sociales.

EL HOMBRE MARGINAL DE PARK Y FERNANDES

El hombre marginal es un híbrido cultural que comparte la cultura y las tradiciones de dos pueblos diferentes, pero que no se desvincula de su pasado y de sus tradiciones, y justamente ésta es la causa de su no aceptación. Este hombre se encuentra en el margen de dos mundos que se funden plenamente, y es este margen el lugar privilegiado que le permite observar de una forma crítica esos dos mundos, porque no pertenece a

ninguno, y porque sabe que tiene la posibilidad de irse. Aunque una de esas sociedades, la de su origen, la lleva consigo, en su subjetividad.

El hombre marginal a que se refiere Park es el judío cosmopolita, ciudadano del mundo, el extranjero. Sus características, como comerciante, como intelectual, son las del hombre de la ciudad que llega y se va continuamente y generalmente vive en hoteles.

El hombre marginal se encuentra dividido entre el que era y el que es, entre su pasado y su presente, entre la tradición cultural de su sociedad y los nuevos valores de la sociedad a la que llega. Este conflicto cultural que lo divide lo lleva a la desilusión. Este conflicto es permanente, y es la principal característica del hombre marginal. Es en su mente, en permanente conflicto, donde se pueden estudiar los procesos de civilización y progreso.

Este hombre marginal, en permanente conflicto consigo mismo, es también, como ya se dijo, objeto de análisis de Fernandes. El sociólogo brasileño se interesó por la trayectoria de vida del indio bororo Tiago Marques Aipobureu, un caso típico de un ser dividido entre el mundo de los blancos y el mundo de los indios. Según él, este conflicto dura hasta que el individuo logra ajustarse a uno de los mundos; hasta que esto no suceda, el individuo permanece desgarrado psicológicamente. Y a partir de su propia inestabilidad, el individuo interpreta la forma en que es visto por los otros miembros de la sociedad, dando un significado a la conducta de los otros. Florestan escoge el punto de vista de lo que se encuentra al margen, en este caso, los efectos que el contacto con el mundo de los blancos provoca en los indios, un aspecto poco estudiado por los etnógrafos.

Con las escasas informaciones de que disponía, Florestan logra averiguar que Akirio Bororo Keggeu, que después se convertiría en el profesor Tiago Marques Aipobureu, nació cerca de 1898, en la tribu bororo, en la meseta oriental de Mato Grosso. Como era muy inteligente, fue considerado por los padres salesianos como adecuado para realizar las labores de propaganda de las misiones. De niño fue educado en el colegio Cuiabá. En 1913 viajó a Roma y a París, pero tuvo que volver en 1915 porque le hacía falta su tierra. Cuando volvió se casó con una india bororo. No quería su trabajo como profesor, quería cazar y arar la tierra, pero había perdido esas habilidades comunes para un bororo. Él fue educado para vivir en el mundo de los blancos y, por lo tanto, sin ninguna preparación para las actividades de un indio. Y por eso pasó dificultades y su mujer fue a vivir con otro hombre, de quien tuvo un hijo.

El hecho de haberse casado con una india bororo ya es una indicación de la búsqueda de la creación de un vínculo con la tribu, es un intento de integración al modo de vida de los bororos y a su estilo de vida, sus creencias y su religión. Tiago Marques quiso aproximarse lo máximo posible a la imagen de lo que sería un bororo, y mucho más de lo esperado, dice Fernandes (2007). Esto fue resultado del rechazo de los blancos y de los indios. Es posible imaginar que en el análisis del “bororo civilizado”, Florestan haya encontrado semejanzas con su propia situación de conflicto y de asimilación, de su origen humilde y el mundo de la universidad. Florestan, hijo de una empleada doméstica, viene del margen y no del centro de la sociedad. Su origen “marginal” lo dotó de la sensibilidad para descubrir, en las orillas de la sociedad brasileña, sus profundas contradicciones, heredadas del pasado esclavista. La situación marginal se caracteriza por sus reflejos en la mente del individuo que entra en crisis, por ser rechazado por los dos mundos, siendo y sintiéndose un extraño en los dos. En este sentido, la marginalidad expresa la busca de identidad del individuo, a partir de los fragmentos de los dos mundos, que se mezclan y se confunden.

El drama de Tiago Marques no era ser marginal en el mundo de los blancos, sino en su mundo de origen. Para él, el mundo de los indios, su mundo de origen, se volvió más extraño que el mundo de los blancos. Tiago Marques, viviendo en un universo de referencias cruzadas, buscó su identidad en el lado equivocado, en el mundo de los blancos. Esto le provocó un profundo desconcierto y fue incapaz de comprender los límites de sus intentos de incorporarse a su mundo de origen. El fracaso de éstos se debió al rechazo de los blancos, lo que produjo, a la vez, el rechazo de su parte de los valores del mundo de los blancos. Pero fue incapaz de eliminarlos completamente, y, por el contrario, interpretaba el mundo de los indios a partir de esos valores conservados de la educación recibida por los blancos.

Como indica Gabriel Cohn (2005), el análisis de la situación marginal del indio bororo difícilmente dejó a Florestan indiferente, ya que en ella reconocía sus propias dificultades para encontrar un lugar propio en la Universidad de São Paulo. Estas dificultades se expresaban en el desencuentro entre su origen social humilde y el ambiente de una universidad que era producto de un proyecto de modernización de las élites brasileñas en la década de los años treinta.

En Fernandes es fundamental la tensión entre las tendencias objetivas para la plena realización del capitalismo y los obstáculos estructurales

e históricos que impiden esa realización. Desde otro punto de vista, ya Martins (2010) había señalado esto cuando se refirió a la sociedad brasileña como una modernidad inconclusa. Volviendo a Cohn (2005), en el artículo citado destaca que esa tensión, esencial para Florestan, es fuente de creatividad precisamente porque se opone a cualquier proceso de acomodo adaptativo. Por eso no es posible una integración plena, por lo que hay que trabajar en el margen; no es el centro que contiene el dinamismo histórico, no es en éste donde es posible encontrar las contradicciones, sino en el margen, como un residuo (Lefebvre, 1967) de un sistema que nunca se cierra, pero es también en el margen donde están las posibilidades de los cambios. No se trata de olvidar el centro, sino de observarlo y explicarlo desde la periferia, desde el margen.

La sociología, a diferencia de la antropología, no ha explorado lo suficiente este campo de estudios, y mucho menos lo ha reconocido como una opción metodológica. Me refiero al desafío de tomar para sí lo marginal como un punto de vista, de observación del mundo. Se defiende en este texto que apostar por lo marginal como objeto y punto de referencia metodológico tendería a construir una interpretación de las sociedades latinoamericanas diferente de los esquemas interpretativos de las teorías producidas en otras temporalidades, además de que llevaría a distanciarse de proyectos de emancipación.

LO MARGINAL Y LA FRONTERA

El concepto de marginal dialoga con otros conceptos como límites y fronteras, muy usados en el debate actual propuesto por la corriente de pensamiento decolonial, pero en este texto lo trato de una forma distinta, partiendo de la tradición de la sociología brasileña iniciada por Fernandes. La idea de frontera estuvo asociada con la de progreso, como lo muestra Ulf Hannerz (1997), quien afirma que Frederick Jackson Turner explicaba que la frontera significaba desarrollo, con la conquista de nuevas tierras para la explotación agrícola, pero también para una nueva forma de vida. Al mismo tiempo, y siguiendo aún a Hannerz, la frontera también adquiere un significado dentro del proceso de globalización, de colonización de nuevos territorios. En particular, en América Latina la frontera separaba y distinguía lo que tenía importancia de lo que no, es decir, la civilización de la “tierra salvaje”, que es la tierra del otro, de las poblaciones “salvajes”, y aún se podría agregar que en las

visiones dualistas la frontera es la línea que parece separar lo tradicional de lo moderno.

Se podría afirmar que en el concepto de frontera está ya el anuncio de la concepción eurocéntrica de la conquista y la expansión de la civilización para transformar a las poblaciones que se encuentran en esa “tierra salvaje”. Pero el salvaje se ha rebelado tanto socialmente como ahora en la formulación de una corriente de pensamiento propia de América Latina que cuestiona las interpretaciones dominantes. Salvaje en el sentido de un pensamiento que está en la periferia, fuera del centro hegemónico, en el margen. Es una lástima que Hannerz (1997) no profundice en la idea de mestizo que encuentra en Eric Wolf y que se aproxima a lo que se quiere demostrar en este texto y que recuerda, al mismo tiempo, al Güegüense.²

De acuerdo con Hannerz (1997), el mestizo representa el rechazo a la herencia española en América Central. Las posibilidades de la supervivencia del mestizo están en su capacidad de adaptación, de cambio y de improvisación, al parecer más y menos de lo que era y ser, al mismo tiempo, más y menos de lo que aparentaba, haciendo uso de un doble lenguaje, con sentidos contradictorios, a veces explícitos, a veces implícitos, confundidos y mezclados. El personaje favorito del mestizo de Wolf, dice Hannerz, es el conocido comediante mexicano Cantinflas, que escapa de las trampas con creatividad y con un lenguaje ambiguo pero que para mí tiene más afinidad con el Güegüense, más apropiado que Cantinflas.

Hay otros estudios, como el de José Manuel Pedrosa (2007), que han conseguido reconocer en el Güegüense a un burlador que, con sus palabras y ambigüedades, critica el orden social y enfrenta las estructuras de poder colonial que subyugan a los dominados con el mito del orden. Para eso utiliza como armas la astucia, la mentira y el engaño. De alguna forma, el Güegüense es el hombre marginal, por ser un sujeto viejo y débil, y esa posición le permite el uso de la astucia para enfrentar el poder. Es el típico burlador que se encuentra en la literatura universal. Finge ser sordo y tonto cuando está frente al poderoso, y ésta es la parte alta del personaje, que hace malabarismo con su juego de palabras, que responde a preguntas que él cambia, fingiendo que son éstas las que escucha, y son éstas las que responde. Pedrosa dice que el burlador es un personaje universal y está presente en realidades tan diversas como Fin-

² *El Güegüense* es una obra anónima del siglo XVII que surge en Diriamba, Nicaragua. Es una comedia bailete que expresa de forma burlesca y creativa el rechazo a la dominación colonial de los españoles. El Güegüense es el personaje principal, por eso el nombre de la obra; en náhuatl significa viejo, sabio.

landia, Estonia, Suecia, Noruega, Irlanda, España, Rusia, el Caribe, India. No hay duda de que, como indica el autor, el Güegüense representa el hibridismo cultural, pero no sólo eso: hay también, en ese encuentro de culturas, resistencia y lucha contra el poder y la dominación. Así, Carlos Abaunza Mantica (2001), considera la obra como “teatro de protesta”. Esa sátira y esa protesta son contra las autoridades indígenas y no contra el gobernador español, porque aquellas fueron cómplices de la explotación española contra las poblaciones indígenas. El Güegüense concentra su burla contra el gobernador Tlatoani, de origen indígena pero españolizado y cómplice del dominio español. El autor anónimo juega con dos lenguas, el náhuatl y el castellano, que disfrazan los dobles sentidos. El Güegüense, el mestizo, el hombre marginal y el hombre simple son variaciones en distintos momentos de esa figura social que está en los límites fronterizos del mundo moderno, y que por eso mismo tiene una visión crítica, aunque todavía incompleta, de la sociedad.

DEL HOMBRE MARGINAL AL HOMBRE SIMPLE

Hay una continuidad y una actualización entre la temática inicialmente tratada por Fernandes y el tema del hombre simple tratado por Octávio Ianni y José de Souza Martins, ambos de la Escuela de Sociología de la Universidad de São Paulo. El hombre simple no es apenas un tema, de la misma forma que no lo es en Florestan, cuando trata sobre el bororo marginal; se trata de un punto de vista metodológico y teórico. Eso es lo que quiero destacar en este texto y es ésta la principal contribución al debate actual en el marco del pensamiento decolonial. Se defiende que la escuela de sociología de Fernandes anticipa algunas de las preocupaciones de ese debate, sobre todo en la necesidad de construir una sociología arraigada en las particularidades del proceso histórico de la sociedad brasileña y en la crítica a la importación de teorías producidas en otros contextos sociales y otras temporalidades.

La propuesta de Florestan es explicar el capitalismo brasileño optando por investigar desde lo que está en el margen. Así, Fernando Henrique Cardoso y Octávio Ianni, sus discípulos, realizaron investigaciones sobre la esclavitud en el sur de Brasil, en regiones consideradas como marginales en relación con el centro-sur y el noreste, que fueron el centro de las actividades productivas con base en el trabajo esclavo.

Lo que se quiere destacar es que el tema del hombre simple es una marca de la tradición sociológica brasileña y que se inicia con la fundación de la Universidad de São Paulo en 1934. Recientemente, Martins (2017) volvió a tocar el tema del hombre simple, afirmando que es central para comprender el papel fundamental de la Facultad de Filosofía de la Universidad de São Paulo.

Es Martins quien desarrolla el tema del hombre simple hasta convertirlo en un punto de vista teórico y metodológico. En primer lugar, este tema está asociado con el tema de la modernidad, tal y como se propone en las sociedades latinoamericanas, es decir, una modernidad inacabada, anómala. El hombre simple es el hombre común que vive los dramas repetitivos de lo cotidiano, somos todos nosotros, hombres y mujeres; tal vez sería más apropiado decir “el ser humano”. Son aquellos que no se consideran protagonistas de la historia, aunque lo sean de verdad, y que son objeto de los llamados proyectos emancipadores “modernos”.

Las sociedades latinoamericanas, como ya lo han dicho algunos, se caracterizan por el hibridismo social y cultural, pero también y en consonancia, por sus diversas temporalidades sociales que se niegan y están en conflicto. Es en el desafío de comprender la naturaleza de la modernidad latinoamericana que Martins (2010) escoge el punto de vista del ser humano común. El desafío es comprender los enigmas aparentemente irrelevantes de la vida cotidiana en que el hombre común está inmerso y de qué modo la historia está presente en la vida cotidiana, donde se da el combate, dice el autor, por las conquistas más importantes, y es allí donde se lucha contra todas las miserias que nos empobrecen, pero también donde ocurren la fiesta, la diversión, el placer y la imaginación.

Martins elabora una sociología del hombre común, y desde esa perspectiva lo ve mutilado y fragmentado, separado de su obra y de su historia, inmerso en lo cotidiano que se repite y donde todo parece ser falso y falsificado, incluso hasta la misma esperanza. El hombre simple se encuentra dividido, alejado de las posibilidades de la historia, de hacerla. La comprensión de esos desencuentros en el cotidiano del hombre simple está limitada por interpretaciones trasplantadas de otras temporalidades y contextos sociales.

El hombre simple es un tema que se encuentra en el mismo origen de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras, y de la fundación de la Universidad de São Paulo. Martins (2017) afirma que los profesores europeos que llegaron a Brasil, como Claude Levi-Strauss y Roger Bastide, buscaban aquello que no había sido aún capturado por la razón, ni por

las certezas ni por la linealidad de las interpretaciones del mundo moderno. Este es un elemento fundamental que explica el descubrimiento del tema del hombre simple como un tema central en la sociología brasileña.

Ese tema ha atravesado la historia de la sociología brasileña, especialmente la de los intelectuales aglutinados alrededor de la figura de Fernandes. Martins observa una declinación y un abandono de ese tema por “modismos desenraizados”, resultado de la “diversificación de los perfiles intelectuales de los investigadores de las generaciones más recientes”, lo que ha llevado, según él, a la declinación del tema, sin haber ningún otro que lo sustituya. ¿Pero qué significa para Martins el abandono del tema del hombre simple?

La importancia del hombre simple como tema y punto de vista teórico y metodológico está en la contradicción de lo real entre lo repetitivo y lo nuevo. En ese dilema, en la realidad predomina lo repetitivo, y es en lo repetitivo que se halla lo más rico y fértil de la “historicidad de la vida social”. Por lo tanto, es allí donde se encuentran los elementos para la explicación creativa y original. Lo repetitivo está repleto de engaños y de sugerencias, afirma Martins (2017).

El hombre simple está situado en un lugar crítico de la sociedad que desafía al investigador a comprender sus dilemas y contradicciones; se encuentra al margen de lo moderno y lo tradicional. Una de las claves para la explicación del sociólogo se encuentra en la interpretación del hombre simple, del hombre común, del hombre marginal. El proyecto de investigación acerca del hombre simple aún sigue vigente, no se ha agotado, a pesar de que se halla en declinación.

El tema del hombre simple está conectado a los conceptos de vida cotidiana y de residuo. La vida cotidiana es ella misma un residuo, donde nada pasa, y lo que pasa apenas se repite; por eso no ha sido un objeto interesante para los científicos sociales, que han mirado principalmente hacia los grandes procesos de transformación social. La problemática central de lo cotidiano se basa en la idea de que las sociedades permanecen más de lo que cambian. El desafío que se presenta para los científicos sociales es poner atención en el hombre simple, en los mecanismos que lo alienan, en la diversidad de posiciones marginales en que está inserto, en las interpretaciones que hace de él mismo. Tomar al hombre simple, al hombre común y al hombre marginal como tema y presupuesto metodológico y teórico de la investigación científica en el campo de las ciencias sociales puede contribuir a establecer la distancia crítica en relación con las interpretaciones de origen eurocéntrico acerca de las sociedades lati-

noamericanas, tan distintas de las sociedades europeas; puede ayudarnos a comprender los ritmos y la diversidad temporal de las formas sociales, y las particularidades de los procesos; lo que tenemos de original y distintivo, lo que permanece y que no cambia, pero que son referenciales críticos, aunque insuficientes, de la “modernidad”, tal como se presenta en las sociedades nuestras. Las interpretaciones y el conocimiento del hombre común no han sido suficientemente considerados por las ciencias sociales, pero él tiene, y esto es resaltado por Martins, un conocimiento rico y diferente del mundo.

¿Pero quién es el hombre simple? Martins (2017: 17) responde de la siguiente manera: “En diferentes momentos sociales y en diferentes situaciones sociales él fue diferentes personas, diferentes sujetos, diferentes posibilidades interpretativas, diferentes revelaciones, porque es sujeto de peculiares contradicciones de la situación social cambiante”.³ Además, el hombre simple vive y contiene diferentes temporalidades sociales y estructuras sociales, diferentes visibilidades y ocultaciones. Hay en él muchos misterios que nos desafían a descifrarlos. Es expresión de un capitalismo incompleto y de una permanente acumulación primitiva, que es el modelo que se difundió en Brasil, pero también, diríamos, en las sociedades de América Latina. Un capitalismo que se alimentó de la esclavitud indígena primero, y de origen africano después. Por eso Martins la llama “modernidad anómala”, porque es una acumulación del capital que se basa en una forma de trabajo precapitalista, una forma social no moderna. El hombre simple, añade, no es pobre ni víctima, aunque lo sea también. “No es negro ni blanco porque es negro y blanco y en esa doble contradicción es tensión, emoción, relaciones sociales, personalidades, formas sociales de la repetición de modos de actuar, modos de negación de la repetición, risa y llanto, poesía y vulgaridad” (Martins, 2017: 29).

LO MARGINAL COMO MÉTODO⁴

La metodología que Martins propone hace de lo que es provisorio, marginal y anómalo, elementos de referencia para la explicación sociológica. Dice el autor: “Es en los límites, en los extremos, en la periferia de la realidad social que la indagación sociológica se vuelve más fecunda, cuando

³ Todas las traducciones del portugués al español son del autor de este texto.

⁴ He tratado en otro texto (Gómez Soto, 2015) sobre el método creativo y original presente en la sociología de Martins.

queda evidente que la explicación del todo es incompleta y pobre si no pasa por la mediación de lo insignificante” (2010: 11). Y es precisamente, añade, en el protagonismo oculto y mutilado de las personas simples, de aquellos que han quedado en las márgenes de la historia, que el sociólogo se encuentra con las indagaciones teóricas más complejas y desafiantes.

Son los simples que nos libran de los simplismos, que nos piden la explicación científica más consistente, la mejor y más profunda comprensión de la totalidad concreta que da sentido a lo visible y a lo invisible. Lo que es relevante también está en lo ínfimo. Es en la vida cotidiana que la historia se descubre o se oculta (Martins, 2010: 12).

Este punto de vista de Martins contrasta con el desinterés de la sociología por lo cotidiano, por considerarlo sin importancia y trivial. Es una sociología caracterizada por optar por los grandes temas y procesos de transformación, y que también desconsidera aquello que parece insignificante y común, que es aquello que se repite y aquellos que se repiten. Al no reparar en lo repetitivo, la sociología ha perdido de vista el aspecto dialéctico de la realidad social porque, así como ya lo ha dicho Henri Lefebvre (1973), en la realidad no sólo hay repetición, sino también innovación, pero asimismo se anulan sus contradicciones y las posibilidades interpretativas. Mirar con atención lo insignificante y marginal es una perspectiva original e innovadora; retomarla puede traer nuevas cuestiones y, sobre todo, un nuevo modo de pensar las sociedades latinoamericanas. Comprender la vida cotidiana, dice Martins, es el punto de partida para descifrar sociológicamente lo posible, descifrarlo en el enredo de lo que se repite y las posibilidades y desafíos de lo que no se repite.

Los tiempos sociales no se suceden de forma evolutiva, pero hay en nuestras sociedades una extraña coexistencia de una diversidad particular. Vivimos en sociedades en que es posible hacer indagaciones no sólo acerca de la pluralidad social, sino también acerca de la pluralidad temporal. El investigador del tiempo de la ciencia puede hacer preguntas a un personaje del siglo de la costumbre, de la cultura popular y de las creencias populares (Martins, 2017).

Es muy extraño que se hable hoy de epistemología del sur, dice Martins (2017), sin hacer referencia a la propuesta teórica y metodológica de Fernandes. Y ésa fue la propuesta de los científicos sociales que fundaron la Universidad de São Paulo, la cual fue completada por los

jóvenes científicos sociales formados por ellos. Era una propuesta que al mismo tiempo significó la des-europeización del pensamiento brasileño colonizado: “Nos enseñaron a conocer el Brasil, lo que tenía de desafiador y original, el conocimiento de la búsqueda y no el conocimiento de la copia y de la imitación” (Martins, 2017: 34).

Élide Rugai Bastos (2015) reconoce que Fernandes es pionero cuando afirma que el sociólogo brasileño puede contribuir al enriquecimiento de la teoría sociológica de una forma que no lo pueden hacer sus colegas de los llamados “países desarrollados”, ya que Brasil y las sociedades en América Latina se apartan del “tipo normal”, pues ellas mismas son un problema teórico para las ciencias.

El tema del hombre simple, dice Martins (2017), está vinculado con el del tradicionalismo y con la presencia de formas culturales y sociales, principalmente de las poblaciones rústicas, pero no desde la perspectiva del atraso o del bloqueo, es decir, como formas que deben ser superadas y eliminadas, sino como formas sociales que se integran a la sociedad moderna; para poder comprenderlas, es necesario tener en cuenta las especificidades de los procesos sociales. Es por esta razón que el hombre simple es expresión de diferentes tiempos sociales y estructuras sociales. No es el hombre moderno, pero forma parte, aunque de manera incompleta, de la modernidad; contiene diversos tiempos históricos y por eso representa un desafío para los científicos sociales. Forma parte de la modernidad de manera precaria porque es expresión de un capitalismo incompleto, en permanente acumulación primitiva y con un pasado de esclavitud. Una sociedad donde todo está invertido, si se compara con las sociedades de referencia, consideradas modelos. Una sociedad donde los tiempos sociales no se disponen de una forma evolutiva, sino en una particular y extraña coexistencia.

ROGER BASTIDE Y LA MISIÓN FRANCESA

Roger Bastide llegó a Brasil en 1938 y se quedó en el país durante 16 años. Era representante de lo que se conoce como misión francesa, que fundó la Universidad de São Paulo. Claude Lévi-Strauss era parte de ella también. Bastide fue profesor de Fernandes. Juntos publicaron *Branços e negros em São Paulo* (2008). Hacemos referencia a Bastide porque hay en su obra la búsqueda de una interpretación propia de la sociedad brasileña. Al llegar a Brasil descubrió las inmensas posibilidades para la investigación

científica que ofrecía la realidad brasileña, y también sintió la necesidad de buscar nuevos métodos y nuevas teorías. Esa búsqueda contiene una crítica explícita a cualquier tipo de etnocentrismo. Pero también él mismo puede ser considerado un hombre marginal, entre dos mundos: el europeo y el de Brasil. Como recuerda Fernanda Peixoto (2000), el mismo Bastide se refería a su trayectoria como un investigador europeo en los trópicos con crisis de conciencia, debido a su experiencia brasileña, que lo obligó a cambiar completamente sus categorías lógicas, dejándose influir por una sociedad diferente de la suya. Por eso, añade la autora, para Bastide el desafío del investigador que tenga como objetivo conocer la sociedad brasileña es proponer nociones flexibles que permitan interpretar los fenómenos de interpenetración cultural que llamaron su atención.

Su propósito fue descubrir Brasil, y asumió una perspectiva anti-etnocéntrica para conocer una realidad extraña y diferente de la suya. Uno de sus primeros pasos para concretar esta perspectiva fue estudiar a los pioneros de la sociología brasileña: Euclides da Cunha, Raymundo Nina Rodrigues, Sylvio Romero, Manuel Querino, Oliveira Vianna, Gilberto Freyre. Como dice Maria Isaura Pereira de Queiroz (1983), de esta forma Bastide estaba haciendo algo muy diferente de lo que hacían los investigadores extranjeros que llegaban al país y que traían ya un paquete de teorías y métodos, y que menospreciaban las contribuciones de los intelectuales autóctonos ya que, según ellos, esos intelectuales, por tener vínculos de afectividad, no tenían la debida objetividad en sus observaciones. Para Bastide, por el contrario, aquéllos eran los verdaderos conocedores de la realidad brasileña. Florestan fue el sucesor de Bastide. Dice éste: “Yo pensaba salir en 51, porque en 51 obtuve un lugar en la Escuela en Francia. Pero Florestan no era aún doctor, no podía tomar mi lugar. Hice así: pasaba seis meses en Francia, seis meses aquí, y salí después cuando Florestan terminó el doctorado” (Cardoso, 1973: 6).

Yo pedí muchos estudios de sociología empírica para los alumnos. Pero después, cuando una sociología brasileña surgió, pedí hacer teoría. Diciendo que se debería sacar de la realidad, una teoría brasileña, y no imponer a los hechos brasileños una sociología nacida en América del Norte o en Europa —el funcionalismo, el marxismo (Cardoso, 1973: 8).

La importancia de Bastide (1898-1974) para la formación de la sociología brasileña ha sido opacada por el nombre de Claude Lévi-Strauss, a pesar de que Bastide estuvo más tiempo en Brasil que su colega más

famoso. En el tiempo que estuvo en Brasil, de 1938 a 1954, fue profesor de destacados intelectuales brasileños⁵ (Villas Bôas, 2014).

En el periodo mencionado, Bastide se dedicó a estudiar profundamente la sociedad brasileña y como resultado produjo una obra rica en temas e interpretaciones originales, entusiasmado por conocer una sociedad muy diferente a la suya. Cuando Bastide llegó a Brasil, en 1938, se hizo responsable de la cátedra de Sociología I, en la recientemente fundada (1934) Universidad de São Paulo. Llegó a sustituir a Lévi-Strauss, que había arribado en 1935 para hacerse cargo de la dicha cátedra. Bastide se queda en Brasil hasta 1954, más tiempo que Lévi-Strauss (de 1935 a 1938). Como dice Peixoto (2000), estudiosa brasileña de la obra de Bastide, los dos fueron tocados, cada uno a su manera, por las singularidades del país. Lévi-Strauss hizo en Brasil sus primeras investigaciones y se volvió un antropólogo reconocido internacionalmente. Bastide, en cambio, no se volvió tan famoso como su coterráneo, pero produjo una obra sociológica y antropológica cuyo objeto principal fue la sociedad brasileña. De acuerdo con la autora, el interés de Lévi-Strauss era investigar las comunidades indígenas brasileñas, y no hizo una investigación sistemática sobre la ciudad de São Paulo. Sin embargo, en sus libros clásicos *Saudades de Brasil*, *Saudades de São Paulo* y *Tristes trópicos*, presenta las agudas y creativas observaciones de sus largas caminatas por las calles de São Paulo. Observaciones que dejan ver una cierta mezcla de afecto sobre la ciudad y sus gentes, y una postura etnocéntrica, como algunos de sus críticos han apuntado (*Ibid.*). Pero cuando Lévi-Strauss fue a estudiar a las comunidades indígenas, lo hizo convencido de que la sociología debía estudiar a las personas más simples (Almeida Prado, 1996).

A diferencia de Lévi-Strauss, como ya lo dije, Bastide se interesó por los pensadores e intérpretes brasileños, considerándolos claves para entender la sociedad brasileña. Como indica Glaucia Villas Bôas (2014), en la época en que vivió Bastide en Brasil, estudiar a los pensadores brasileños no era considerada una tarea importante, porque era común que los estudiosos de la sociedad brasileña buscaran en la sociología y la antropología francesa, estadounidense y alemana las referencias teóricas y conceptuales para la formulación de hipótesis, y de esta forma legitimar

⁵ Entre ellos mencionamos a Mario Wagner Viera da Cunha, Florestan Fernandes, Antonio Candido de Mello e Souza, Gilda Rocha de Mello e Souza, Gioconda Mussolini, Egon Schaden, Lucila Herman, Lourival Gomes Machado, Ruy Coelho, Azis Simão, Douglas Teixeira Monteiro, Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Maralice Mencarini Forachi y Maria Sylvia Carvalho Franco.

el conocimiento científico producido. El diálogo con Mario de Andrade, Gilberto Freyre, Euclides da Cunha, Manoel de Querino, Nina Rodrigues, Silvio Romero y Oliveira Vianna permitió que Bastide forjase una perspectiva original para interpretar la sociedad brasileña (Villas Bôas, 2014; Peixoto, 2000). Una postura que Pereira de Queiroz (1983) define como anti-etnocéntrica, al tomar en cuenta las interpretaciones de los pensadores brasileños como punto de partida para la formulación de problemas e hipótesis de investigación. De acuerdo con Villas Bôas (2014), Bastide propone el concepto de escisión que, en oposición a las interpretaciones dualistas, le permitió comprender cómo, a pesar de su diversidad cultural, distintos grupos e individuos podían convivir, manteniendo su cultura propia. Se refiere principalmente a la población negra que, transformada en esclava, encuentra un mundo diferente, pero sin perder su cultura de origen africano. Él rechaza la visión de un Brasil dividido entre lo arcaico y lo moderno, o norte y sur, y prefiere verlo como un todo complejo, lleno de escisiones y fusiones, lo que implica grandes desafíos para el investigador (Peixoto, 2000).

En la obra de Bastide hay un abordaje analítico que privilegia el contacto de grupos sociales diferentes y los lugares donde ocurre la interpenetración de civilizaciones y de cruzamiento de diversas tradiciones intelectuales. Es este cruzamiento el que, según Bastide, le permitía comprender las particularidades del pueblo brasileño, al mismo tiempo que le possibilitaba la construcción de los conceptos necesarios para el análisis de su objeto de estudio (Patrini-Charlon, 2006). Esa postura metodológica, que es definida por un lugar de observación que se detiene en esas fronteras, ha sido desarrollada por Fernandes, su discípulo, y por Martins, heredero de la sociología de Fernandes.

Fernandes, como un discípulo y colaborador, y Martins, de forma indirecta, se han beneficiado o han sido influidos por la perspectiva analítica de Bastide, y este aspecto ha sido poco explorado por los estudiosos.

CONCLUSIONES

Quise demostrar en este trabajo que hay una cierta anticipación de la actual crítica latinoamericana al pensamiento eurocéntrico, anticipación que se puede encontrar en la sociología brasileña, específicamente en los trabajos de Fernandes y su grupo de colaboradores y discípulos. Rescatar esa crítica presente en la sociología de la Universidad de São

Paolo, que se inicia con la llegada de la llamada misión francesa, es una contribución en el sentido de incluir a Brasil en el debate. También quise llamar la atención sobre la importancia de Bastide, cuya obra ha pasado inadvertida, y sobre todo su postura antietnocéntrica como investigador interesado en comprender las singularidades de la sociedad brasileña. Fue Bastide, mucho más que su colega famoso Lévi-Strauss, quien se dedicó a comprender los fenómenos sociales en una sociedad diferente de la suya.

Recientemente ha habido una preocupación e investigaciones concretas acerca de la originalidad de la obra de Bastide, de los temas tratados por él y de la forma creativa de tratarlos. De cierta forma, el tema del hombre común y como perspectiva metodológica se encuentra en el análisis de Bastide, sobre todo cuando se refiere a la integración de las poblaciones de origen africano en una sociedad extraña como la brasileña, pero donde ocurre también lo que él llama interpenetración de culturas. Bastide reconoce los límites de los conceptos de teorías producidas en las sociedades europeas, y de la investigación surgen conceptos nuevos como el de escisión.

En este trabajo me centré en la idea de hombre marginal como tema, su despliegue y variaciones: el extranjero y el extraño, el hombre liminar, hasta llegar al hombre simple. Y aquí propuse también que es el personaje de la más antigua obra teatral de América, *El Güegüense*, el que personifica a esta figura social que se encuentra entre dos mundos y dos lenguas, y que desde esa posición critica el poder, en su caso, el poder españolizado de las autoridades indígenas.

A ese tema del hombre que está en el límite y en el margen, que aparece disperso en la literatura o no aparece en la sociología, aún no se le ha dado la debida atención. Es el sociólogo Martins quien transforma al hombre simple en un punto de vista teórico y metodológico. En su obra, este autor ha estudiado la sociedad brasileña a partir de temas marginales como el hombre simple, los sueños, las poblaciones rurales que se encuentran en el límite del mundo moderno y el mundo tradicional. Siguiendo la tradición sociológica de Bastide y Fernandes, Martins dedica su atención a aquellos fenómenos sociales que aún no han sido dominados por la racionalidad del mundo moderno.

La idea de la anticipación de la crítica a las teorías modernas europeas sólo tiene sentido cuando se relativiza, porque no se trata de quién dijo algo primero, sino de comprender que en los años cuarenta del siglo pasado hubo un movimiento teórico y de investigación empírica e histórica que buscó producir una interpretación basada en las diferencias y las particularidades de la sociedad brasileña, y que el conocimiento producido por los

científicos sociales brasileños no se ha tomado en cuenta cuando se trata de la denominada Epistemología del Sur.

Como dice Bastos (2015), el propio Fernandes no estaría de acuerdo con esa idea de la anticipación porque, de acuerdo con su concepción, al trabajo científico habría que verlo como colaboración invisible y continuada entre generaciones. El presente trabajo es una contribución para restablecer esa colaboración entre generaciones, que creo que se ha perdido.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAUNZA MANTICA, Carlos (2001). *El cuecuense o el gran sinvergüenza*. Managua: Academia Nicaragüense.
- ALMEIDA PRADO, Décio de (1996). “Saudades de Lévi-Strauss”. *Folha de São Paulo*. Disponible en <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/4/12/caderno_especial/1.html> [última consulta: 30 de diciembre de 2017].
- BASTOS, Élide Rugai (2015). “Sessenta anos da publicação de um relatório exemplar”. *Sinais Sociais* 10 (28): 29-55.
- CARDOSO, Irene (1973). “Entrevista com Roger Bastide” [en línea]. Disponible en <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/viewFile/37925/40652>> [última consulta: 6 de enero de 2018].
- COHN, Gabriel (2005). “Florestan Fernandes e o radicalismo plebeu em sociologia”. *Estudos Avançados* 19 (55). Disponible en <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/16.pdf>> [última consulta: 20 de diciembre de 2017].
- CONNELL, Raewyn (2012). “A iminente revolução na teoria social”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 27 (80).
- FERNANDES, Florestan (2007). “Tiago Marques Aipobureu: um bororo marginal”. *Tempo Social* 19 (2): 293-323. Disponible en <<http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12557>> [última consulta: 3 de enero de 2018].
- FERNANDES, Florestan (2008). *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo: Editora Global.

- GÓMEZ SOTO, William Héctor (2015). “Dialética e imaginação na sociologia de José de Souza Martins”. *Revista Estudos, Sociedade e Agricultura* 23 (1).
- GÓMEZ SOTO, William Héctor (2016). “Sociologia e história na obra de José de Souza Martins”. *Revista Sociedade e Estado* 31.
- HANNERZ, Ulf (1997). “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional”. *Mana* 3 (1). Disponible en <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100001> [última consulta: 10 de enero de 2018].
- LEFEBVRE, Henri (1967). *Metafilosofia*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LEFEBVRE, Henri (1973). *A re-produção das relações de produção*. Porto: Publicações Escorpião.
- MARTINS, José de Souza (2008). *A aparição do demônio na fábrica. Origens sociais do Eu dividido no subúrbio operário*. São Paulo: Editora 34.
- MARTINS, José de Souza (2010). *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Contexto.
- MARTINS, José de Souza (2017). *A temática do homem simples no desenvolvimento das Ciências Humanas na Faculdade de Filosofia da USP*. São Paulo: Universidade de São Paulo-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
- PARK, Robert (2000). “Las migraciones humanas y el hombre marginal”. *Scripta Nova. Revista Eletrônica de Geografia y Ciencias Sociales*. Disponible en <http://www.ub.edu/geocrit/sn-75.htm#LAS_MIGRACIONES_HUMANAS_Y_EL_HOMBRE>.
- PATRINI-CHARLON, Maria de Lourdes (2006). “Os cadernos de campo de Roger Bastide: entrecruzamentos múltiplos”. *Revista Brasileira de Literatura Comparada* 9: 161-180.
- PEDROSA, José Manuel (2007). *Mestizaje e hibridismo de El Güegüense, mascarada teatral en náhuatl y español de Nicaragua (entre el relato de trickster, la épica, el carnaval y el cuento)*. Alcalá: Universidad de Alcalá. Disponible en <<http://webs.ucm.es/info/especulo/numero34/gueguen.html>> [última consulta: 10 de enero de 2018].

- PEIXOTO, Fernanda (2000). *Diálogos brasileiros. Uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura (1983). “Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide”. En *Roger Bastide. Sociologia*, editado por Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Ática.
- SIMMEL, Georg (2005). “O estrangeiro”. *RBSE* 4 (12): 265-271. Disponible en <<http://paginas.cchla.ufpb.br/grem/SIMMEL.O%20estrangeiro.Trad.Koury.rbsedez05.pdf>> [última consulta: 5 de enero de 2018].
- VILLAS BÔAS, Glaucia (2014). “Amizade e memória: Maria Isaura Pereira de Queiroz e Roger Bastide”. *Lua Nova, Revista de Cultura e Política* 91: 53-75.

Recibido: 14 de enero de 2018

Aceptado: 11 de junio de 2018