

## **Roger Bastide e os precipícios da irracionalidade: candomblé e modernidade**

**Maria Lucia Braga**

“Os segredos do candomblé, com efeito, só se revelam pouco a pouco...”

Bastide (1945)

### **1 – Introdução**

Durante sua trajetória intelectual e acadêmica, Roger Bastide não se furtou a enfrentar um problema crucial do nosso tempo: o possível esgotamento da razão ocidental. Em várias passagens, Bastide demarca as diferenças de seu pensamento em relação aos autores marcadamente racionalistas como é caso de Claude Lévi-Strauss. Preocupado com o pensamento obscuro e confuso e suas diferentes formas como o misticismo, o transe, o sonho, a loucura, Bastide compreende que esse pensamento não é inadequado ou inferior.

Mesmo que a sociedade ocidental rejeite a confusão e a obscuridade que estão também presentes nessa forma de pensamento, esta não pode ser considerada um conhecimento de segunda ordem. Bastide lembra que esse conhecimento de outro gênero possui um princípio regulador, que é o de corte, que permite a existência de um jogo sutil entre o diferente e o idêntico, um conhecimento que se pauta pela dialética entre o um e o outro. Bastide coloca-se contra a última mistificação, que é o valor da razão ocidental acima

de todas as outras formas de conhecimento, optando pela tempestade e pelas incertezas que estão presentes no outro e no alhures.

Em 2004, trinta anos após a morte de Bastide, é indispensável reconstituir as vias percorridas pelo pensamento bastidiano, o seu impacto e a sua recepção nas ciências sociais, em particular os estudos sobre o candomblé no Brasil. Em 2001, após três décadas, a reedição do livro *O Candomblé da Bahia: rito nagô* no Brasil recoloca na cena acadêmica e intelectual a contribuição de Bastide aos estudos sobre as religiões e cultos afro-brasileiros.

Neste artigo, examinarei a contribuição bastidiana a partir do seguinte roteiro: seus primeiros estudos do candomblé como um pensamento culto e complexo já presentes na obra *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*, de 1945; em seguida, a obra *O Candomblé da Bahia*, de 1957, na qual Bastide encara o mesmo a partir de um sistema de participação que traduz e representa a estrutura da civilização africana; e, por fim, a recepção atual dos estudos bastidianos e, em que medida, tais estudos são ainda considerados exemplares no conhecimento das religiões africanas no Brasil.

## **2 – Uma outra razão: o sutil e culto pensamento africano**

Em artigo recente (Braga, 2004), a diferença entre as abordagens de Bastide e de Lévi-Strauss quanto à compreensão das estruturas sociais e suas dimensões foi vista a partir do encontro e do diálogo entre dois autores durante vários momentos. Retomo aqui alguns aspectos relevantes para o presente debate. Desde os anos 1950, após a publicação da obra *As Estruturas Elementares do Parentesco*, Bastide já diverge de determinados enfoques intelectualistas da antropologia de Lévi-Strauss:

“Lévi-Strauss liga diretamente a camada das estruturas sociais ou das instituições ao pensamento humano, sem passar pelo estrato dos valores, dos símbolos ou das livres correntes do pensamento coletivo. É que para ele, uma vez que os valores são freqüentemente trocados por outros e mesmo freqüentemente substituíveis (quer dizer que valores diversos podem substituir-se na mesma operação), o que importa não são os valores, mas a estrutura dessa operação ou técnica operatória, reveladora, aqui também, do comportamento intelectual. Ou ainda, a propósito de símbolos, para Lévi-Strauss, o símbolo é mais importante do que o que simboliza, e o que lhe interessa é o uso que a sociedade faz desses símbolos, qualquer que seja a sua significação” (Bastide, 1950: 62).

O intelectualismo extremo de Lévi-Strauss foi percebido por Bastide em vários momentos, em especial no artigo “La pensée obscure et confuse”, publicado originalmente em 1965. Neste artigo, encontra-se a comparação entre as idéias de Lévi-Strauss e de Maurice Leenhardt, englobando também a comparação das próprias idéias de Bastide com as de Lévi-Strauss. Ao tratar da busca de Lévi-Strauss pelas estruturas humanas essenciais por meio do problema dos valores, o antropólogo francês estaria de fato exercendo a busca das regras puras da inteligência, seja entre os mitos, seja entre a ciência:

“Lévi-Strauss s’intéresse bien aux mythes, mais pour les détruire, n’y voir que le décalque de la raison, et de ses lois de constitution: il ne se penche jamais sur les gouffres, il se refuse aux vertiges des symboles, aux tentations des sentiments collectifs. Durkheimien, il chosifie les différences, comme le chirurgien qui endort les corps sur lesquels il veut opérer, pour mieux discerner, sou son scalpel, les réseaux des liaisons ligamenteuses” (Bastide, 1994b:128).

Lévi-Strauss não se dispõe a correr qualquer tipo de risco intelectual. Não lhe interessam os abismos nem tampouco os sentimentos irracionais. Pode-se dizer que Lévi-Strauss estava empenhado em construir uma nova antropologia, cujas linhas gerais foram reconhecidas por Bastide: rejeição dos valores que fornecem objetivos às regras; rejeição das significações que não são mais que ideologias ou superestruturas; distanciamento dos sentimentos e da religiosidade, que são conteúdos manifestos; esforço por colocar à distância os objetos culturais para estudar os modos de relação entre esses objetos; e dedução transcendental da alteridade a partir da identidade humana. Por meio da comparação entre as idéias de Lévi-Strauss e Leenhardt, Bastide mostra assim que os dois antropólogos trabalharam de forma distinta o pensamento obscuro e irracional, mas também postularam a mesma orientação ao tratar do valor da razão na sociedade capitalista moderna, que na ótica bastidiana constituía-se na mais recente mistificação.

Nesse momento, Bastide de fato demarca as diferenças do seu pensamento em relação aos outros dois autores, em especial a Lévi-Strauss, pois ao mostrar, por exemplo, que uma das leis do pensamento confuso é que este vai ao encontro da realidade, na qual tudo é anterior às partes e determina o comportamento das partes, não sendo, portanto, um pensamento inadequado, como enxergava Lévi-Strauss. Mesmo que a sociedade ocidental em geral descarte a confusão e a obscuridade que estão presentes nessa forma de pensamento, ela

não pode ser considerada um pensamento inferior ou um conhecimento de segunda ordem. Bastide lembra que esse conhecimento de outro gênero possui um princípio regulador, que é o de corte, que permite a existência de um jogo sutil entre o diferente e o idêntico, um conhecimento que se pauta pela dialética entre o um e o outro. Tal aspecto foi ressaltado por André Mary (1994), que examinou as relações entre os dois pensadores no tocante à teoria bastidiana sobre o sincretismo e ao paradigma estruturalista e a idéia do *bricolage*.<sup>1</sup>

Essa dificuldade encontra-se em pensadores como Lévi-Strauss<sup>2</sup>, que fazem antropologia marcada expressamente por nossa época, que ainda anseia pela impossível calma da razão. Na linhagem de Descartes e Kant, Lévi-Strauss revela-se um pensador que exprime o desejo pelo pensamento claro e distinto. Diferentemente, Bastide coloca-se contra essa última mistificação, que é o valor da razão ocidental acima de todas as outras formas de conhecimento, optando pelas tempestades e incertezas presentes em outras formas de compreensão do mundo social.<sup>3</sup>

Posteriormente, Bastide retomou esse debate de modo mais sistemático no livro *Antropologia Aplicada*. As várias formas de razão e a racionalidade do irracional são analisadas, com a defesa de concepção pluralista de razão, que não se restringe à razão de

---

<sup>1</sup> Para Mary, Bastide apropriou-se com reservas da análise estruturalista nos seus estudos sobre o sincretismo e “rares sont les moments où Bastide s’attaque frontalement aux thèses de C. Lévi-Strauss. D’une manière générale, on peut observer que sur le terrain de la parenté, du mythe, du symbolisme, il considère plutôt l’apport de l’anthropologie structurale comme un acquis, mais comme un acquis qu’il faut compléter et par là même dialectiser” (Mary, 1994:9). Isto é, Bastide não recusa nos seus estudos sobre a lógica do sincretismo o aporte estruturalista. Mas essa incorporação é feita a partir de um procedimento dialético, que se aproxima daquele defendido por Gaston Bachelard na sua filosofia do não.

<sup>2</sup> Em 1970, Bastide publica o artigo “Le rire et les courts-circuits de la pensée”, no qual se refere mais uma vez ao pensamento de Lévi-Strauss, com enfoque na oposição entre pensamento primitivo e pensamento civilizado. A análise de Bastide pretende mostrar o riso como uma expressão do curto-circuito do pensamento. Em outras palavras, em uma atividade lúdica, o pensamento pode compreender as estruturas simbólicas presentes e alcançar a alteridade. Ao contrário do pensamento racional e classificatório, esse contra-pensamento por meio da quebra do jogo de palavras permite que nos aproximemos de um novo tipo de pensamento, o genético. O artigo mostra ainda que Bastide, apesar de incorporar e examinar de forma atenta e constante as idéias de Lévi-Strauss, em vários momentos, destacou suas diferenças em relação ao enfoque intelectualista e racionalista da antropologia lévi-straussiana (Bastide, 1994c:197-207).

<sup>3</sup> Peixoto assinala esse aspecto: “É possível observar na obra de Bastide um especial interesse por formas díspares de racionalidade, resistentes a uma certa ‘sociologia cartesiana’, afeita às ‘idéias claras e distintas’. O sonho, a loucura, a poesia, o misticismo etc., que compõem o repertório do autor, obrigam-no a mergulhar nas ‘trevas da alteridade’ e a percorrer as trilhas de um ‘pensamento obscuro e confuso’, assim como fizeram Lévy-Bruhl e Leenhardt” (Peixoto, 1998:212).

tipo ocidental.<sup>4</sup> Temos assim a existência de outras lógicas e pensamentos, batizados por Bastide de mágico:

“Lá, portanto, onde a ação que segue as leis da razão ocidental descobre obstáculos e resistências, descobrimos outras leis e outras ‘razões’ em jogo. (...) Na manipulação da realidade sócio-cultural, diversas dinâmicas de pensamento se chocam, se cruzam, buscam compromissos e se deslocam. A razão das ‘coisas’ impede, por exemplo, ao opor-se-lhe, que a chamada razão racional destrua a vida e suas funções orgânicas; as condições de vida, de certo modo biológicas e quase instintivas na sociedade, impedem a mecanização das relações humanas e a deterioração da biologia. A ‘razão mágica’ permite à mudança exógena e imposta do exterior, não perder completamente seus efeitos deliberados, mas criar antídotos e toxinas; mesmo se europeu julgar esta reação em seu modo de ver, patológica, o patológico está na causa: a mudança imposta, pelo contato de uma outra civilização e, com ela, de uma outra forma de razão, mais do que na reação, ao contrário lógica e finalmente salutar, aqui não das ‘coisas’ propriamente ditas, mas dos homens que as pensam.” (Bastide, 1979:193)

Podemos observar tais preocupações, apontadas de forma mais sistemática durante a década de 1950, surgirem ainda nos anos 1940, em particular durante a viagem de Bastide pelo Nordeste brasileiro no ano de 1944 e os seus estudos iniciais sobre o candomblé. Ao tratar do transe místico, o culto afro-brasileiro já é descrito como “uma coisa normal, integrada numa cultura, sem selvageria nem barbarismo, sem exasperação dos nervos nem sexualidade”. O real deve se sobrepor, para Bastide, às imagens e lendas divulgadas sobre os negros e o candomblé, pois “é preciso julgar esse culto não através dos nossos conceitos de brancos, mas tentando penetrar na alma dos fiéis e pensar como eles próprios pensam” (Bastide, 1945:96-97).

O exotismo geralmente associado aos cultos afro-brasileiros, em particular ao culto público, não capta o candomblé como uma religião complexa e estruturada, na qual pode-se enxergar laços de solidariedade e de conflito, com hierarquias bem definidas. Trata-se de uma mística africana, diferenciada da mística cristã, estruturada a partir de vários rituais, desconhecidos até aquele momento por boa parte dos pesquisadores. É possível assim para

---

<sup>4</sup> Jean Malaurie ressalta que “Bastide é um desses espíritos criadores aos quais a universidade francesa, os grandes centros e a opinião não souberam prestar homenagem excepcional que mereciam. Era sua aversão pelos sistemas, a modéstia legendária devida à sua educação de protestante das Cévennes? A contrário, a reticência dos colegas diante dessa montanha mágica que não cessa de crescer, universo de uma irracionalidade religiosa não ocidental, expressão do inefável” (Malaurie, 2001:352).

Bastide encontrar as explicações sociológicas dessa mística africana, com a rejeição das explicações unicamente psicológicas, e seus desdobramentos no Brasil.

O candomblé representa para esses segmentos da população negra condenada a uma situação de extrema pobreza e desigualdade social e racial uma forma de mudança e sobrevivência social e simbólica visto que “se trata de despir a roupa da servidão cotidiana para vestir a roupagem brilhante dos deuses” (Bastide, 1945: 91). Lavadeiras, cozinheiras, empregadas domésticas, operários e pequenos funcionários públicos se deixam tomar por Xangô, Yemajá, Oxalá e Oxossi, desempenhando outros papéis sociais e, dessa forma, escapando da pesada carga do cotidiano. É um mundo místico e espiritual autônomo que está intimamente ligado aos demais mundos.

Os mitos e ritos presentes no candomblé estruturam uma realidade complexa, na qual os deuses são ambivalentes e possuem caracteres protetores, perigosos, temíveis e benfazejos. Nas festas, nos ritos, a passagem do profano para o místico, do mundo divino para o mundo dos jogos, ocorre de forma suave e tranqüila. Bastide chama a atenção para o fato de que “a mesma personalidade divina pode agir em diversos planos ao mesmo tempo, existindo uma espécie de estratificação mística, de camadas religiosas superpostas” (Bastide, 1945:132). Isto significa que:

“Assim, que da mesma maneira que um ‘orixá’ pode ter diversos nomes segundo as diferentes nações, até mesmo um nome católico, sem deixar por isso de ser uma única e mesma pessoa, um mesmo termo místico pode, passando de um plano para outro, significar realidades completamente diferentes. A filosofia do candomblé não é uma filosofia bárbara, mas um pensamento sutil, que ainda não foi totalmente desvendado por nós.” (Bastide, 1945: 134)

Uma noção ou princípio só desenvolvido mais tarde com detalhes por Bastide presente na citação acima é o princípio de corte. A filosofia do candomblé já exigia mais estudos e conceitos que dessem conta da sua complexidade.

### **3 – O Candomblé da Bahia e a Civilização Africana**

O fato de ser Bastide um pensador múltiplo, muitas vezes nomeado de eclético, com a intenção implícita e às vezes explícita de deslegitimar os aportes analíticos e teóricos

deste autor, não é uma novidade também na obra *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. Nesse livro, preparado como tese complementar, diferentes linhas, fontes e matrizes teóricas se cruzam, se complementam e se interagem para dar conta da filosofia complexa do candomblé, inicialmente apontada nos anos 1940.

Não se pretende abarcar aqui toda o arcabouço analítico e teórico presente na obra, tarefa por demais extensa para a amplitude deste artigo. O objetivo é apresentar vários indicadores que traduzam ao mesmo tempo a operação complexa elaborada por Bastide e sua capacidade de mostrar a clareza, a sutileza e a outra forma de razão do pensamento africano por meio do candomblé. Essa ótica se justifica porque o estilo de análise bastidiano, ora trafegando nas arenas claras do pensamento racional, ora mergulhando nos abismos do irracional e do inconsciente, consegue captar as instâncias mais significativas da filosofia e da mística dessa religião.

Logo na introdução do livro, Bastide remete às suas primeiras observações e estudos feitos durante a viagem ao Nordeste em 1944 e pouco depois publicados. Essa primeira abordagem já demonstrava o caráter sutil e culto do mundo africano, reveladas de forma mais completa nos dez anos seguintes por meio de suas pesquisas e também pela inspiração advinda dos estudos de Marcel Griaule sobre o pensamento africano. Após a descrição minuciosa e detalhada do ritual em todas suas etapas e desdobramentos, Bastide considera que o candomblé é um sistema de participações, no qual as instituições constituem ou representam um conjunto de participações entre os homens, as coisas e os orixás. Trata-se assim de enxergar o candomblé como uma civilização africana.

Ilhas africanas, miniatura da África, pedaço da África, resumo de toda a África mística - várias são as imagens utilizadas por Bastide para traduzir o significado do candomblé e seu estreito vínculo com a terra de origem. Espaço sagrado que se manifesta tanto nas festas públicas como também na esfera privada com o cumprimento pelos membros de vários deveres religiosos segundo o calendário. Por exemplo, entre os orixás, Bastide explora o papel de Exu, que é o elemento dialético do universo, pois é único que pode trafegar entre os diferentes domínios do cosmo, sem alterar a autonomia dos mundos, dos conceitos, da hierarquia e da subordinação. Tal concepção mística, traduzida também em Exu, em seu papel dialético e de comunicação entre os vários mundos, está presente nas relações sociais e ordena o universo sagrado e profano.

Na análise estrutural do êxtase, Bastide contesta a visão simplificadora de vários estudiosos que enxergam tais rituais como carregados de brutalidade:

“O misticismo africano tem, todavia, nuances, meias-tintas, linhas melódicas; existe entre os iorubas e os fons toda uma civilização da espiritualidade, paralela às madeiras esculpidas e aos bronzes de Benin. É certo que o negro não se entrega à introspecção como nossos místicos cristãos, não sabe descrever sua experiência interior por meio de palavras; dispõe, no entanto, de outra linguagem que lhe permite exprimir a complexidade da alma desfalecendo entre os braços da divindade, e é a linguagem dos gestos. O ‘castelo interior’ não dispõe de um aposento apenas; é composto de múltiplos cômodos, cada um dos quais com sua liturgia extática; mediante uma psicologia do comportamento, é possível, pois, atingir a intimidade dos fenômenos vividos.” (Bastide, 2001:209)

Não se trata, portanto, de um pensamento ou concepção redutora da realidade e do mundo. Ao contrário, pode-se constatar a existência de mitos, ritos e divindades que organizam, ordenam um mundo detalhado, segundo posições sociais e religiosas bem definidas. Assim, lembra Bastide, que o “status social, no interior do candomblé, não traduz apenas ou principalmente uma hierarquia de direitos; não se define tampouco por ‘papéis’ como os sociólogos têm o costume de considerar hoje, ou pela simples posse de encargos, de poderes estabelecidos e admitidos pelos subordinados, nem por normas institucionais. É a imagem do lugar ocupado pelo indivíduo na escala de existência. O status mais ou menos elevado sem dúvida alguma se manifesta exteriormente pelo poder, pelo mando, pela autoridade sobre os indivíduos de status baixo; mas essa autoridade não passa de irradiação do ser, ou, melhor ainda, da quantidade de ser que o orixá possui no indivíduo.” (Bastide, 2001:228). Diferentemente da hierarquia ocidental, no candomblé, quanto mais status, mais obrigações e encargos o indivíduo carrega consigo, menos liberdade e mais tabus e limites são postos.

Como um sistema ético, o candomblé exige de seus participantes a solidariedade e a reciprocidade constante, pois “o indivíduo não repete os gestos dos deuses apenas no transe, na dança extática, mas também em sua vida cotidiana, em seu comportamento de todos os dias. Existe, é certo, ação e reação incessantes do natural sobre o cultural, do cultural sobre o natural.” (Bastide, 2001:238)

O sistema religioso é assim um modelo inconsciente, como chama a atenção Lévi-Strauss, em carta a Bastide<sup>5</sup>, que opera o mundo individual e coletivo, o mundo sagrado e profano. Dessa forma, conclui Bastide que: “Os orixás, os Exus e os *erês* existem fora de nós, constituindo o mundo divino, e ao mesmo tempo dentro de nós, constituindo parte de nossa estrutura íntima. O princípio de ruptura pode à vontade separar o cosmo em departamentos diferentes e estratificados, mas é possível encontrar em alguns deles as mesmas realidades; tomam, bem entendido, formas um pouco diferentes, de acordo com a natureza do compartimento em que funcionam. O sagrado é ao mesmo tempo transcendente e imanente.” (Bastide, 2001:244).

Na última parte do livro, Bastide reconhece as diferentes formas assumidas pelo candomblé desde a saída da África até a versão luso-brasileira. A religião bem como outros fenômenos sociais sofrem modificações e transformações segundo as necessidades do grupo ou do local. No Brasil, podemos enxergar partes ou fragmentos da metafísica africana já modificados e transformados por uma longa trajetória. As contradições aparecem no âmbito da mística e não do pensamento objetivo. Bastide exemplifica esse aspecto a partir da identificação de um deus africano com um santo católico:

“Esses exemplos mostram-nos que o africano compreende as contradições lógicas: a pessoa que reencarna o antepassado deve voltar a cabeça diante de seu antigo ‘eu’, fixado ritualmente num crânio; e o brasileiro racionaliza para repor em ordem os conceitos. Vemos também que a contradição se origina dos acasos da história, concretizados aqui na situação social do escravo e na vontade de prosseguir em seu culto sem que o branco o perceba.” (Bastide, 2001:254)

Sendo o pensamento africano tão lógico quanto o ocidental, para Bastide:

“É preciso destacar com cuidado duas coisas comumente confundidas: o africano pensa por participação – o africano não leva em conta contradições objetivas. A primeira afirmação não determina forçosamente a segunda. Na mesma inteligência, encontramos simultaneamente em jogo a lei de participação e o princípio da não-contradição. Está certa a afirmação de que o espírito humano é por toda parte idêntico a si mesmo, as pesquisas etnográficas confirmam esse ponto de vista; mas não há razão, por isso, para se rejeitar aquilo que constitui a grande descoberta de

---

<sup>5</sup> Tal carta foi reproduzida na reedição brasileira de *O Candomblé na Bahia: rito nagô*, de 2001, Companhia das Letras, p. 242-243.

Lévy-Brühl, por ele sempre afirmada inclusive em seus *Cahiers*: a existência das participações.” (Bastide, 2001:255)

Mais uma vez Bastide retoma o princípio da participação no sentido de que este “pressupõe um enquadramento prévio, uma filosofia do cosmo”, configurando-se mais como uma categoria de ação do que como uma categoria de pensamento (Bastide:2001:255-254). Nesse sentido, a religião demarca e define os termos dessa participação por meio de um conjunto de representações coletivas e de ritos. Há diferentes níveis de participação que levam em conta os diferentes níveis da estrutura mítica e social.

“O que quer dizer que as participações mágicas, como as religiosas, se fazem no interior de determinados compartimentos do real e não funcionam mais quando passamos de um desses compartimentos para outro. Ora, a estrutura social reflete a estrutura mítica, e a divisão dos homens nada mais faz do que prolongar a multiplicidade de deuses, dos heróis civilizadores, ou dos antepassados totêmicos.” (Bastide, 2001:258)

Reaparece aqui a noção de princípio de ruptura ou de corte, utilizado por Bastide em outras análises. Ao mesmo tempo de que se trata da participação de diferentes níveis do real e do místico, coloca-se o pensamento de divisão existente entre esses níveis, “que separa, delimita, isola os conceitos, uma vez que as participações não funcionam senão no interior de determinado domínio do cosmo, não passando de uma para outro setor” (Bastide, 2001:258). Ou seja, a noção de alternância, segundo a qual os indivíduos podem se alternar entre sistemas de significados logicamente contraditórios, presentes na cultura ocidental também se encontra no pensamento africano, que muitas vezes, segundo Bastide, segue a lógica da complementaridade e não do encaixe do real.

Há ainda a presença do pensamento simbólico utilizado pelo pensamento africano por meio “de uma série de correspondências liga instrumentos de música, composição do santuário, ervas do campo etc a gestos das divindades. O presente nada mais faz do que repetir o passado, e até os acontecimentos da vida humana, à primeira vista imprevisíveis, desenrolam-se em quadros fixados pelos orixás e traduzíveis em odus” (Bastide, 2001:261).

Esse esquema simbólico se encontra presente no pensamento africano ao lado do princípio de ruptura e o de participação que permitem a existência do pensamento lógico e a classificação e a aproximação dos seres, das coisas e do mundo.

#### **4 – A recepção dos estudos bastidianos no Brasil**

Em 1984, no aniversário de dez anos do falecimento de Bastide e no cinquentenário da Universidade de São Paulo, o Grupo de Estudos de Cultura Brasileira, composto pelo Centro de Estudos Rurais e Urbanos (CERU) e a Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciências Sociais (Anpocs), organizou o Seminário “Revisitando a Terra de Contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide”. O seminário contou com a presença de ex-alunos como Florestan Fernandes, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Ruy Coelho e também de contemporâneos como Paul Arbousse-Bastide.

Os temas abordados pelo seminário foram bem amplos. Em primeiro lugar, foi feita uma avaliação geral da obra de Bastide por Ruy Coelho, Ruben Oliven e Paul Arbousse-Bastide. Em seguida, o seminário tratou de vários temas e fez um balanço da atualidade e da presença de Bastide nas áreas de psicologia e psiquiatria social, arte, cultura e sociologia do conhecimento, relações raciais, religião e cultos afro-brasileiros.

A partir desse balanço emblemático, pode-se perceber duas posições em relação à obra de Bastide e suas interpretações sobre as religiões africanas: a primeira, de cunho mais crítico, enxerga Bastide como herdeiro da tradição africanista, que procura no Brasil a África autêntica, o que o impediu muitas vezes de realizar análises objetivas e científicas de outras religiões como a umbanda e a macumba; e a segunda posição destaca a relevância dos estudos bastidianos e ao mesmo tempo ressalta os aspectos restritivos das suas análises, como a sua adesão irrestrita ao objeto a ponto de contaminar sua obra.

Na comunicação apresentada por Peter Fry, observa-se de forma mais detalhada os pontos apresentados pela primeira posição. Fry entende que existem vários contrastes na análise de Bastide sobre o candomblé nagô da Bahia e a macumba do Rio de Janeiro e de São Paulo. Segundo Fry, o candomblé representa na leitura bastidiana o lugar da comunhão e de uma economia baseada em relações solidárias, enquanto a macumba aparece como um espaço do individualismo e de uma economia baseada no desejo do lucro e da exploração.

“Bastide de fato enxergou o candomblé e a macumba como dois fenômenos sociais de natureza diferente, e, portanto merecendo explicações diferentes. É como se precisasse de teorias diferentes para sociedades diferentes, ‘duas sociedades – duas

ciências’, pois Bastide, preso como ele sempre é às noções de infra e superestrutura, ou morfologia social e representações, é obrigado a ver um dominante numa situação e o outro em outra, chupando a cana teórica e assoviando ao mesmo tempo, por assim dizer.” (Fry, 1986:35)

A interpretação bastidiana estaria muito caudatária das análises feitas anteriormente, como as de Nina Rodrigues, Artur Ramos, João do Rio, Edison Carneiro e Ruth Landes, que se apropriaram do discurso subjetivo dos terreiros e o transformaram em discurso objetivo e científico com o fim de preservar a autenticidade, as características religiosas e as qualidades positivas da cultura africana. Para Fry, Bastide apenas reafirmou esse esquema interpretativo ao propor uma adesão completa ao objeto de estudo e acabou por emitir julgamentos de valor, pois “Bastide transforma a visão subjetiva dos pais e mães de santo dos candomblés que reivindicam o *status* de ‘mais tradicionais’ e ‘mais puros’ em uma classificação aparentemente ‘científica’. No esforço de escapar de um etnocentrismo ‘europeu’, o autor, ao se tornar africano, adota um outro etnocentrismo, esta vez ‘africano’” (Fry, 1986:38).

Na visão de Fry, as implicações desse esquema interpretativo mostram de forma mais geral a oposição entre o mundo moderno capitalista e industrial e o mundo arcaico e pré-capitalista. Assim, “o candomblé representa a possibilidade de existência de um mundo social pré-capitalista encrustrado no contexto do Brasil moderno. É como se a África e o candomblé, que é definido como sendo africano, representassem a realidade tangível de um paraíso perdido pelo Ocidente, um paraíso populado por *bons sauvages*.” (Fry, 1986:38).

Fry avalia que essa perspectiva ainda estava presente entre vários pesquisadores brasileiros e estrangeiros, que tentavam combater o etnocentrismo europeu. Por colocar o candomblé como legítimo representante da África, quase como um paraíso perdido em contraposição à macumba, que seria o reflexo de uma sociedade completamente individualista e degradada, essa interpretação ainda era muito forte e atual, tendo em vista que a situação não havia se modificado substancialmente. Tal tradição teve continuidade em trabalhos realizados por outros pesquisadores nos anos 1970 e 1980.<sup>6</sup> Fry cita também outros pesquisadores que pesquisam a umbanda e a macumba e adotam enfoque diferenciado do de Bastide. É o caso de Ivonne Maggie (2001) em seu trabalho sobre a

---

<sup>6</sup> Fry cita os trabalhos de Juana Elbein dos Santos, *Os Nagô e a morte de, Vozes*, Petrópolis, 1977, de Marco Aurélio Luz, *Cultura Negra e Ideologia do Recalque*, Rio de Janeiro, Achiamé, 1983.

umbanda, que se posiciona claramente contra o recorte africanista adotado pelos estudos bastidianos. De certa forma, Maggie fortalece uma nova linha de trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras, com enfoque na umbanda, que pretende cortar os laços com a África e realizar análises de corte sincrônico.<sup>7</sup>

Lísias Nogueira Negrão (1986) também parte da análise das diferenças entre o candomblé e a umbanda para examinar a interpretação de Bastide sobre os cultos negros brasileiros. Negrão reconhece que a interpretação de Bastide já havia sido submetida a críticas muito severas e até preconceituosas no tocante à valorização do candomblé em detrimento da umbanda e da macumba. Na ótica de Negrão, a posição equivocada de Bastide ao adotar o candomblé como o paradigma da religião afro-brasileira decorreria em grande parte de sua iniciação e sua adesão ao culto. Sua posição compreensiva foi então valorativa e levou a uma identificação extrema com o grupo pesquisado, o que acabou por contaminar suas pesquisas em vários momentos, em particular nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras. Nesse ponto, é interessante destacar que esse tipo de postura é comum entre os pesquisadores sobre as religiões no Brasil. A adesão mais próxima ou menos próxima ao objeto de estudo, no caso das religiões, pode ser constatada em estudiosos de diferentes linhas e temáticas.

O que não é nenhuma novidade no campo de estudos sobre as religiões, conforme lembra Pierucci no seu balanço publicado em 1999. Esse autor destaca que “as ciências sociais da religião no Brasil nunca foram, nem jamais chegaram a ser, uma área *puramente acadêmica*“, sendo que as adesões religiosas pontuaram e marcaram de uma forma ou de outra os estudos sobre o catolicismo, o protestantismo e as religiões afro-brasileiras (Pierucci, 1999:245). Essa tensão ou esse dilema criou dificuldades e problemas na delimitação do campo religioso e das fronteiras entre praticantes e pesquisadores, tornando necessário assim o controle e o reconhecimento desses valores para que a proximidade religiosa não fosse redutora e sim criadora.

No caso de Bastide, em várias oportunidades, esse autor defendeu a adesão irrestrita ao objeto de estudo, a ponto de se transformar nele. Sua orientação metodológica foi

---

<sup>7</sup> Maggie no posfácio ao livro *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*, reeditado em 2001, lembra que “distanciando-me de alguns autores e aproximando-me de outros. Aqueles pelos quais senti menos simpatia era Herskovitz (1943), Ramos (1932, 1934 e 1956) e Bastide (1971, 1973 e 1958), pois me pareciam mais preocupados em entender os terreiros como herdeiros de uma certa tradição africana aportada no Brasil.” (Maggie, 2001:159)

extremamente aberta e sem os “cuidados” tão prezados pela corrente durkheimiana na sociologia, o que não o impediu de elaborar estudos complexos, aprofundados, com rigor científico necessário a partir de uma vigilância epistemológica. De imediato, as posições de Bastide podem parecer comprometedoras e pouco científicas. No entanto, a forma construída, a orientação adotada e a poesia sociológica como era intitulada por Bastide conseguiram dar conta de fatos e fenômenos sociais muito complexos.

A crítica de Negrão considera que Bastide associa o candomblé à ordem, ao sagrado autêntico e à pureza, enquanto a macumba e a umbanda são vistas como impuras e desordeiras. O candomblé mesmo imerso na sociedade capitalista por meio dos princípios de participação e em especial do de corte consegue estabelecer os limites de seu encontro com o mundo individualista e secularizado que é o capitalismo. Essas razões de ordem lógica e teórico-conceitual se aliam a razões de ordem metodológica ao ter usado somente o noticiário e arquivos policiais dos anos 1940, sem ter feito pesquisa etnográfica, que na visão de Negrão comprometeram o levantamento empírico de Bastide, visto que o material tinha cunho depreciativo e repressivo em relação à macumba e umbanda.<sup>8</sup> Bastide fez estudos abrangentes que demarcaram de forma profunda o campo de pesquisas sobre as religiões. No entanto, ao colocar em segundo plano a macumba e o candomblé, Bastide não usou na ótica de Negrão o método antietnocêntrico defendido pelo pensador francês em vários momentos e passagens da sua obra.

Renato Ortiz, assim como Negrão, reconhece a abrangência dos estudos bastidianos e aponta determinadas limitações. Ex-orientando de Bastide na *École des Hautes Études* no início dos anos 1970, Ortiz afirma em sua tese de doutorado, *A morte branca do feiticeiro negro*, que as idéias bastidianas sobre a umbanda modificaram-se após sua última viagem ao país, em 1972. Ou seja, Bastide, na ótica de Ortiz, passou a enxergar a umbanda a partir de seu caráter de síntese brasileira e não mais como um fenômeno sincrético. Essa mudança ocorreu em vários momentos durante os anos 1960 e 1970.

---

<sup>8</sup> Fernanda Peixoto, que realizou um balanço sobre as críticas usualmente feitas à abordagem bastidiana das religiões afro-brasileiras, afirma que estas se concentrariam nos seguintes pontos: na etnografia realizada, na adoção de uma perspectiva marxista, na noção de princípio de corte e na imprecisão das informações utilizadas por Bastide. Seria mais preciso afirmar que Bastide estabeleceu um diálogo com a tradição africanista nacional e não uma relação de continuidade. (Peixoto, 1998:119-127)

“Nesse sentido, divergimos da análise feita por Roger Bastide em seu livro *As Religiões Africanas no Brasil*, onde ele considera a Umbanda como uma religião negra, resultante da integração do homem de cor na sociedade brasileira. É necessário porém assinalar que o pensamento de Roger Bastide havia consideravelmente evoluído nestes últimos anos. Já em 1972 ele insiste sobre o caráter nacional da Umbanda, comparando-a a outras experiências religiosas que tentaram, à sua maneira, formar um catolicismo brasileiro: Revolta dos Alfaiates, movimentos messiânicos, Igreja Católica Brasileira.” (Ortiz, 1999:17)

### **Considerações Finais**

De forma geral, essas apreciações críticas da obra bastidiana sobre o tema demonstram a recepção continuada dos seus estudos que marcaram de uma forma ou de outra o campo acadêmico brasileiro. Desde os anos 1950, não é possível tratar das religiões afro-brasileiras sem remeter à contribuição de Bastide. Três recortes podem ser feitos do campo de estudos sobre as religiões no Brasil segundo Paula Montero (1999), no qual Bastide é um dos principais inspiradores da linha da antropologia das religiões, primeiramente iniciada por Durkheim, em contraposição à inspiração weberiana e marxista presente nas demais. Conectada a essa especialização disciplinar há uma especialização temática que seria a seguinte: “a sociologia weberiana ocupa-se das religiões protestantes, a marxista, das relações entre Igreja Católica, Estado e sociedade, enquanto a antropologia dedica-se à análise dos ritos, crenças e práticas religiosidade dita ‘popular’, cujo objeto freqüente são as religiões afro-brasileiras” (Montero, 1999:330)

No levantamento feito por Paula Montero, Bastide ocupa o lugar de destaque nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras a ponto de a autora afirmar que “desde *O Candomblé da Bahia*, de 1958, os estudiosos brasileiros não conseguem escapar do círculo de giz que encerra o debate em torno de dois grandes problemas – o lugar da África no Brasil e a questão do sincretismo” (Montero, 1999:339). Desde então, os estudos se dividiram ora sobre o candomblé com a apropriação das idéias bastidianas, ora sobre a umbanda com a refutação da influência bastidiana.

Trata-se realmente de um círculo de giz? A leitura aqui proposta é exatamente ao contrário do que essa imagem em geral traduz. De forma nenhuma, as tentativas e os sucessos analíticos e interpretativos de Bastide na abordagem do candomblé podem ser encarados desse modo limitador. As dificuldades e as lacunas existentes nas interpretações

bastidianas não podem ser vistas como restritivas ou moldes que são difíceis de ultrapassar, mas devem ser encaradas como novos caminhos e pistas de pesquisa ainda não trilhadas e aprofundadas de forma suficiente, pois a própria imagem do círculo de giz pressupõe também a existência de um arco de reflexão tão extenso quanto possível.

Em vários momentos, Paula Montero aponta as limitações advindas do esquema interpretativo bastidiano sobre as religiões afro-brasileiras e o sincretismo, dando a impressão de que esses aspectos são muito mais freqüentes do que as contribuições propriamente ditas, pois “pode-se perceber que grande parte da literatura sobre as religiões afro-brasileiras está hoje presa a um debate que é chamado na sopesar os vícios e as virtudes do sincretismo.” (Montero, 1999:345). A equação/fórmula arcaísmo/resistência/equistamento versus modernização/degradação/integração fortalecida com a vertente bastidiana supõe que “a antropologia durkheimiana parece sempre desembocar na valorização da preservação cultural ou ética, enquanto a sociologia weberiana enfatiza os meios de modernização, correndo o risco de trabalhar a cultura como resíduo ou simples instrumento dos processos sociais.” (Montero, 1999:347).

Em um primeiro momento, Bastide assim está associado a essa tradição durkheimiana que não consegue enxergar tais aspectos e dimensões sociais. Entretanto, um pouco depois, Montero lembra que o mesmo Bastide propôs “uma teoria das relações entre cultura e sociedade que até hoje não mereceu uma avaliação sistemática.” (p. 348), o que leva a crer que não há ainda como dizer que as limitações das interpretações bastidianas são impeditivas ou restritivas no tocante ao campo de estudo da religião no Brasil. Bastide permanece ainda um autor a ser visitado, revisitado e avaliado de forma mais detalhada e adequada, dado o teor consistente e amplo de suas análises, seja para os estudos sobre o candomblé, seja para os estudos sobre outras manifestações religiosas já de cunho brasileiro como a umbanda e a macumba.

Não vou me deter mais nessa ampla discussão realizada em parte nos anos 1970, 1980 e mais recentemente nos anos 1990. Interessa aqui ao finalizar este artigo mostrar que a obra de Bastide esteve diretamente envolvida no debate sobre a tradição africana e o sincretismo e a sua contribuição para a construção da identidade nacional.

Roger Bastide insiste na procura da autenticidade africana ao tratar do candomblé. Para esse autor, parcelas ou pedaços da África podem ser encontrados nas relações

estabelecidas no âmbito das comunidades negras e sua vida religiosa. Essa tradição de estudos foi de fato complementada e ampliada pelas pesquisas bastidianas e as subseqüentes. A procura de Bastide não compromete a sua capacidade analítica, que bem empregada consegue captar a complexidade do pensamento africano e sua expressão religiosa.

Por fim, um debate mais amplo está presente aqui que trata do dilema modernidade versus tradição. Ser moderno não significa necessariamente para Bastide rejeitar a matriz negra e destacar a matriz ibérica e a razão ocidental. Há um reconhecimento por parte de Bastide da contribuição dos intérpretes dos anos 1930 que a partir da perspectiva positiva das singularidades e das peculiaridades brasileiras construíram e contribuíram para uma identidade diferenciada, diversificada e também moderna. Todavia, a modernidade e a razão implicam novos mecanismos de dominação conforme apontou na conferência “Modernité e contre-modernité” em 1973:<sup>9</sup>

Le progrès entraine sans cesse de nouveaux progrès et de nouveaux mécanismes de domination des choses. Alors que dans la Bible, Dieu a fait le monde em sept jours et s’est repose le septième jour, nous, nous ne connaissons plus de dimanche. Il n’y a plus de dimanche pour l’humanité d’aujourd’hui il n’ya que des jours de travail, des jours d’efforts, des jours de creation de nouvelles choses.” (Bastide, 1978:15)

Dias modernos, dias profanos, dias de desejo sem fim, com homens e mulheres insatisfeitos e assombrados pelas constantes mudanças. Dias de razão e de falta de razão? Ou à procura de outra razão?

### Referências Bibliográficas

BASTIDE, Roger (1945). *Imagens do Nordeste Místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro.

————— (1950). “As estruturas elementares do parentesco” In: *Anhembi*, São Paulo, vol. 1 nº 1, dezembro, p. 52-64.

---

<sup>9</sup> O artigo “Modernité e contre-modernité” é fruto de uma conferência feita na Aliança Francesa de São Paulo em 1973 durante a última viagem de Bastide ao Brasil.

- (1978). “Modernité et contre-modernité” In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Universidade de São Paulo, p. 13-26.
- (1979). *Antropologia Aplicada*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- (1994a) “Lévi-Strauss ou l’ethnographie à la recherche du temps perdu” In: *Bastidiana*, 7-8, p. 89-96.
- (1994b) “La pensée obscure et confuse” In: *Bastidiana*, 7-8, p. 123-136.
- (1994c) “Le rire et les courts-circuits de la pensée” In: *Bastidiana*, 7-8, p. 197-207.
- (2001). *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BRAGA, Maria Lúcia de Santana (2002). *Entre o esquecimento e a consagração: o estilo Roger Bastide nas ciências sociais*. Brasília, Tese de Doutorado, Departamento de Sociologia/UnB.
- (2004). “Entre o claro e o escuro: o encontro entre Roger Bastide e Claude Lévi-Strauss” In: *Estudos de Sociologia, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)*, no prelo.
- FRY, Peter (1986). “*Gallus africanus est*, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil” In: SIMSON, Olga Moraes von (org.). *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas e Centro de Estudos Rurais e Urbanos, p. 31-45.
- MAGGIE, Yvonne (2001). *Guerra de Orixá: um estudo de ritual de conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MALaurIE, Jean (2001). “De Jean Malaurie para Roger Bastide” In: BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 352-354.
- MARY, André (1994). “Bastide, Lévi-Strauss et le dieu intermédiaire” In: *Bastidiana*, 7-8, p. 7-50.

- MARY, André e RAVELET(1994). “Entretien avec Claude Lévi-Strauss” In: *Bastidiana*, 7-8, p. 53-62.
- MONTERO, Paula. (1999) “Religiões e dilemas da sociedade brasileira” In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). Antropologia (volume I)*. .São Paulo: Editora Sumaré: Anpocs; Brasília, DF: Capes, p. 327-367.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira (1986). “Roger Bastide: do candomblé à umbanda” In: SIMSON, Olga Moraes von (org.). *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas e Centro de Estudos Rurais e Urbanos, p. 47-63.
- ORTIZ, Renato (1999). *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- PEIXOTO, Fernanda Arêas (1998). *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. Tese de Doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo.
- PIERUCCI, Antônio Flávio (1999) “Sociologia da religião- área impuramente acadêmica” In: MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). Sociologia (volumeII)*. .São Paulo: Editora Sumaré: Anpocs; Brasília, DF: Capes, p. 237-286.

**Maria Lúcia de Santana Braga** é Socióloga e Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB). Assessora de projetos do Programa Diversidade na Universidade do Ministério da Educação (MEC) e professora do Instituto de Educação Superior de Brasília (IESB). Pesquisadora do *Projeto Estado e Constituição no Brasil: a trajetória política e intelectual de Josaphat Marinho*, desenvolve estudos na área de pensamento social no Brasil, sociologia da cultura, políticas públicas e meio ambiente. No Núcleo de Políticas Científicas e Tecnológicas (NPCT) da Universidade de Brasília (UnB), participou em 2002 da coletânea *Dilemas do Cerrado: entre o ecologicamente (in)correto e o socialmente (in)justo*, publicada pela Editora Garamond. Sobre a temática racial e a obra de Roger Bastide, escreveu recentemente em co-autoria com Eliane Veras Soares e Diogo Valença “*O dilema racial brasileiro: de Roger Bastide a Florestan Fernandes ou da explicação teórica à proposição política*”, Revista *Cultura e Sociedade*, Universidade Federal de Goiás, e o artigo “Entre o claro e o escuro: o encontro entre Roger Bastide e Claude Lévi-Strauss”, Revista *Estudos de Sociologia*, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), no prelo.

Endereço para correspondência:

SQN 316 Bloco D Ap. 501

Brasília – DF - Brasil

CEP: 70775.040

E-mail: [maria.braga@apis.com.br](mailto:maria.braga@apis.com.br) ou [luciabraga@mec.gov.br](mailto:luciabraga@mec.gov.br)

Telefones: 55 61 340-7964 e 55 61 9972-9376