

Roger Bastide:

a interface do um e do múltiplo

Marion Aubrée

Como citar: AUBRÉE, M. Roger Bastide: a interface do um e do múltiplo. *In:* KOSMINSKY, E. V. (org.). **Agruras e prazeres de uma de uma pesquisadora:** ensaios sobre a sociologia de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Marília: Unesp Marília Publicações; São Paulo: FAPESP, 1999. p. 291-300. DOI: <https://doi.org/10.36311/1999.978-85-86738-08-5.p291-300>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

ROGER BASTIDE: A INTERFACE DO UM E DO MÚLTIPLO

Marion Aubrée¹

Entre as diversas contribuições teóricas feitas por Roger Bastide no campo das Ciências Sociais, o *princípio da cisão* é provavelmente o que deu lugar a comentários e interpretações mais ricos, de parte de quem continuou nos caminhos abertos por ele. Proponho-me aqui,² após ter recordado alguns desses comentários, feitos por brasileiros ou *assimilados*, de revisitar, a partir das minhas próprias pesquisas nas terras brasileiras, a forma como esse princípio pode agir hoje e os limites que encontra para sua reprodução na dinâmica social atual desse país.

Em 1979, Maria Isaura Pereira de Queiroz publicava um longo artigo sobre esse tema nos *Archives des Sciences Sociales des Religions*. Após ter mostrado como esse novo conceito de *cisão* e a teoria corolária da interpenetração das civilizações continuavam a ajudar a compreensão de sua realidade nacional, ela terminava com uma interrogação que projetava esse princípio bem além da dimensão especificamente religiosa que tinha servido à sua elaboração. Esses novos instrumentos não trariam, perguntava a autora, “uma contribuição preciosa ao estudo de certos problemas inerentes às próprias sociedades ocidentais e sua civilização que estão longe de apresentar a homogeneidade, a coerência, a harmonia que os povos menos desenvolvidos tenderiam a atribuir-lhes?”³

¹ Antropóloga do Centre de Recherches sur le Brésil Contemporain (CRBC), École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) - Paris.

² Esse texto foi apresentado, na versão francesa, no Encontro de Cerisy-la-Salle sobre Roger Bastide, 7/11 de setembro de 1992. Publicado na revista *Bastidiana*, n.9, p.25-33, jan/mar. 1995. Tradução da própria autora. Revisão das Professoras Éthel V. Kosminsky e Claude Lèpine.

³ PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. Principe de participation et principe de coupure. *Archives des Sciences Sociales des Religions* (Paris), n. 47, p. 147-57, 1979.

Diante das dinâmicas socioculturais que estamos observando desde que esse texto foi publicado, a pertinência da questão só foi reforçada. Porém, na minha opinião, não são os olhares exógenos mas a própria civilização ocidental que, até muito recentemente, atribuiu a si própria todos os elementos acima mencionados e projetou sobre os outros essa auto-representação ideal alimentada nas fontes de suas correntes religiosas e filosóficas as mais profundamente arraigadas.

Com efeito, a cultura religiosa judaico-cristã, baseada numa visão de mundo monoteísta, originou uma filosofia que, apesar do aporte pré-socrático, continua até os nossos dias a se inscrever majoritariamente na busca da Verdade Única, o que acarreta na maior parte das vezes, uma redução inconsciente do Outro a si mesmo.⁴ E isso, apesar da dinâmica social, que se desenvolvia nela, inscrever, desde séculos, a marca da diferença e da complexidade. Acrescento que a força desta representação é tal que mesmo a Etnologia, cuja razão de ser é o estudo das expressões materiais e simbólicas da diversidade humana, só começou globalmente a escapar desse determinismo cultural há uns vinte anos.

É por essa razão e outras mais, que a obra de Bastide, – como alguns poucos – ultrapassando caminhos já trilhados, aparece não somente como uma das contribuições mais originais de sua geração mas, também, como a prova indiscutível que, para ser realmente fecundo e dinâmico, um pensamento precisa de troca com o Outro.

Pessoalmente, tive meu primeiro contato com os escritos de Bastide há mais de 25 anos, quando estava cursando uma formação de americanista na área de literatura. Mas esse primeiro contato foi efêmero e só dez anos mais tarde, a partir de uma nova formação na área de antropologia e, obviamente, pela mediação do Brasil, foi que eu mergulhei na *antropologia dos abismos*,⁵ de Bastide. Naquele momento minha nova orientação científica tinha me levado até esse país

⁴ Ver sobre o assunto o estimulante trabalho do sociólogo brasileiro Muniz-Sodrê: *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: Codecri, 1983. (2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988).

⁵ Assim Françoise MORIN qualifica a obra de Bastide em *L'anthropologie des gouffres*. *Archives des Sciences Sociales des Religions (Paris)*, n. 40, p. 99-106, 1975.

continental e à diversidade das suas expressões religiosas. Meu tema de pesquisa era um estudo comparativo sobre o impacto sociocultural das comunidades afro-brasileiras e dos grupos evangélicos pentecostais, que se desenvolviam na região metropolitana do Recife. Em consequência, a leitura dos estudos clássicos sobre candomblé se impunha, entre os quais, os do mestre francês. Mas, ele me interessava também por outro motivo que estava ligado à segunda parte do meu trabalho, o movimento néo-protestante cujo vigor expansionista tinha, nessa época, sido objeto de alguns estudos pouco difundidos fora do âmbito universitário, o que mudou totalmente desde então.

Nos escritos de todos que tinham conhecido Roger Bastide de perto, aparecia o fato de sua educação protestante ter permanecido sempre nele como uma marca profunda.⁶ Pois, o protestantismo reformado é, entre todas as correntes do cristianismo, aquela na qual a figura do deus, único porém trinitário, é a mais despojada de mediações tanto materiais quando simbólicas; por isso, essa religião incute geralmente, nos que nela foram educados, uma espécie de Unidade *a priori*, enraizada no que Troeltsch chama de *textura metafísica íntima*. Assim Bastide, duplamente determinado por sua formação religiosa e filosófica no sentido da explicação do mundo por referência ao Um, deu uma contribuição, reconhecida como importante, ao estudo dos cultos politeístas brasileiros, cujo universo simbólico baseado sobre o Múltiplo está cheio de mediações que, através deste universo, impregnaram a cultura brasileira de uma dimensão Outra responsável pela sua originalidade.

No momento em que eu começava a perceber os dois movimentos que estava estudando, como as duas visões de mundo mais diferenciadas do vasto panorama religioso brasileiro, pareceu-me necessário deter-me sobre o procedimento daquele que tinha conseguido a coexistência, tanto no plano sensível quanto no plano analítico, desses dois universos de referências que pareciam relativamente anti-éticos.

⁶ Cf. o que dizem sobre isso BEYLIER, C. na tese de doutorado que lhe dedicou: *L'oeuvre brésilienne de Roger Bastide*. Paris: EHESS, 1977; ou J. POIRIER e P. RAVEAU no Prefácio ao livro que eles organizaram em homenagem post-mortem: *L'Autre et l'Ailleurs*. Paris: Berger-Levrault, 1976.

É necessário retomar a obra de Bastide nas suas origens para perceber a dinâmica que gerou essa coexistência. O tema de sua primeira obra *Os problemas da vida mística*, publicada na França em 1931 e em português em 1959,⁷ não pode surpreender quem conhece o interesse que Bastide demonstrou, em todos os seus trabalhos, sobre religião como *uma forma de pensamento (ou de conhecimento)* e não somente uma ideologia. O que chama a atenção do leitor que, como eu, descobre esse texto após ter lido a maioria de seus escritos brasilianistas, é o quanto as referências ao misticismo *primitivo* faz surgir com força um pensamento evolucionista e etnocêntrico totalmente ausente dos escritos posteriores a 1938, como exemplo disso, temos uma passagem do primeiro capítulo onde ele trata das *Formas elementares da vida mística*. Após ter explicado como, no primitivo, a vida estática se assemelha mais à catalepsia que ao arroubamento intelectual, ele a descreve, neste caso, como um fator de dissociação e não de integração e de síntese como seria, segundo ele, para os místicos cristãos. Escutemos Bastide:

O eu fragmenta-se, esmigalha-se; o selvagem desdobra-se, reparte-se em vários eus heterogêneos; no fim tende para a loucura ... O misticismo nele não é um fator de vida mais intensa, mas, pelo contrário, um estado mórbido; ele tende para a neurose, não para a santidade.⁸

Será o mesmo homem quem, após sua longa passagem pelo Brasil, escreve em 1954 a propósito do *princípio de cisão* e do comportamento afro-brasileiro:

Quando um membro dos candomblés afirma seu catolicismo, ele não mente, ele é ao mesmo tempo católico e *fetichista*. As duas coisas não são opostas mas separadas [e, ainda,] Isso nos força a rever a noção que nós criamos do transe místico. O controle de um único grupo sobre este comportamento estático nos impede de buscar sua explicação na constituição psicopatológica dos indivíduos.

⁷ Publicado em Lisboa pela Publicações Europa-América.

⁸ Na versão portuguesa, corresponde às páginas 24 e 25.

Vemos que o desdobramento psicológico não é mais considerado como um fator mórbido, que o diagnóstico de neurose é rejeitado e que a *duplicidade* virou signo de maior sinceridade. Ainda mais, ele está entre os que contribuíram para apagar a etiqueta de *primitivo* aplicada aos cultos afro-brasileiros durante as três primeiras décadas de nosso século.

Bastide, de fato, soube *virar o espelho*, como diria Tocqueville, e apreender o Outro no que tem de mais profundamente diferente: a construção de seus referentes simbólicos. Assim Bastide conseguiu ultrapassar suas próprias determinações culturais e nos oferecer esta análise que ilumina um modo de ser no mundo no qual a pluralidade psicológica não é uma tara, uma doença mental do *indivíduo*, mas, passa a ser um enriquecimento da *pessoa*.⁹ Com isso, ele elucida também essa parte de sua vivência que lhe permitia ser, ao mesmo tempo, um cientista francês de origem protestante e um *ogan* afro-brasileiro no seio do candomblé, que tinha lhe dado outro universo de participação e outro pertencimento.

Esta integração de Roger Bastide em dois universos culturais foi analisada, entre outros, pelo antropólogo inglês Peter Fry em 1986, num texto,¹⁰ cujo título um tanto irreverente, faz referência à frase pela qual Bastide abre seu estudo sobre as religiões africanas no Brasil. Esta visão de um terceiro (cultural) nos dá uma chave a mais para compreender a coabitação entre os *dois marcos* de Bastide, ou seja, sua formação francesa e sua vivência brasileira. Mas, antes de retomar o argumento de Peter Fry, devo voltar a um dos aspectos da obra bastidiana já mencionada anteriormente e sem a qual o raciocínio do antropólogo inglês não faria sentido.

Sabemos que Bastide enfatizou o fato de que os *candomblés* baianos teriam sido os *verdadeiros guardiães* das religiões e, subseqüentemente,

⁹ Sobre a forma como eu utilizo essas duas noções, ver meu artigo *Les nouvelles tribus de la chrétienté. Raison Présente*, n.72, p.71-87. 4º trimestre de 1984.

¹⁰ *Gallus Africanum est*, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil. In: SIMSON O. R. de M. von. (Org.). *Revisitando a terra de contrastes, a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo: FFLCH/CERU, 1986. p. 31-45.

da filosofia de origem africana no Brasil, enquanto a *umbanda* ou a *macumba* seriam, aos seus olhos, formas afro-brasileiras de *distorção do sagrado*; contaminadas por tendências mágicas estas teriam passado a ser ideologias e, por isso, menos dignas de seu interesse. Esta posição acarretou várias críticas de parte de alguns pesquisadores brasileiros, especialistas do estudo das religiões,¹¹ e foi matizada pelo próprio Bastide em seus últimos trabalhos.

É nesse quadro que se inscreve a análise de Peter Fry, que sublinha que o norte-americano Herskovits concentra suas pesquisas sobre os aspectos políticos e econômicos do candomblé, enquanto o francês Bastide está encantado pela *metafísica sutil* e o *pensamento elevado* que se encontra nesse mesmo universo. Poderíamos ver nisso só uma expressão da velha oposição (empirismo/metafísica) entre as escolas sociológicas anglo-saxão e francesa, mas a proposta de Fry vai muito além disso. De fato, ele faz intervir elementos ligados à subjetividade e à história pessoal do pesquisador. Segundo ele, a fascinação de Bastide com os *candomblés* está ligada ao fato que esses representam, ao contrário da *umbanda* ou da *macumba*, por um lado, “um mundo social ao mesmo tempo harmonioso, altruísta e dotado de um pensamento refinado e complexo” e, por outro lado, um “foco de resistência religiosa” que, como já o tinha notado C. Beylier,¹² teria lembrado para Bastide as lutas de seus antepassados protestantes das Cévennes.

Peter Fry sugere, implicitamente, que é nessa representação comum de um ideal societário e de uma realidade de resistência religiosa que estariam localizadas as *correspondências* que permitiram a Bastide a entrada no universo de participação dos *candomblés*. Parece-me que, com isso, Fry abre um novo caminho para o aprofundamento das implicações socioculturais do *princípio de cisão* na atualidade.

¹¹ Ver, em particular, D. Teixeira Monteiro no Prefácio de BASTIDE, R. *The African Religions of Brazil*. Baltimore: John Hopkins, 1978. DANTAS, B. G. Repensando a pureza nagô. *Religião e Sociedade*, n.8, p. 15-20, jul.1982.

¹² BEYLIER, C., op. cit., 1977.

Essa noção de *correspondência* parece estar hoje no âmago da problemática suscitada pela aplicação do dito princípio. Com efeito, o contato entre dois universos de participação, quer estes sejam místicos ou mais amplamente culturais, só pode se realizar se existe uma possibilidade afetiva de estabelecer tais correspondências, ou seja, se não há barreiras psicológicas ou ideológicas para a aceitação de sistemas de valores diferenciados e para a coexistência desses. Assim, nos conjuntos polissegmentados que são as grandes metrópoles modernas – das quais a sociedade brasileira tem sido, historicamente, uma pré-figuração – se poderia pensar que o *princípio de cisão* encontraria um campo ideal para florescer através da multiplicidade dos sistemas que se oferecem a seus habitantes. Porém, estamos observando nelas mecanismos de recuo ou de defesa e tendências à totalização e à exclusão susceptíveis de se opor à extensão do dito princípio, enquanto ele é uma forma não conflitiva de enfrentar a multiplicação dos sistemas de referência e as tensões psicológicas geradas por estas.

Para ilustrar minha proposição, eu volto à sociedade brasileira já que por quase vinte anos ela é como o foi para Bastide, meu Alter principal. As transformações rápidas que ocorreram na sociedade global tiveram, obviamente, repercussões sobre todos os cultos afro-brasileiros, sejam eles de tipo tradicional (*candomblé, xangô, gêge, tambor de mina* etc.) ou de tipo sincrético (*umbanda, macumba, catimbô*, entre outros).¹³ Aqui interessa-me mais os primeiros, na medida em que foi a partir deles que Bastide elaborou o *princípio de cisão*.

Pode-se dizer, em primeiro lugar, que apesar das análises que profetizavam sua desaparecimento, particularmente em favor da *umbanda*, a dinâmica se inverteu no começo dos anos 80 e sua lenta absorção sincrética se transformou num novo vigor tradicionalisante e diferenciador. Já tive a oportunidade de expor detalhadamente, em outro lugar,¹⁴ as explicações que eu encontrei para esse fenômeno. Basta dizer hoje que, na minha opinião, numa sociedade onde os pontos

¹³ Por *tradicionais*, entendo os cultos nos quais o nó estrutural, nesse caso um politeísmo não maniqueísta, ficou quase inalterado apesar de adaptações de superfície ligadas às conjunturas sociopolíticas; qualifico de *sincréticos*, os cultos que experimentaram transformações no âmago do universo simbólico, capazes de mudar a visão de mundo e a construção da pessoa.

¹⁴ Cf. *Multiplicité et socialisation cohérente. Cahiers du Brésil Contemporain*, n. 5, p. 49-57, 1988.

de referência desaparecem com grande velocidade, por razões tanto sociais quanto econômicas, as pessoas mais fragilizadas, social e economicamente, tendem a se voltar para sistemas muito estruturados, como são os cultos afro-brasileiros ditos *tradicionais*, ou, ainda, para as denominações e seitas protestantes de tipo fundamentalista, às quais referi-me anteriormente.

Assim, observamos um movimento que deveria favorecer a vivência do *princípio de cisão*, já que esse só pode se desenvolver fora dos sincretismos, ou seja, quando existem pelo menos dois universos simbólicos separados mas não antagônicos (no sentido de Descartes).¹⁵ Não obstante, ao mesmo tempo que esses movimentos religiosos seguem a via ancestral para afirmação de sua identidade, outros movimentos se organizam no plano político para afirmar e fazer reconhecer *explicitamente* a presença do Negro na sociedade brasileira e sua contribuição importante à cultura nacional. E observamos que, sobretudo em Salvador, na Bahia, onde se concentra a maior proporção de negros do país, estes movimentos procuram uma legitimidade junto com os grandes terreiros tradicionais que são os pilares da identidade negra desde tempos imemoriais.

Ora, mesmo que não se possa reduzir o Movimento Negro brasileiro a um dos seus componentes, pode-se observar, em particular em Salvador, através dos discursos do líder daquela época, Abdias do Nascimento, uma influência bastante forte das idéias do *Black Power* norte-americano. Este, que se formou contra uma ideologia da segregação, integrou as características de exclusão e a rejeição do Outro, que perduraram legalmente nos Estados Unidos bem além da Guerra de Secessão; em conseqüência, esse movimento rejeitou o branco em termos totalmente idênticos à segregação que os negros tinham sofrido, historicamente. Mas o que acontece é que esse modelo ideológico, uma vez importado pelo Brasil, entra em choque frontal com o que constitui o fundamento mesmo da cosmovisão e do *ethos* dos *candomblés* e outros *xangôs*, ou seja, a

¹⁵ Nesse ponto, sugiro que os universos de participação, entre os quais funciona o princípio de cisão, em vez de serem representados por compartimentos justapostos, segundo o modelo formal de Bastide, poderiam hoje ser figurados por círculos concêntricos que, ainda por cima, concordariam com a forma como os iniciados dos cultos representam o mundo natural (*ayíé*), no qual os seres humanos tecem suas relações sociais.

aceitação da pluralidade constitutiva do universo humano no plano psicológico e social – isto é, o âmago mesmo do sistema simbólico ancestral – e no plano étnico – é a abordagem da realidade histórica brasileira na qual a miscigenação se produziu há muito tempo sem que tenham existido barreiras legais.¹⁶ Opõe-se, também, à dinâmica mais recente que faz com que uma pessoa possa ser branca e entrar através da iniciação na família simbólica representada pelo *terreiro*. Essa dinâmica é confirmada tanto pela experiência pessoal de Bastide, na qual Peter Fry baseia o seu artigo, quanto por todos os estudos recentes sobre cultos tradicionais feitos, em particular, nas grandes metrópoles do sul do país.¹⁷ Isso não impede que, até hoje em todo Brasil, a legitimidade explícita permanece, globalmente, o atributo dos grandes terreiros históricos de Salvador, Recife ou São Luís, cujos chefes de culto podem reivindicar uma genealogia africana, aliás nem sempre ligada à escravidão.

A partir desses desdobramentos mais recentes, registramos de parte de vários líderes de cultos, nos últimos anos, uma certa resistência à anexação política do campo religioso afro-brasileiro. Algumas *mães-de-santo* fizeram, aliás, declarações públicas no sentido da separação do político e do religioso.¹⁸ De fato, a recuperação dos cultos para fins políticos misturaria dois universos distintos, cada um com seu próprio sistema de poder interno, e, ao subordinar formalmente a esfera religiosa à esfera política, eliminaria a capacidade de negociação que, sobretudo nos últimos trinta anos, permitiu às comunidades afro-brasileiras se articularem com a sociedade global sem estarem completamente absorvidas por ela.

Para concluir quero dizer que se Bastide, no seu tempo, pode considerar os *candomblés* como *nichos* onde se mantinha uma *cultura em conserva*

¹⁶ Para mais elementos sobre esse tema específico, ver BASTIDE, R. *Le prochain et le lointain*. 1ª parte, cap. 5, La dimension religieuse (Calvinisme et racisme), Paris: Cujas, 1970, p. 89-122.

¹⁷ Cf. entre outras, a obra de PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, EDUSP, 1991.

¹⁸ Ver, em particular, diversas declarações feitas à imprensa por Mãe Stella, *yalorixá* do Ilé Axê Opo Afonja, um dos mais antigos terreiros de Salvador e guardiã da *tradição*, referidas na tese de doutorado de M. L. Siqueira: *Agô Agô Lonan: Terreiros de candomblé na Bahia*, defendida em Paris, na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em janeiro de 1992.

e que constituíam lugares de resistência sociocultural à invasão de um Estado cujas elites positivistas acreditavam saber melhor do que o próprio povo o que este necessitava, minha observação dos anos 70 e 80 permite vê-los como comunidades dinâmicas na sua relação com a sociedade global e com a Nação. *Longe de se constituírem em freios à modernidade, são lugares onde se estrutura uma referência identitária que, pela construção simbólica pluralista que lhe é inerente, dá aos que procuram instrumentos de melhor compreensão da realidade de contrastes e de mutações na qual estão mergulhados.*

Numa hora em que as tendências de redução ao Um, representadas (entre outros) pelos grupos néo-evangélicos, conhecem um crescimento sem precedente, no Brasil e em toda América Latina, a contribuição original das *Américas Negras* se apresenta como um contrapeso cultural a essas tendências.