Fernanda Arêas Peixoto

Diálogos Brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação da Prof. Dra. Paula Montero.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo
1998

Fernanda Arêas Peixoto

Diálogos Brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob a orientação da Prof. Dra. Paula Montero.

São Paulo
1998

Resumo

Os diálogos acompanhados durante o trabalho, que destacam no cenário nacional as figuras de Mário de Andrade, Gilberto Freyre e Florestan Fernandes, traduzem a interlocução de Roger Bastide com três matrizes distintas: uma artístico-literária, uma sociológica de feição ensaística e outra também sociológica, só que de cunho acadêmico-universitário. Os dois primeiros diálogos fazem referência ao contato de Bastide com tradições já consolidadas no Brasil; o terceiro diz respeito a uma nova linhagem intelectual que ele auxilia a fundar no país.

Esta interpretação pretende lançar luz sobre o caráter plural da obra de Bastide - muitas vezes lida aos pedaços -, mostrando como diversos problemas que se colocam na análise que ele realiza dos cultos afro-brasileiros, por exemplo, são melhor compreendidos quando ele discute arte, e vice-versa. O que esta leitura pretende, em útima instância, é tirar a obra de Bastide dos redutos das discussões especializadas e inseri-lo no rol dos intérpretes do Brasil.

Para
Márcio,
Vilma e
Alexandre

Índice

Agradecimentos vii

Introdução 1

O percurso da leitura 1

Bastide em formação: o contexto francês dos anos 20 e 30 8

Capítulo I

Diálogo interessantíssimo:Roger Bastide e o modernismo 34

A crítica de arte 36

Minas, o barroco, o Aleijadinho 48

O intérprete diante da cultura brasileira autêntica 63

Leituras cruzadas 73

Capítulo II

África e Brasil na encruzilhada de pontos de vista: o pensamento social brasileiro; sociologias e antropologias francesas e norte-americanas 90

As sociologia e antropologia francesas e norte-americanas (re) descobertas 96

A África no Brasil: o pensamento social brasileiro e Gilberto Freyre 116

O Brasil na África:as teses lusotropicais de Gilberto Freyre 145

O método e a prosa 156

Capítulo III

Roger Bastide e Florestan Fernandes: dilemas da modernização.....162

São Paulo, a universidade, os franceses 164

A sociologia do folclore: imbricações entre o "tradicional" e o "moderno" 174

As relações raciais em São Paulo: articulações entre o "velho" e o"novo" 192

Considerações Finais 209

Bibliografia 216

Agradecimentos

Este trabalho contou com os apoios do CNPq, logo no começo, e em seguida da Capes, através de uma bolsa PICD. Parte considerável da pesquisa foi realizada no Arquivo Roger Bastide, localizado no Instituto de Estudos Brasileiros/USP. Aos funcionários responsáveis pelo Arquivo, agradeço a colaboração.

À minha orientadora, Paula Montero, devo o apoio e a confiança no trabalho, além das sugestões e críticas, traduzidos numa relação de respeito e admiração.

Maria Lúcia Montes e Maria Arminda do Nascimento Arruda transformaram o exame de qualificação em um momento de raro prazer intelectual. Seus reparos acompanharam toda a feitura do trabalho, da montagem às linhas finais. A esta última, devo além disso a generosidade com que seguiu cada passo da pesquisa, numa atitude de co-orientação sem a qual o trabalho seguramente seria outro.

Durante o trabalho, tive a sorte de contar com valiosas (e às vezes trabalhosas) contribuições bibliográficas trazidas por Glória Carneiro do Amaral, Tânia Alkmin, Vagner Gonçalves, Renato Ortiz, Claude Ravelet, Astrid Reuter e Maria Lucia Santana Braga, que generosamente colocou em minhas mãos entrevistas inéditas por ela realizadas. Contei ainda com o apoio dos meus queridos amigos da Livraria Duas Cidades, Prof. Santa Cruz (*in memorian*), Maria Antonia e Mara, para a localização e obtenção de obras estrangeiras.

Aos meus alunos da Unesp/Arar. e aos colegas e funcionários do Departamento de Antropologia, Política e Filosofia, devo parte importante do

meu aprendizado profissional nestes últimos anos. Não poderia deixar de mencionar, especialmente, Edgar de Assis Carvalho, Lúcia Helena Rangel, Milton Lahuerta, Dagoberto Fonseca e Heitor Frugolli Jr. A estes dois últimos, a gratidão por ter sido poupada em parte do trabalho cotidiano na universidade na fase final do trabalho, o que permitiu vencer os prazos. "Do outro lado do corredor" chegaram, para ficar, Laura Beatriz Fonseca de Almeida, Renata Junqueira e Lenira Covizzi.

Com o grupo reunido em torno do "Pensamento Social Brasileiro" na Anpocs, venho discutindo desde o mestrado. O início deste trabalho foi aí apresentado em 1995. Frequentemente vieram à tona, durante a redação da tese, as sugestões de Ricardo Benzaquem de Araújo, Luís Rodolfo da Paixão Vilhena *(in memorian)*, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Maria Alice Resende de Carvalho, Lucia Lipp, Silvana Rubino, Reginaldo Gonçalves e Santuza Cambraia.

Com Yeda Pessoa de Castro, Tânia Alkimin e Sérgio Ferreti tive o prazer de discutir o primeiro capítulo da tese no XXI Reunião Brasileira de Antropologia, em Vitória, abril de 1998.

No Cebrap, onde estive de 1991 a 1995, fiz relações fundamentais para a vida pessoal e profissional. Agradeço aos colegas da área de Cultura e Política (Esther Hamburger, Maria Carmem Fullin e Sandra Cristinada Silva, incluídas), em especial a Ruth Cardoso, que me acolheu em mais de uma ocasião. Rodrigo Naves, Mariza Cabrera e Luis Felipe de Alencastro, cada qual a sua maneira, foram (e continuam) muito presentes. À Maria Filomena Gregori, pelo apoio em diversas ocasiões. Ao Omar Ribeiro Thomaz, pela leitura generosa de metade do trabalho. Aos dois, sobretudo, pela amizade reafirmada.

A bem da verdade, este trabalho é devedor do projeto "História das ciências sociais no Brasil", coordenado por Sérgio Miceli no Idesp e do qual

participei entre 1986 e 1990. À equipe do projeto (Maria Hermínia T. de Almeida, Fernando Novaes, Maria Arminda do Nascimento Arruda, Lúcia Lipp, Cecília Forjaz, Mariza Corrêa, Sérgio Miceli, Heloisa Pontes, Lilia Schwarcz, Silvana Rubino, Fernando Limongi, Paul Freston e Glória Bonelli), devo parte importante de minha formação intelectual. Com o Sérgio são dez anos de aprendizado e (muita) amizade.

À Marta Rosa Amoroso, pela cumplicidade nestas nossas teses infindáveis. À Maria Betânia Amoroso pela leitura atenta do primeiro capítulo e, sobretudo, pelo privilégio da convivência.

À Heloisa Pontes devo a leitura cuidadosa da tese e muito mais. Sem o seu companheirismo, afeto e lealdade, inestimáveis, seguramente não teria sobrevivido a esta prova, e a tantas outras, bem mais complicadas.

À Maria Thereza e José Claro Ferreira da Silva, agradeço terem me recebido em Friburgo (onde escrevi boa parte do trabalho) e na família.

À Neide Monteiro da Silva, pela ajuda indispensável no trabalho diário.

Aos meus irmãos, Virgínia Arêas Peixoto e Francisco Arêas Guimarães, pelo apoio incondicional. À Elisa Peixoto, por ela e pelo que através dela ficou do meu pai.

À Vilma Arêas, minha mãe, pelos laços que nos unem tão decisivamente, e que se fortalecem num cotidiano cercado por afinidades incontáveis. Ao Alexandre Peixoto Massi, meu filho, sem o qual nada disso teria sentido (nem graça). Ao Márcio Silva, que teve a coragem de se aproximar em fase final de tese e cuja presença, insubstituível, mudou os rumos dessa (e de outra) história.

Introdução

O percurso da leitura

Empreender uma análise da obra de Roger Bastide (1898-1974) é tarefa, no mínimo, arriscada. O caráter multifacetado de sua produção, do ponto de vista temático, teórico e metodológico, aparece como primeiro elemento temerário. Como enfrentar a heterogeneidade e complexidade do material? A existência de um número significativo de interpretações sobre aspectos variados desta obra, por sua vez, dão a impressão inicial de que talvez não haja muito mais a dizer sobre ela.

Os três volumes de ensaios organizados em torno da obra de Bastide e os quase vinte exemplares de **Bastidiana** [1] são responsáveis pela análise de dimensões diversas do pensamento e da biografia do autor. Os ensaios de Maria Isaura Pereira de Queiroz, por sua vez, esquadrinham um universo de preocupações, permitindo uma visão geral da obra de Bastide e, sobretudo, as repercussões que ela teve entre nós [2]. Maria Lucia Braga focaliza este último ponto - as marcas deixadas por Bastide em seus alunos brasileiros - tendo

---

[1] Jean Poirier & François Raveau (eds), **L'autre et l'ailleurs. Hommages à Roger Bastide**, Paris, Berger-Lévrault, 1976; Philippe Laburthe-Tolra (ed), **Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme**, Paris, L'Harmattan, 1994 e Claude Ravelet (ed), **Études sur Roger Bastide**, Paris, L'Harmattan, 1996. **Bastidiana** é uma publicação do **Centre d'études bastidiennes**, sediado em Caen, cujo primeiro número veio a público em 1993.

[2] Cf.,entre outros, "Os anos brasileiros de Roger Bastide", **Cadernos Ceru**, n. 10, São Paulo, 1977, "Uma nova interpretação do Brasil: a contribuição de Roger Bastide à sociologia brasileira", **Revista do IEB**, n. 20, São Paulo, 1978, "Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide" in **Roger Bastide**, São Paulo, Ática, Coleção Grandes Cientistas Sociais, 1983

como apoio a face estética da obra do autor [3]. Isso sem esquecer outras leituras: a de Claude Ravelet, que se debruça sobre a produção de Bastide tendo como eixo a noção de sagrado e a de Astrid Reuter, que propõe uma apresentação das idéias do autor seguindo três períodos, os anos de aprendizagem, os anos brasileiros, os anos parisienses [4].

A leitura desenvolvida neste trabalho, embora tributária das anteriores na medida em que almeja realizar uma interpretação do conjunto da obra de Bastide, conhece novo formato. Tomando o Brasil e as interlocuções que ele estabelece aqui como fios condutores, esta análise permite qualificar, de saída, o débito de Bastide com o Brasil. Em suas pesquisas brasileiras, mostram os intérpretes, Bastide concebe uma problemática central que não mais abandonará, a dos contatos culturais. Mas o que é fundamental, e pouco discutido, é que durante a estada brasileira, Bastide forja um ponto de vista teórico e metodológico particular, dissonante dos padrões de seu tempo. Concorrem para a conformação deste olhar, as tradições sociológica e antropológica francesas que ele redimensiona à luz da experiência brasileira; as produções antropológica e sociológica norte-americanas, com as quais ele

---

[3] **A sociologia pluralista de Roger Bastide: um itinerário**, de, Maria Lúcia Braga, Dissertação de Mestrado, Departamento de sociologia, Universidade de Brasília, 1994.

[4] **Phénoménologie du sacré; essai sur l'anthropologie interculturelle de Roger Bastide**, de Claude Ravelet, Thèse de doctorat, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1978 e Astrid Reuter, **Entres les civilisations. Roger Bastide (1898-1974) et les réligions africaines au Brésil**, Diplôme d'Etudes Approfondis, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997. Não podemos esquecer que o trabalho pioneiro de Charles Beylier, **L'oeuvre brésilienne de Roger Bastide**, thèse de doctorat, Paris, École de Hautes Études en Sciences Sociales, 1977 deu início à organização da bibliografia de Bastide, hoje indexada e à disposição dos estudiosos no Arquivo Roger Bastide, no IEB/USP. (Cf. **A produção intelectual de Roger Bastide - análise documentária e indexação**, São Paulo, 1985). Este esforço foi seguido por Denise Dauty em seu estudo bibliográfico **Roger Bastide et le nouvel humanisme**, Thèse de doctorat de 3èmme cycle, Paris, 1985.

entra em contato no Brasil e, de modo particular, as linhagens intelectuais nacionais, que ocupam lugar destacado na definição da perpectiva do autor.

Os diálogos brasileiros de Bastide, que este trabalho acompanha, fazem referência às interlocuções aqui travadas e, fundamentalmente, àquelas estabelecidas com a produção brasileira. Nos dezesseis anos que permaneceu no Brasil (1938-1954), Bastide retoma boa parte de suas preocupações anteriores, registradas na produção francesa das décadas de 20 e 30 (ver infra), dando continuidade a um trabalho já iniciado. Mas é verdade também que aqui ele abre novas frentes de reflexão, a partir das experiências de campo que realizou e dos contatos que estabeleceu com a intelectualidade local, na universidade e fora dela. Contatos que se traduziram em convivência direta com os professores, alunos, críticos, escritores etc., em leitura sistemática de nossa tradição literária, sociológica, ensaística e na descoberta de novos paradigmas.

Bastide pensou e escreveu sobre o Brasil à medida que o foi conhecendo. Na crítica de jornal, nas aulas na universidade, nas viagens, nos terreiros de candomblé, nas galerias de arte, nas leituras e na conversas, ele foi construindo e reconstruindo pontos de vista sobre o país, fazendo e refazendo perspectivas de análise. Sua obra sobre o Brasil nasce no corpo a corpo com outras, através de discordâncias e debates, da inserção em certos grupos e do afastamento em relação a outros. E é justamente por aí que pretendo me aproximar dela: recuperando certos redutos onde foi gestada; resgatando interlocuções e parcerias; restaurando redes de relações. São eles que permitirão iluminar o cruzamento das idéias, os sistemas de relações pessoais e intelectuais que presidem à arquitetura da obra [5].

---

[5] Não estariam aí os *"dados convergentes"* - aqueles que se encontram de tal modo entrelaçados que o exame de um leva necessariamente ao outro - de que fala Geertz quando defende as condições de possibilidade de uma *"etnografia do pensamento"*? Em suas palavras: *"A ênfase antropológica em comunidades naturais, grupos de pessoas envolvidas umas com as outras de múltiplas maneiras,*

O centro da análise proposta repousa sobre três diálogos que considero exemplares. Exemplares porque privilegiados para a compreensão integrada de temas e problemas, frequentemente lidos de forma isolada. O primeiro deles é com o grupo modernista, e em especial com Mário de Andrade (capítulo I). A interlocução com o modernismo, embora duradoura e continuamente retomada, tem caráter inaugural ou iniciático, já que corresponde ao período de descoberta do Brasil e da cultura brasileira pelo professor francês. Seguindo as pegadas modernistas, Bastide se aproxima do país - das artes, da literatura, do folclore -, revê as leituras de Mário sobre o barroco e o Aleijadinho e, fundamentalmente, compartilha as formulações do líder modernista sobre a "*autenticidade*" da cultura brasileira. É através dos modernistas, e das discussões acerca do *"genuinamente nacional"*, que Bastide problematiza o seu lugar como intérprete do Brasil, a sua identidade como estrangeiro na busca da compreensão da *"alma brasileira"*.

O outro diálogo fundamental que a obra de Bastide estabelece é com Gilberto Freyre (capítulo II). **Casa-grande e senzala** e **Sobrados e mucambos** são fontes primeiras para a reflexão sobre a formação da cultura brasileira e para as considerações feitas por Bastide sobre o processo modernizador entre nós. As teses luso-tropicais formuladas por Gilberto Freyre, por sua vez, são revistas por Bastide em **Brasil, terra de contrastes** (1957) e em **Antropologia aplicada** (1971). A discussão com Freyre se evidencia quando das pesquisas de Bastide sobre as religiões afro-brasileiras, que obrigam o intérprete a um redimensionamento da análise sobre sincretismo e possibilitam o acesso à África no Brasil. Dessa discussão emerge o perfil *sui generis* do Bastide

---

toma possível tranformar o que parece ser uma mera coleção de material heterogêneo numa rede de entendimento social mutuamente reforçada. E como os acadêmicos modernos não são mais solitários do que os Bushmen, o mesmo deve ser possível em relação a eles". Clifford Geertz, "The way we think now: toward an ethnography of modern thought" In:_**Local knowledge**, New York, Basic Books, 1983, p. 156 (Tradução de Mariza Corrêa, s/d, mimeo.)

africanista, simultaneamente envolvido com a etnografia das ilhas africanas no país e com o esboço de uma sociologia dos contatos culturais entre nós.

Finalmente, o terceiro diálogo que considero exemplar é o que se estabelece com Florestan Fernandes (capítulo III). Este diálogo, ao contrário dos outros dois, que falam de um Bastide leitor de linhagens já estabelecidas, diz respeito à sua posição como formador de uma tradição sociológica entre nós, no contexto da universidade recém-criada. Com o aluno e depois colega Florestan Fernandes, Bastide se detém na compreensão do folclore e das relações raciais entre nós a partir de uma preocupação central: os dilemas da modernização em solo brasileiro.

Ainda que sensível à cronologia e às descontinuidades do pensamento de Bastide no tempo, a leitura aqui proposta não tem ênfase histórica nem biográfica. Não se trata também de uma exposição exaustiva da produção de Roger Bastide, ainda que os temas e problemas essenciais que ela levanta sejam aqui objeto de exame. Toda interpretação, como sabido, implica em escolhas, o que afasta ilusões quanto ao projeto de abraçar a totalidade da obra. Dentre as dimensões menos tratadas - embora não completamente ausente - encontra-se a psicologia. As interfaces entre a sociologia e a psicanálise que a obra de Bastide propõe, mereceriam tratamento à parte. De qualquer modo, a análise realizada permite entrever nexos entre os dois domínios, ainda que tenha destacado outros, aqueles que se estabelecem com as artes, por exemplo.

Esta análise privilegia uma certa topologia das idéias de Bastide, isto é, quer representar no texto escrito uma determinada configuração do pensamento [6]. Neste sentido, visa empreender uma descrição minuciosa do

[6] Márcio Goldman, inspirado nas discussões de Châtelet acerca da história da filosofia, propõe uma "*história geográfica da antropologia*" ou uma "*geografia das idéias antropológicas*", como alternativa às armadilhas cronológicas, e preocupada em reconhecer a atualidade potencial e virtual de qualquer pensador. Uma história da antropologia, nem progressiva, nem neutra, mas crítica, capaz de "*registrar*

relevo acidentado das idéias de Bastide, assim como desenhar as invariâncias, as obsessões que sustentam a obra. Localizar as linhas de força ou os *leitmotifs* que alicerçam esta produção, não significa aplicar uma grade rígida de leitura que aprisione ou homegenize um material tão diversificado. Ao contrário, a análise destaca as tensões que conformam o universo desse pensamento e são responsáveis pelo seu andamento original [7].

Esta interpretação pretende lançar luz sobre o caráter plural da obra de Bastide - muitas vezes lida aos pedaços -, mostrando como diversos problemas que se colocam na análise que ele realiza dos cultos afro-brasileiros, por exemplo, são melhor compreendidos quando ele discute arte, e vice-versa. Ao recuperar a natureza múltipla desta ampla produção, é possível elucidar como nela convivem, de modo nem sempre apaziguado, distintas orientações. Esta característica não deve ser lida como ecletismo, mas como ausência de preconceitos teóricos, o que permitiu a ele transitar em meio a distintas tradições, realizando junções às vezes surpreendentes.

Se o "método crítico" aqui ensaiado tem alguma inspiração preponderante, pode-se dizer que ela se localiza no próprio Bastide, que exercita uma sociologia sensível à complexidade do social, evitando reduzi-lo a uma única dimensão, ou atribuir-lhe um sentido unívoco. Uma sociologia, portanto, atenta à pluralidade e às diferenças que opera por um exercício permanente de descentramento do olhar. Não seria possível tentar com a obra de Bastide uma interpretação semelhante?

---

diferenças" e de tornar "*legíveis, através da análise estrita e argumentada, um certo número de pensadores importantes para a atualidade*". **Razão e diferença - afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl**, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1994, p. 24.

[7] Starobinski ao examinar a obra filosófica de Rousseau alerta para os perigos de uma crítica "*coercitiva*", que "*impõe de fora seus valores, sua ordem, suas classificações preestabelecidas*". Além disso, sugere uma leitura que percorra a obra em sua diversidade, que a apreenda na "*dispersão de suas tendências e na unidade de suas intenções*". **A tranparência e o obstáculo**, São Paulo, Cia. das Letras, 1991, p. 11.

O método de Bastide, sistematizado ao longo de toda a sua obra, defende, entre outros pontos, o acompanhamento de temas obsessivos, quando o objetivo é a análise da obra de um autor [8]. Defende também o *"princípio dos refletores convergentes"*, que consiste em lançar vários feixes de luz sobre um objeto, de modo a captá-lo de vários ângulos e em movimento [9]. Os diálogos, por sua vez, foram utilizados por ele em diversas ocasiões como forma expositiva e reflexiva [10].

Os diálogos aqui montados permitem uma nova aproximação da obra de Bastide. Eles permitem aquilatarmos, insisto, a importância das tradições literária e sociológica brasileiras no desenho de seu pensamento. Se esta importância tem sido apontada por diversos intérpretes, não tinha sido avaliada até o momento. Acompanhando pistas lançadas em diferentes fontes e descobrindo outras, nem sempre evidentes, foi possível construir as três séries dialógicas aqui apresentadas [11]. Além das razões expostas, o diálogo como forma reflexiva e expositiva tem como vantagem adicional permitir uma articulação fina entre texto e contexto, na medida em que insere o autor e seu pensamento no tempo e no espaço, conectando homens e idéias, evitando assim uma análise que isola a obra e que sublinha exemplariedades em tom triunfalista. Neste sentido o trabalho realizado não é uma "história interna" ou exegese de texto. O diálogo lança a interpretação permanentemente para fora

[8] Cf. **Anatomie d'André Gide**, Paris, PUF, 1972.

[9] Cf. "A propósito da poesia como método sociológico" In: Maria I.P. de Queiroz (org). **Roger Bastide**, op. cit.

[10] Idem.

[11] Ginzburg fala no trabalho interpretativo em ciências humanas como baseado num método centrado sobre pistas e sinais que o intérprete segue, numa postura semelhante ao do *"caçador agachado na lama, que escruta as marcas da presa"*. Insiste, com razão, sobre o fato de que neste tipo de trabalho, não há regras preexistentes, ou claramente delimitadas que sejam aplicáveis. Nesse tipo de conhecimento, afirma ele, entram em jogo de modo decisivo *"elementos imponderáveis: faro, golpe de vista, intuição"*. "Sinais, raízes de um paradigma indiciário" In:_ **Mitos, emblemas, sinais**, São Paulo, Cia. das Letras, 1989.

do texto e, em seguida, de volta a ele. Não se trata tampouco de uma "análise externa" de cunho biográfico, já que está pautada no firme propósito de levar as idéias de Bastide a sério.

O que esta leitura pretende em última instância é tirar a obra de Bastide dos círculos especializados de discussão e inseri-lo no rol dos autores que produziram interpretações importantes sobre o Brasil e a cultura brasileira, resgatando a magnitude de uma obra que se debruçou sobre aspectos variados da realidade brasileira, e indicando as questões atuais que ela é capaz de lançar. Isso para não falar no que ela ainda é capaz de ensinar sobre o Brasil.

Bastide em formação: o contexto francês dos anos 20 e 30

Quando vem para o Brasil em 1938, Roger Bastide traz consigo a *agrégation* em filosofia, a experiência como professor em diferentes liceus franceses, alguma prática política, um projeto literário interrompido, dois livros e uma série de artigos publicados [12]. O contato com esta produção primeira

[12] Roger Bastide nasceu em Nîmes, 1898 e no interior de uma família de professores, recebeu a educação protestante dos pais. Após o término do liceu em Nîmes (1908-1915), é contemplado com uma bolsa de estudos no liceu Lakanal, em Sceaux, com a finalidade de se preparar para os exames da *École Normale Supérieure*. A guerra interrompe o plano de estudos de Bastide que faz o seu serviço militar em Valence. Em 1919, em Strausbourg, segue um curso especial de preparação ao concurso da *École* destinado aos ex-soldados, momento em que conhece Paul-Arbousse Bastide. No mesmo ano, obtem uma bolsa para a Universidade de Bourdeaux. Em 1920, apresenta para o seu *Diplôme de études supérieures* em filosofia um ensaio sobre "La renaissance du cynisme à Rome au I siècle avant J-C". Munido deste título, em 1923, obtem uma colocação como professor em Clamecy, o que lhe dá o privilégio de passar parte da semana em Paris, onde faz cursos na Sorbonne. Em 1924, obtem a *agrégation* e segue como professor para Cahors. Nesta cidade, se engaja na política local: é eleito *conseiller municipal* e membro da *Séction française de l'internationale ouvrière* (SFIO) do Partido Socialista Francês, que, segundo

torna possível a compreensão ampliada do conjunto de sua obra e a visualização de um projeto intelectual cujas bases são lançadas já no período de juventude. Sem pretender forçar o estabelecimento de linhas de continuidade para revelar um sentido e uma unidade últimos à produção do autor, parece impossível, no entanto, desconsiderar a existência de preocupações recorrentes, de obsessões que cortam a obra de Bastide de um extremo ao outro, da juventude à maturidade.

Entrar em contato com a sua produção dos anos 20 e 30 significa enveredar pelos domínios da poesia, da vida mística e da religião. Os textos e conferências do autor que vêm a público até 1931, quando é publicado o seu primeiro livro Les problèmes de la vie mystique, denunciam os tateios entre a ficção, a crítica literária, a formação filosófica, a educação protestante, o aprendizado da sociologia e os contatos com a psicologia. Sua primeira obra sobre os escritores místicos fornece o vasto espectro de interesses de Bastide e sua tentativa de combinar as explicações sociológica e psicológica. De 1931 a 1935, quando publica então o seu segundo livro, Éléments de sociologie religieuse, os temas preferenciais de seus ensaios, resenhas e comunicações permanecem inalterados. O que se acentua neste momento é a força da visada sociológica, exercitada nesta obra de 1935. Com este livro, Bastide marca a sua posição no debate sociológico francês do período indicando o débito com Gaston Richard, como veremos adiante.

---

consta, é movimento laico no qual militam vários anti-clericais. Após dois anos em Cahors, quando casa e tem uma filha, muda-se para Lorient, onde também permanece dois anos. Em 1928, já no sul, em Valence, Bastide retoma suas atividades políticas e literárias. Prefacia e comenta em resenhas as obras do escritor socialista Jules Blanc e colabora regularmente nas **Revue du Christianisme Social, Revue International de Sociologie, Grand Revue** e **Cahiers du Sud**. A estada em Valence (1928-1937) é interrompida em 1937 em virtude de uma nomeação para Versailles, cidade em que permanece apenas um ano. Cf. de Ravelet, "Bio-bibliographie de R. Bastide" **Bastidiana,** n. 1, 1993 e "Roger Bastide et la poesie", **Bastidiana** 10-11, 1995.

O movimento desta produção inicial revela uma imbricação profunda entre arte, vida mística e religião. Estes domínios são percorridos pelo intérprete como campos do conhecimento a serem esquadrinhados mas representam, antes de qualquer outra coisa, matérias experimentadas pelo sociólogo em formação, que ensaia ficção e é protestante, com forte inclinação mística. Bastide irá portanto afinar o seu instrumental analítico aproximando experiência e reflexão, numa atitude crítica eminentemente "introspectiva", tão ao gosto de Richard.

O primeiro texto de Bastide de que se tem notícia é um poema longo "La montée au desert", inédito até 1995. Mas antes mesmo da redação desse poema, ele já havia tentado textos poéticos, desde muito jovem, como indica sua breve correspondência com Gide datada de 1916 [13]. As incursões pela literatura conhecem mais dois momentos:o poema "Le cep taillé" (1920/1) e o texto em prosa "Dépaysements" (1927) [14]. A leitura rápida dessa produção poética não deixam escapar: a forte marca religiosa, a presença da terra natal, da pequena cidade da província e a experiência da viagem, que neste momento é avaliada em sua dimensão psicológica[15].

Paralelamente ao exercício ficcional, Bastide se dedica à crítica de literatura e aos ensaios sobre estética em geral. A presença incisiva da religião em seus poemas não destoa de sua produção ensaística, na qual são flagrantes as preocupações com a dimensão religiosa e com o misticismo. Alguns títulos do período são suficientes para anotar a íntimas relações estabelecidas por Bastide entre arte e vida mística: "Art et christianisme, classicisme protestant" e "Études d'esthétique protestante" (1922); "Littérature

---

[13] Conferir Françoise Morin. "Les inédits et la correspondance de Roger Bastide"in Laburthe-Tolra, Philippe. **Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme**, Paris, L'Harmattan, 1994.

[14] Estes textos poéticos de Bastide integram o número 10-11 de **Bastidiana**, 1995.

[15] Ravelet em "Roger Bastide et la poésie", op.cit., sublinha a ausência de preocupações formais dos poemas de Bastide.

et protestantisme" (1929); "Mysticisme et protestantisme" (1931) [16]. Olhemos para alguns deles mais de perto.

Em sua primeira reflexão crítica sobre literatura publicada, "L'hypocrisie visuelle dans la poésie contemporaine" (1922), Bastide aproveita a ocasião pública de apresentação de três poetas - Chaperot, Savanier e Herlaine -, para discorrer sobre a linguagem poética e o seu poder de transfiguração da realidade. Inspirado nas formulações de Gide sobre a *"hipocrisia"* como uma das condições da arte, Bastide afirma a visão "*hipócrita*" da poesia, quer dizer: as imagens poéticas fariam ver as coisas precisamente como elas não são.

"Deus, fotógrafo, fez o homem a sua imagem, quer dizer, nu. O homem, artista, inventou a folha de parreira. Mas existem folhas de parreira e folhas de parreira. A que nós tomamos aqui é aquela que o Poeta, conscientemente, coloca diante de sua alma - não para escondê-la - mas para sugerir... o que ela não é" [17] .

Nesse primeiro ensaio, a visão religiosa aparece através do contraponto entre as duas formas de criação: o trabalho poético dos homens, que revela por um mecanismo de simulação e a criação divina, na qual o homem se apresenta despido, sem véus. Nos dois textos sobre Pierre Jean Jouve[18], por

[16] "Art et christianisme, classicism protestant", **Revue du christianisme social**, n. 2; "Études d'esthétique protestante" e "Littérature et protestantisme", **Revue du chrsitianisme social**, n.7 e "Mysticisme et protestantisme", **Revue du Chrsitianisme social**, n. 5.

[17] **Bastidiana**, n. 10-11, 1995, p. 123 (T.da A.)

[18] Pierre Jean Jouve (1887-1974) publicou, entre outros, **Paulina 1880**, **Les noces** e **La vierge de Paris**. Ravelet destaca o interesse de Bastide por um autor de certo modo esquecido e que reflete em sua produção a *"mística de Deus"* e a *"mística do corpo"*. "Roger Bastide et la poesie", op. cit.

sua vez, a experiência religiosa ocupa o primeiro plano. No primeiro deles, de 1934, "Expérience mystique et expérience poétique", Bastide localiza o que seriam as duas fontes da poesia. Haveria, segundo o intérprete, uma poesia mágica, sustentada pela ação ritual e uma poesia religiosa, puro canto místico. As experiências mística e poética se completariam na medida em que se inclinariam a superar a superfície do mundo e a penetrar na significação profunda das coisas, isto é, no seu lado espiritual [19].

Na verdade, esta reflexão de Bastide já havia sido iniciada em 1932 em ensaio intitulado "Les deux sources de la poésie", retomado com alterações em Poetas do Brasil (1945). O ponto de partida do raciocínio é a mesma dupla fonte da poesia, a mágica e a religiosa, para mostrar como elas se opõem na essência. Enquanto a magia fornece ao material poético o poder criador de fazer e refazer através da encantação mágica, a poesia mística significa *"transporte exaltado de uma alma que se separa violentamente da matéria para voltar ao país perdido, para reencontrar a música das esferas celestes"* [20]. Há, inegavelmente, para Bastide uma diferença de níveis entre as duas formas poéticas: a poesia mágica, mais próxima da poesia primitiva e a poesia mística, em estreita relação com as formas mais elevadas de expressão. Os impasses enfrentados pela poesia moderna, segundo ele, têm origem na tentativa de reunião dessas duas atitudes, essencialmente inconciliáveis [21]. A oposição magia/ religião, que atravessa toda a reflexão de Bastide, e ganha acento especial em sua análise das religiões africanas no Brasil, como veremos nos

---

[19] "Expérience mystique et expérience poétique (à propos de Pierre Jean Jouve), **Cahier du Sud**, Marseille, 1934, republicado em **Bastidiana**, 10-11, 1995, p. 53. O artigo de 1937, também republicado no mesmo número de **Bastidiana**, intitula-se "Sueur de sang et l'unité de P- J Jouve" (**Cahiers du Sud**, n. 182).

[20] "As duas fontes da poesia" in **Poetas do Brasil**, São Paulo, Duas Cidades/ Edusp, 1997, 2° edição, p. 136.

[21] Idem, p. 116/117.

capítulos subsequentes, começa a ser construída nessas reflexões primeiras sobre a expressão poética.

Um ano antes, em 1931, Bastide já havia aproximado mística e poesia ao discutir a presença da experiência mística e do êxtase fora do universo religioso. Mostra ele como o temperamento místico e a predisposição para os estados místicos são fatos gerais observáveis tanto na intuição estética quanto na contemplação panteística da natureza e no êxtase filosófico [22].

Mas o grande filão aberto por Bastide em suas reflexões francesas sobre arte e religião - e que será percorrido também no Brasil nas pesquisas sobre as marcas africanas na lírica afro-brasileira - diz respeito à influência da religião sobre o processo criativo de alguns grandes escritores: os traços judaicos na literatura de Proust (*"Uma gota de sangue judeu corre nas veias de Proust"*, diz ele); o caminho protestante percorrido por Gide na exaltação do instante e o catolicismo de Mauriac [23].

Nesta produção ensaística de Bastide das décadas de 20 e 30 insinua-se também a inquietação do autor em relação à construção de um olhar sociológico que permita complementar as perspectivas filosófica e psicológica, até então mais envolvidas com a reflexão sobre a literatura e sobre os fenômenos da vida mística. O livro **Les problèmes de la vie mystique** (1931) revela uma primeira sistematização deste esforço, já exercitado nos textos mencionados. O objetivo de Bastide neste livro é escrever uma *"história da experiência mística"*, acompanhando o seu percurso *"do misticismo espontâneo*

---

[22] "Un mysticisme sans Dieu", **Grande revue**, Paris, n.7 (republicado em **Le sacré sauvage**, Paris, Payot, 1975).

[23] "Marcel Proust et le pilpoul", **Revue des vivants**, n.5, 1928 e "André Gide et le temps retrouvé", Laon, **Signaux**, n. 6, 1929 (republicados em **Bastidiana**, n. 5, 1994); "Les héros de Mauriac", Paris, **Grande revue**, v. 39, n. 1, s/d (republicado em **O Estado de S. Paulo**, dias 16, 21 e 23/ 10 de 1943). Nesta mesma direção de análise, cf. ainda "Sur les routes d'André Chamson. **Cahiers du sud**, Marseille, 19 (39), 1932 e "Les bases spirituelles de la littérature aujourd'hui", **Revue du Christianisme social**, n. 3, 1934.

e orgiástico dos primitivos até a sua atual organização" [24]. O desafio do intérprete consiste, antes de mais nada, em tomar para o domínio da sociologia um tema integrante do repertório de filósofos, teólogos e psicólogos.

Partindo da classificação das personalidades místicas - o "*entusiasta*", o "*quietista*", o "*construtor*" e o "*profeta*" -, e da difícil coexistência destes tipos místicos numa mesma época e país, Bastide mostra ser a explicação sociológica a que conduz "*ao desabrochar de uma determinada espécie mística de preferência a qualquer outra*". Assim, continua ele, "*sem querer negar o papel das influências individuais e das disposições fisiológicas, pensamos que o preponderante é o meio intelectual e social*" [25]. A importância do olhar sociológico não exclui a colaboração de outros saberes para a compreensão deste fenômeno que é, simultaneamente, manifestação individual e refração de uma determinada tradição religiosa. Nesse sentido, justifica-se a empresa multidisciplinar, a necessidade de dirigir sobre o fenômeno "*o fogo cruzado de todas as ciências: medicina, psicologia, etnografia, história e sociologia*" [26].

Adotando procedimento análogo ao de Durkheim ao estudar a religião, Bastide parte das formas elementares da vida mística, do misticismo primitivo, para construir a "*cadeia mística*", isto é o seu desenvolvimento, transformação e enriquecimento progressivos, até as formas mais elevadas, nas quais ele concentrará a interpretação. O tom evolucionista da análise, que separa formas mais evoluídas e menos evoluídas de misticismo, parece incontestável. O misticismo orgiástico do primitivo estaria, para Bastide, mais próximo da

---

[24] **Os problemas da vida mística**. Lisboa, Publicações Europa-América, Coleção Saber, tradução da 2a. edição francesa, s/d, prólogo.

[25] Idem, p. 12.

[26] Idem, p. 21. Veremos como em sua produção madura, precisamente na "Introdução às ciências da loucura" (1972), este raciocínio se inverte.

desrazão, da patologia do que dos elementos intelectual e moral. Distinguindo o misticismo *"não-civilizado"* do *"civilizado"*, nota Bastide:

"Donde provêm todas estas diferenças? Do fato do civilizado ser senhor de si, enquanto o primitivo é incapaz de atenção voluntária. O testemunho a este respeito abundam. Não há vida pessoal no primitivo, não há coordenação de idéias, não há identidade de caráter. Ignora a análise introspectiva, sendo este o motivo porque o seu pensamento e sua ação são contraditórios. Apatia, indolência, anarquia são palavras que aparecem com frequência nos escritos dos missonários, dos exploradores (...). Por isso o primitivo é escravo de suas emoções, logo, de seu corpo. O místico cristão, pelo contrário, é o senhor e o utente deles. É porque o Ocidental é, antes de tudo, vontade que a vida mística lhe dará, em vez de, como no primitivo, perturbações e pequenas loucuras, as flores e os frutos da santidade e a iluminação da inteligência" [27]

É curioso observar que estas palavras de Bastide em relação ao misticismo primitivo guardam parentesco com algumas afirmações feitas por Durkheim em relação aos ritos religiosos em **As formas elementares da vida religiosa** (1912), contra as quais Bastide havia dirigido, três anos antes, críticas severas. Precisamente em 1928, ele questiona o etnocentrismo de Durkheim com base no que considerava ser o exagerado destaque dado pelo sociólogo francês às cenas de exaltação das cerimônias religiosas. A ênfase dada a certos aspectos destas cerimônias, afirma Bastide, tem como suposto um julgamento desses estados a partir de um olhar ocidental[28].

---

[27] Idem, p. 25/26.

[28] Bastide, "Mysticisme et sociologie", **Revue internationale de sociologie**, n. 36, 1928.

Voltando ao centro do argumento do livro sobre a vida mística. Definido o universo da análise, as grandes personalidades místicas, Bastide passa à descrição dos estados místicos, do ascetismo, das técnicas místicas - a abstinência, a oração mental, a meditação e a contemplação -, das graças e das dificuldades místicas para caracterizar a vida mística como uma vida de *"contínua luta"* e não de felicidade.

"O místico é um herói - o herói da negação -, ficando bem entendido que este esforço doloroso de negação é apenas o meio, e não o fim, porque o fim é sempre a comunhão positiva e a identificação, no limite, de uma alma e de um Deus" [29].

No desenho da vida mística que realiza, Bastide mostra que o êxtase e o arrebatamento - que muitos psicólogos definem como sendo a sua principal característica - não é mais do do que uma *"divinização provisória da alma"*. O *"estado teopático"*, este sim, representaria a união pérpetua com Deus, o cume da vida mística[30].

Se a primeira parte da obra esteve dedicada ao desenho da vida mística, a segunda volta-se para as explicações do misticismo. Bastide percorre as várias interpretações psicológicas que aproximaram o êxtase da

---

[29] Idem, p. 58.

[30] *"Todos os misticismos tendem, pois, para um estado definitivo em que arrebatamentos e aridez desaparecem para darem lugar a uma união pacífica e doce, em que a alma, inteiramente despojada do seu eu, se deificou de tal maneira que pensamentos, ações, querer não contém nenhuma dualidade, mas são os próprios pensamentos, ações, querer de Deus.*

O que caracteriza antes de tudo o estado teopático é ser ele um estado de união permanente, enquanto a vida mística foi até aqui uma série ininterrupta de transportes, de deleites, de angústias (...)", Idem, pp. 100.

histeria e que viram o misticismo como mitomania ou como patologia. É inegável que existe um misticismo patológico, mostra Bastide, mas não se pode generalizar. Em todas as épocas, afirma ele, é possível diferenciar os *"verdadeiros"* dos *"falsos"* místicos:

"Há místicos que são apenas doentes, mas os grandes místicos não são explicados pela doença; os primeiros são caracterizados pelo enfraquecimento da vontade, pela impotência para sintetizarem o seu eu, pela pobreza psicológica; os outros, pelo contrário, pela elevação da inteligência, pelo domínio de si próprios, pela formação duma personalidade superior" [31]

À diferenciação sublinhada no princípio do livro entre formas inferiores e elevadas de misticismo, soma-se outra: entre os falsos e os verdadeiros místicos. O interesse do intérprete reside no misticismo verdadeiro, que se aproxima da experiência estética e criadora de beleza. Se alguns psicólogos reduziram o misticismo a um estado de confusão afetiva, ligando-o à negação do pensamento, Bastide louva a dimensão intelectual, produtiva, aí envolvida:

"Longe de ser empobrecimento da consciência, o misticismo é o sentimento de uma exaltação intelectual, o sentimento de que o seu eu se libertou dos limites que habitualmente o encerram, que saboreia a sua própria liberdade" [32]

---

[31] Idem, p. 128. Bastide irá retomar essa discussão sobre as diferenças existentes entre o êxtase e a histeria a partir de suas análises posteriores do transe e da possessão nas religiões afro-brasileiras, como veremos a seguir.

[32] Idem, p. 168.

No breve capítulo final e na conclusão da obra, Bastide reafirma a importância da explicação sociológica para a compreensão do misticismo, *"geralmente considerado como a mais alta forma de individualismo religioso"* [33]. A experiência mística contém uma parte que é eminentemente individual, que escapa à influência da sociedade e outra que é fornecida pela tradição coletiva: os dogmas, as crenças, os gestos. Donde a necessária colaboração entre as perspectivas psicológica e sociológica.

Mas ao defender a colaboração entre os saberes, Bastide não confere primazia ao olhar sociológico, ao contrário: *"Não somente a explicação sociológica do misticismo não suprime a explicação psicológica, como, para nós, o seu valor é muito inferior ao desta última"* [34]. Afinal, somente a psicologia poderia penetrar na essência do misticismo, cabendo à sociologia a análise das *"impurezas"* que rodeiam o fenômeno, isto é, dos elementos não-místicos que interferem em sua manifestação.

Esta primeira produção de Bastide, e sobretudo o livro a respeito da vida mística, denuncia uma tensão, de modo nenhum resolvida, entre os territórios do misticismo, da subjetividade, da poesia etc. - nos quais ele transita e com os quais se identifica - e o seu empenho na confecção de uma explicação sociológica, que habilite a entrada no domínio da ciência. A tentativa de articulação desses universos, no momento, evidencia um dilaceramento de Bastide que se esforça por defender a legimitidade de objetos não-canônicos e o alcance da interpretação sociológica diante deles. Vimos como ele não logra afirmar ser a sociologia a perpectiva privilegiada da análise. Aliás, no volume sobre a vida mística, ela ocupa lugar secundário: Bastide abre e fecha o livro sublinhando a importância da sociologia, mas sem conseguir demonstrar a sua real utilidade para a compreensão do fenômeno. O que ele, de fato, realiza é

---

[33] Idem, p. 171.

[34] Idem, p. 177.

um *flash* da vida dos grandes místicos e um rastreamento minucioso das diferentes teses psicológicas sobre o assunto. O ponto de vista sociológico aparece indicado mas não exercitado na sua integridade. Os impasses colocados em sua empreitada transparecem também na atitude oscilante em relação a Durkheim, que afinal é quem ainda domina a cena sociológica da época.

Já na obra de 1935, **Éléments de sociologie religieuse**, este dilaceramento parece menos evidente. Ao contrário do anterior, este trabalho possui corte claramente sociológico e, por seu intermédio, Bastide visa marcar um lugar no debate da época através de um tema consagrado pelas ciências sociais francesas: a religião. Aí também o seu posicionamento em relação a Durkheim mostra-se melhor definido.

Duas concepções pautaram os estudos realizados no campo da sociologia da religião, segundo ele. Uma primeira, exemplificada por R. de la Grasserie, reduziria a cosmologia a uma simples mitologia, na medida em que consideraria os deuses como realidades objetivas, como seres. Com base neste suposto, procurar-se-ia estudar as relações que eles estabelecem entre si: relações de amizade (Isis e Osiris) ou de ódio (guerra entre deuses e gigantes) [35]. A segunda concepção que teria orientado a sociologia da religião é a concepção da maioria dos sociólogos. Esta linha de estudos volta-se para as coletividades fundadas sobre uma comunidade de crenças e de práticas e foi, de fato, mostra ele, a que infletiu mais diretamente sobre este campo de estudos.

Mas estaria esta vertente sociológica limitada ao estudo comparado das igrejas? Com esta pergunta, Bastide abre uma série de críticas à sociologia durkheimiana no volume em questão, cujo eixo central baseia-se no que ele chama de *"ênfase coletivista"* da perspectiva sociológica de Durkheim.

---

[35]]**Éléments de sociologie religieuse**, Paris, Armand Colin, 1935, p. 3 e 4.

"Os sociólogos do Année Sociologique têm uma deplorável tendência a eliminar, no limite, o fato individual. Durkheim reconhece sem dúvida que hoje os crentes podem se dirigir contra as tradições, elaboradas por parte deles, no segredo de seus corações, de novas formas de vida; mas ele acrescenta em seguida que esses crentes individuais são pouca coisa ao lado das coletivas. A religião é por natureza um fato social" [36].

A partir desta discordância em relação à perspectiva de Durkheim - a identificação entre o religioso e o coletivo - Bastide irá afirmar o seu ponto de vista, sublinhando a importância dos fatores individuais para a compreensão do fenômeno religioso [37]. Das contribuições do mestre da escola francesa de sociologia ficam: a idéia que o coletivo *"penetra profundamente* o *religioso"* (embora não se confunda com ele) e a distinção entre sagrado e profano, a partir da qual Durkheim faz um esforço, legítimo segundo Bastide, de definir *"*o *fato religioso em sua pureza"*. Mas, entretanto, adverte ele,

"Nós não o *seguiremos até* o *fim. Preso, antes de mais nada, ao estudo das religiões primitivas, ele* (Durkheim*) fez um esforço de identificar* o *religioso e o coletivo, de apreender das pesquisas etnográficas não apenas as características e as leis do pensamento dos grupos religiosos, mas também as leis internas do desenvolvimento do espírito humano, fazendo nascer lógica e*

---

[36] Idem, p. 4 e 5 (T. da A.)

[37] Maria I. P. de Queiroz, em seu esforço de localizar Bastide na tradição das ciências sociais francesas, aponta com propriedade que o diálogo crítico de Bastide com Durkheim data de seus primeiros trabalhos. Mostra a intérprete que Bastide em sua obra retoma o problema das relações indivíduo e sociedade, central no debate sociológico em geral, e no francês em particular. Cf. Queiroz, "Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide", op. cit., p. 53.

ciência a partir de noções como a de mana, inclinado-se, em suma, a transformar um estudo de sociologia religiosa em um teoria do conhecimento"[38].

Bastide afirma ser o seu objetivo concomitantemente *"mais modesto"* e *"mais amplo"* do que o de Durkheim. Mais modesto, segundo ele, porque deixa de lado os problemas da sociologia do conhecimento e mais amplo porque tenta dar conta de todas as formas da vida religiosa e não apenas da religião primitiva [39]

No ensaio de 1928, "Mysticisme et sociologie", Bastide já anunciava suas restrições à sociologia de Durkheim, que serão retomadas e desenvolvidas neste livro de 1935. As objeções indicadas em 1928 são em linhas gerais as seguintes: 1. o exagerado destaque dado por Durkheim à exaltação nas cerimônias religiosas; 2. o lugar excessivamente grande

[38] Bastide, 1935, op. cit., p. 7.

[39] A esta última crítica de Bastide, que o acusa de permanecer limitado às religiões primitivas, Durkheim poderia responder dizendo que o seu estudo também possui a ambição de pensar os fenômenos religiosos de maneira mais ampla. Afinal, a escolha do totemismo como base para a análise tem a ver com a sua rentabilidade metodológica. Por ser mais simples, ele permitiria alcançar as formas elementares da vida religiosa, isto é, os elementos permanentes que constituem o cerne da religião. Na conclusão à obra de 1913, afirma Durkheim: *"Anunciávamos no início dessa obra que a religião cujo estudo empreendíamos continha em si os elementos mais característicos da vida religiosa. Pode-se verificar agora a exatidão desta proposição. Por quanto seja simples o sistema que estudamos, encontramos nele todas as grandes idéias e todas as principais atitudes rituais que estão na base das religiões, até as mais avançadas: distinção das coisas entre sagradas e profanas, noção de alma, de espírito, de personalidade mítica, de divindade nacional e até internacional, culto negativo com as práticas ascéticas que constituem a sua forma exasperada, ritos de oblação e de comunhão, ritos imitativos, ritos comemorativos, ritos piaculares, nada de essencial falta a ela. Temos, portanto, razão de esperar que os resultados com os quais chegamos não sejam particulares unicamente ao totemismo, mas possam nos ajudar a compreender o que é a religião em geral".* **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo, Paulinas, 1989, p. 492.

atribuído por Durkheim ao misticismo coletivo, fazendo dele o ponto de partida de toda religião; 3. o abandono do misticismo individual.

Na introdução, Bastide dirige nova crítica à postura durkheimiana. Ao definir o fato social como coisa, e portanto como algo exterior ao sujeito, Durkheim condenaria toda e qualquer introspecção, isto é, a possibilidade do intérprete partilhar a crença estudada ou, pelo menos, estabelecer uma relação de *"simpatia intuitiva"* com o objeto. Citando Gaston Richard, Bastide apresenta uma outra possibilidade de análise que destaca a fundamental importância da experiência para a reflexão sociológica:

"Um Renan, um Darmesteter, um G. Richard acreditam, ao contrário, que 'se a primeira condição para falar de arte e de poesia com discernimento é ter sentido a poesia e a arte, a primeira condição exigida daquele que deseja compreender o crente e as sociedade de crentes é ter, ele mesmo, em algum momento de sua vida, participado de uma crença, ao menos pela emoção ou pelo sentimento'" [40].

A referência a Richard, na abertura do livro, não é casual. O sociólogo francês foi professor de Bastide em Bordeaux e influência marcante em sua primeira produção sociológica [41]. A crítica que Bastide realiza à sociologia religiosa de Durkheim é devedora, em larga medida, dos reparos feitos por Richard à sociologia durkheimiana. O débito intelectual do jovem Bastide em relação ao seu mestre, várias vezes explicitado, permite localizarmos a sua

---

[40] Bastide, 1935, op. cit., p. 8 (T.da A.)

[41] A correspondência de Bastide e Richard mostra como foi este que iniciou Bastide nos estudos sociológicos, ajudando-o inclusive na preparação para a *agrégation*. As cartas sublinham também as relações de amizade que se estabeleceram entre eles. Cf. Françoise Morin, "Les inédits et la correpondance de Roger Bastide", op. cit., p.33.

posição no debate francês da época, suas filiações teóricas, suas escolhas temáticas e sua postura metodológica [42].

Gaston Richard (1860-1945), figura importante na cena sociológica francesa até 1920, esteve ligado ao grupo do l'Année Sociologique desde a sua fundação, embora interrompa suas colaborações para a revista em 1907. A partir de 1912, e sobretudo após a morte de Durkheim em 1917, o especialista em sociologia jurídica e criminal inicia o seu combate sistemático à obra do colega de geração. Na verdade, as divergências entre eles explicitam-se pela primeira vez na resenha crítica que Richard escreve sobre **O Suicídio** (1897)[43]. Nos ataques empreendidos ao que Richard denomina o *"sociologismo"* de Durkheim, destacam-se: a eliminação do indivíduo da análise; o uso abusivo da etnografia para a construção de generalizações consideradas pouco fundamentadas; o *"ateísmo perverso"* que atravessaria os escritos do sociológo francês sobre religião e que levariam a uma confusão entre sentimento religioso e sentimento social; a recusa à introspecção como postura metodológica; a tendência à elaboração de uma "metafísica sociológica" (sobretudo em **As formas elementares da vida religiosa**), conflitantes com os postulados apresentados em **As regras do método sociológico** (1895) [44].

---

[42] Cf. Bastide, "Un grand sociologue français: M. Gaston Richard", **Revue du christianisme social**, n. 3, 1930 (republicado em Bastidiana, n. 2, 1993) e "La sociologie de G. Richard", **Revue du chrsitianisme social**, 1933, s/ pp.

[43] *"Mas a resenha menos favorável ao **Sucídio** partia de de um colaborador de **L'Année**, e que apareceu nas páginas de L'**Année**, sob a pluma de Gaston Richard que não logrou 'compreender o que a explicação sociológica ganhou em clareza e força' ao negar 'a ação individual' e temia 'o abuso que alguns poderiam fazer' da metáfora 'das correntes geradoras dos fatos sociais'. Aos seus olhos, as variedades de suicídio se explicavam pelos 'tipos psicológicos'"*. Philippe Besnard. "La formation de l'equipe de l'Année Sociologique", **Revue française de sociologie**, XX, 1979, p. 21 (T.da A.)

[44] Cf. Gaston Richard, "L'atheísme dogmatique en sociologie religieuse", **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, v. 3, 1923 e "Sociologie et métaphysique", 4 artigos, **Foi et vie**, n. 11, 12, 13 e 14, 1911

As controvérsias de Richard (e de Bastide) com Durkheim estendem-se também ao campo da educação e do ensino da sociologia na França, revelando uma disputa de visões acerca da ciência do social, de implicações políticas indiscutíveis [45]. Os argumentos anunciados por Richard contra o projeto educacional levado a cabo por Durkheim e seu grupo em "L'atheísme dogmative en sociologie religieuse", por exemplo, são atualizados por Bastide em suas considerações sobre a educação na França em 1935:

"É inaceitável que uma escola, a de Durkheim, pretenda meter a mão sobre o ensino sociológico na França...É inaceitável também que esta escola tenda a identificar a sociologia a uma certa concepção a respeito das origens da religião, de sua natureza e do seu papel...É inaceitável enfim que esta sociologia...seja incampatível não somente com a fé cristã, mas mesmo com o teísmo filosófico" [46].

Protestante como Bastide, e portanto defensor do livre-arbítrio e da importância das escolhas individuais nas análises sociais e políticas, Richard define a sociologia em íntima relação com a psicologia social, recusando o que ele diz ser o positivismo francês, cujas análises não contemplariam o indivíduo. Ao descartar as questões de *"convicção e de influência pessoal"* que estão na

[45] Sobre a preocupação dos críticos de Durkheim com o seu poder no ensino primário francês, graças à influência de Lapie, além da preponderância da sociologia durkheimiana nas universidades e escolas normais, que ameaçaria o ensino religioso, ver Pickering, op. cit., p.179. Cf. também Victor Karady, que mostra como as intituições educacionais representam uma trincheira altamente rentável para os durkheimianos. "Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens", **Revue française de sociologie**, 21 (1), 1979.

[46] Richard, "L'atheísme dogmative en sociologie religieuse"*apud* Bastide, "L'enseignement de la sociologie en France", **Revue internationale de sociologie**, v. 44, n. 7/8, pp. 373-396, p. 382 (T.da A.)

base da religião e ao subsumir o religioso ao social, Durkheim perderia, segundo Richard, a essência do fenômeno, identificando-o, no limite, a qualquer outro fenômeno coletivo. Quais seriam, nesse sentido, as diferenças entre os encontros religiosos, os esportivos ou os espetáculos do musical-hall?[47]

Na verdade, a crítica de Richard a Durkheim remete às críticas anteriores elaborada por Worms (1869-1926) e, antes dele, à polêmica de Tarde (1843-1904) com o mestre do *Année Sociologique.* As discordâncias existentes entre Tarde e Durkheim refletem duas visões da sociedade e da ciência do social, como também dois modelos de intelectual. Enquanto o fundador da psicologia social francesa combina as inclinações literárias e a imagem do poeta ao trabalho científico, Durkheim afirma a legitimidade da ciência por oposição ao estilo letrado, à história e à psicologia [48]. De certo modo, o modelo representado por Tarde reverbera nas gerações que o seguem - Worms, Richard, Bastide - que cultivam o gosto pela literatura e pelas artes, pela filosofia e pela psicologia, e concebem a sociologia como perspectiva a

---

[47] Sobre a trajetória de Gaston Richard e os pontos centrais de sua sociologia ver Bastide, 1930, op. cit. e William S.F. Pickering. "Gaston Richard: collaborateur et adversaire", **Revue française de sociologie**, XX, 1979.

[48] "... o conflito entre Tarde e Durkehim não se resumia a uma contenda entre duas escolas de sociologia, tratava-se também de uma disputa entre dois temperamentos, na qual Tarde repudiava Durkheim como scholar e Durkheim repudiava tarde como homem de letras" (Lepenies, p. 59). Sobre as divergências existentes entre Tarde e Durkheim do ponto de vista da fixação de dois estilos intelectuais, cf. Lepenies. **Between litterature and science: the rise of sociology**. Cambridge, Cambridge University Press/ Paris, Éditions de la Maison de Sciences de l'Homme , 1988 (T. da A.)

É curioso observar que esta oposição entre estilos intelectuais, que a disputa Tarde/Durkheim permite flaglar, é herdada pelas gerações seguintes. Mostra Karady como o perfil dos opositores de Durkheim reunidos em torno da **Revue internationale de sociologie** pode ser exemplificada pelo ofício do professor de literatura. Cf. Victor Karady, "Durkheim, les sciences sociales et l'université: bilan d'aun demi-échec", **Revue française de sociologie**, 17 (2), 1976.

ser complementada pelas demais. Nada mais distante do ponto de vista durkheimiano, no qual a sociologia é a ciência-mãe em torno da qual giram as demais.

A obra de Gabriel Tarde constitui a primeira tentativa mais sistemática de fundar uma psicologia social [49]. Esta, na sua concepção, se define como a ciência das sociedades cuja base é o estudo da *"alma humana"*, que toma o indivíduo como *"predestinado à vida social"*. Neste sentido, sociologia e psicologia estariam relacionadas na tarefa de compreender indivíduos e sociedade, termos irremediavelmente imbricados [50]. O esforço de Tarde em definir a sociologia no interior da psicologia social (e vice-versa) encontra eco no grupo que se reúne em torno de Worms no Institut Internationale de Sociologie e na Revue Internationale de Sociologie, criados em 1893, reduto dos críticos de Durkheim [51]. Será Richard que em 1926 substituirá Worms na direção do Instituto e da Revista. Esta terá no jovem Bastide um colaborador assíduo.

A primeira produção bastidiana, e sobretudo os estudos de religião, refletem sua afinidade com esta tradição intelectual francesa que se opõe ao *"determinismo sociológico"* de Durkheim e que propõe uma análise das sociedades com ênfase nas manifestações individuais e, portanto, orientada para a psicologia. Não esqueçamos que esta linhagem apresentava entre as suas lideranças um número expressivo de intelectuais protestantes. Os ecos da origem (ou da opção) religiosa dos intérpretes se fazem presentes nas análises

---

[49] Ver Lubeck, Ian. "Histoire des psychologies sociales perdues: le cas de Gabriel Tarde". **Revue française de sociologie**, XXI, 1981.

[50] Idem, p. 363.

[51] Sobre Worms e o grupo de anti-durkheimianos, cf., entre outros, Clark, Terry N. **Phrophets and patrons. The french university and the emergence of the social sciences**. Cambridge, Harvard University Press, 1973. Cf. também Steven Lukes, **Émile Durkheim, his life and work**, op. cit.

que empreendem da vida religiosa, na busca da essência do divino e na preocupação com a visão dessacralizada de Durkheim. É seguramente pelas mãos de Gaston Richard que Bastide liga-se a esta corrente sociológica, marcada por um certo ecletismo teórico e metodológico, e em cujo seio sua formação humanista protestante se acomoda de maneira confortável. Neste período de moldagem de uma perspectiva de análise e de escolhas temáticas, Bastide afina seu instrumental, entre a sociologia e a psicologia, sobretudo as formulações de Janet, Dumas, Blondel, Tarde, Allier [52].

Se tudo isto é verdade, observa-se também a adesão de Bastide a certas teses da sociologia durkheimiana, em especial através de alguns discípulos do mestre. Na obra de 1935, é possível perceber que a crítica formulada a Durkheim logo na introdução ganha outros matizes no momento de definição do fenômeno religioso e na oposição estabelecida entre magia e religião. Na objeção à *"teoria intelectualista de Frazer"*, Bastide se aproxima das visões de Lévy-Bruhl, Mauss e Hubert que definem o campo da magia mais na pauta da afetividade do que na da razão. A magia, segundo Bastide, traduz *a "eficácia do desejo"* (termos de Allier) e tem sua *"raiz no sentimento"* e não no exercício da inteligência [53]. Se os desejos e imagens sentimentais envolvidos na magia podem ser contemplados pela psicologia, o seu caráter convencional, tradicional, deve ser aferido pela perspectiva sociológica. Mais uma vez a complementariedade de pontos de vista e de disciplinas [54]

---

[52] O débito de Bastide com Raoul Allier, professor da Faculdade de Teologia de Paris, historiador e psicólogo, já referência para a sociologia de Richard aparece explicitado no ensaio "L'oeuvre de Raoul Allier et la sociologie religieuse". **Revue du Christianisme Social**, n. 1, 1928 (republicado em **Bastidiana**, n. 2, 1993).

[53] **Éléments de sociologie réligieuse**, op. cit., p. 21.

[54] *"... Pois a fé, seja ela coletiva, não é um simples fato social, uma simples manutenção da estrutura das cidades ou das nações. Ela tem uma existência própria; sua evolução é obra de um aprofundamento da vida espiritual, em trabalho interior"*. Idem, p. 64/65 (T.da A.)

À oposição magia/ religião - aceita por Bastide - ele acrescenta o antagonismo ciência/ magia para refutar o esquema durkheimiano, que vê a magia como termo de origem, cujas manifestações tenderiam a desaparecer num mundo pautado pela lógica científica, racional. A magia se aproxima da religião, afirma Bastide, mas se afasta radicalmente da ciência. Seguindo as pistas de Allier e Richard, afirma o autor: *"Para compreendermos a magia, em lugar de nos dirigirmos à ciência, devemos nos voltar para a música e para a poesia"* [55]. Portanto se há objeções ao esquema durkheimiano de análise, ao discutir as relações entre magia e religião, Bastide tende a se aproximar das formulações de Durkheim: no limite, a magia é desagregadora enquanto a religião tende à comunhão. Tal concepção encontra-se mais claramente explicitada nos trabalhos posteriores do autor [56].

Embora Bastide reconheça que na **Formas Elementares da Vida Religiosa** Durkheim assinale uma certa preponderância do psíquico, considera que o postulado básico de sua sociologia religiosa permanece inalterado; isto é, a religião continua sendo concebida como expressão da sociedade. Em suas formulações, o plano religioso se elevaria, percorrendo outros caminhos não estabelecidos pelos ditames da sociedade:

"Mas se a religião traduz, ao lado das tendências coletivas e das necessidades sociais, os solilóquios solitários das almas, os movimentos secretos do coração, as nostalgias dos espíritos em busca do absoluto, então no seio desse determinismo, imiscuem-se imprevisíveis começos, germens

---

[55] Idem, p. 30.

[56] Paula Montero chama a atenção para as afinidades de Bastide com as formulações durkheimianas, sobretudo a partir da linha divisória traçada entre magia e religião. Cf. **Magia e pensamento mágico**. São Paulo, Ática, 1986, p. 15.

misteriosos, promessas de flores desconhecidas, que a sociologia religiosa pode constatar a presença, mas os quais não pode fornecer a explicação" [57].

Mais especificamente em relação à determinação causal, Bastide se esforça por mostrar como as relações entre religião e sociedade são de dupla mão, e como o sentido da determinação é sistematicamente invertido. Para discutir esta inversão e a influência da religião na sociedade, o autor recorre às reflexões de Max Weber sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo [58]. A religião, assinala Bastide, não pode ser lida como epifenômeno. Em certas ocasiões, inclusive, é possível observar como ela se descola do substrato social e interfere de forma decisiva nos contornos da vida social [59]. Em suas palavras:

"Vemos, com efeito, as religiões sobreviverem às revoluções, se adaptarem às estruturas as mais diferentes, mantendo os seus próprios sistemas de valores (...). Se a religião tende assim a se destacar de todo substrato social para viver uma vida autônoma, é porque a religião é, mais que um sistema de instituições, um sistema de crenças e de sentimentos" [60].

---

[57] **Éléments de sociologie religieuse**, op. cit., p. 199 (T.da A.)

[58] Idem, p. 158.

[59] O diálogo crítico com o marxismo, já insinuado nestas linhas, vai ser retomado a partir da análise que Bastide empreende das religiões africanas no Brasil.

[60] Idem, p. 133. Se estivesse vivo, talvez Durkheim não discordasse desta afirmação de Bastide. De fato em sua primeira obra, **A divisão do trabalho social** (1893), define a "consciência social" como produzida pela sociedade. Mas já no artigo de 1898, "Representações individuais e representações coletivas" substitui o conceito pelo de "representações coletivas', insistindo sobre sua existência própria. A novidade do ensaio reside na afirmação da autonomia relativa dos fenômenos mentais, ponto que será retomado em **As formas elementares da vida religiosa** (1912), quando Durkheim problematiza a relação entre religião (e simbolismo) e vida social. Para uma leitura de Durkheim com ênfase na problematização da relação da relação entre simbolismo e vida social, cf. Renato Ortiz, "Durkheim: um percurso

À leitura crítica que Bastide empreende de Durkheim nos anos 30 em um contexto de fortes polarizações intelectuais e ideológicas, no interior do qual ele se alia precisamente aos adversários do grupo durkheimiano, se sucederão outras, em que é possível perceber aproximações cada vez maiores com os preceitos da sociologia de Durkheim, sobretudo nas pegadas de Mauss e de Lévy-Bruhl. Embora mais afastado de Durkheim em seu período de juventude, Bastide estabelece contato direto com alguns membros dessa escola; me refiro a Halbwachs, que Bastide encontra em Estrasburgo e com quem discute seus trabalhos sobre misticismo e religião. É Halbwachs, inclusive, que o leva a procurar Mauss para debater sociologia religiosa[61].O diálogo estreito com o mestre do l'Année sociologique marca a produção de Bastide desde o início; Richard, ao contrário, com quem Bastide estabelece uma relação de fidelidade no período de formação, é abandonado como referência intelectual já no período brasileiro [62].

---

sociológico" In: **As formas elementares da vida religiosa**, São Paulo, Paulinas, 1989 e Heloisa Pontes, "Durkheim: uma análise dos fundamentos simbólicos da vida social e dos fundamentos sociais do simbolismo", **Cadernos de campo**, n. 3, USP, 1993.

[61] A correspondência de Bastide com Halbwachs e Mauss na década de 30, comentada por Françoise Morin, permite termos acesso às reações deste último ao livro de Bastide sobre sociologia da religião. Diz Mauss: *"Como todo trabalho de filosofia, ele sofre - e eu sou sensível a este defeito - por dar muita atenção às opiniões das pessoas e pouca aos fatos que as pessoas elucidaram. A ciência não consiste em exprimir opiniões (...). Sua introdução me pareceu muito filosófica. Acrescento que um dos autores que você aprecia mais, Max Weber, é um daqueles com quem Durkheim, Hubert e eu nos comunicamos menos (...). Finalmente, acho que você exagerou em relação à base metafísica do pensamento de Durkheim".* "Les inédits et la correpondance de Roger Bastide, p. cit. (T. da A.)

[62] Astrid Reuter chama a atenção para este silêncio progressivo de Bastide em relação a Richard, e sugere ter sido o Brasil um campo profícuo para o estreitamento dos seus laços com a sociologia durkheimiana, diante da forte influência de Durkheim no meio intelectual paulista da época e, em especial, entre os membros da missão francesa da USP. Cf. "Entres les civilisations - Roger Bastide (1898-1974) et les réligions africaines au Brésil",op.cit.

Para completarmos a cena resumida do período de formação de Bastide, faz-se necessária a referência a outro tema visitado pelo intérprete nesta produção de juventude, e que reaparece na obra de maturidade: o sonho. Ligado aos demais tópicos de interesse do autor, as fabulações oníricas foram objeto de reflexão em dois ensaios. "La plongée tenebreuse" (1932) é uma peça literário-filosófica sobre o sonho. Em meio a imagens poéticas aparecem comentados: as abordagens de Freud e Bergson; a obra de Proust e o esboço de uma teria do sonho; a relação do místico com a suspensão das atividades diurnas; o sono como aprendizado da morte [63]. "Matériaux pour une sociologie du rêve" (1932/3), como o próprio título indica, debruça-se sobre as possibilidades de uma abordagem sociológica do sonho. Matéria de análise dos psicólogos, o sonho é passível de análise sociológica, de acordo com Bastide, na medida em que trabalha materiais coletivos e símbolos de culturas arcaicas [64].

Na obra de juventude, portanto, é possível visualizar um elenco de temas que Bastide não mais abandona - a religião, o sagrado, a literatura, a vida mística, o sonho, o imaginário, a memória - e uma atitude intelectual que será permanente exercitada, e que implica na manipulação de distintas

---

Parece difícil aferir esta influência durkheimiana, seja nos intelectuais brasileiros, seja nos franceses contratados pela USP . O que sim se evidencia é que uma vez distante das polarizações do debate intelectual francês das décadas de 20 e 30, Bastide adquire maior distanciamento para reler Durkheim à luz das pesquisas empíricas que inicia no período brasileiro. Sobre o perfil dos integrantes da missão francesa da USP, cf. Fernanda Peixoto [Massi]. "Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileiras (1930-1960)" In Miceli (org). **História das ciências sociais no Brasil**, vol I, op. cit.

[63] Bastide, "La plongée tenebreuse", **Grande revue**, Paris, n. 9 (republicado em **Le sacré sauvage**, op. cit).

[64] Bastide, "Matériaux pour une sociologie du rêve", **Revue internationale de sociologie**, vol. 41, n. 11/12, 1933 (republicado em **Le rêve, la transe et la folie**, op. cit., pp.13-17). A bibliografia estabelecida por Ravelet, e publicada em **Bastidiana**, n. 3, 1993, data o ensaio de 1933. Na republicação em 1972, consta 1932 como a data original de publicação do texto.

ferramentas analíticas, na combinação de diferentes abordagens: a sociologia, a antropologia, a psicologia, a história.

Se aquele que se tornará o grande eixo temático da obra madura de Bastide - o contato de civilizações - não é ainda explorado neste momento, não podemos dizer que esteja completamente ausente. No livro de 1935 sobre os elementos da vida religiosa, quando discute os sistemas religiosos e suas transformações, Bastide faz referência às mesclas que se produzem entre diferentes sistemas, sobretudo em função de migrações que favorecem o contato cultural. Os cruzamentos e mesclas podem dar origem, diz ele, a transformação de um sistema religioso em um sistema mágico, como por exemplo, no caso dos negros da Bahia.

"De todos esses contatos resulta, quase sempre, uma desintegração dos antigos sitemas: os negros da Bahia, transplantados de seu país natal para um meio religioso diferentes, vêem se esmigalharem suas antigas crenças, seus ritos se perderem" [65].

De onde teria Bastide tirado semelhante exemplo? A hipótese levantada por Astrid Reuter é plausível. A situação africana chega ao público francês através do comentário que faz Mauss à obra de Nina Rodrigues, "O animismo fetchista dos negros da Bahia", publicado na França [66]. Sugere a autora, inclusive, que a decisão da vinda para o Brasil encontra-se diretamente relacionada ao desejo de realizar pesquisas na Bahia. Esta é, aliás, a explicação dada por Bastide em 1972: *"Minha partida para o Brasil, onde eu*

[65] Bastide, **Eléments de sociologie religieuse**, op. cit., Cap. IX, p. 143.

[66] A resenha de Mauss foi publicada no **Année sociologique**, v.5, 1900/1, pp. 224-225 *apud* Astrid Reuter, op. cit., p. 21.

esperava estudar as crises de possessão afro-americanas, não teve outra finalidade" [67].

Sejam quais tenham sido as razões que levaram Bastide a vir para o Brasil, é fato que um rol de questões aberto neste período de formação permite traçarmos elos entre as obras de juventude e de maturidade do autor. Ainda que as referências teóricas se alterem durante este percurso. Nos anos 60, por exemplo, a sociologia de Gurvitch prepondera sobre os sociólogos franceses da década de 20. No Brasil, verificam-se novas adesões téoricas, redefinições traçadas no compasso das observações de campo e dos diálogos travados com a produção brasileira, em suas diversas ramificações: a vertente literária, a do pensamento social brasileiro e a sociológica.

Mas não parece difícil localizar no pesquisador maduro traços do jovem intelectual eclético - religioso e iconoclasta a uma só vez - que assim se apresentava em 1928:*"É por isso que pertenço ao partido que, vocês diriam com desgosto, emburguesam a revolução: o protestantismo, o socialismo SFIO e em literatura, ah! em literatura, digamos que é preciso fazer render o surrealismo"* [68].

Não é difícil perceber tampouco que certas tensões presentes na obra de juventude - magia/ ciência, poesia/ sociologia, subjetividade/ objetividade - reaparecem, sob novas roupagens e com soluções diversas, na produção madura do autor. E o fazem, é importante sublinhar, como forças produtivas, como impulsos criadores. O interesse da obra de Bastide reside, justamente, em não ter resolvido de modo externo estas tensões, mas de tê-las englobado na forma do próprio pensamento.

---

[67] **Le rêve, la transe et la folie**, op. cit. , p 55 (T. da A).

[68] Bastide, "Réponse à une enquête sur l'idée de révolution", **Signaux**, Laon, n. 6, 1928 (republicado em **Bastidiana**, n. 6, 1994, p. 98 (T. da A).

Capítulo I - Diálogo interessantíssimo: Roger Bastide e o modernismo

As relações que se estabeleceram entre Roger Bastide e o grupo modernista em São Paulo não constituem novidade para os estudiosos que se debruçaram sobre estes autores, nem para aqueles que se dedicaram à compreensão do período de modo mais geral. Referências à aclimatação de Bastide no meio intelectual paulista dos anos 30 e 40 e ao diálogo intenso que se estabeleceu entre o sociólogo da USP e os críticos e artistas atuantes no momento, podem ser encontradas em diversos intérpretes. Aqui e ali, em textos de Gilda de Mello e Souza, de Antonio Candido, de Maria Isaura Pereira de Queiroz, entre outros[1], encontramos indicações valiosas sobre as afinidades existentes entre Bastide e os intelectuais modernistas, entre Bastide e Mário de Andrade.

Se as pistas são várias, não há até o momento um balanço da amplitude e do sentido desta interlocução. E é este o objetivo do capítulo: retomar parte das sugestões já fornecidas, articulando-as em um novo conjunto. A idéia é examinar as várias faces do diálogo travado entre Bastide e os modernistas - destacando Mário de Andrade como um interlocutor privilegiado -, de modo a acentuar certas inflexões dessa conversa animada. Levando adiante algumas pistas lançadas e procurando outras, o meu objetivo é mostrar que os primeiros passos de Bastide no Brasil são dados segundo a orientação de um roteiro

---

[1] Cf. Gilda de Mello e Souza, **O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma**, São Paulo, Duas Cidades, 1979, p. 31, Antonio Candido de Mello e Souza, "Roger Bastide e a literatura brasileira" in :_ **Recortes**, São Paulo, Cia. das Letras, 1993, Maria Isaura P. de Queiroz, "Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide", op. cit., p. 11, Lisbeth Rebollo Gonçalves, **Sérgio Milliet, crítico de arte**, São Paulo, Perspectiva/ Edusp, 1992, p. 35 e Maria Lúcia Braga, **A sociologia pluralista de Roger Bastide: um itinerário**, op. cit., p. 56.

previamente traçado pelo grupo paulista, e por Mário de Andrade em particular. Bastide refaz um percurso de coloração modernista - temas, viagens, leituras - e, ao fazê-lo, descobre novos atalhos. "Turista aprendiz" que durante suas andanças vai introduzindo alterações na rota original.

Mas, é bom frisar, o diálogo entre Bastide e o grupo modernista não é apenas um entre outros. Além de representar uma espécie de iniciação do francês em terras tropicais - diálogo inaugural, portanto - é através dele que Bastide define o seu lugar como intérprete da sociedade e da cultura brasileiras. Como procurarei mostrar, é no debate com os modernistas que o sociólogo problematiza o seu olhar de estrangeiro - logo, a sua identidade - na busca da "alma brasileira", estabelecendo um patamar de observação.

Ao dizer isto, entretanto, o meu propósito não é reivindicar para Bastide um lugar de herdeiro do modernismo. Não se trata de herança, no sentido de legado transmitido mas sim da construção de um ângulo de análise que se dá por meio do diálogo estabelecido com os intelectuais modernistas. É no corpo a corpo com as obras modernistas, e com os seus maiores expoentes, que Bastide inicia a leitura do Brasil e define a sua posição como analista.

A interlocução que se estabelece entre Roger Bastide e o modernismo pode ser aferida a partir de uma série de indícios, que vou rastrear durante o texto: a perpectiva crítica adotada na leitura da arte brasileira, sobretudo das artes plásticas; a descoberta de Minas Gerais, a reflexão sobre o barroco e a obra do Aleijadinho; os artigos que Mário e Bastide escreveram, um sobre o outro; as já conhecidas polêmicas acerca da cultura popular; as afinidades existentes entre as análises realizadas de Machado de Assis; as preocupações com a autenticidade e originalidade da cultura brasileira [2].

---

[2] Toda a produção crítica de Bastide encontra-se reunida no **Arquivo Roger Bastide**, no Instituto de Estudos Brasileiros da USP.

O diálogo que acompanharei durante o capítulo coincide com a reflexão de Bastide sobre o folclore, o barroco, a literatura e as artes plásticas. A partir das manifestações artísticas, eruditas e populares, o analista olha para a cultura brasileira com ênfase na relação que se estabelece entre os sistemas culturais europeu - que no caso das artes, imprime o tom dominante à trama sincrética - e o negro, em permanente luta para fazer valer os seus valores. A discussão sobre a identidade cultural brasileira encontra-se pontuada, veremos, pela problematização da própria identidade do intérprete.

A crítica de arte

Quando Bastide chega à São Paulo, em 1938, Mário de Andrade encontra-se em seu "exílio" carioca, em que permanece até 1941[3]. Mas a distância física de Mário não significa, como sabemos, ausência real da cena paulistana. As idéias do poeta modernista mantém, durante as décadas de 30 e 40, posição de destaque no cenário cultural e artístico da cidade de São Paulo. As formulações estéticas modernistas são atualizadas em diferentes circuitos: através dos críticos do período, por exemplo Geraldo Ferraz, Luis Martins, Sérgio Milliet e Lourival Gomes Machado; dos jornais e revistas culturais, como a **Folha da Manhã**, **O Estado de S. Paulo**, **Anhembi** e **Clima**; das editoras, Nacional e Martins; das instituições e grupos ligados às artes plásticas, ao cinema e ao teatro; e também através das iniciativas no campo da política

[3] Sobre o período carioca de Mário de Andrade, cf., entre outros, Moacir Werneck de Castro, **Exílio no Rio**, Rio de Janeiro, Rocco, 1989.

cultural da época, como o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o Departamento de Cultura da prefeitura de São Paulo e o MAM [4].

Paralelamente aos cursos na USP, Bastide vai exercitar a atividade jornalística, dando continuidade com isto a uma vocação já ensaiada na França e adequando-se, com perfeição, à modalidade de trabalho intelectual dominante entre nós naquele momento: a crítica. **O Estado de S. Paulo**, o **Diário de S. Paulo**, a **Folha da Manhã**, a **Folha de S. Paulo**, vários suplementos culturais do Rio de Janeiro, além das **Revista do Arquivo Municipal**, **Anhembi**, **Revista do Brasil**, entre outras, terão em Bastide um colaborador sistemático. Fala-se na publicação de um artigo por semana, entre 1939 e 1945 sobre diversos temas: a cultura e a literatura francesas; a literatura e as artes plásticas no Brasil; estética em geral e estética afro-brasileira; a sociologia brasileira etc.[5].

Estrangeiro em uma seara nacional, e nacionalista, Bastide através do exercício rotineiro da crítica jornalística digeriu as nossas artes visuais e a nossa literatura, o nosso ensaísmo sociológico e mesmo a nossa crítica, que tampouco escapou de seu olhar atento. Leitor dos clássicos e dos contemporâneos, dos consagrados e dos menos ilustres, Bastide foi um verdadeiro etnógrafo da inteligência local: inventariou nomes e perspectivas, menos preocupado com a avaliação da qualidade das obras, mas sobretudo

---

[4] Cf. Heloisa Pontes. **Destinos mistos: o grupo Clima no sistema cultural paulista (1940-1968).** Tese de doutorado, Departamento de Sociologia, FFLCH/USP, 1996, mimeo, capítulo 1, sobretudo o segmento intitulado "A crítica de arte em São Paulo", p. 68.

[5] Cf. Claude Ravelet, "Bio-bibliographie de R. Bastide", op.cit., p. 42 e **A produção intelectual de Roger Bastide - análise documentária e indexação**, São Paulo, IEB, 1985. Cabe lembrar que além da atuação no circuito nacional, Bastide manteve-se ligado à imprensa de matriz francesa no Brasil (o **Boletim da Aliança Francesa**, por exemplo) e a orgãos franceses, por exemplo, a revista **Mercure de France**, com a qual ele colaborou de 1948 a 1965. Sobre esta produção especificamente, cf. Glória Carneiro do Amaral, "Roger Bastide au Mercure de France", **Bastidiana**, n. 10- 11, 1995.

com a sua compreensão no contexto brasileiro [6]. Por isso não é estranho que seu nome seja lembrado como um dos críticos atuantes nos decênio de 30 e 40, ao lado de Sérgio Milliet e Geraldo Ferraz [7].

A literatura em geral e a poesia em particular foram matéria preferencial de atenção do sociólogo-crítico. No que se refere à produção sobre o Brasil, que nos interessa mais de perto, Bastide foi um leitor cuidadoso. Escreveu sobre autores consagrados - Machado de Assis, José de Alencar; comentou a produção modernista - Mário e Oswald de Andrade; não esqueceu a geração de 30 - Drummond, Bandeira; interferiu no debate da época resenhando livros no calor da hora. De sua pena, poucos escaparam. José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Clarice Lispector, Orígenes Lessa, Augusto Frederico Schmidt e uma infinidade de outros nomes conheceram umas linhas do crítico. Em relação aos artistas plásticos propriamente ditos, analisou obras de Tarsila do Amaral, Di Cavalcanti, Rebolo, Segall e outros.

Em linhas gerais, o que chama a atenção nessa produção crítica é o seu caráter sociológico, o que permite traçar vários pontos de aproximação entre esses textos e a crítica realizada por Sérgio Milliet, um dos autores mais citados por ele [8]. A arte é lida tendo em vista à compreensão da cultura

---

[6] Prefaciando à 2° edição de **Poetas do Brasil** (São Paulo, Edusp, 1997), Antonio Candido enfatiza o caráter pouco opinativo da crítica de Bastide, que procurava mais verificar do que avaliar: *"É que para ele, crítico, mas sobretudo sociólogo, o texto é um feixe de significados e de sinais que, se forem válidos, justificam o interesse"* (p.13).

[7] Cf. Lisbeth Rebollo, op. cit., p. 35.

[8] Os autores mais estudados e comentados por Bastide são, por ordem e frequência de aparição: Lévi-Strauss; Gide; Gilberto Freyre; Gurvitch; Sérgio Milliet e Augusto Comte; Herskovits e Arthur Ramos; Durkheim, Halbawchs e Sartre; Proust. Cf. Introdução de Claude Ravelet ao volume da **Bastidiana** dedicado a Proust e Gide (n.5, janviers/mars, 1994, p. 3).

brasileira mais ampla; isto é, a crítica de arte encontra-se irremediavelmente ligada à análise cultural [9].

Se a visada sociológica marca a crítica de arte feita por Bastide, é preciso observar que ele se manteve alerta aos limites explicativos da sociologia da arte, como revela o seu diálogo com Sérgio Milliet. Bastide chama a atenção do amigo para os perigos do excesso de sociologia na crítica, ainda que confirme a importância da dimensão social na análise artística [10]. Em outro momento - em dois artigos mais uma vez dedicados a Sérgio Milliet -, Bastide cria uma conversa imaginária com o seu crítico, estendendo a discussão primeira sobre a crítica sociológica e os seus perigos, para pensar, provocativamente, a poesia como método sociológico, ou melhor, como forma de conhecimento. Só a intuição poética permitiria ao sociólogo o mergulho na realidade, sua localização no interior da experiência social. Precisamos, mostra Bastide, "*nos tranformar naquilo que estudamos - multidão, massa, classe ou casta. As construções sociais podem ser descritas de fora como um ajuntamento mecânico de peças. Mas elas têm também um sentido, um significado (...). É preciso, apelando para um ato de amor, transcender a nossa personalidade para aderir à alma que está ligada ao fato a ser estudado*" [11].

O modo como Bastide concebe as relações entre crítica de arte e sociologia remete às suas discussões sobre os nexos existentes entre arte e

---

[9] Mais uma vez, Antonio Candido chama a atenção para a visão sociológica responsável pelo tom dominante de toda a produção de Bastide sobre arte e literatura brasileiras. Ver nota 33 em "Roger Bastide e a literatura brasileira", op. cit.

[10] Cf. Sérgio Milliet, **Diário Crítico II** (1944), São Paulo, Martins/Edusp, 1981, p.282 e Roger Bastide, "Carta sobre a crítica sociológica", **O Estado de S. Paulo**, 25/11/1944. Sobre o diálogo entre Sérgio Milliet e Roger Bastide, cf. Regina Salgado Campos, **Ceticismo e responsabilidade - Gide e Montaigne na obra crítica de Sérgio Milliet**, São Paulo, AnnaBlume, 1996, cap. IV.

[11] "A propósito da poesia como método sociológico - Primeira conversa com o crítico", **Diário de São Paulo**, 8/2/1946 e republicado em **Roger Bastide**, coleção Grandes Cientistas Sociais, op. cit., p.84. Cf. também a "Segunda conversa com o crítico", **Diário de São Paulo**, 22/2/1946, republicado no mesmo volume.

sociedade, matéria de cursos ministrados na USP e de várias publicações [12]. Ao propor uma "estética sociológica", Bastide tenta escapar dos determinismos, pensando a relação entre arte e sociedade como uma relação de dupla mão: a arte é produto da vida social, ao mesmo tempo que age sobre a vida coletiva e transforma os destinos da sociedade [13]. Em suas reflexões, clama pela prudência do sociólogo, que deve evitar qualquer tipo de onipotência e, ao mesmo tempo, pela sua ambição, expressa na ousadia em enfrentar domínios menos canônicos:

"Todo o mundo parece estar de acordo, hoje em dia, em reconhecer que a sociologia não explica tudo. No entanto também concordam com a possibilidade de uma sociologia das belas artes" [14].

Apoiado em Lalo na definição da estética sociológica, Bastide endossa a distinção que faz o autor de **L'art et la vie sociale** entre *"fatos anestéticos"* e *"fatos estéticos"*. Para avaliar a qualidade de um quadro, por exemplo, é possível considerar os fatos relativos às formas estéticas - relação entre cores, fatura, volume etc. -, e emitir a partir daí um *juízo estético* da obra, ou enfatizar as condições de produção da obra - influência da família, da organização do trabalho etc. - que levarão a um *juízo anestético* [15].

Para Lalo - e para Bastide - a pesquisa das condições anestéticas da arte é insuficiente para constituir uma estética sociológica, pois *"se a arte é*

---

[12] Cf. principalmente **Arte e sociedade**, São Paulo, Nacional, 1945, resumo de um curso realizado na USP em 1939 e 1940 (2° edição revista e ampliada, Cia.Ed.Nacional/Edusp, 1971).

[13] Bastide, "Formação e desenvolvimento da estética sociológica" in **Arte e sociedade**, 2° ed., p.3.

[14] Idem, p. 25.

[15] Idem, p. 26.

frequentemente a expressão de uma sociedade não o é sempre, nem forçosamente", basta olharmos, por exemplo, o *"divórcio existente entre a República e o romance naturalista"* [16]. Está implícita nesta afirmação a crença em uma autonomia relativa da obra de arte em relação ao ambiente social.

Bastide reafirma o esquema explicativo de Lalo em seus contornos gerais, é verdade. Só que ao reconhecer uma zona de opacidade na arte, resistente à análise sociológica, ele o faz, não para insistir na fragilidade da visada sociológica, como queria Lalo, mas tentando recuperar o seu vigor. Se Lalo procurou, com razão, nos termos de Bastide, escapar das armadilhas presentes nas concepções que vêem a arte como mero reflexo da realidade, caiu em outras na medida em que não explorou as potencialidades da explicação sociológica. A saída encontrada por Bastide para escapar destes impasses presentes na obra de Lalo:

"Substituímos o ponto de vista material que é o de L'art et la vie sociale, pelo ponto de vista formal. Não nos preocupamos com a questão de saber o que a arte deve à vida familial, à mística religiosa, à riqueza econômica, ao regime político, realeza, aristocracia ou democracia, salvo algumas vezes de passagem e como que entre parêntesis. Nosso método consistiu, acima de tudo, em ver quais eram as funções formais dos diferentes grupos sociais, se agiam sobre a arte como instrumentos de divisão, de conservação, de criação ou de propagação. Nesse ponto a explicação sociológica não sofre nenhuma limitação e não nos parece que possa provocar dificuldades" [17].

O esforço de Bastide reside em escapar de um determinismo mecânico, pelo estabelecimento de uma relação formal entre grupos sociais e produção

---

[16] **Idem.**

[17] **"A arte e as instituições sociais" in Arte e sociedade**, op. cit, p. 151.

artística e, com isso, distinguir vários capítulos no interior da sociologia da arte, por exemplo a sociologia do produtor (estética do artesão), que estudaria os constrangimentos sociais que agem sobre o artista e a sociologia do amador de arte (estética do apreciador), que se voltaria para as modificações do gosto e dos sentimentos estéticos. Escapando do dogmatismo e da onipotência sociológica, mostra Bastide, é possível construir uma sociologia da arte revigorada, pois ciente dos seus limites, e também de seu alcance explicativo[18].

Isto posto, voltemos à crítica de arte produzida por Bastide na imprensa brasileira, entre os decênios de 30 e 50. A matéria literária foi indiscutivelmente o alvo preferencial do Bastide-crítico, como dissemos anteriormente. A partir do acompanhamento de textos e escritores, Bastide procurou pensar questões que o perseguiram sempre: a aculturação literária, a incorporação do negro à literatura brasileira, a mestiçagem estética e a formação da literatura brasileira[19]. Embora o vigor e importância da crítica literária do autor sejam reconhecidos pelos estudiosos, estrategicamente não sera ela o alvo de atenção aqui. Para os propósitos deste texto, que visa recuperar o diálogo do crítico com o modernismo, a crítica de artes plásticas parece mais proveitosa. Primeiro, porque reduzida; segundo, porque raras vezes mencionada; finalmente, pois através dela fica explícito o seu débito com Mário de Andrade e Sérgio Milliet.

Mário de Andrade estréia na crítica em agosto de 1927, quando ingressa no Diário Nacional, comentando artes plásticas, música e literatura. A redação do orgão do Partido Democrático conta naquele momento com as presenças de Sérgio Milliet, Antonio Carlos Couto de Barros e Amadeu Amaral. Em 1929,

---

[18] Idem, p. 153 e Roger Bastide, "Problemas da sociologia da arte" in Gilberto Velho (org). **Sociologia da arte II**, Rio de Janeiro, Zahar, 1967.

[19] Glória Carneiro do Amaral, "Roger Bastide no Mercure de France", op. cit., ao analisar esta produção crítica de Bastide nota a sua preocupação em compreender o processo de formação da literatura brasileira e sua busca da manifestação literária autenticamente nacional.

junta-se a eles Paulo Duarte. Em 1928, Mário faz também as vezes de cronista, função que exerce até 1932 quando o jornal é fechado [20]. Pode-se dizer que desde o momento da estréia de Mário na crítica até o final dos anos 40, o grupo modernista exerce liderança no panorama crítico da cidade. Em 1938, quando Bastide chega à cidade, Sérgio Milliet é crítico de **O Estado de S. Paulo**, Lourival Gomes Machado está se lançando com a revista **Clima**, em 1941 e Luis Martins assina a "Crônica de Arte" do **Diário de S. Paulo**.

Bastide se aproxima imediatamente do grupo: através dele é introduzido nos jornais e revistas, nas editoras, no Departamento de Cultura, enfim, no circuito cultural local. Não esqueçamos também que a universidade e sobretudo os membros do grupo Clima, em sua maioria alunos de Bastide - Antonio Candido, Lourival Gomes Machado, Gilda de Mello e Souza, Décio de Almeida Prado, Rui Coelho e outros - facilitaram o contato do professor com o universo modernista [21].

A preponderância do grupo modernista na crítica de arte vem acompanhada da instalação de uma atmosfera francamente hostil em relação à arte abstrata e, por conseguinte, da defesa do figurativismo como única modalidade legítima de fazer arte. O panorama crítico de São Paulo difere neste período do clima reinante no Rio de Janeiro, cuja figura de proa é Mário Pedrosa, mais sintonizado com as inspirações da arte abstrata e com as

---

[20] Cf. Mário de Andrade, **Taxi e crônicas no Diário Nacional**, São Paulo, Duas Cidades, 1976. Estabelecimento de texto, Introdução e Notas de Telê Porto A. Lopez.

[21] Sobre as relações do grupo Clima com o modernismo, cf. Heloisa Pontes, op. cit. Não apenas a USP permitiu a saída de Bastide para a vida intelectual extra-universitária, como também Bastide trouxe os intelectuais não-acadêmicos para a sala de aula. Exemplo disso foi o convite para Mário participar de alguns de seus cursos na USP, como mostra a correpondência do poeta com Oneyda Alvarenga. Em 1940, Mário leu a conferência de Oneyda "A influência negra na música brasileira" em um curso de Bastide na USP. Cf. **Cartas - Mário de Andrade, Oneyda Alvarenga**, São Paulo, Duas Cidades, 1983, p. 259/260.

experiências de vanguarda [22]. A defesa da arte figurativa pelos críticos paulistas e a condenação da "aventura abstrata" ajusta-se com perfeição ao ideário nacionalista de sabor modernista [23]. Bastide frisa que o seu encanto com os artistas plásticos nacionais deve-se, em boa medida, ao modo como eles falam do Brasil:

"Encontrei nos artistas brasileiros a vontade de criar uma pintura que não fosse imitação da americana ou da européia e embora se utilizassem de técnicas de fora, realmente os pintores conseguiram fazer uma arte brasileira. Tarsila, por exemplo, procurava a expressão simbólica da cultura brasileira. Rebolo, no seu lirismo pictórico, captava a poesia da paisagem brasileira. Entre os 'naifs', como Heitor dos Prazeres, tudo era bem brasileiro"[24].

E Bastide entra no debate artístico da época afinado com o tom dominante da crítica modernista. Isto aparece claramente na escolha dos artistas comentados, nas referências frequentes aos críticos modernistas, na procura do Brasil na produção plástica, no silêncio em relação à arte abstrata e

---

[22] Cf. Otília Arantes, **Mário Pedrosa, itinerário crítico**, São Paulo, Scritta editorial, 1991. Sobre o panorama da crítica de arte em São Paulo no período, cf., entre outros, Lisbeth Rebolo, **Sérgio Milliet, crítico de arte**, op. cit., Walter Zanini, **A arte no Brasil nas décadas de 30 e 40: o grupo** Santa Helena, São Paulo, Nobel/Edusp, 1991, Maria Cecília Lourenço, **A maioridade do moderno em São Paulo, anos 30/40**, Tese de doutorado, FAU/USP, 1990.

[23] *"Nisto davam seguimento a um empenho que vinha de longe: não se concebia entre nós atividade cultural que não estivesse a serviço da figuração do país, que não fosse ao mesmo tempo instrumento de conhecimento e consolidação da imagem de um país ainda muito incerto de si mesmo - pintar era ajudar a descobrí-lo e edificar em parcelas uma nação diminuída pelo complexo colonial".*Otília B.F. Arantes, **Mário Pedrosa, itinerário crítico**, op. cit., p. 44.

[24] Luiz Ernesto, "Bastide, última entrevista: artistas e literatos", **A Tribuna**, 5/5/1974.

na defesa de uma crítica de arte que não se contente com a avaliação técnica da obra [25].

Embora a produção de Bastide sobre artes plásticas não tenha sido volumosa, se comparada ao número de artigos escritos sobre literatura no mesmo período, não foi nada insignificante. Assim que chega ao Brasil, ele se lança no ensaísmo crítico com artigos mais gerais sobre arte e estética, como revela, por exemplo, "Pintura e Mística" (1938). Este artigo reencontra o elogio da dimensão mística da arte e o interesse nas articulações existentes entre arte, mística e religião, móvel preferencial de boa parte de sua produção dos anos 20 e 30, como vimos. O mesmo entusiasmo com o misticismo, parente da experiência estética, criador de beleza e de introspecção. O mesmo desconforto em relação à arte moderna, ao impressionismo e ao cubismo. Se a mística é procura de unidade, vontade de reintegração, nos termos de Bastide, e a pintura é também *"pesquisa e conquista de unidade"*, ambas se encontram intimamente articuladas [26].

Logo a seguir, a crítica de Bastide sai de um plano genérico e passa a se apoiar na reflexão sobre as feições particulares da produção artística local e

---

[25] Em "Pintura... e muita literatura"(**Artes plásticas**, maio/junho 1949), Bastide defende o que ele diz ser a *"crítica literária"* da obra de arte, que ao invés de se deter nas modalidades da técnica e da fatura artísticas, lança mão da história, da etnografia e da sociologia. A estética não se reduz à técnica, diz ele, *"é toda uma cultura"* (p.2).

[26] "Pintura e mística", **Revista do Arquivo Municipal**, vol.V, ano V, set. 1938, pp. 47-61.

"É principalmente com o impressionismo que nos vamos encontrar nas antípodas da pintura mística. Essa escola, com efeito, deseja apreender não a substância, mas o acidente, não o eterno, mas o instante e o instante no que ele tem de mais fugidio (...) cabe ao olho realizar a posteriori a síntese, reconstituir o conjunto com os elementos dispersos sobre a tela. É portanto o triunfo da multiplicidade sobre a unidade, da divisão sobre a Amizade fundamental (...).

O cubismo voltou à tradição; longe de constituir a última palavra do modernismo ele é uma volta ao passado. Em verdade, ele errou também; pela decomposição do objeto apresentado sob diversos aspectos, o verso e o reverso lado a lado, o perfil pintado sobre a face, ele exigiu do amador de arte um esforço de síntese", p. 57.

da estética brasileira. Ao lado do exame dos artistas propriamente ditos, é visível a sua preocupação em perseguir uma estética da cidade de São Paulo, uma estética da paisagem nacional e, sobretudo, uma estética afro-brasileira [27].

Sobre a pintura brasileira, Bastide examinou de perto as admiradas obras de Segall, Vicente do Rego Monteiro e Di Cavalcanti, atento aos retratos do Brasil que cada um deles pintou. As paisagens brasileiras que impregnaram os quadros dos grandes pintores, como a dos três acima citados, e as esboçadas pelos pintores do nordeste foram também objeto de análise: Lula Cardoso Aires, Cícero Dias, Prisciliano Lane. Não menos fascinado ficou com as "*ambiências singelas*" de Rebolo, sobretudo pelo que logravam espelhar dos *"casarios dos arrabaldes, da simplicidade das formas, dos homens em atitude cansada*". A boa impressão causada pela *"coloração mágica"* do pincel de Graciano ficou registrada em alguns escritos [28].

A temática modernista clássica - a paisagem, a cor local, o inventário de tipos nacionais etc. - foi retomada por Bastide na perfeição. Do mesmo modo, o seu repertório de artistas corresponde literalmente ao gosto dos críticos paulistas. Impossível não identificar no seu encantamento em relação a Rebolo e Clóvis Graciano os ecos dos elogios de Mário à exposição da Família Artística Paulista, grupo do qual os artistas faziam parte, no famoso artigo de 2/6/1939 [29].

---

[27] Cf. "Estética de S. Paulo I, II e III", **O Estado de S. Paulo**, junho de 1951; "Sobre a estética da paisagem", **O Estado de S. Paulo**, abril de 1945 e "Ensaio sobre uma estética afro-brasileira", **O Estado de S. Paulo**, 1947/1948.

[28] Sobre Rebolo, cf. "Exposições de pintura", **Diário de S. Paulo**, 18/6/1943; sobre Di Cavalcanti, "Casa Branca", **O Estado de S. Paulo**, 19/11/1941, sobre Segall, "O oval e a linha reta", **O Estado de S. Paulo**, 29/5/1944; sobre Rego Monteiro e outros, cf. "Alguns pintores do nordeste", **Diário de S. Paulo**, 28/4/1944, sobre Clóvis Graciano, "A propósito de algumas exposições de pintura", **Diário de S. Paulo**, 6/11/1945. Cf, ainda, "Os últimos quadros de Lula", **Diário de S. Paulo**, 28/6/46.

[29] Sobre o impacto causado pelo artigo de Mário na época, cf. Heloisa Pontes, op. cit., p. 72.

Se existe algum acorde dissonante na afinidade plástica e estética de Bastide com o grupo modernista, este torna-se mais facilmente audível através da preocupação recorrente do pesquisador francês com as marcas africanas na arte e na cultura brasileiras. Não que o tema fosse desinteressante para Mário e seu grupo; mas, de fato, a atenção aos temas africanos concorre de modo desigual com a enorme afinidade modernista com o universo indígena, não adquirindo neles a importância que assume nos textos críticos de Bastide [30].

O interesse pelos contatos culturais já se insinua nos textos franceses do autor datados dos anos 20, como vimos, mas de forma muito discreta. É no Brasil que a problemática alcança um plano destacado, desde o primeiro artigo aqui publicado "Méditations brésiliennes sur un marché de São Paulo" (**Dom Casmurro**, Rio de Janeiro, 2/7/1938) [31], quando registra sua perplexidade com a mistura de raças existente entre nós. Neste ano realiza também uma reflexão inicial sobre as relações raciais no país em uma série de artigos intitulada "Pretos e brancos" (**O Estado de S. Paulo**, 17, 24 e 31 de julho).

As manifestações artísticas populares, com ênfase na contribuição negra e a estética dos candomblés são temas caros à produção crítica de Bastide. Em um primeiro momento, esses assuntos se introduzem no conjunto das preocupações do autor através da literatura disponível e dos artistas. Após 1944, com a primeira viagem ao Nordeste, a presença africana no Brasil adquire outra concretude em seus escritos: é cheiro, cor, música. A partir desta data, os anjos mulatos, as esculturas populares, o primitivismo, os pintores que

---

[30] Em nota falando do maracatu e do ensaio de Mário a respeito da calunga, Bastide lamenta o silêncio do amigo em relação ao negro: *"Aproveito esta nota para manifestar o meu pesar pelo fato de Mário de Andrade, muito modesto e escrupuloso, não tenha ainda escrito sobre os negros e sobre a religião brasileira o livro que ele nos deve..."*. Cf. "État actuel des études afro-brésiliennes", **Revue internationale de sociologie**, 47 (1-2), jan/fev, 1939, p. 79 (T. da A.)

[31] Republicado em Bastidiana, n.6, 1994, pp.113-114. A bibliografia completa de Bastide encontra-se publicada em **Bastidiana**, n. 3, 1993 e em um número especial do **Cahiers d'anthropologie**, organizado por Denise Dauty, Paris, CREDA, 1978.

se voltaram para os cultos africanos, a presença negra nas expressões estéticas brasileiras são imagens captadas *in loco* e imediatamente transpostas para os textos críticos [32].

Ao gosto pela arte negra junta-se o interesse pelo barroco brasileiro, já demonstrado nos ensaios reunidos em **Psicanálise do cafuné** (1941) e no registro da viagem nordestina, Imagens do nordeste místico em preto e branco (1945). Mas este interesse específico merece tratamento a parte. Afinal, trata-se de um ponto de inflexão no diálogo entre Bastide e os modernistas.

Minas, o barroco, o Aleijadinho

Roger Bastide não integrou a famosa caravana modernista que em 1924 percorreu as cidades mineiras. Nesta ocasião, outro estrangeiro andava por essas bandas: Blaise Cendrars[33]. Foi o poeta francês quem acompanhou Mário de Andrade, Oswald de Andrade e seu filho Nonê, Tarsila do Amaral, René Thiollier, D. Olívia Guedes Penteado e Gofredo da Silva Teles naquela que ficou conhecida como a "viagem de descoberta do Brasil" [34]. Como se sabe,

---

[32] Cf. "Escultura popular brasileira", **O Estado de S. Paulo**, 19/7/1944, "O anjo mulato", **O Estado de S. Paulo**, 15/12/1945, "Tabuleiro do nordeste", **O Estado de S. Paulo**, 13/10/1951, "Um jovem pintor da Bahia: Carlos Bastos", **O Estado de S. Paulo**, 3/5/1949, "E. Colson", **O Estado de S. Paulo**, 17/7/1949. Cf também **Imagens do nordeste místico em branco e preto**, Rio de Janeiro, Empresa Gráfica O Cruzeiro, 1945, que ele define como um "apanhado de imagens nordestinas". Este volume de 1945 foi republicado em francês com tradução e apresentação de Charles Beylier, **Images du nordeste mystique en noir et blanc**, Paris, Babel, Actes Sud, 1995.

[33] Cf. Aracy Amaral. **Blaise Cendras no Brasil e os modernistas** (1970), Rio de Janeiro, editora 34/ Fapesp, 1997, edição revista e ampliada.

[34] Cf. Mário de Andrade, **Táxi e crônicas no Diário Nacional**, São Paulo, Duas Cidades, 1976, sobretudo a Introdução de Telê A. Lopez ao volume. Sobre as recorrentes descobertas do Brasil, entre as quais se inclui a modernista, cf. Marlyse

Mário de Andrade já havia explorado as Minas Gerais em viagens anteriores, realizadas em 1917 e 1920, quando tem contato com a obra do Aleijadinho e com o barroco, que tanto o impressionaram. Em 1924, tratava-se de apresentar as maravilhas mineiras ao seu grupo e a um estrangeiro interessado nas coisas nacionais.

Se Bastide esteve em Minas Gerais, ou quando, não se sabe. Mas o fato é que experimenta o barroco mineiro pelas mãos de Mário e de outros intérpretes. Em seguida, introduz o tema junto aos seu alunos da USP:

"E o Bastide nos levava à macumba. Ele já se interessava pelo Mário de Andrade, pelo Barroco, numa época em que nenhum europeu lidava com o Barroco. Ele dizia: 'Isto é espantoso, e espantoso é um homem como Mário de Andrade que viu a importância disso aí!' E ele nos fazia ler um ensaio de Mário de Andrade sobre aquele músico mulato (...) o Padre Maurício. Então o Bastide, como todos os outros professores franceses, nos endereçava ao Brasil" [35].

A descoberta do barroco e da arquitetura colonial mineira pelo grupo modernista nos anos 20 se institucionalizará, de certo modo, na década posterior, quando da criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em 1937. A política cultural do órgão, dirigido por Rodrigo Melllo Franco de Andrade, faz da região de Minas Gerais - e do acervo arquitetônico e artístico do século XVIII - representante máximo de nossa tradição cultural. Recuperar e preservar a arte colonial brasileira significava forjar uma história e uma memória para esta nação jovem, em suma, reinventar uma tradição. Nessa

---

Meyer, "Um eterno retorno: as descobertas do Brasil" (1980) In:_ **Caminhos do imaginário no Brasil**, São Paulo, Edusp, 1993.

[35] Depoimento de Ruy Coelho em **Língua e literatura**, São Paulo, Revista do Departamento de Letras da FFLCH/USP, vol. 10-13, 1981-1984, p. 129.

direção orientou-se a política de tombamentos do SPHAN, referendando o projeto de seu ilustre colaborador, Mário de Andrade [36].

Bastide chega ao Brasil em um momento no qual a arte barroca está na ordem do dia, não apenas do ponto de vista da política cultural como também no que diz respeito à renovação dos estudos sobre o tema. O seu interesse pelo assunto explica-se por seu empenho em conhecer o país - nesse sentido, como deixar de lado a "genuína" tradição cultural da nação, tal como apresentada por grandes intelectuais nacionais? O barroco permitia-o, também, enfrentar o tema dos contatos culturais, para o qual o intérprete já manifestara atenção em sua obra de 1935, Éléments de sociologie religieuse. Além disso, sua experiência anterior na França com a análise sociólogica da literatura e da arte, permitia-o continuar transitando em um domínio conhecido.

As manifestações artísticas nacionais ofereciam assim uma porta de acesso privilegiada para o entendimento desse país mestiço, de raízes coloniais e escravistas, porque incluíam-se em um campo familiar para o sociólogo, que já havia se debruçado sobre a obra dos grandes escritores místicos e sobre as idéias de Gide, Proust e Mauriac. As artes brasileiras ofereciam ainda outras vantagens para o analista: permitiam flaglar - plasticamente, no caso do barroco - o sincretismo, sem o qual não era possível compreender o Brasil.

Os estudos sobre o barroco não se iniciam com o grupo modernista, embora na década de 20 conheçam nova orientação. Guilherme S. Gomes Jr.

---

[36] Silvana Rubino mostra como o grosso dos tombamentos feitos pelo órgão nas suas três primeiras décadas de existência dirigiu-se para os bens históricos e artísticos da colônia. Quase nenhuma atenção mereceram os legados do Brasil Imperial ou da I República. Cf. **As fachadas da História: os antecedentes, a criação e os trabalhos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1937-1968**, Dissertação de mestrado, Unicamp, Departamento de Antropologia, 1991, p.113-115. A ligação de Mário de Andrade com o SPHAN tem início em 1936, quando redige a pedido de Capanema um anteprojeto que serviu à sua criação, e continua até a morte do escritor. Cf. Mário de Andrade, **Cartas de trabalho. Correspondência com Rodrigo Mello Franco de Andrade (1936-1945)**, Brasília, MEC/SPHAN/Pró-Memória, 1981.

identifica quatro etapas na reflexão sobre o barroco no Brasil[37]. Uma primeira que corresponde ao período de constituição de uma reflexão sobre as artes nas instituições do século XIX. Neste período, cuja figura de proa é Araújo Porto Alegre, ainda pairam sobre o termo fortes ressonâncias pejorativas, frequentemente definido como produto degenerado da estética renascentista. Na segunda etapa, relacionada à reavaliação modernista da arte colonial brasileira, o termo acomoda-se confortavelmente no sentimento nacionalista do período, adequando-se aos projetos culturais em pauta. Livre dos sentidos negativos que o acompanharam no século anterior, o barroco passa a ser valorizado nesse momento como símbolo de nossa melhor tradição cultural.

Mas é no final da década de 30, que corresponde à terceira etapa das reflexões sobre o tema, que o barroco é plenamente admitido como categoria apropriada para designar o nosso complexo artístico colonial. Se os primeiros escritos de Mário parecem guardar algumas ambiguidades em relação à noção, como mostra Guilherme S. Gomes Jr., em 30 a discussão sobre o barroco se generaliza e despe-se de toda forma de preconceitos [38]. Finalmente, a quarta etapa dos estudos sobre o barroco liga-se aos nomes de Otto Maria Carpeaux, Afrânio Coutinho e Sérgio Buarque de Holanda e as entonações específicas que o assunto adquire no campo das letras nacionais.

Mas como o que aqui nos interessa é o lugar de Bastide nesse debate, olhemos mais de perto para a terceira etapa dos estudos, onde ele se localiza. Os comentadores insistem, com razão, que a entrada dos especialistas estrangeiros no debate nacional sobre o barroco é responsável pelo seu

---

[37] **Palavra peregrina: idéias barrocas e o pensamento sobre artes e letras no Brasil**, Tese de doutoramento, Programa de História Social da FFLCH/USP, 1996.

[38] Idem, p. 52-57. Cf. também **O Jornal** de 1928, dirigido por Rodrigo de Mello e Franco e editado no Rio de Janeiro, que dedica um número especial a Minas Gerais, com artigos de Mário de Andrade, Manuel Bandeira, Lúcio Costa, Carlos Drummond de Andrade, entre outros.

adensamento [39]. É possível dizer que o famoso artigo de Hannah Levy, "A propósito de três teorias sobre o barroco" (1941) [40] reorientou teoricamente as discussões ao apresentar as principais vertentes através das quais o barroco se constituiu como categoria estética: as representadas por Henrich Wolfflin, Max Dvorak e Leo Ballet. Os ensaios de Roger Bastide, publicados na mesma época, bem como os seus cursos sobre o tema na universidade, por sua vez, imprimiram solidez metodológica ao debate, na medida em que defendiam, e comprovavam, o alcance da explicação sociológica [41].

Se é verdade que Bastide é responsável por uma inflexão no debate sobre o barroco brasileiro, parece impossível desconsiderar o diálogo estreito que ele estabelece com a tradição intelectual local e sobretudo as afinidades existentes entre as suas reflexões e as de Mário de Andrade, quando o assunto é o barroco e o Aleijadinho, ponto sobre o qual Antonio Candido já chamara a nossa atenção[42].

As primeiras reflexões de Mário de Andrade sobe o barroco foram publicadas em 1920 na Revista do Brasil (n.54) numa série de quatro artigos intitulada **Arte religiosa no Brasil** [43]. Nessas considerações iniciais sobre a arquitetura religiosa mineira, Mário enfatiza as particularidades da expressão barroca em Minas, na qual teria ocorrido, segundo ele, uma *"estilização do estilo"* barroco e uma incorporação da orientação barroca no próprio plano do edifício e não somente nos elementos decorativos, como de costume.

---

[39] Cf. Guilherme S. Gomes Jr, **Palavra peregrina,** op. cit., e Heloisa Pontes, **Destinos mistos**, op. cit.

[40] Publicado na **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, n. 5, 1941.

[41] Os primeiro ensaios de Bastide sobre o barroco foram reunidos em **Psicanálise do Cafuné** (1941). Um apanhado de seus primeiros cursos sobre estética encontra-se em Gilda de Mello e Souza, "A estética rica e a estética pobre dos professores franceses" in :_ **Exercícios de leitura**, op. cit.

[42] "Roger Bastide e a literatura brasileira", op. cit., p.103.

[43] Republicados pelas Editoras Experimento/Giordano, São Paulo, 1993.

Exaltando as potencialidades do barroco brasileiro - que teria assumido aqui a *"proporção de um grande estilo"* -, Mário insiste na apropriação positiva, e original, que as Minas Gerais fizeram do cânon barroco. Daí definir as obras de arte coloniais como *"genuinamente nacionais"* [44].

Antonio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, já descrito nos artigos de 1920 como *"o único artista brasileiro genial"*, é objeto de reflexão detida em texto de 1928, publicado em O Jornal, em edição especial sobre Minas Gerais [45]. Neste ensaio, Mário de Andrade deixa claro que a marca original do barroco mineiro deveu-se à presença do negro e do mulato nesta sociedade, que *"abrasileirou a coisa lusa"*. O Aleijadinho é a *"solução brasileira. É o mestiço e é logicamente a Independência"* [46].

Nestas páginas, Mário ensaia uma reflexão sociológica sobre as condições de classe dos mulatos na colônia e a sua presença nas artes brasileiras. Além disso, chama a atenção para o fato de que o momento de maior brilho da arte do Aleijadinho coincide com a decadência econômica das minas [47]. Reafirmando a genialidade do artista, encerra o artigo estabelecendo duas fases em sua obra, delimitadas pelo aparecimento da doença:

"A fase sã de Ouro Preto e de São João D'El-Rei se caracteriza pela serenidade equilibrada e pela clareza magistral. Na fase de Congonhas do enfermo, desaparece aquele sentimento renascente da fase sã, surge um

---

[44] Idem, 2° ed., p. 84-89.

[45] Republicado em **Aspectos das artes plásticas no Brasil** (1943), São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1984

[46] Idem, p. 41-42.

[47] *"Mas no momento em que o Aleijadinho ali pelos trinta anos de vida ou talvez mais, impôs o gênio dele, Minas decaía como quem despenca"*. Idem, p. 19.

sentimento muito mais gótico e *expressionista. A deformação na fase sã é de caráter plástico. Na fase doente é de caráter expressivo"* [48].

O Aleijadinho, o artista mulato que imprimiu originalidade à nossa arte, é por isso mesmo o nosso mais autêntico exemplar nacional, vaticina Mário. Só que não foi reconhecido pelos estrangeiros que nos visitaram: Saint-Hilaire, Spix e Martius, Rugendas, Burton. O Aleijadinho, afirma o poeta modernista, *"não teve o estrangeiro que ... lhe desse gênio"* [49].

Na década de 40, Bastide irá preencher a lacuna deixada pela frase de Mário, não apenas reconhecendo a genialidade do escultor mas dedicando a ele atenção em cursos e artigos. Nos anos de 1939 e 1940, Bastide ministra um curso na universidade de São Paulo sobre as relações arte e sociedade, posteriormente publicado em livro [50]. No segundo semestre de 1940, o curso sobre estética sociólogica abandona o plano das proposições gerais e se volta para a análise de casos empíricos, com o intuito de perceber *"as leis universais agindo sobre uma cultura única de saborosa originalidade"* [51]. Os casos em questão eram: o desafio brasileiro, o cafuné, o barroco e o Aleijadinho.

Sobre o barroco - ao qual estão dedicados três dos cinco ensaios do volume -, Bastide defende de imediato que a sua transformação nas Américas deve ser compreendida em termos sociológicos: *"é um problema de distância;* e *é também uma questão de contato de raças"* [52]. A distância da metrópole e dos núcleos populacionais, bem como o cruzamento de influências lusas e africanas concorreram para a modelagem de uma forma artística única entre

---

[48] Idem, p. 36.

[49] Idem, p. 26.

[50] **Arte e sociedade**, op. cit.

[51] **Psicanálise do cafuné e estudos de sociologia estética brasileira**, op. cit., p. 7/8.

[52] "A arte e as influências raciais" in **Psicanálise do cafuné**, p. 22.

nós. Além disso, as condições econômicas do período - marcado pela decadência da riqueza - permitem o estabelecimento de uma lei geral da estética sociológica: não é a economia que favorece as artes, mas ao contrário é o ócio o elemento propiciador da exuberância artística [53].

De modo geral, na colônia a arte portuguesa foi pouco modificada pela africana, mostra Bastide, já que a rígida estratificação social do período apartava negros e brancos. Ao lado disso, para ascender na escala social, o negro media-se pelo padrão branco. Apesar das condições extremamente desfavoráveis à manutenção das marcas africanas, a influência do homem de cor se insinua, por exemplo, nas esculturas de santos. Como explicá-la?

"...é através dos antigos documentos que se poderá conhecer a alma do mestiço de outros tempos e calcular em que medida ele pôs um pouco de seu coração, de seu complexo de inferioridade, de seu desejo de desforra por meio do êxtase celeste, na obra esculpida ou pintada" [54]

As impressões africanas ficaram gravadas na arte colonial, em meio aos fortes sinais europeus, como também protegeram-se da *"contaminação dos brancos"* em certos redutos, sobretudo nos grupos e nas associações religiosas. Mais uma vez, a discussão que Bastide propõe da mestiçagem traz como correlata a reflexão sobre a resistência: se houve "mestiçagem estética", houve também "resistência estética" que pode ser aferida de modo inequívoco no campo das manifestações religiosas, através da música, dos cantos, dos rituais [55].

---

[53] Idem, p. 8 e Gilda de Mello e Souza, "A estética rica e a estética pobre dos professores franceses", op. cit., p. 22.

[54] Idem, p. 26.

[55] Idem, cf. nota 41. Voltaremos à questão no próximo capítulo.

Ao propor uma sociologia do barroco no Brasil, Bastide insiste que o estilo em questão só pode ser analisado a partir da compreensão de uma série de transformações que assolaram a Europa do período, nos planos religioso e político. O barroco é para Bastide uma transformação do estilo renascente que corresponde a uma ampla gama de mudanças ocorridas nas esferas da estrutura social e das representações coletivas. A reordenação do poder papal e do mundo católico através do Concílio de Trento, assim como a nova forma de centralização política exemplificada pelo Absolutismo, permite que entendamos suas duas expressões mais evidentes, fruto da acomodação de sensibilidades religiosas distintas: o barroco religioso (na Itália e na Espanha, por exemplo) e o civil, encontrável nos países protestantes [56].

A despeito da manutenção de uma série de traços comuns - sem os quais não se poderia falar em um barroco -, o estilo adaptou-se às realidades mais variadas, na Europa e no Novo Mundo. Na sociedade brasileira, marcada por baixas densidades demográficas, pela distância da metrópole, pelo trabalho escravo, pela estratificação racial, pelo latifúndio, pelas diferenças entre litoral e sertão e por uma Igreja livre da tentação protestante e pautada no trabalho da catequese, o barroco passou por um processo de sucessivas adaptações. No Brasil, vingou um barroco mais atrasado em relação ao da Europa (a introdução do borromínico praticamente não aconteceu); mais pobre do ponto de vista do ornamento exterior (sua decoração triunfa nos interiores); e que desconhece um traço essencial do barroco metropolitano: a subordinação das partes ao todo. Diante da escassez de recursos, as construções foram sendo feitas ao poucos, por diferentes grupos, que imprimiram marcas variadas no plano e na decoração dos edifícios. Isto para não falar nos lugares reservados a negros e brancos nessas construções, traço particular de nossas igrejas barrocas [57].

---

[56] Idem, "Sociologia do barroco no Brasil", p. 41.

[57] Idem, p. 46-50.

Mas o Brasil não conheceu um só barroco, mostra Bastide. Às civilizações opostas do Nordeste e de Minas corresponderam diferentes estilos barrocos. Na sociedade dispersa do nordeste, a igreja funciona como centro unificador das famílias patriarcais, definindo-se por essa razão como uma igreja de sacristias. Em Minas, a igreja reflete as disputas das confrarias e a estrutura de uma sociedade urbana, com luta de classes e de camadas sociais: brancos contra mulatos, mulatos contra negros, nacionais contra portugueses etc. Por isso aí, temos uma igreja de confrarias, de festas religiosas e procissões [58].

Nos cursos da USP, as diferenças entre os dois barrocos são apresentadas de modo nítido:

"A sociedade no Nordeste é centrífuga, ganglionar, rural, centrada no engenho da cana-de-açucar e na autoridade independente do patriarca; a sociedade de Minas, no final da época da mineração, é uma sociedade centrípeta, urbana, favorecendo a disseminação de um espírito novo, contestatório, como o que vai estruturar a Independência. Ora, a diferença destas duas estruturas sociais confere à igreja funções diferentes e deixa marcas diversas na estrutura arquitetônica" [59].

Ao Aleijadinho, Bastide dedicou um ensaio curto e algumas aulas. Em "O mito do Aleijadinho", o analista envereda no plano das representações coletivas que espreitam os grandes artistas, através das grandes mitologias construídas ao redor deles: a surdez de Bethoven, a cegueira de Homero etc. O Aleijadinho tampouco escapou da sina que persegue os artistas-heróis, indica Bastide: a imagem do gênio que não possuía cultura e formação; o

---

[58] Idem, p. 51. Cf. também Bastide, **Imagens do nordeste místico em branco e preto**, Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945, p. 20-22.

[59] Gilda de Mello e Souza, op. cit., p. 23.

indivíduo marginal à sociedade, no caso, um mulato no seio da sociedade escravocrata e o que é fundamental, um ser condenado pela doença [60].

Ao tirar os véus que recobrem a figura do artista-místico, observa Bastide, é possível olhar diretamente para a sua obra, separando os valores estéticos dos biográficos [61]. A partir da análise da produção do artista, realizada na parte final de seu curso na USP sobre estética, Bastide contesta as teses críticas dominantes que colocavam o Aleijadinho como criador de um estilo original. O novo barroco brasileiro, pondera Bastide, foi importado e aqui modificado.

"A opinião crítica dominante via em Antonio Francisco da Silva, um inovador, um criador de valores estéticos originais, que substituía a velha igreja retangular brasileira pela igreja curva, barroca, borromínica (...). Não era possível, portanto, menosprezar a influência européia, muito mais poderosa que a do meio brasileiro - sobretudo tendo em vista o hábito corrente da época de importar da Europa os planos já prontos das igrejas"[62].

Não parece difícil enxergar pontos de convergência nas teses defendidas por Bastide e Mário a respeito do barroco e do Aleijadinho, ainda que o movimento das análises seja distinto: Mário mais familiarizado com os comentários críticos livremente lançados nos textos, encompassados por um

---

[60] Bastide, "O mito do Aleijadinho" in :_ **Psicanálise do cafuné**, op. cit., p. 15.

[61] *"Ora, comenta Bastide, todos os elementos dessa biografia transpiram a lenda e são fáceis de destruir. É falso que o Aleijadinho fosse ignorante: a utilização de certas técnicas eruditas, como a do medalhão, ou a escolha dos profetas do adro de Congonhas, desmentem a idéia do artista inculto. Da mesma forma, a boa caligrafia dos autógrafos, encontrados nos contratos e recibos, quando já tinha perto de 66 anos, afasta a hipótese de que não tivessse dedos"*. Gilda de Mello e Souza, op. cit., p. 26.

[62] Idem, p. 25.

tom de crônica; Bastide mais sensível ao trato sociológico do material artístico e às possibilidades de fundamentação de uma sociologia do barroco.

Bastide endossa a opinião de Mário de que são a presença do mulato e a estrutura social (e racial) do país que dão ao barroco entre nós feição particular. Isto quer dizer que a "originalidade" do estilo brasileiro, destacado pelos dois intérpretes, não descarta, evidentemente, a importação de modelos adventícios. Compreender a originalidade do barroco brasileiro para Mário e Bastide significa, em primeiro lugar, descartar a idéia de que houve aqui criação autônoma. Em segundo, e na direção inversa, de que na colônia teria se dado mera cópia do padrão metropolitano. Por originalidade, nos termos dos dois autores, entendamos solução original, ímpar, a partir das contribuições africana e portuguesa. A obra do Aleijadinho exemplifica este processo de constituição de uma arte genuinamente nacional: a nossa solução é a do mulato, capaz de transformar a herança lusitana. A nossa originalidade está dada, então, pela mistura de civilizações, pela mestiçagem racial, cultural, estética [63].

É verdade, como vimos, que Mário ainda está por demais preso às determinações da doença na produção do Aleijadinho, o que Bastide literalmente desconsidera. Mas também é fato que o modernista lança pistas na direção de uma compreensão sociológica do barroco - ao tentar pensar o lugar do mulato na sociedade colonial -, que Bastide irá aprofundar. Também a grande contribuição do mestre francês para a discussão do barroco no Brasil - a desvinculação entre apogeu econômico e apogeu artístico - já havia sido sugerida por Mário, como procuramos mostrar acima. Só que agora, pelas

[63] Não devemos esquecer que em 1936, Gilberto Freyre dedica alguns parágrafos de seu **Sobrados e mucambos** ao artista, fazendo observações inspiradas em Mário de Andrade, como ele próprio reconhece. O sentido brasileiro e plural da obra do Aleijadinho é sublinhado por Freyre que destaca também, só que com outras palavras, a mesma originalidade da invenção mulata afirmada por Mário e depois por Bastide.

mãos de Bastide, ela ganha foros de lei geral: a atividade econômica não é a responsável pelo favorecimento das artes, ao contrário.

A atenção dada por Bastide às formas barrocas explica-se de várias maneiras, como vimos: pela sua familiaridade interpretativa com a análise das formas artísticas e pelo que a solução barroca brasileira permitia entrever de nossas feições genuinamente nacionais, relacionadas à presença, e aos produtos, da mestiçagem. Mas as afinidades de Bastide com o barroco não terminam aí. É possível identificar uma predileção especial do intérprete pelo *"cataclismo irracional do barroco"*, nos termos de Gilda de Mello e Souza, um gosto pela forma retorcida da arquitetura barroca que, segundo ele, apela ao sonho, ao imaginário.

O estudo do barroco brasileiro tem interesse não apenas porque lança o analista para o passado, e para uma tradição autenticamente nacional, mas porque é capaz de entrever modelos para o futuro, em especial, para a arte contemporânea. Em "A volta ao barroco ou a lição do Brasil", Bastide recupera os ensinamentos do estilo barroco e anuncia a possibilidade de constituição de um *"barroco moderno"*, capaz de fornecer sugestões preciosas para a estética contemporânea, para o surrealismo e para algumas expressões abstratas. As lições barrocas ofereceriam, segundo ele, um contraponto à arte utilitária, voltada para o aproveitamento funcional dos espaços e carente de imaginação e sensibilidade. No Brasil, sobretudo, essa retomada do barroco seria capaz de nos manter atentos aos perigos das importações e cópias, já que o barroco foi aqui nacionalizado.

"Sem voltar ao passado, a meu ver, no entanto, a arte moderna deve curvar-se sobre a arte barroca das igrejas coloniais para aí encontrar motivos de inspiração. O barroco quando chegou ao Brasil foi transformado, nacionalizado pelas mãos do mestiços e mulatos, colocando negrinhos na corte

dos anjos, fazendo acender cocares de plumas indígenas sobre as virgens dos capitéis, misturando os frutos da terra com as ervas da eucarestia. Também o modernismo deve aqui - e na sua face barroca - oferecer grandes facilidades para essa mudança, nacionalizar-se, e fazê-lo segundo as linhas antigas das igrejas do país. Entrevejo bem claramente o que o modernismo poderia extrair dos ornamentos das capelas dos séculos XVII e XVIII, em lugar de repetir os temas europeus ou norte-americanos, os complexos de outros país..." [64].

Nos três diálogos que estabeleceu com Lourival Gomes Machado sobre o surrealismo [65], Bastide já deixava claro o seu ponto de vista sobre as relações entre o barroco e a arte moderna, neste caso, o surrealismo:

"Eu gostaria de tentar demonstrar que o barroco constitui uma antecipação do surrealismo; por conseguinte, poderia haver aqui um surrealismo brasileiro, o qual, mau grado o cubismo do urbanismo moderno das cidades em cimento armado, reencontraria a tradição colonial e se aproximaria da arte verdadeiramente nacional (...). Em resumo, penso haver a possibilidade de um surrealismo estritamente brasileiro, que continuaria, rejuvenescendo-o, o barroquismo rústico do século XVIII" [66]

Desses elogios de Bastide ao barroco não escapam um desencanto com a arte moderna - da linha reta e do concreto, voltada para a funcionalidade - e, de modo correlato, uma nostalgia da exuberância artística, prenhe de beleza e

---

[64] "A volta do Barroco ou a lição do Brasil", **Diário de Notícias**, 21/9/1947

[65] "Post-Scriptum aos artigos de Lourival Gomes Machado - I, II e III", datados de 17/1, 22/1 e 27/1 de 1944, publicados em **O Estado de S. Paulo**

[66] "Post-Scriptum aos artigos de Lourival Gomes Machado II - surrealismo e barroquismo", **O Estado de S. Paulo**, 22/1/1944.

de sentimento de elevação[67]. Mais uma vez, estão colocadas nesses dois comentários a preocupação recorrente do intérprete com as expressões "autenticamente nacionais" e com as relações entre arte e mística, entre emoção estética e emoção religiosa.

O nexo entre arte e religião que o barroco exprime de forma magistral, será retomado por Bastide em seus estudos sobre as religiões afro-brasileiras. No Brasil místico que Bastide persegue desde suas primeiras andanças pelo país, descrito em Imagens do nordeste místico em branco e preto (1945), convivem as igrejas barrocas e os cultos africanos. Cercada por um *"rosário de igrejas"*, por um *"conjunto de pérolas místicas"*, Salvador é embalada pelo ritmo dos batuques africanos. Enquanto os santuários de ouro invadem a visão, os santuários fetichistas penetram os ouvidos. Duas metodologias do êxtase, duas formas de contato com o sagrado, que se expressam através de estilos de vida e de expressões artísticas [68].

A predileção de Bastide pelas formas estéticas viscejantes na colônia - o barroco e a estética afro-brasileira - revela a sensibilidade antropológica do intérprete para a apreensão das diferenças culturais, artísticas e estéticas. Gilda de Mello e Souza menciona, com acuidade, a elaboração de uma *"estética pobre"* em Roger Bastide, sensível à estética do cotidiano e aos fatos menores que compõem a vida social [69]. Concordando com ela, poderíamos dizer que as formulações estéticas de Bastide gestadas em solo místico e religioso no trato com a obra dos grandes escritores em seu período de formação francês, encontram no Brasil uma inflexão antropológica - que Gilda

---

[67] *"O barroco é o triunfo do sonho, do delírio e da fantasia dionisíaca na arquitetura. As linhas se torcem, se enrolam, se perdem umas nas outras; os detalhes ornamentais se multiplicam, pululam em uma vegetação exuberante (...). Trata-se de fazer o espectador sair do mundo real para atirá-lo em outro mundo, um mundo sobrenatural..."*, Idem.

[68] **Imagens do nordeste místico**, op. cit., p. 27-32.

[69] "A estética rica e a estética pobre dos professores franceses", op. cit., p. 33/34.

de Mello e Souza já registra -, sensível aos fenômenos religiosos e à presença negra no país.

O intérprete diante da cultura brasileira autêntica

A obstinada procura modernista por uma expressão autênticamente nacional, que a obra e as pesquisas de Mário de Andrade traduzem de modo exemplar, encontra eco nas formulações de Roger Bastide acerca da arte e da cultura brasileiras. A preocupação com a autenticidade corresponde não apenas à busca de produtos genuinamente nacionais mas também ao cuidado com a postura do intérprete diante desses materiais. Trata-se da identificação de objetos verdadeiramente nossos e da constituição de um ponto de vista que permita alcançá-los.

A questão da autenticidade cultural - que diz respeito à constituição de uma identidade nacional do ângulo da cultura -, coloca-se como um problema especialmente delicado em um país colonial que se desenvolveu a partir da importação, e da imposição, de modelos estrangeiros. O autêntico, nesse contexto, tanto para os modernistas quanto para Bastide, compreende a contribuição de legados culturais distintos que se mesclaram em diferentes momentos da história do país, e que produziram sínteses particulares, diferentes dos padrões primeiros que aqui chegaram. A originalidade, como vimos, corresponde à mescla cultural, à criação dotada de caráter próprio, não se confundindo, portanto, com "pureza" ou "cópia".

Os riscos implicados nessa discussão se referem à confusão do autêntico com o pitoresco ou com o exótico. Mário de Andrade, em vários momentos, tenta desfazer este equívoco. Na sua correspondência com Carlos Drummond de Andrade, por exemplo, explicita o seu projeto de *"devoção ao*

Brasil", que implica em *"dar uma alma ao país"*, mas que não significa o cultivo de exotismos ou regionalismos[70]. Nos seus reclamos de sistematização de uma norma brasileira da língua, que ele próprio tenta utilizar em seus escritos, explicita a questão: *"Sei principalmente que a minha língua de hoje cheira a caipirismo exótico para muita gente..."*[71].

Um exemplo cabal da dissociação entre o pitoresco e a noção de autenticidade encontra-se no ensaio de Mário de Andrade sobre Machado de Assis (1939), cujo argumento é recuperado por Bastide em seu célebre artigo de 1941, "Machado de Assis, paisagista"[72]. Mário enfatiza a contribuição de Machado à *"alma brasileira"*, considerando-o, ao contrário do movimento geral da crítica da época, *"o exemplo mais perfeito de nossa civilização e de nossa gente"*:

"E se o mestre não pode ser um protótipo do homem brasileiro, a obra dele nos dá a confiança de nosso mestiçamento, e vaia os absolutistas raciais com o mesmo rijo afeto com que a Humanidade vaiou o sedentarismo dos filósofos da contemplação"[73].

---

[70] **A lição de amigo - cartas de Mário de Andrade a Carlos D. de Andrade**, Rio de Janeiro, José Olympio, 1982, p. 5 e p. 23.

[71] Idem, p. 24. Para uma discussão sintética das discussões acerca do nacionalismo linguístico no Brasil, de José de Alencar a Mário de Andrade, cf. Celso Cunha, op. cit..

[72] O artigo de Mário de Andrade "Machado de Assis", foi republicado em **Aspectos da literatura brasileira**, São Paulo, Martins. O ensaio de Bastide encontra-se na **Revista do Brasil**, n. 29, nov. de 1940. Antonio Candido em seu artigo sobre "Roger Bastide e a literatura brasileira", op. cit., lembra as afinidades existentes entre Bastide e Mário quando o assunto é o autenticamente nacional. Para os dois autores, a prova de autenticidade não se confunde com o pitoresco, o que talvez configure, nas palavras do crítico, uma "*certa interinfluência dos dois autores*", p. 103.

[73] Mário de Andrade, "Machado de Assis", op. cit., p. 107/108. Cf. também a correspondência com Drummond, op. cit., p.103-109.

Se Mário anuncia o problema, Bastide irá demonstrá-lo em um ensaio que teve forte influência na crítica literária paulista [74]. A contrapelo das leituras sobre Machado e das afirmações do próprio escritor - que afirmava no Memorial de Aires *"não saber descrever nem pintar"* -, Bastide vai rastrear a presença da paisagem na obra do autor. Embora ela pareça ausente, mostra o comentador francês, está *"terrivelmente presente"*. Escapando da descrição romântica da natureza que frequentemente colava-a a um pano de fundo, de modo a exotizá-la, na obra de Machado a paisagem apresenta-se interiorizada, *"dissimulada atrás dos homens"*, auxiliando no desenrolar das ações.

"Assim, sem a menor descrição, sem molduras, sem fundos de quadro, abolidas todas as distâncias, Machado de Assis realiza o milagre de tornar a natureza mais presente do que se pintasse em longas páginas (...).

Não é, com efeito, impunemente, que as casas dão para os jardins, não é impunemente que há em todos os seus romances uma janela aberta de par em par para a noite e para o mar. A noite e o mar entram nas salas, nos quartos, nas personagens que não se livram mais desse sortilégio" [75].

Ao afirmar a presença da paisagem em Machado, Bastide está defendendo a presença do Brasil na obra do escritor, que não aparece

---

[74] Nas palavras de Antonio Candido: *" Este ensaio, somado a outros do mesmo autor, bem como ao seu ensino e ao seu convívio, teve muito influência em mim, coisa que custei a perceber. Quando o reli há tempos, depois de muitos anos, senti que foi uma das fontes de várias idéias que estão na base de minha concepção de literatura brasileira. Os pontos de vista de Bastide se incrustaram de tal modo na minha mente, que perdi a noção de quanto lhe devo"*. "Machado de Assis de outro modo" in :_ **Recortes**, op. cit., p.105.

[75] Bastide, "Machado de Assis, paisagista", op. cit., p. 31 e 32. Tal ponto de vista é reafirmado na Introdução à tradução francesa de **Quincas Borba**, editada pela Unesco/ OEA, na "Collection d'oeuvres représentatives - série ibéro-américaine", 1955.

ostensivamente descrito, mas que se encontra sutilmente expresso em pormenores, transposto nos coloridos tênues e em sensações delicadas. *"Não conheço nada mais tropical"*, afirma ele.

"Já se disse que ele (Machado*) não foi um escritor brasileiro: 'Faltava-lhe ... um sentimento... de amor à terra, à sua paisagem, à sua gente', diz Aurélio Buarque de Holanda, e Cassiano Ricardo acrescenta este qualificativo: 'grande escritor brasileiro de espírito antibrasileiro'. Confesso que essas opiniões mexem comigo. O patriotismo de Machado de Assis foi ardente e ele celebrou em seus versos tanto a índio como a humilde mucama seduzida pelo senhor-moço, introduziu em suas* ***Americanas*** *termos tupis, procurou escrever à brasileira e não à portuguesa...Mas seu patriotismo soube, com razão, ver um perigo no gosto de seus predecessores pelas paisagens exóticas"* [76].

O exotismo para Bastide é definido como a visão das coisas do país com olhos de estrangeiro, risco do qual Machado escapa e do qual Bastide também quer escapar [77]. O seu esforço permanente é alcançar uma compreensão profunda da "alma brasileira" e nesse sentido os ensinamentos de Machado são valiosos. Como se aproximar do autenticamente nacional? Esta questão, objeto de preocupação dos modernistas, ganha em Bastide novas modulações. Afinal, trata-se de pensar as possibilidades do olhar do estrangeiro - que ele é - que não se confunda com um olhar de fora, preso às exterioridades e aos arremedos de autenticidade. Como incorporar de fato o elemento genuinamente nacional sem se contentar com os aspectos anedóticos?

Os passos modernistas em direção ao Brasil - positivamente descrito em seu hibridismo e na genialidade da invenção mulata, que o Aleijadinho

---

[76] Idem, p. 4.

[77] Idem, p. 5: *"...porque exotismo é ver o próprio país com olhos de estrangeiro."*

exemplifica - são seguidos por Bastide numa tentativa de aprendizado de brasilidade. Vejamos.

Na primeira pesquisa realizada em território nacional sobre a poesia afro-brasileira, publicado na forma de livro em 1943 [78], Bastide vai tratar das dificuldades de constituição de uma poesia afro-brasileira original entre nós, diante da situação racial reinante no Brasil. Em um país onde inexistem barreiras legais entre indivíduos de cores diferentes - e onde, portanto, os conflitos são atenuados -, a possibilidade de ascensão do negro e do mulato se dá pela identificação com o universo cultural branco. Aos negros ficam então reservadas as manifestações do folclore, da poesia popular ou da sátira, já que a entrada no hemisfério da poesia culta exige adesão aos modelos dominantes[79].

Em semelhante contexto, Roger Bastide vai tentar localizar os ecos africanos na poesia realizada pelos negros e mulatos no Brasil, desde o período colonial, abafados pelas grossas camadas de verniz europeu. Ainda que não pareça, existe, segundo ele, uma profunda diferença entre os trabalhos de brasileiros brancos e os de cor, baseada não somente na temática tratada, mas na *"afetividade ou no espírito em que certos assuntos são abordados"*[80]. O pressuposto da existência de uma expressão literária peculiar aos negros baseia-se na crença em uma *"psicologia diferencial do homem de cor"*, em uma alma particular do negro e do mulato, da qual a literatura é uma das manifestações. Tal psicologia, evidentemente, não é entendida como algo

---

[78] "A poesia afro-brasileira" in :_ **Estudos afro-brasileiros**, São Paulo, Perpectiva, 1973. Lembremos que o ensaio foi publicado originalmente em **O Estado de S. Paulo**, em 1941.

[79] Bastide compara em diversos momentos a situação brasileira à norte-americana. Nos EUA, onde a poesia encamaria o *"gênio da raça"* seria possível a constituição de uma poesia negra, devido à estrutura social norte-americana.

[80] Idem, p. 4.

intrínseco, mas como produto das condições sociais do meio e do momento histórico [81].

Esquadrinhar esse intricado complexo afro-brasileiro através das marcas africanas deixadas na lírica, tal é a postura de Bastide diante do material literário. *"Procuramos a raça na trama da obra escrita"*, afirma ele. Isto é, o intérprete não se deve deixar iludir pelas aparências ou impressões primeiras do texto, se esforçando por encontrar por detrás da letra impressa, os traços profundos da personalidade literária do escritor, marcada por sua origem racial. Sob cada linha, diz ele, *"há sentimentos reprimidos que deixaram rastros"*, *"ressonâncias em profundidade"*, que precisam ser auscultados pelo analista.

E este fim só pode ser alcançado com o auxílio do método: é o método que permite entrever na obra escrita os complexos (religiosos, no caso dos estudos da década de 20, e raciais, no caso em questão) dos quais o escritor não tem consciência; é ele que permitirá ao sociólogo, auxiliado pela psicologia social, se dirigir ao impulso criador do texto, capaz de iluminar a *"verdadeira poesia afro-brasileira"*, na qual se mesclam *"num lirismo novo, as palavras mágicas da África e as doces palavras portuguesas, a música do escravo negro e a do senhor branco"*[82].

A literatura revela de forma exemplar, segundo Bastide, o drama do africanismo reprimido no Brasil que se apresenta sutilmente mascarado nos textos poéticos. Esta alquimia literária capaz de metamorfosear imagens e

---

[81] Idem, p. 11.

[82] Idem, p. 41/42. Bastide deixa claro que para atingir o objetivo proposto é necessária a colaboração do método sociológico, para o qual a literatura fornece um "repertório das representações coletivas de uma época"; da psicologia, já que se trata a de sondar a psicologia de um grupo social, e da crítica literária, na medida em que o estudo pode auxiliar o crítico na formulação de juízos de valor. Cf. p.8-12.

símbolos, esta música africana em surdina, é que dão a originalidade da poesia afro-brasileira [83].

Em outro ensaio, datado de 1945, "A incorporação da poesia africana à poesia brasileira" [84], Bastide toma um ponto de partida oposto ao do texto anterior - sua análise agora se baseia na literatura produzida por brancos -, mas o seu problema permanece o mesmo: investigar a mestiçagem literária e a sua cara-metade permanente, a resistência africana. Percorrendo a nossa literatura desde o perído colonial, Bastide mostra como o negro é tema literário desde sempre, embora somente com o modernismo a poesia negra seja de fato incorporada à poesia brasileira. Na produção das décadas de 20 e 30 é que se dá *"o momento da incorporação verdadeira, o momento da África pura"* [85].

Mas atenção, ao destacar a presença africana na literatura modernista, Bastide adverte para as diferenças existentes entre os fenômenos afro-brasileiros, os afro-americanos e os puramente africanos. O que a poesia brasileira canta, mostra o autor, *"é o momento saboroso do sincretismo"* [86].

Diante desse quadro, qual é a direção a ser seguida pela análise, para que se descole das aparências e alcance o sentido profundo do sincretismo, ou a *"incorporação verdadeira"* da África? A interpretação parte do *"menos ao mais puramente brasileiro"*, mostra Bastide, e tenta captar o processo pelo qual os poetas procederam a esta incorporação. Os modernistas vão buscar nos temas

---

[83] Maria Isaura P. de Queiroz observa com acuidade que nesse rastreamento dos poetas afro-brasileiros, Bastide deixa Mário de Andrade de lado. Não teria ele enxergado os traços afro-brasileiros de Mário? Este "esquecimento" revela que ele também operou com "as sinuosidades da linha de demarcação étnica no Brasil"que embraqueceu Mário. Cf. "Para atingir o imaginário em sociologia: a contribuição de Roger Bastide" in :_(org). **O imaginário em terra conquistada**, São Paulo, CERU/USP, n. 4, 1993, p. 121. O artigo foi republicado em Laburthe-Tolra (org), **Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme**, Paris, L'Harmattan, 1994.

[84] Reunido em **Poetas do Brasil**, op. cit.

[85] Idem, p. 53 (2° edição).

[86] Idem, p. 40 e 41 (2° ed.).

afro-brasileiros, diz ele, *"o exotismo no interior da terra exótica"*, quer dizer, vão procurar o diferente dentro do próprio país, capaz de produzir uma sensação de *dépaysement.* Este elemento diferenciado é justamente a África no Brasil [87].

Seguindo atentamente a trilha modernista, Bastide vai definindo o percurso da sua interpretação sobre o país e o seu próprio percurso como intérprete. Estrangeiro, engajado na superação de uma visão postiça do país - o que implica na interiorização do complexo afro-brasileiro -, Bastide se vê diante de uma posição analítico-interpretativa peculiar. Se os modernistas estavam diante de um *"exotismo de segundo grau"*, nos termos de Bastide, ele teria que lidar com uma espécie de exotismo em grau superior, já que o Brasil para ele era sinônimo de exótico com letra maiúscula. Nesse sentido, a sua posição supõe uma radicalização da busca modernista: a procura da África no Brasil, no seu caso, é, de fato, a procura do "exótico do exótico", do "outro do outro".

A definição de uma perspectiva - no sentido literal de representação num plano dos objetos que se almeja apreender - é construída no caso de Bastide com o auxílio de um jogo especular, que desloca permanente o sujeito da observação: o francês olha a África do Brasil e, vice-versa, o Brasil da África. É preciso deixar claro que quando Bastide fala da "África no Brasil" ele não a está opondo ao sincretismo. Mestiçagem e resistência, como afirmei anteriormente, representam duas faces de uma mesma moeda ou, dito de outro modo, trata-se de pensar o Brasil como termo mediador em uma relação tríadica que envolve: Brasil, África e Europa ou mestiços, negros e brancos.

Este é o campo de observação de Bastide no Brasil: o triângulo África, Europa e Brasil, sendo este último termo definido como o lugar da barganha dos dois sistemas simbólicos, africano e europeu. Mas como essa barganha se deu aqui de modo assimétrico, o que se observa no produto híbrido obtido é a

---

[87] Idem, p. 49 e 50.

preponderância branca, ocidental, e o obscurecimento das marcas africanas. A escolha de ferramentas metodológicas eficazes e a seleção de recortes temáticos adequados permitem a compreensão dos sucessivos arranjos que operam no interior desse triângulo.

O folclore, o barroco e a literatura, como vimos, permitem a Bastide olhar para o país a partir da trama sincrética, isto é, da concorrência desigual entre os dois sistemas culturais: o branco/europeu - que nos três casos constitui o fundamento do composto sincrético - e o negro, que luta para ferir a camada dominante e impor os seus valores. A religião, por sua vez, vai oferecer ao intérprete um ângulo de observação inusitado. Reduto privilegiado da reação africana, os cultos afro-brasileiros permitem iluminar o polo da resistência africana. Desse modo, possibilitam ao cientista a decantação da África a partir da composição mestiça. Ou seja, no exemplo religioso, ao contrário dos demais, a grade sobre a qual irão se apoiar todas as demais contribuições, é negra. As religiões afro-brasileiras talvez sejam as únicas manifestações culturais capazes de inverter o sentido de acomodação das camadas que compõem a totalidade sincrética: aí, a contribuição negra é a base, o solo fundamental. Por esse motivo, oferecem ao intérprete o caminho preferencial para a apreensão da África no Brasil, como veremos no próximo capítulo.

A identificação e a compreensão dos objetos verdadeiramente nacionais - os compostos sincréticos - só se viabilizam pela definição de um ponto de vista que permita alcançá-los. O que os modernistas ensinam a Bastide é que o acesso ao "outro" (ou ao "outro do outro") autêntico, original, depende de um esforço de conversão do intérprete.

Ao comentar a obra de Cassiano Ricardo, Bastide tematiza esse processo de conversão, ou de incorporação, único capaz de permitir a ultrapassagem do exotismo:

"Essas coisas do Além-Atlântico serão inscritas, daí por diante em um novo lirismo.

Mas o exotismo será apenas um momento, e este passará. Pois supõe uma dualidade, um afastamento social. Postula uma oposição de cores. O brasileiro reagirá, portanto, mas ao reter o elemento exótico, colocar-se-á dentro dele (...) e tirará a poesia afro-brasileira desse leite da África transformado em seu próprio sangue"[88].

O problema da busca de um corpo e de uma alma do Brasil - autênticos, verdadeiros - liga-se ao problema íntimo da descoberta da própria identidade do intérprete. Esta foi a busca desesperada de Mário de Andrade e do modernismo, indica Rosenfeld: a procura da sinceridade da expressão, que se liga imediatamente à procura da autenticidade cultural da nação e a da identidade do analista[89].

Bastide manteve-se sensível a este problema discutindo-o na Introdução aos seus Estudos afro-brasileiros (1973), quando descreve a primeira etapa de seu *"itinerário de pesquisador europeu nos trópicos"* como uma *"crise de consciência"*. Tal crise levá-o à conclusão de que somente uma *"modificação total das categorias lógicas"* que possuía como europeu poderia levá-lo a uma compreensão do Brasil. Foi preciso, mostra ele, *"que me deixasse penetrar por uma civilização diferente da minha"*, de modo que a compreensão pudesse emergir de dentro, e não do exterior [90].

---

[88] Idem, p. 50 e 51, os grifos são meus.

[89] *"A sinceridade é um valor aparentado com o de pureza. Ela pressupõe um ser simples (sem duplicidade), sem mescla psíquica, a identidade da pessoa consigo mesmo, a unidade e a transparência totais, desde as camadas mais íntimas do ser até os matizes mais externos da auto-expressão. Valores afins, embora não coincidentes, são os de generosidade e autenticidade"*. Anatol Rosenfeld, "Mário e o cabotinismo"in :_ **Texto/Contexto I**, São Paulo, Perspectiva, 1996, p. 188/189.

[90] Bastide, **Estudos afro-brasileiros**, São Paulo, Perspectiva, 1973, p. 10-11.

A segunda etapa de seu itinerário, tal como ele o descreve, define-se pelo *"encantamento"* da descoberta, advindo da compreensão de um universo distinto, do desvendamento de sistemas simbólicos originais. Esta etapa coincide com a iniciação de Bastide ao candomblé, em sua segunda viagem ao Nordeste, em 1959. A incorporação do "outro" a que Bastide aludia metaforicamente adquire agora foros de literalidade. A conversão, que em suas conversas com o crítico era definida como "poética", expressão do mergulho na realidade estudada, se efetiva agora como "conversão religiosa".

Mas ao tornar-se africano no Brasil (*africanus sum*), Bastide, longe de resolver o seu problema identitário, incorpora - também no sentido religioso do termo - a multiplicidade mesclada do eu, numa espécie de paráfrase de Mário de Andrade: sou trezentos, trezentos e cincoenta. A conversão não apazigua a consciência dilacerada do eu plural: ao Bastide-protestante, ao místico, ao *doublé* de poeta e crítico de arte, ao sociólogo-cioso do método e do estabelecimento de leis gerais, agrega-se agora o Bastide-africano, adepto do candomblé.

Leituras cruzadas

Não foram poucas as vezes que Mário de Andrade e Bastide leram e comentaram os trabalhos um do outro. Em 1946, um ano após a morte do líder modernista, Bastide homenageia o escritor em três momentos. "O baile dos pronomes - segundo pesadelo" (**Diário de São Paulo**, 29/3/1946) e "Macunaíma em Paris" (**O Estado de S. Paulo**, 3/2/1946) possuem tom semelhante. Em ambos os ensaios, que se equilibram entre a ficção e a crítica, o intérprete francês tece considerações sobre **O empalhador de passarinhos**

(1972) [91] e sobre **Macunaíma** (1928), respectivamente, à medida que relata sonhos com Mário. Textos curtos, engraçados, com desfechos semelhantes. No primeiro, o poeta modernista, do palco, no momento em que se ergue o pano, anuncia o baile dos pronomes: os diretos e os oblíquos, os portugueses e os brasileiros, dançando com o verbos, ora na frente, ora atrás, em um bailado incessante. Ao final da descrição, Bastide desperta: *"Não era um pesadelo. Sobre minha mesa de cabeceira encontrei o último livro de Mário de Andrade, este admirável conjunto de crônicas literárias que se intitula* ***O empalhador de passarinhos****, aberto no capítulo "O baile dos pronomes".*

O sonho com Macunaíma, por sua vez, fala da chegada do herói em uma festa da embaixada brasileira em Paris, onde estavam também presentes Saint-Hilaire e Ferdinand Denis. Em dado momento, Macunaíma puxa Bastide pelo braço e saem para ver a cidade, mais especificamente, a saída das *lycéennes*... Ao acordar, de novo, Bastide encontra sobre a sua mesinha de cabeceira, o livro escrito por Mário de Andrade [92].

"Macunaíma visto por um francês" (**Revista do Arquivo Municipal**, 106 (2), jan/fev. de 1946) retoma, em outro tom, questões que se insinuam nos artigos anteriores: a língua brasileira de Mário de Andrade, a brasilidade de Macunaíma e suas semelhanças com o **Gargantua** de Rabelais. Neste texto, Bastide entrega-se à *"bebedeira de expressões novas"*, à *"libertinagem da sintaxe"*, à *"festa da palavra"* que reina na obra de Mário, tão bem ilustrada naquele baile pronominal acima mencionado. **Macunaíma**, diz ele, *"é de início um 'Discurso para a Defesa e a ilustração da Língua Brasileira'"* (p.47).

Neste momento, comentando em uma dicção mais séria a produção do líder modernista, o professor francês explicita as dificuldades e os impasses

---

[91] O volume consiste em uma seleção de críticas publicadas por Mário de Andrade no **Diário de Notícias**, RJ, entre 1938 e 1940.

[92] Este artigo foi republicado na coletânea **Roger Bastide**, organizada por Maria I.P de Queiroz, op. cit., p.78-80.

que se colocam para o estrangeiro que visa enfrentar um livro tão *"especificamente brasileiro"*. Para compreendê-lo, mostra Bastide, o estrangeiro precisa procurar pontos de apoio em sua própria cultura; e, no caso, é Gargantua quem fornece um atalho para que o intérprete se aproxime da obra. E ele tem êxito em sua empreitada, é bom que se diga, ao mudar de bebedeira, *"trocando o aguardente das uvas da Borgonha, dos vinhedos do Bordelais, pela cachaça e o cauim"* (p.49). À medida que mergulha no ritmo da narrativa modernista, o francês mimetiza o personagem, inventando com Macunaíma, diversas "máquinas". Em meio a vários inventos, Bastide cria uma *"máquina de fazer brasileiros"*, que *"pega o imigrante em Santos, passa-o por um tubo, e o devolve no planalto, assimilado, aculturado, abrasileirado* (...)" (p.50). Não por acaso esta é a invenção máxima do crítico: afinal, ele está tematizando, de forma tímida é verdade, as possibilidades de aproximação com o Brasil e com a cultura brasileira, representadas na obra de Mário. No fundo, faz referências de modo jocoso às condições de seu próprio "abrasileiramento".

Se as questões linguísticas parecem não ter ocupado lugar destacado na reflexão de Bastide, é possível afirmar que ele discutiu a matéria, em boa parte, através dos comentários à obra de Mário de Andrade. Logo que chega ao país, nos "Ensaios de metodologia afro-brasileira" (**Revista do Arquivo Municipal**, 5 (59), jun. 1939) apresenta as contribuições do método linguístico para os estudos antropológicos, citando os trabalhos de Mário de Andrade sobre a calunga e os maracatus. Neste mesmo ano, examinando a produção sociológica brasileira sobre o negro, aponta Mário de Andrade como exemplo de combinação bem sucedida dos métodos linguístico, etnográfico e sociológico. Muitos anos depois, em seu "Souvenir de Mário de Andrade" (**Mercure de France**, 1.123, mar. 1957) se refere ao obstinado propósito de Mário de criar uma língua mestiça: africana, portuguesa, indígena, italiana. Mais tarde, em "Le Brèsil et la recherche d'une langue" (**Mercure de France**, 1.221/1.222, jul.1965), se detém na preocupação dos escritores brasileiros em

buscar uma linguagem nacional, o que, em suas palavras, se inicia no romantismo e encontra o seu ápice no modernismo, momento em que a inteligência brasileira teria se "descolonizado". Neste último ensaio - onde também são comentados os empreendimentos linguísticos de Guimarães Rosa e do grupo concretista de São Paulo -, Bastide acentua os impasses implicados na missão demiúrgica de Mário de querer estabelecer uma língua brasileira única, fazendo ascender a língua vulgar brasileira (como se só houvesse uma) ao estatuto de língua escrita [93].

Na verdade, as questões linguísticas não foram objeto de atenção preferencial de Bastide - embora ocupassem lugar destacado na pauta modernista - porque ele as considerava subordinadas às indagações sociológicas. A linguística, indica ele, embora útil para estudar a fonética da língua falada no Brasil, para a composição de glossários léxicos, para descobrir a etnia das populações que vieram para o Brasil e melhor verificar a origem dos costumes, não prevalece sobre a sociologia e a etnologia, ao contrário, *"a linguística vem a ser um capítulo da sociologia"* na medida em que só a estrutura social de um país pode explicar as suas palavras. Dessa maneira, Bastide via o estudo da língua como complementar aos estudos das civilizações, das estruturas sociais e dos contatos históricos [94].

A obra poética de Mário foi outro tópico de análise do mestre francês. Em alguns artigos, a poesia de Mário entra no texto ilustrando uma discussão mais ampla, como por exemplo em "Invasão das águas" (**Diário de São Paulo**, 20/10/1944), quando o brasileiro é evocado ao lado de Mallarmé para mostrar

---

[93] Esse reparo de Bastide ao projeto de Mário evoca as críticas dirigidas anos antes a José de Alencar, acusado de querer criar uma "língua brasileira". Aos opositores, respondem Alencar e depois Mário em tom semelhente: não se ambicionava criar uma língua nova, apenas flexibilizar a norma culta portuguesa. Cf. Celso Cunha, **Língua portuguesa e realidade brasileira**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970, p. 21-26.

[94] Cf. "Ensaios de metodologia afro-brasileira - o método linguístico", **Revista do Arquivo Municipal** 5 (59), junho 1939, p.21-28.

como a poesia pode se valer da memória como matéria-prima. Em outros, Bastide concentra-se na leitura detida do texto poético de Mário, como no curto ensaio "Mário de Andrade" (**Bulletin d'Études Portugaises**, déc. 1943) [95] e em **Poetas do Brasil** (1946). No primeiro ensaio, Bastide comenta as **Poesias** publicadas pela Martins, em 1941, mencionando a "febre de 1922", a presença de São Paulo na poesia modernista e a vocação de linguista que possuía Mário de Andrade. No segundo ensaio, mais longo, Mário de Andrade é apresentado como o poeta de São Paulo. A cidade em sua poesia, segundo Bastide, é apreendida de três formas, que correspondem a três fases distintas da produção do autor. Na primeira delas, a cidade é vista do exterior, e marca o texto por contrastes e oposições - a *"poesia do manto arlequinal"*. Em um segundo momento, a cidade se incorpora ao Brasil, o que se observa claramente em **Macunaíma**, e que corresponde ao enriquecimento linguístico do autor, na prosa e na poesia [96]. Se o primeiro momento da poesia de Mário possui feitio modernista, explorando o verso livre, nesta segunda fase, mostra Bastide, é a poesia popular quem fornece solo fértil para a criação poética. A terceira fase, por sua vez, é a fase da poesia subjetiva, quando a cidade se interioriza, o que não significa lirismo puro, nos moldes da poesia intimista brasileira.

Além dos artigos mencionados, o levantamento realizado aponta dois outros textos em que Bastide fala de Mário: um do ano de 1940, quando comenta o desenvolvimento da sociologia em São Paulo, destacando as contribuições de Sérgio Milliet, de Alfredo Éllis Jr. e de Mário de Andrade - este último considerado precursor dos estudos sociológicos em São Paulo no

---

[95] Este artigo de 1943 foi republicado em **Bastidiana**, n.10-11, 1995.

[96] *"O vocabulário do escritor, que antes já modificava o estilo de seus heróis, o português dos lusitanos, para nele introduzir deformações italianas, reminiscências de imigrantes, intumesce-se agora com os frutos mais saborosos da linguagem cabocla, esta linguagem que tem o cheiro da terra americana, da floresta, da planície esverdeada..."* **Poetas do Brasil**, op.cit., p.75.

campo do folclore - [97], e outro publicado em 1951[98], em que sublinha a importância da pesquisa folclórica realizada por Mário e Oneyda Alvarenga e, em particular, e os resultados da missão folclórica de 1938 ao nordeste do país, patrocinada pelo Departamento de Cultura[99].

Se Mário, por seu turno, não possui um número grande de textos escritos sobre Bastide, esteve atento à produção e à reflexão críticas do professor francês, dialogando com elas em diversos momentos de sua obra. Antes de mais nada, Bastide é personagem de **O Banquete** (1944), a mais longa das crônicas musicais que Mário publica semanalmente na **Folha da Manhã**, entre 1943 e 1945. Um diálogo longo entre cinco personagens imaginárias durante um jantar costura o enredo. Sarah Light, a milionária que oferece o banquete, o italiano Felix de Cima, a cantora Siomara Ponga, o compositor brasileiro Janjão e o estudante Pastor Fido divagam, e divergem, sobre temas caros ao poeta e crítico modernista: as relações entre cultura popular e cultura erudita, a arte brasileira, o nacionalismo, a falsificação cultural, a relação arte/técnica, o academicismo, entre outros.

O tópico da influência estrangeira entre nós, em especial da influência francesa é abordado em uma fala de Pastor Fido, onde Bastide é mencionado:

"Ah, eu estava falando que precisamos do 'auxílio' dos professores estrangeiros pra nacionalizar nossa cultura. Mas auxílio não quer dizer direção. A direção, o controle tem de ser nosso. Exatamente pra saber escolher professores realmente bons, na França, na Itália, na Alemanha, na América do

---

[97] "La sociologie pauliste", **Dom Casmurro**, Rio de Janeiro, 18/5/1940.

[98] "Melodias registradas por meios não-mecânicos e catálogo ilustrado do Museu Folclórico de Oneyda Alvarenga", **Anhembi**, São Paulo, 2 (5), abri. 1951.

[99] A missão chefiada por Luis Saia, contou com as participações de Martin Braunweiser (músico), Benedito Pacheco (técnico de gravação) e Antonio Ladeira (auxilar) e teve por objetivo o registro de melodias, danças, festas e manifestações da cultura popular nordestina de modo geral.

Norte, como pra compreender que nesta excelência, deve estar incluída a dedicação pela coisa nacional. Haja visto o papel admirável que realizou o professor Roger Bastide, em São Paulo. Eis um professor que além de saber como os outros, soube a mais, e não só como alguns muito raros, sem desistir de coisa nenhuma, nem de sua cultura particular, nem de sua pátria, se dedicar à coisa brasileira, com inteligência moralíssima de seu papel" [100].

O estrangeiro que se dedicou à 'coisa brasileira', sem perder seus traços originais; eis a definição que Mário apresenta de Bastide através de seu personagem, no interior de um trecho mais longo no qual os elogios ao mestre francês se insinuam em um debate que envolve posições antagônicas: da crítica feroz aos estrangeiros, com o argumento de que é preciso *"nacionalizar a nossa universidade"* (p.107) à compreensão de que os nossos melhores exemplares nacionais aprenderam com os professores estrangeiros [101].

E Mário de fato aprendeu com o professor estrangeiro, do mesmo modo como o sociólogo francês seguiu detidamente as formulações de nossos exemplares nacionais, burilando noções e afinando o seu instrumental de observação sobre o Brasil. É o que revela a controvérsia abaixo indicada.

O núcleo central da polêmica entre Mário e Bastide pode ser acompanhado através de três artigos publicados em 1941, "O desafio brasileiro", "A modinha e Lalo" e "O desnivelamento da modinha"[102]. Neles, Mário manifesta suas discordâncias em relação ao pesquisador francês sobre as origens das manifestações populares nacionais e sobre as relações entre

---

[100] **O Banquete**, São Paulo, Duas Cidades, 1989, p.109.

[101] Sobre **O Banquete**, cf. a entrevista de Gilda de Mello e Souza a Antonio Dimas (**Jornal da Tarde**, 25/2/1978), republicada em **Exercícios de leitura**, op.cit.

[102] Os dois primeiros artigos, publicados originalmente nos **Diários Associados**, foram reunidos no volume **Música, Doce Música**, São Paulo, Martins, 1976. "O desafio brasileiro" encontra-se republicado em **O empalhador de passarinhos**, São Paulo, Martins, 1972.

cultura popular e cultura erudita. No primeiro ensaio, o poeta modernista tece considerações sobre **Psicanálise do cafuné**, livro que marca a estréia de Bastide no Brasil [103], destacando o ensaio sobre os duelos poéticos brasileiros como um de seus capítulos mais importantes [104]. Bastide apresenta o desafio como *"um momento de uma longa história"* que remonta às lutas entre as duas metades antitéticas nas sociedades arcaicas, por exemplo na China antiga. O caso brasileiro marcaria, segundo ele, um momento de individualização da justa literária, quando ela *"deixa de ser instituição social para se tornar um gênero puramente estético"* [105]. O problema maior da interpretação de Bastide, nos termos de Mário, é que ela endossaria a leitura de Câmara Cascudo, ao considerar o desafio como gênero literário que chega ao Brasil já definido, isto é, como forma ibérica importada, não devendo em nada às sociedades indígenas e africanas mais primitivas. Diz Mário, em objeção à semelhante tese:

"Realmente não me recordo de pronto de manifestação ameríndia que se possa equiparar ao princípio de competição já meramente ritual, do nosso desafio (...). Quanto aos africanos, acho impossível aceitar não haja entre eles o costume de lutas poético-musicais" [106].

---

[103] Os ensaios de Bastide integraram a coleção "Caderno Azul", da editora Guaíra de Curitiba, dirigida por Sérgio Milliet e Luis Martins. Além do livro de Bastide, abriram o projeto editorial em 1941 um livro de Mário de Andrade, **Música do Brasil**, outro de Mário Neme, **Don'Ana Sofredora** e **Duas cartas de meu destino**, de Sérgio Milliet.

[104] É curioso observar que Sérgio Milliet, ao resenhar o volume em 1/11/1941, destaca o ensaio que dá título ao volume, "Psicanálise do cafuné", como o mais importante do livro. Cf. **Diário Crítico I (1940-1943)**, São Paulo, Edusp, 1981, 2° edição, p. 22/23.

[105] Bastide, "Dos duelos de tambores ao desafio brasileiro" in **Psicanálise do cafuné**, op. cit., p. 32 e 33. O ensaio foi republicado na coletânea de 1959, **Sociologia do folclore brasileiro**, São Paulo, Anhembi.

[106] "O desafio brasileiro", op. cit., p. 272.

As discordâncias explicitadas nos textos seguintes têm como suporte as modinhas imperiais. Mário já havia apresentado o seu ponto de vista acerca da origem da modinha no prefácio escrito em 11 de abril de 1930 às suas **Modinhas Imperiais** [107]. As raízes erudita e européia da modinha são incontestáveis, mostra Mário. Só que no Brasil, elas passaram à boca do povo. Quer dizer, trata-se de um exemplo *"absolutamente raríssimo"* de uma forma erudita que passou a popular. Sim, porque a regra, segundo ele, é justamente a contrária:

"Formas e processos populares em todas as épocas foram aproveitados pelos artistas eruditos e transformados de arte que se apreende em arte que se aprende. Mas formas eruditas, ver a da sinfonia, processos eruditos, ver o cânone, jamais que passaram prás orquestras e corais populares" [108].

Bastide, apoiado nas formulações estéticas de Charles Lalo em **L'art et la vie sociale** (1921), discorda do ponto de vista de Mário em relação às modinhas em uma série de artigos publicados em **O Estado de S. Paulo**, "Estudos de sociologia estética brasileira", na "Introdução" escrita para Psicanálise do cafuné. Mostra Bastide que o fenômeno de adoção pelo povo de formas eruditas - que Lalo denominou "desnivelamento estético" - é absolutamente normal.

"Citei um dos estetas mais sutis do Brasil: Mário de Andrade. Ser-me-á permitido tomar de empréstimo mais uma de suas pertinentes observações?

---

[107] Republicado em **Modinhas imperiais**, São Paulo, Martins, 1964.

[108] Idem, p. 8.

*'Que eu saiba, só no século 19 a modinha é referida na boca do povo no Brasil. Ora, dar-se-á o caso absolutamente raríssimo de uma forma erudita haver passado a popular?...Pois com a modinha parece que o fenômeno se deu..' (**Modinhas Imperiais**, p.8). Não há no caso um fato peculiar aos povos coloniais, como sugere Mário. Observamo-lo também na Europa. Podemos portanto afirmar a sua generalidade e dele fazer uma verdadeira lei da estética sociológica: a lei do desnivelamento estético (...)"*[109].

Apoiado em Lalo, Bastide reafirma a generalidade do desnivelamento estético, o que implica na defesa da idéia de que a arte popular é, no limite, arte erudita desnivelada. Em suas palavras:

"O povo não é criador, mas conservador. Toda a concepção romântica que se perpetua na ciência do folclore, essa crença numa arte espontânea, ingênua, jorrando da imaginação e da sensibilidade camponesas, precisa ser revista e corrigida" [110].

Com esta afirmação, Bastide apresenta uma visão da origem das manifestações culturais populares antagônica à concepção militante e romântica de Mário em relação ao folclore, que endossa a definição das formas populares como formas criadoras [111].

---

[109] "Introdução" à **Psicanálise do cafuné**, op. cit., p. 9.

[110] Idem, p. 10.

[111] Sobre as concepções folclóricas de Mário de Andrade, cf. Telê P. Ancona Lopez, **Mário de Andrade: ramais e caminhos**. São Paulo, Duas Cidades, 1972, especialmente o capítulo 2, "O verde folclore". Gilda de Mello e Souza, ao comentar a polêmica entre os autores, sugere, com razão, que a dificuldade de Mário em aceitar a generalidade do desnivelamento estético deve-se ao seu compromisso com a valorização da cultura popular. Cf. **O tupi e o alaúde**, São Paulo, Duas Cidades, 1979, p. 31.

O interesse pelas manifestações culturais do povo, como se sabe, estão presentes na obra de Mário desde o começo. O compromisso com as descobertas populares e com a sua incorporação na literatura erudita se evidenciam, por exemplo, no "Prefácio Interessantíssimo" de **Paulicéia Desvairada** (escrito em 1921 e publicado em 1922), em **Clã do Jabuti** (publicado em 1927) e, de modo mais acabado, em **Macunaíma** (1928). A idéia de que o material popular é fonte para a criação culta traduz de modo exemplar a preocupação de Mário com o folclore nesta primeira fase de sua produção. Neste contexto, em que prega através de sua própria obra, a passagem dos elementos folclóricos para o registro da arte erudita, com o objetivo de contribuir para a construção da cultura e do caráter nacional, o exemplo da modinha - que revela o movimento inverso - parece no mínimo estranho [112].

Em um segundo momento de sua carreira, entretanto, a relação de Mário com o folclore se altera. A partir de 1929, a preocupação com a cultura popular transforma-se de fonte para a criação em motivação para a pesquisa. A viagem para o nordeste em 1928/9 visa a coleta e o registro de materiais que iriam compor a planejada obra **Na pancada do ganzá**. Data desta época também, o aprofundamento de suas leituras antropológicas, consideradas indispensáveis para uma maior fundamentação da problemática folclórica no Brasil. A partir de então, embora negue a definição de folclorista, milita em prol da trasformação do trabalho com o folclore em prática científica. Tal militância pode ser observada não apenas através de textos (por exemplo, "A situação etnográfica no Brasil", 1936) [113], como também em sua atuação a frente do Departamento de Cultura de São Paulo, que dirige entre 1935 e 1938, onde cria a Sociedade

---

[112] Além do trabalho de Telê Ancona, op. cit., cf. Florestan Fernandes, "Mário de Andrade e o folclore brasileiro", **Revista do Arquivo Municipal**, vol. CVI, 1946. Mostra Florestan como a defesa feita por Mário do aproveitamento erudito das formas populares e, portanto, do estreitamento das distâncias entre arte erudita e cultura popular, encontra-se a serviço da busca de um caráter nacional.

[113] **Revista Síntese**, BH, out.1936, apud Telê Lopez, pp. 102.

de Etnografia e Folclore e promove cursos de formação de pesquisadores de campo, alguns dos quais ele próprio assiste, como aquele oferecido por Dina e Claude Lévi-Strauss em 1937 [114].

Em seus estudos da década de 40 sobre os cantadores nordestinos, Mário reavalia as afirmações feitas sobre a modinha como caso raro de desnivelamento estético, reconhecendo explicitamente o seu débito com Roger Bastide. Em "O canto do cantador" (artigo publicado no "Mundo musical" da **Folha da Manhã**, 17/2/1944) mostra como o cantador nordestino exemplifica um caso de desnivelamento folclórico, *"para o qual o professor Roger Bastide me chamou a atenção"*.

"O processo comum de decorar uma melodia tradicional, como a de inventar uma nova, tanto em Chico Antonio como em Odilon, consistia em...desnivelar a melodia, tornando-a bem simples para que ela se fixasse na memória" [115].

---

[114] Para um acompanhamento das relações entre Mário e o folclore, cf. Telê Lopez, op. cit. Discutindo a formação antropológica de Mário, mostra Telê a importância das leituras de Tylor, Frazer e Lévi-Bruhl em sua obra, sobretudo a idéia de que os fatos folclóricos se explicam pelos ritos de vegetação, como sugere Frazer. Cf. pp. 86-91. Para uma discussão mais ampla do campo dos estudos do folclore no Brasil e o lugar de Mário de Andrade em seu interior, ver Luís Rodolfo da Paixão Vilhena, **Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964),** Rio de Janeiro, Funarte/ FGV, 1997. Sobre a Sociedade de Etnografia e Folclore, ver Silvana Rubino, "Clubes de pesquisadores. A Sociedade de Etnologia e Folclore e a Sociedade de Sociologia" in Sérgio Miceli (org). **História das Ciências Sociais no Brasil**, v. 2, São Paulo, Sumaré/Fapesp, 1995 e Lélia Gontijo Soares, "Mário de Andrade e o folclore"in **Mário de Andrade e a Sociedade de Etnografia e Folclore, 1926-1939, São Paulo**, MEC/Funarte, 1983.

[115] "O canto do cantador", republicado como Apêndice IV em Mário de Andrade, **Os cocos**, São Paulo, Duas Cidades/Pró-Memória/INL, 1984, Introdução, Organização e Notas de Oneyda Alvarenga, p. 384.

Mas o assunto não se esgota aí. Ao reunir artigos dipersos sobre folclore, publicado com o título Sociologia do folclore brasileiro (1959), Bastide retoma o debate com Mário:

"No primeiro livro que publiquei no Brasil - "Psicanálise do cafuné e Ensaios de sociologia estética brasileira" - dediquei um capítulo ao estudo do desafio brasileiro. Tentei ligar este gênero literário a todo um conjunto de costumes que de certo modo encontramos em todos os países e que constitui a passagem da luta violenta para a justa literária (...).

(...) Depois do aparecimento do meu livro, surgiu uma discussão entre Mário de Andrade e Luís da Câmara Cascudo, os dois grandes expoentes da ciência folclórica, na qual pretendiam verificar se a África conhecera ou não o desafio e se o negro brasileiro o herdara de seus ancestrais ou o emprestara dos brancos" [116].

Nesse momento, Bastide relativiza o ponto de vista esboçado no ensaio de 1941: Câmara Cascudo errou ao negar a inexistência do desafio no continente africano; Mário, por sua vez, embora tenha acertado ao contestar uma tradição única para o desafio, se equivocou ao defender a tese de uma herança africana direta do desafio brasileiro. O folclore no Brasil, afirma Bastide, é essencialmente português, ainda que tenha sofrido influências ameríndias e africanas:

[116] Bastide, "Ainda o desafio brasileiro" in **Sociologia do folclore brasileiro**, op. cit., p. 74.

"Ora, a base do folclore brasileiro é folclore português. A dupla contribuição do Índio e do Africano tem relativamente pouca importância quando comparado ao conjunto das tradições vivas" [117].

A compreensão do folclore, na acepção de Bastide, só pode ser alcançada no interior da sociologia, ou de uma "antropologia sociológica", que lance mão da história. O acompanhamento das tradições africanas e portuguesas no Brasil impõe o recuo à sociedade escravista. Aí, é possível observar que enquanto os portugueses trouxeram para o Brasil o seu folclore e sua organização social, os negros assistiram ao esfacelamento dos *"quadros sociais do folclore"*, isto é, à destruição das civilizações tradicionais africanas. Dito de outro modo, no processo de constituição do folclore nacional, segundo Bastide, observa-se uma base original portuguesa, a qual foram se agregando elementos africanos e indígenas.

Ora, o que está em jogo nas formulações de Bastide acerca do folclore é a discussão do sincretismo que percorre a sua obra desde o começo, e que ganha contornos mais definidos quando ele se volta para o exame das religiões africanas no Brasil. Ao analisar o folclore afro-brasileiro, sua real fonte de preocupação quando o assunto é folclore, ele descreve um processo onde convivem, de modo tenso, folclores distintos, que se justapõem, sem se interpenetrarem:

"Em resumo, o caboclo, o português, o escravo negro conheciam o desafio. Encontraram-se eles no Brasil e lutaram uns contra os outros, cada qual empregando seus processos e seus métodos de justas. Brancos contra negros; negros contra caboclos. Não se trata de verdadeiro sincretismo, mas do encontro de três tipos literários equivalentes (...). Não se pode falar de

[117] Idem, p. 5 e p.10.

fusão; há convergência de formas idênticas. Não se pode falar em reinterpretação; há troca de projeteis, colocando-se a gente no plano do adversário para mais facilmente abatê-lo" [118].

A luta literária - centro do desafio - dramatiza o embate entre tradições culturais distintas, que se encontram, se interpelam, sem se fundirem. A idéia de embate cultural carrega consigo a noção de resistência, fundamental nas reflexões de Bastide sobre o sincretismo. O que se observa pelo exame do folclore brasileiro é um jogo de vida e morte entre culturas, onde as mais fortes - no caso, a portuguesa - têm maiores chances de manutenção. As civilizações ameríndias foram mais duramente destruídas entre nós; mesmo assim, alguns de seus elementos ainda povoam o folclore brasileiro. A cultura africana, por sua vez, conheceu situação paradoxal no contexto da sociedade escravista. Se de um lado, a escravidão arruinou as civilizações tradicionais, de outro *"deixou uma porta aberta para o folclore"*. Os curtos períodos de lazer nas senzalas e as confrarias religiosas que reuniam os negros permitiram a manutenção de elementos culturais africanos. No caso africano, verifica-se a justaposição da *"arqueocivilização negra"* e de um *"folclore artificial imaginado pela Igreja"* [119].

As lutas raciais implicadas nas disputas literárias, e em tantas outras, dão o tom maior da composição de nosso folclore:

"O escravo modificou profundamente o desafio conforme as linhas de sua própria cultura, para fazer dele (...) uma arma de adivinhação. Mais exatamente uma arma de combate contra o branco, um meio de transmitir informações sem ser compreendido por ele, e o desafio via-se transformado

---

[118] Idem, p. 80.

[119] Bastide, "Sociologia do folclore brasileiro" in **Sociologia do folclore brasileiro**, op. cit., p. 16-20.

numa espécie de linguagem em código. Fenômeno, como se vê, análogo ao da formação do sincretismo católico-africano: nos dois casos, o regime de escravidão impõe ao negro, para salvar seus valores, que lhes coloque uma máscara branca por cima" [120].

A imagem da máscara pode ser útil para afinarmos a discussão que Bastide está propondo neste momento sobre sincretismo. Em primeiro lugar, ele fala, ora em folclore brasileiro, ora em folclore afro-brasileiro. Ao apresentar uma sociologia do folclore no Brasil, ele afirma a existência de um substrato português, que atravessou o oceano sem sofrer grandes abalos, ao qual foram se agregando máscaras africanas e ameríndias, que promoveram adaptações na matriz primeira[121]. Ao falar em um folclore afro-brasileiro, por sua vez, Bastide sublinha a existência de uma base composta por valores africanos a qual foi colada uma máscara branca como estratégia de resistência cultural, de preservação da cultura subjugada.

A imagem do rosto primeiro e da máscara para pensar o contato cultural é interessante para perceber que sejam quais forem os termos utilizados, sincretismo significa, nesse contexto, justaposição de culturas que ocorre através de processos não-controláveis - por exemplo, os traços indígenas que foram redefinindo com o tempo os contornos do folclore português original - e de processos deliberados - a resistência cultural. Neste último caso, a incorporação da cultura dominante é empreendida para fins de ascensão social - uma espécie de possibilidade de branqueamento por mimetismo cultural - e, de modo mais frequente, como estratégia de preservação da cultura dominada. A máscara branca, como um escudo, revela-se um meio eficaz de driblar o dominador, já que ela esconde o rosto negro, protegendo-o de ataques.

---

[120] Idem, p.5. Grifo meu.

[121] Cf. "Aspectos do folclore brasileiro" in **Sociologia do folclore brasileiro**, op. cit. p.10-18.

Em um caso ou no outro, a idéia é que é sempre possível tirar as máscaras e recompor o perfil original. E aí reside a empreitada maior do intérprete diante das formações sincréticas: separar camadas superpostas, atento às sedimentações remotas e às alterações recentes no terreno.

Capítulo II - África e Brasil na encruzilhada de pontos de vista: o pensamento social brasileiro, sociologias e antropologias francesas e norte-americanas

Nos diálogos de Roger Bastide com os modernistas paulistas já estão presentes, como vimos, a busca de africanismos na produção artística brasileira, tanto na de feição erudita, quanto na de corte popular: no folclore; na arquitetura e artes plásticas; na literatura. O que a análise dessa produção artística afro-brasileira aponta, em última instância, é a presença de uma África em surdina, passível de ser recuperável pelo intérprete "iniciado", único capaz de driblar exotismos e incorporar efetivamente o elemento africano. É na interlocução com a nossa tradição literária, portanto, que Bastide vai dar os primeiros passos em direção ao Brasil e à África.

Paralelamente aos estudos sobre arte, folclore e literatura, e à discussão com a crítica e com os artistas nacionais, Bastide trava outros debates. O mais importante deles, sem dúvida, é aquele estabelecido com o nosso ensaísmo sociológico, intensificado no momento em que o intérprete se volta para as religiões afro-brasileiras. À medida que entra em contato com o pensamento social brasileiro, o estudioso francês vai alargando o escopo teórico, temático e mesmo geográfico da análise.

Da leitura detida que Bastide realiza da tradição africanista nacional - Nina Rodrigues, Manoel Querino, Arthur Ramos, Edson Carneiro etc.[1] -, desta-

[1] cf., entre outros, "État actuel des études afro-brésiliennes", **Revue International de Sociologie**, 47 (1-2), 1939 e "The present status of afro-american research in Latin America", **Daedalus**, vol 103, n.2, 1974.

ca-se a obra de Gilberto Freyre, autor incluído no rol dos mais citados por ele [2]. Até aí, nada de novo: o sociólogo pernambucano consta em praticamente todos os balanços realizados como representando um momento de inflexão nos estudos sobre o negro e sobre as relações raciais no Brasil. Mas o que interessa aqui não é a menção obrigatória a Gilberto Freyre, mas o acompanhamento sistemático que Bastide faz de seus temas, problemas e perspectivas. O autor de **Casa-grande e senzala** aparece como inspiração - modelo e contraponto - para as análises empreendidas por Bastide, não só do ponto de vista do conteúdo e do método, mas também no que diz respeito à forma, ao estilo narrativo adotado.

À revisão atenta dos nacionais - e de Gilberto Freyre, em particular - somam-se outras referências igualmente importantes para a consolidação de um ponto de vista sobre a interpenetração de civilizações. No Brasil, Bastide combina perspectivas diversas, redefinindo a formação francesa primeira. Durkheim é retomado através de Gurvitch; e, com ele, Mauss e Lévy-Bruhl. A estes autores, é agregada uma outra tradição francesa, nova para Bastide: a do africanismo francês de Marcel Griaule. A este conjunto aliam-se ainda a sociologia e a antropologia norte-americanas - sobretudo os autores ligados à Escola de Chicago e Melville Herskovits -, cuja leitura Bastide inicia no Brasil. O objetivo deste capítulo é esboçar o leque ampliado de referências intelectuais combinadas durante a estada brasileira, a partir do qual Bastide constrói sua visão do sincretismo e das relações entre África e Brasil.

Não seria exagerado afirmar que na produção de Bastide sobre o Brasil convivem, desde o começo, duas perspectivas centrais. De um lado, ele realiza uma sociologia dos contatos de civilizações, tal como se processaram entre nós; de outro, é uma antropologia africana que ele pretende esboçar, a partir do exame dos universos africanos aqui existentes. Trata-se, portanto, de uma

[2] Cf. Ravelet, "Introduction", **Bastidiana**, n. 5, op.cit., p.3.

sociologia relacional que prevê a análise das imbricações entre negros e brancos no país e, ao mesmo tempo, de uma antropologia da África no Brasil. Cada uma dessas perspectivas leva o intérprete a definir interlocuções específicas, a estabelecer parâmetros teóricos e metodologias particulares, condizentes com o recorte feito.

À primeira vista, a divisão apontada poderia levar ao estabelecimento de uma dualidade básica no pensamento do autor, a uma oposição entre o Bastide-sociólogo, preocupado com a compreensão do Brasil e um Bastide-antropólogo, obcecado pela análise das estruturas africanas. Ou a oposição entre um Bastide herdeiro da vertente *"romântica"* de estudos afro-brasileiros e um outro, adepto do *"realismo"* ou do *"radicalismo sociológico"* [3]. A afirmação é parcialmente verdadeira. Se em alguns momentos é perceptível a cisão entre as duas formas de análise, que parecem inconciliáveis, em outros, é possível notar como as duas abordagens estabelecem nexos firmes entre si. Ou, dito de outro modo, se às vezes o autor se esforça por isolar os universos africanos do amálgama mestiço, de modo geral ele está preocupado em entender como estes "nichos" africanos se articulam no interior da sociedade brasileira. Isto é, desde o início de sua produção sobre o Brasil, Bastide quer destrinçar as íntimas relações existentes entre negros e brancos na sociedade brasileira, pautadas por múltiplas aproximações e afastamentos.

A procura de ilhas africanas no Brasil é inseparável, insisto, da análise das relações que se estabelecem com a sociedade brasilera mais ampla. Isto é, o exame da África é antes de mais nada esforço de compreensão das relações África/ Brasil, tanto quanto se trata de prescrutar as marcas africanas em território brasileiro, quanto no momento em que o intérprete se volta para pensar a presença do Brasil na África.

---

[3] A primeira expressão encontra-se em Peter Fry & Carlos Vogt, **A África no Brasil**, São Paulo, Cia. das Letras, 1996, p. 33. A última é de Antonio Cândido em "A faculdade no centenário da Abolição", **Novos Estudos**, n. 34, São Paulo, Cebrap, 1992.

No conjunto ampliado de autores e interlocuções aqui projetado, a linhagem do pensamento brasileiro se destaca; é ela que irá organizar o coro dos debates que cerca a obra de Bastide, na leitura que ora realizo. A centralidade da produção nacional na análise não deve ser tomada como mero recurso expositivo, mas se deve à centralidade do Brasil nos diálogos travados por Bastide. O Brasil é simultaneamente caso exemplar de interpenetração de civilizações a ser observado; solo onde se realiza o cruzamento de distintas tradições intelectuais e, convém destacar, produtor de teorias originais de que Bastide irá se valer não apenas para compreender as especifidades do país, mas também para forjar seu instrumental analítico e conceitual.

Mas por que destacar Gilberto Freyre no interior do elenco nacional? Ainda que outros nomes venham à tona quando se trata de pensar as relações de Bastide com a cena nacional (Nina Rodrigues e Arthur Ramos, por exemplo), o cotejo das formulações de Bastide e Freyre mostra-se extremamente proveitoso. As afinidades existentes entre eles permitem lançar luz sobre aspectos fundamentais da produção de Bastide sobre Brasil, objeto de atenção deste trabalho. O olhar que lançam sobre os contatos culturais encontra-se modelado pela formação protestante de ambos; pelo gosto por Proust e pelos escritores místicos; pela articulação dos enfoques antropológico e sociológico; pelo tom da narrativa que constróem [4].

As afinidades ou identificações existentes entre eles, contudo, não eliminam as distâncias que os separam. Intelectuais de cepas distintas, Gilberto Freyre e Roger Bastide traçam suas trajetórias em searas opostas e em momentos diversos. O primeiro combina a atividade literária, a prática jornalística

---

[4] Não parece exagerado supor que foram estas afinidades, entre outras, que permitiram a Bastide traduzir para o francês **Casa-Grande e Senzala** (**Maîtres et esclaves**, 1952), atendendo a uma solicitação de Freyre, que atribui o êxito da empresa à identificação do tradutor com a obra, que a transpõe *"...não para um puro francês mas para um francês aportuguesado ou abrasileirado"*. Cf. Gilberto Freyre, "Roger Bastide, francês abrasileirado", **Afro-Ásia**, n. 12, Salvador, junho de 1976, p. 54.

e a política, com a criação de um nicho próprio de atuação, o Instituto Joaquim Nabuco [5]. O segundo, ainda que fiel colaborador dos órgãos de imprensa - sobretudo em seu período brasileiro -, tem sua formação e atuação profissional marcadas preferencialmente pelo modelo universitário: docência e pesquisa.

Mas o registro desses afastamentos não impede o estabelecimento de aproximações entre eles, ao contrário. Além das razões expostas, o diálogo com Gilberto Freyre é interessante porque fornece elementos adicionais para que localizemos a posição de Bastide no cenário intelectual brasileiro. Professor de sociologia na universidade paulista recém-criada, responsável pela formação das primeiras gerações de cientistas sociais universitários entre nós, Bastide mantém todo o tempo um pé (e um olho) dentro e outro fora da universidade: através da crítica e do debate com intelectuais não-acadêmicos, afeitos ao ensaísmo e à literatura. O diálogo com esses intelectuais nacionais - Mário de Andrade, Sérgio Milliet, Gilberto Freyre e outros - sustenta o perfil múltiplo de Bastide, alimentado pela convivência entre o crítico de arte, o analista da cultura brasileira, o ensaísta e o sociólogo.

Para a compreensão do sincretismo, Bastide vai retomar as principais teses defendidas pela sociologia francesa de matriz durkheimiana - com a qual ele já vinha debatendo criticamente desde os seus primeiros trabalhos -, incorporando em sua produção dos anos 50 as formulações de Marcel Griaule, cuja obra chega às suas mãos após o primeiro contato com as religiões africanas, como ele próprio confessa em **O candomblé da Bahia**. Outra marca teórica decisiva para a elaboração do conceito é Georges Gurvitch, com quem intensifica o contato no Brasil no final da década de 40 [6]. Dentre as obras sociológi-

[5] Paul Freston, "A carreira de Gilberto Freyre", São Paulo, **Cadernos Idesp**, 1987 e "Um império na província: o Instituto Joaquim Nabuco em Recife" in Miceli (org), **História das ciências sociais no Brasil**, vol I, São Paulo, Vértice/Idesp, 1989

[6] Georges Gurvitch (1894-1965), russo de nascimento, se estabelece na França a partir de 1925 e embora não fosse um durkheimiano na acepção estrita do termo, mantém contatos com os herdeiros dessa escola, sobretudo através de Lévy-Bruhl, que orienta uma parte de suas pesquisas sobre a experiência moral; de Mauss com a

cas de Gurvitch serão os seus trabalhos publicados a partir de 1950 - sobretudo **La vocation actuelle de la sociologie** - que irão infletir mais diretamente nas concepções de Bastide sobre o contato de civilizações e, de modo mais geral, sobre a sua própria concepção de análise sociológica. Atento à superação das explicações causais, Bastide encontra amparo teórico nas formulações de Gurvitch acerca da *"sociologia em profudidade"* para colocar o problema das relações entre fatos religiosos e estrutura social. Ao estratificar a realidade social em diferentes níveis, Gurvitch superaria a causalidade única por uma dialética mais fina, passando assim da estática à dinâmica, do causal ao situacional.

"(...) a sociologia em profundidade não faz com que desapareçam os velhos problemas mas, ao contrário, ela os complica para melhor resolvê-los de acordo com a riqueza e a complexidade do real. Isto é, as relações do religioso e do não-religioso no fenômeno social total se efetuam ao mesmo tempo no plano vertical e no horizontal: inscrevem-se no estudo das relações dialéticas entre os diversos estágios da realidade, do morfológico à consciência coletiva e em cada um desses estágios" [7].

Outra interlocução fundamental para a delimitação teórica do conceito é a que se estabelece com o legado norte-americano. É no Brasil, ao que tudo indica, que Bastide irá se aproximar da sociologia e da antropologia norte-

---

noção de fato social total e de Halbwachs, quem substitui em 1935 em Estrasburgo. Cf. Georges Balandier, **Gurvitch**, Paris, PUF, 1972.

Tudo indica que as relações entre Bastide e Gurvitch se iniciaram antes do (re) encontro no Brasil, onde Gurvitch esteve como professor de sociologia da USP, como aponta a correspondência dos dois colegas datada de 1940. Cf. Françoise Morin, "Les inédits et la correspondance de Roger Bastide", op. cit., p. 38/39

[7] Bastide, **As religiões africanas no Brasil**, op. cit., p. 22. Voltaremos à discussão adiante.

americanas. Se até 1938, sua produção sociológica toma forma em um contexto eminentemente francês - seja no corpo-a-corpo com Durkheim, seja na aproximação com a sociologia de Gaston Richard -, sendo Max Weber a única referência sociológica adventícia, a partir dos anos 40 a produção norte-americana, ao lado da brasileira, irão concorrer para a composição do repertório teórico e metodológico do autor.

O prolongado período brasileiro de Bastide vai ser responsável não apenas pelo fornecimento de um vasto campo de pesquisas, mas também pela elaboração de uma perspectiva construída a partir de um cruzamento de diferentes abordagens e tradições intelectuais [8]. No Brasil, Bastide observa historica e empiricamente a interpenetração de civilizações que constitui a sociedade brasileira. Também é aqui que ele forma um ponto de vista, essencialmente híbrido, para pensar a questão.

É claro que, como vimos antes, há uma gama de preocupações já desenhada no período de formação francês que será desdobrado pelas pesquisas brasileiras do autor. Mesmo assim, não parece difícil perceber como este repertório se alarga no Brasil, temática e teoricamente, obrigando o intérprete a rever certos parâmetros e a construir outros.

As sociologias e antropologias francesas e norte-americanas (re)descobertas

Bastide não apenas dedicou parte considerável de sua obra ao exame de casos de interpenetração de civilizações - no Brasil, nas Américas e na Áfri-

---

[8] Os ensaios de Maria Isaura Pereira de Queiroz, "Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide", op.cit. e o de Pierre-Jean Simon, "Roger Bastide et l'histoire de la sociologie", ambos In: Laburthe-Tolra (ed). **Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme**, Paris, l'Harmattan, 1994, chamam a atenção para este ponto.

ca - como também empreendeu revisões das bibliografias sociológica e antropológica disponíveis com o intuito de estabelecer balizas originais para a compreesão do fenômeno. O seu texto de 1948, "Initiation aux recherches sur l'interpenetration de civilisations" - na verdade, um curso dedicado ao tema - exemplifica o empenho do intéprete em definir um método e um vocabulário conceitual precisos.

A produção norte-americana é a primeira a ser passada em revista. Responsável por uma série de reflexões sobre a questão do contato cultural - haja visto o famoso **Memoradum for the study of aculturation**, a cargo de Robert Redfield, Ralph Linton e Melville Herskovits, 1936 -, a antropologia norte-americana forjou um léxico próprio que, de acordo com Bastide, constitui ponto de partida obrigatório para todo aquele interessado no assunto. A leitura por ele realizada desta vertente de estudos tem como principal propósito distinguir um ponto de vista sociológico, voltado para o fenômeno de interpenetração de civilizações, de uma orientação etnográfica, interessada na difusão de traços culturais. O problema da interpenetração de civilizações, afirma Bastide, é bem mais vasto do que aqueles analisados pelas análises difusionistas, já que engloba tanto os acontecimentos que os norte-americanos chamam de aculturação, quanto a contra-aculturação, que se coloca quando a civilização encontra-se *"saturada pelos elementos que vêm de fora e, por consequência, esta civilização se opõe a novas entradas de traços culturais, religiosos ou espirituais"* [9]

Mas as diferenças entre as abordagens não param por aí, indica Bastide. Enquanto a antropologia se interessa pelo resultado da difusão (pela direção tomada por certos traços culturais), a sociologia volta-se para os processos através do qual as transmissões culturais operam. Além disso, a difusão pode

---

[9] **Initiation aux recherches sur l'interpenetration de civilisations**, op. cit., p. 4 (T. da A.).

se dar através de indivíduos isolados, enquanto a interpenetração de civilizações só se verifica mediante um contato durável de grupos [10].

Apoiado no propósito de defender o alcance da abordagem sociológica, Bastide repassa conceitos importantes utilizados pelos estudos antropológicos norte-americanos com o intuito de indicar a imprecisão vocabular reinante (segundo ele, confundem-se fenômenos biológicos, *"adaptação"* e *"miscigenação"*, com fatos sociológicos, como *"acomodação"* e *"assimilação"*). O trato sociológico da questão, afirma, orienta o analista para o exame da *"mestiçagem de civilizações"* e para a formação de *"mosaicos culturais"*, obrigando-o a discenir um ponto de vista distinto do antropológico, tomado aqui como sinônimo de etnográfico, e do político, envolvido com questões jurídicas de nacionalismos e minorias étnicas [11].

No afã de delimitar e justificar o seu enfoque, Bastide realiza neste momento uma crítica por demais severa, além de imprecisa, do conjunto da produção antropológica norte-americana. Ao tomar o enfoque difusionista como sinônimo da antropologia voltada para o contato cultural, Bastide generaliza, ignorando as sucessivas críticas feitas à abordagem difusionista dominante no início do século, já na década de 30, no bojo das orientações para a pesquisa contidas no Memoradum de Herskovits, Linton e Redfield. Os estudos de aculturação, como indica o volume, deveriam, entre outras coisas, se distinguir do mero acompanhamento da difusão de traços culturais [12].

Mas se Bastide afirma deixar de lado as formulações norte-americana, isto não quer dizer que elas sejam desimportantes para as suas discussões acerca do sincretismo. Ao contrário, a visada norte-americana - tanto a de

---

[10] Idem, p. 4/5.

[11] Idem, p. 7.

[12] Cf. "Memoradum for the study of acculturation", **American anthropologist**, vol. 38, 1938 e Herskovits, **Antropologia cultural**, São Paulo, Mestre Jou, 1964 (tradução brasileira de **Man and his works - the science of cultural anthropology**, de 1948).

acento antropológico quanto àquela inspirada na pauta da escola de Chicago - funciona como baliza fundamental para que ele defina a sua perspectiva teórica, o que não soa estranho. Afinal, a cidade, o negro, as relações raciais, os migrantes, temas para os quais Bastide dirige parte significativa de sua obra desde o início, são, como sabemos, objeto preferencial de atenção dos sociólogos de Chicago [13]. Assim como as imbricações entre psicologia e antropologia e a preocupação com a análise dos contatos culturais, tão caras ao pensamento de Bastide, remetem diretamente à produção de certa vertente da antropologia de feição culturalista, sobretudo à obra de Herskovits.

Dentre os antropólogos norte-americanos, Melville Herskovits é sem dúvida o mais citado por Bastide. Africanista destacado, o professor da Northwestern University passa seis meses na Bahia no início da década de 40, ampliando os seus estudos sobre aculturação. Os problemas que Herskovits têm em mente são as formas africanas que mantiveram a sua identidade e o caráter das modificações oriundas do contato entre africanos e europeus na América. A experiência baiana permite ao pesquisador ter acesso a novos materiais, comparáveis aos que ele havia encontrado entre os daomenianos e iorubanos na África ocidental e também em outros grupos de ascendência africana no Novo Mundo, situados na Guiana Holandesa, no Haiti, em Trindade e nos EUA.

A proximidade dos temas de interesse de Bastide e Herskovits é evidente. Bastide reconhece, em diversos momentos, o mérito do trabalho do colega norte-americano, vendo-o como o responsável pela quebra de velhas interpretações no campo dos estudos afro-americanos, como por exemplo a visão do transe como fenômeno patológico, que Herskovits pioneiramente analisa como

---

[13] Cf. "Les arméniens de Valence", **Revue Internationale de Sociologie**, Paris (1-2), 1931, primeira empreitada de Bastide na pesquisa empírica de feitio sociológico, dedica-se a pensar a migração armênia na França, a partir de cinco aspectos: a demografia, o movimento associativo (recordações e sonhos), a vida religiosa, a vida familiar, a educação e a transformação dos costumes. A tradução do ensaio para o português encontra-se em Maria I.P. de Queiroz (org), **Roger Bastide - ensaios e pesquisas**, Textos Ceru n. 5, São Paulo, 1994

fato social [14]. A noção de "reinterpretação", nuclear nas formulações do antropólogo norte-americano, por sua vez, é aproveitada por Bastide em diferentes ocasiões.

O conceito de *"reinterpretação"* para Herskovits é inseparável da idéia de *"foco cultural"*, que destaca a tendência inscrita em toda a cultura de possuir um termo dominante, ou em apresentar maior complexidade de alguns aspectos do que de outros. Assim, no Egito preponderavam os assuntos econômicos e político-religiosos; na Atenas clássica, a procura da verdade e a busca de uma visão equilibrada do universo; em Roma, o princípio de organização [15]. O aspecto focal de uma cultura é aquele que conhece as maiores mudanças de forma em situações de contato. No caso das culturas africanas, cujo foco é a religião, a mudança propriamente dita corresponderia à reinterpretação da realidade ocidental em termos africanos, o que permitiria a sua manutenção.

"A reinterpretação assinala todos os aspectos da mudança cultural. É o processo pelo qual os antigos significados se adscrevem a novos elementos ou através do qual valores novos mudam a significação cultural das velhas formas. Age, internamente, de geração em geração, não menos que integrando um elemento emprestado de numa cultura que o recebe (...). O sincretismo é uma forma de reinterpretação"[16].

As limitações maiores das formulações de Herkovits, segundo Bastide, devem-se à falta de uma ancoragem teórica mais ampla, necessária para tirar a discussão do limitado registro das sobrevivências africanas. Os fenômenos de assimilação e de reinterpretação, centrais na antropologia norte-americana,

---

[14] Bastide, "The present status of afro-american research", 1974, op. cit.

[15] Herskovits, **Antropologia cultural**, op. cit., p. 362.

[16] Idem, p. 375.

são perfeitamente encontráveis, afirma Bastide, só que não podem ser tratados de uma perspectiva culturalista, pois são *"condicionados pelas situações sociais nas quais nasceram"*[17]. Além disso, se o fenômeno da reinterpretação tem dois sentidos - reinterpretação das realidades africanas em termos ocidentais e reinterpretação das realidades ocidentais em termos africanos -, Herskovits se deteve sobre o segundo quando mostra ser o concubinato uma reinterpretação da poligamia africana, ou quando observa reinterpretações do catolicismo ou do protestantismo através da sensibilidade religiosa africana [18].

Finalmente, aponta Bastide, o conceito de reinterpretação que celebrizou Herskovits teve em Nina Rodrigues o seu verdadeiro precursor. Nina teria esboçado em sua obra uma análise que precedeu em vários anos a do antropólogo norte-americano ao discutir a *"ilusão da catequese"*; a cristianização do negro, mostra ele, permite entrever um catolicismo de fachada e uma África mantida em sua integridade [19].

Não parece difícil localizar a história da aproximação de Bastide com certa produção antropológica norte-americana em solo brasileiro [20]. Antes de mais nada, esta se dá via Gilberto Freyre, cuja obra Bastide lê e comenta assim que chega ao Brasil, como revelam os seus textos de 1939 [21]. O débito de

---

[17] **As religiões africanas no Brasil**, op. cit., p. 512.

[18] Bastide, "La aculturatión formal" In:_ **El prójimo y el extraño** (Tradução de **Le prochain et le lointain**, 1970), Argentina, Amorrortu Editores, 1973

[19] Idem, p. 147 e Bastide, "La pensée de Nina Rodrigues et ses cadres sociaux et culturels", Conferência, Salvador, 6/9/1962, mimeo.

[20] Pierre-Jean Simon chama a atenção para o contato de Bastide no Brasil com múltiplas correntes sociológicas, inclusive com a sociologia e antropologia norte-americanas, mostrando como esta experiência conferiu a ele pefil original em meio francês. Em suas palavras: *"Foi assim, se me permitem um testemunho pessoal, que assistindo aos seus cursos na Sorbonne no fim dos anos 50 que tomei conhecimento dos trabalhos dos antropólogos culturais norte-americanos e dos sociólogos da Escola de Chicago; ele era praticamente o único a falar nisso"*. "Roger Bastide et l'histoire de la sociologie" In Labourthe-Tolra (ed). **Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme**, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 62 (T. da A.).

[21] Cf. "État actuel des études afro- brésiliennes", 1939, op. cit.

Freyre com Boas, nunca é demais lembrar, é anunciado por ele mesmo em prefácio à primeira edição de **Casa-Grande e senzala**, e em vários outros textos de sua autoria, e reafirmado, de modos distintos, pelos intérpretes do autor[22]. Além disso, Herskovits, aluno de Boas, circula em terras brasileiras no período em que Bastide aqui está.

Tal aproximação se viabiliza também através dos professores norte-americanos contratados pela Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, sobretudo de Donald Pierson que em seus anos brasileiros (1939-1956) traz para cá métodos, temas e problemas da sociologia de Chicago. Aluno de Robert Park, através de quem desperta o interesse pelo Brasil, Pierson faz chegar até nós não somente uma problemática trabalhada pela escola de Chicago (os estudos de comunidade), mas também um modelo institucional (primazia dos estudos pós-graduados, formação de grupos de trabalho etc.) [23].

Os ecos do grupo de Chicago se fazem sentir mais nitidamente quando Bastide se volta para a ação do meio urbano nas representações religiosas africanas. Em "A macumba paulista" (1946), ao distinguir as manifestações religiosas no campo e na cidade (distinção que será retomada em diferentes momentos de sua obra, inclusive no segundo volume de **As religiões africanas no Brasil**), ele lança mão da lei de Park mas, em um primeiro momento,

---

[22] Além de Ricardo Benzaquem de Araujo, op. cit., ver Élide Rugai Bastos, "Gilberto Freyre e a questão nacional" In Moraes, Antunes & Ferrante (org). **A inteligência brasileira**, São Paulo, Brasiliense, 1986 e Paul Freston, "A carreira de Gilberto Freyre", op.cit.

[23] Cf. Fernanda Peixoto [Massi], "Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileira (1930-1960)" e Fernando Limongi, "A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo" In: Sérgio Miceli (org). **História das ciências sociais no Brasil**, vol I, op. cit. e Mariza Corrêa, **História da antropologia no Brasil (1930-1960) - Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson**, Editora da Unicamp/ Vértice, 1987. O formato institucional, de feitio norte-americano da ELSP, é comentado por Bastide em "La enseñanza de la sociologia en San Pablo", **Boletin del Instituto de Sociologia**, n. 4, 1945 pp.9-27. A produção de Pierson, por sua vez, encontra-se por ele analisada em três artigos: "À margem de um livro recente I, II e III", publicados em **O Estado de S. Paulo**, em 1/11, 8/11 e 15/11, respectivamente.

para invertê-la. Se para o sociólogo norte-americano, os centros urbanos de definem pelo predomínio de uma mentalidade mais racional, pautada por valores *"mecanicistas e deterministas"*, o que produzia um efeito devastador sobre as superestruturas, no Brasil tal interpretação deveria ser repensada já que aqui as religiões africanas seriam mais "puras" nas grandes cidades do que nas pequenas, ou mesmo do que no campo.

Bastide vai encontrar a corroboração histórica desta tese geral em Sobrados e mucambos, quando Gilberto Freyre mostra como a cidade brasileira em sua origem prolonga certos padrões rurais - o que teria favorecido a introdução de formas mágico-religiosas lusitanas e africanas em contextos urbanos. Além disso, nas cidades, ao invés da rarefação verificada no campo, observa-se a reunião dos negros em centros de solidariedade, como já vimos. Finalmente, nas cidades litorâneas nordestinas, o contato mais permanente com a África, de acordo com Bastide, teria impedido a degradação total dos cultos africanos. Tal quadro, porém, se alteraria nas cidades do sul. Mais distantes do continente africano e marcadas por um processo modernizador intenso, aí a lei de Park parecia valer [24].

Bastide afirma ser a antropologia norte-americana ponto de partida para a análise da interpenetração de civilizações, mas localiza na sociologia francesa as maiores contribuições para o enfrentamento do problema; e é portanto para ela que se dirige explicitamente com o intuito de resolver teoricamente o problema dos contatos culturais. Segundo ele, apesar da relativa indiferença de Durkheim em relação à questão do contato cultural, a escola sociológica francesa dará a principal contribuição para a compreensão do fenômeno, na medida em que dirige a explicação para o meio interno, para os aspectos morfológicos, não privilegiando os aspectos exteriores aos quais teriam ficado pre-

---

[24] Bastide, "A macumba paulista", op. cit., p. 243. Este ponto encontra-se comentado em Vagner Gonçalves da Silva, **Os orixás da metrópole**, Petrópolis, Vozes, 1995, p.54-55.

sos os estudiosos da difusão cultural. Nesse sentido, serão as noções de representações coletivas, nos termos de Durkheim e Mauss, a definição de memória coletiva, na acepção de Halbwachs e a idéia de participação, tal como utilizada por Lévy-Bruhl que permitirão definir o cerne do fenômeno da interpenetração de civilizações[25].

Para Bastide só é possível falar em interpenetração quando ocorrem alterações na estrutura morfológica da sociedade. E para que isto se observe, é preciso que haja inserção dos novos valores no plano das mentalidades. A idéia fica absolutamente clara quando o autor discute o sincretismo católico-fetchista, em 1946. Não se trata aí de fusão dos deuses da África com os santos, mas de *"participação do candomblé com a vida da Igreja Católica"* [26]. Neste ensaio, Bastide analisa as possibilidades de união entre duas místicas distintas. Diante da catequese e do batismo imposto, os negros adotaram o catolicismo como *"um meio de disfarce"*, como *"fachada"* para dissimular seus rituais, o que não poderia ter sido de outro modo: *"os africanos tiveram que mascarar suas crenças sob um catolicismo de empréstimo e a fusão dos orixás com os santos se manteve, posteriormente, por tradição"* [27]. Mas para que tal fenômeno fosse possível, o sincretismo teve que ser autorizado por um certo tipo de mentalidade do negro, orientada por analogias, participações e correspondências [28].

"Em suma, o catolicismo para penetrar na mentalidade negra deve ser repensado por esta mentalidade e se inserir nela. Existe um meio interno que é nesse caso (do sincretismo católico-fetchista) a mentalidade primitiva. E o sin-

---

[25] Idem, p. 33.

[26] Bastide, "Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetchista" (1946) In :_ **Estudos afro-brasileiros**, São Paulo, Perspectiva, 1983, p. 173.

[27] Idem, p 181.

[28] Idem, p. 182.

cretismo não pode ser compreendido sem estar referido a esta mentalidade. Não se trata de mistura de duas religiões, como se imaginava. Mas o catolicismo, ao lado das plantas, das cores, dos fenômenos atmosféricos é preso nas malhas das classificações e das participações" [29].

Parece impossível, portanto, alcançar a compreensão do sincretismo em Bastide sem o conceito de participação, central nas formulações de Lévy-Bruhl acerca da mentalidade primitiva. A noção de participação, como é sabido, atravessa a obra etnológica do pensador francês do começo ao fim. Definida em um primeiro momento como lei - espécie de princípio lógico orientador do pensamento primitivo, oposto ao princípio de contradição do civilizado - e posteriormente como fato - desvinculado da esfera do pensamento e mais próximo ao campo dos sentimentos, da afetividade -, o conceito faz referência a uma teia de relações que enlaça coisas, seres humanos e demais espécies que habitam o universo [30]. Participar autorizaria o primitivo a operar com um sentido alargado de identidade: ser ao mesmo tempo Bororo e arara, como aponta o exemplo clássico. A mentalidade primitiva, essencialmente mística em sua orientação, operaria assim por participações sentidas e representadas [31].

---

[29] Bastide, **Initiation aux recherches sur l'interpenetration des civilisations**, op. cit., p. 66/67 (T. da A.). Grifo do autor.

[30] Para uma análise fina da importância da noção de participação para a caracterização da mentalidade primitiva em Levy-Bruhl, num primeiro momento como lei, posteriormente como fato, cf. Márcio Goldman, **Razão e diferença**, op. cit. Em suas palavras: *"A "lei da participação", portanto, é o exato oposto do "princípio de contradição", governando a mentalidade primitiva da mesma forma que o segundo legislaria sobre nosso pensamento. Na verdade, a lei da participação não passaria de um esforço de aproximação, de uma tentativa de dar forma um pouco mais compreensível para o fato da participação, característico das representações coletivas primitivas. Ele implica, no primeiro sentido, uma rede de ligações, interpenetrações e dependências de todos os seres e coisas do universo entre si. Tudo e todos estariam mergulhados numa espécie de consubstancialidade universal, que faria com que cada elemento estivesse, de modo misterioso, conectado a todos os demais"* (p.199).

[31] Cf. Lévy-Bruhl, **La mentalité primitive** (1922), Paris, PUF, 1947 e **Les Carnets** (1942), Paris, PUF, 1949. Nesta obra póstuma, Lévy-Bruhl deixa de encarar a noção

Bastide toma de empréstimo a noção de participação tal como desenhada por Lévy-Bruhl mas retira-a do plano da ideação. Menos que elemento definidor de uma mentalidade, a participação é uma espécie de operador que orienta a ação, a prática, supondo desse modo uma filosofia vitalista ou dinâmica: *"(...) a participação deve ser definida menos como uma categoria de pensamento do que como uma categoria da ação"* [32]. Isto quer dizer que se trata de uma *"(...) categoria pragmática que só existe quando manipulada, seja pela ação atual dos homens, seja pela ação-modelo dos deuses outrora* (...)" [33].

Além disso, as participações no modelo de Bastide atuam em um campo delimitado pelas classificações primitivas, nos termos de Durkheim e Mauss. Os primitivos assim como nós, indica Bastide apoiado nos mestres franceses, operam por classificações, isto é, dividem o universo em compartimentos. E é no interior desses compartimentos que as participações se verificam; pois entre um compartimento do real e outro, o que se observa são equivalências analogias [34].

---

de um ponto de vista lógico, articulando-a de perto à experiência mística. Mostra ele como na noção estão implicados sobretudo elementos afetivos, não-cognitivos. Cf. **Carnet I** e Goldman, op. cit., sobretudo capítulo 5. Sobre Lévy-Bruhl, ver ainda Roberto Cardoso de Oliveira, **Razão e afetividade**, Campinas, Ed.da Unicamp/CLE, 1991.

[32] Bastide, **O candomblé da Bahia** (1958), São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1978, p. 273 e Bastide, "Contribution à l'étude de la participation". **Cahiers internationaux de sociologie**, XIV (8), 1953, p. 32.

[33] **O candomblé da Bahia**, op. cit., p. 274. No artigo de 1953, àcima citado, Bastide já anunciava nos mesmos termos: *"Talvez fosse melhor substituir a expressão "categoria afetiva" que visa explicar o processo de formação dessas participações pelas leis da psicologia humana, pela expressão "categoria pragmática" que daria conta do fato de que a participação só existe manipulada, seja pela ação atual dos homens, seja outrora pela ação modelos dos homens, o que levaria a substituir a explicação psicológica por uma explicação sociológica, ou cultural, da participação"*, p. 37 (T. da A.).

[34] Na leitura que realiza de Lévy-Bruhl, Bastide não apenas chama a atenção para a frequente confusão feita entre participação e correspondência, como também entre participação e identificação. A participação, mostra ele, deve ser compreendida em termos de níveis de participação, o que significa poder chegar à identificação, como também permanecer em um plano de *"simples ligação de forças"*, Idem, p. 35-37.

"Os escravos trazidos ao Brasil pertenciam a etnias extremamente diversas, cada uma tendo seus deuses e sua religião. Os negros procuraram analogias entre essas divindades. Frisemos bem: não se tratava de identificá-las, nem de misturá-las, o que seria o verdadeiro sincretismo, no sentido exato e original do temo. Tratava-se de encontrar entre elas equivalências. Cada "nação" conserva seus deuses mas todos esses deuses estão reunidos conjuntamente por séries de equivalências místicas. Apresentam a mesma realidade sobrenatural mas numa língua diferente; portanto é necessário compor uma espécie de dicionário que nos permita traduzir uma religião na outra. É claro que a tradução atingirá apenas as semelhanças, não as identidades, pois cada religião tem o seu paideuma" [35].

Ou seja, o sincretismo religioso observado entre catolicismo e religiões africanas implica em justaposi ˜o, nunca em mistura. Justaposição compreendida, antes de mais nada, por uma atitude de resistência: de novo, a máscara que dribla o observador e viabiliza a permanência dos valores africanos. Além disso, ainda que participações se verifiquem, estas ocorrem em espaços restritos, claramente delimitados. O tom dominante que rege a interpenetração religiosa é dado pelas analogias, equivalências ou correspondências, para usar a noção de Griaule, empregada em diversas ocasiões por Bastide. A tradução que tem lugar no processo sincrético, como mostra a citação àcima, é parcial, diz respeito às semelhanças entre os dois universos religiosos. Os textos originais são mantidos em sua complexidade léxica.

As formulações de Griaule chegam até Bastide através do volume **Dieu d'eau** (1948), que conhece grande penetração nos meios acadêmico e extra-

[35] "Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetchista", op. cit., p. 183. Grifo meu.

acadêmico francês da década de 50. A série de entrevistas feitas pelo africanista francês com Ogotemmêli, o caçador Dogon, permitem ao intérprete enveredar pelos enredos de uma cosmologia africana de extrema complexidade; percorrer um sistema de pensamento habilidoso na realização de operações lógicas, no estabelecimento de correspondências cosmobiológicas, como as verificadas entre os homens e a natureza e nas relações dos homens entre si[36]. As análises de Griaule sobre o pensamento africano são seguidas de perto por Bastide sobretudo quando ele se volta para a análise da *filosofia sutil* do candomblé em **O candomblé da Bahia: rito nagô** (1958). Voltaremos a isso. Por ora, importa reter que a noção de sincretismo, ou de interpenetração de civilizações, no interior da sociologia de Bastide implica na operação simultânea de três princípios: o de participação, o de corte e o de correspondências. São eles que aglutinam as linhas de força de seu argumento. Em síntese:

1. Os africanos conhecem a participação mística, *"mas nem tudo participa de tudo"*: as cadeias de participação são interrompidas quando se passa de um nível do real a outro;

2. As participações atuam no interior de um deteminado sistema classificatório, graças ao "princípio de corte";

---

[36] Marcel Griaule, **Dieu d'eau** (1948) Paris, Librairie Arthème Fayard, 1966. Sobre Griaule, cf. **Ethnologiques - Hommage à Marcel Griaule**, Paris, Hermann, 1987. Envolvido com as pesquisas africanas desde 1928, Griaule é responsável pela formação de uma importante tradição africanista francesa. O resultado de seu encontro com o caçador cego Dogon, publicado em 1947, é considerado um divisor de águas na produção do antropólogo francês. Se antes dessa data, o seu trabalho possui um caráter mais documental, de acento quase museológico, a partir daí reforça sua face exegética comprometida com a elucidação do mundo mental Dogon, de uma metafísica africana, como ele prefere chamar. Cf. o ensaio de James Clifford sobre Griaule, "Power and dialogue in ethnology: Marcel Griaule'initiation" **In:_The predicament of culture**, Harvard University Press, 1988

3. Não há participação de um domínio da natureza em outro, mas analogias, por exemplo entre o plano social e o plano místico: princípio de "correspondências" [37].

De novo, as participações se realizam no interior de certos compartimentos do real, já que entre cada um deles verificam-se cisões. Entre um compartimento e outro, por sua vez, são estabelecidas correspondências. Nesse sentido, o princípio de corte seria o mais importante na medida em que funcionaria como o elo entre os dois outros: *"é no interior dos cortes que jogam as participações místicas e é entre esses cortes que jogam as correspondências místicas"* [38].

No caso do negro brasileiro o que se observa quando de sua entrada no mundo do candomblé, é a passagem de um compartimento do real a outro, do mundo profano ao mundo religioso. E o corte religioso não é acompanhado, no Brasil, de um corte racial: *"Um branco que é aceito em certos rituais é enlaçado pelas ligações místicas africanas, assim como um negro que está fora do candomblé não é mais 'um africano', mas religiosamente um branco"* [39]. É o "princípio de corte" o operador que permite ao negro brasileiro transitar entre diferentes domínios, alterando o seu comportamento se está no mundo católico ou no africano, sem se tornar um *"homem marginal"*, dilacerado, no sentido de Park e depois de Stonequist, em seu clássico **The marginal man** (1937) [40]. Os

[37] "Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien", **Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas**, São Paulo, Anhembi, v. I, 1955. Deve-se observar que este texto foi apresentado no Congresso de Americanistas que teve lugar em São Paulo em 1954. Os Anais, entretanto, só foram publicados no ano seguinte.

[38] Idem, p.495. Ao estabelecer a noção de "princípio de corte", que marca as cesuras, os hiatos, Bastide sabe que as cisões não são absolutas. As influências sutis do mundo dos brancos observadas nas seitas africanas e vice-versa constituem a prova mais acabada desse fato.

[39] idem, p. 496 (T. da A.).

[40] O tema do estrangeiro, como alguém que vive à margem, chega à Chicago através de Simmel e logo torna-se um tópico importante da produção do grupo. Park, em

dois mundos não se opõem na sociedade brasileira, mas se justapõem; entre eles, são estabelecidas correspondências (por exemplo, entre os santos católicos e os deuses africanos); não há mistura [41]. Fica claro, portanto, que a noção não se aplica exclusivamente ao universo religioso mas descreve um mecanismo - bem sucedido, é bom dizer - que permite ao negro transitar pelos vários universos que compõem a sociedade brasileira.

Para completar o quadro das referências de que Bastide faz uso a fim de entender o complexo sincrético, é preciso citar a noção de *"memória coletiva"*, tal como definida por Halbwachs. Em As religiões africanas no Brasil, Bastide faz menção ao seu papel destacado na manutenção dos traços africanos entre nós. Posteriormente em **As américas negras**, quando se dedica a pensar as sobrevivências africanas em solo americano, retoma o problema em termos semelhantes aos apresentados em 1960:

"Human migration and the marginal man" (1928), dará um novo sentido à noção de "homem marginal": ele é, em geral, um migrante de segunda geração que sofre os efeitos da desagregação familiar, da criminalidade etc. Stonequist, aluno de Park, em sua tese de 1930 publicada em 1937, vai enfatizar o conflito psicológico do homem marginal, dividido entre dois mundos. Cf. Alain Coulon, **A escola de Chicago**, Campinas, Papirus, 1995.

[41] Mas atenção, nos termos de Bastide o princípio de corte não atua somente entre o mundo africano e o não-africano, mas no interior de cada um deles. Cf. Bastide, "Le principe de la coupure et el comportament afro-brésilien", op. cit e **As Américas negras**, op. cit., quando Bastide mostra que o negro brasileiro participa da vida econômica e política do país e, ao mesmo tempo, se mantém fiel às confrarias religiosas africanas. Sobre as possibilidades de operacionalização do conceito em diferentes situações de contato cultural, e não apenas no contexto das relações raciais no Brasil, cf. Maria Isaura P. de Queiroz, "Principe de participation et principe de coupure", **Archives des sciences sociales des religions**, vol 47, n.1, 1979e Denys Cuche, "Le concept de 'principe de coupure' et son évolution dans la pensée de Roger Bastide" In Laburthe-Tolra (org). **Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme**, op. cit.

"O negro não encontrando mais, no novo continente, os quadros antigos e africanos de suas lembranças coletivas, tinha de encontrar, ou então de inventar para eles, novos quadros institucionais"[42].

Mas será no artigo "Mémoire collective et sociologie du bricolage"(1970) que ele esmiuça essa reflexão. Mais uma vez debruçado sobre as sobrevivências religiosas africanas na América - que neste momento prefere chamar de *"resíduos"* -, o intérprete indica que o fenômeno de retenção das culturas africanas em terreno americano só poderá ser alcançado se nos dirigimos à estrutura dos grupos em questão e, portanto, à memória coletiva de um determinado cenário - entendido como ligações entre posições -, ou à memória de um sistema de relações entre indivíduos:

"(...) é a estrutura do grupo que fornece os quadros da memória coletiva, mas como sistema de interrelação de memórias individuais" [43].

Os resíduos africanos na América, afirma Bastide, constituem um caso privilegiado de memória coletiva. Com a transplantação dos africanos para o Novo Mundo, certos fios com a África foram cortados, lembranças apagadas. A reconstituição da religião africana só é possível pela recomposição de um solo que sustente as representações coletivas. E a terra africana é reconstituída no terreiro de candomblé, que funciona como *"lieu de mémoire"*, nos termos de Halbwachs. Mas o reestabelecimento de um solo e de uma cosmologia africa-

[42] **As Américas negras**, op. cit., p. 85.

[43] "Mémoire collective et sociologie du bricolage", **Bastidiana**, n. 7-8, 1994, p.231 (T. da A.). Para uma discussão deste ensaio de Bastide como esboço de uma definição estrutural do sincretismo, cf. Renato Ortiz, "Do sincretismo à síntese" In:_ **A consciência fragmentada**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980

na, indica Bastide, é sempre lacunar, repleto de lapsos. De qualquer modo, se conteúdos se perderam na viagem, e no tempo, restou a forma, paradoxalmente inacabada e completa. Na verdade, as incompletudes, menos que ausências ou vazios, são antes de mais nada sentimentos de ausência:

"E é justamente porque a memória coletiva é a memória de uma estrutura de rememorização, que os vazios que podem se abrir são percebidos como vazios plenos, cheios de alguma coisa da qual sentimos necessidade para que a totalidade do cenário reencontre o seu sentido (...). Em todo caso, a ausência não é esquecimento total; a forma a ser preenchida existe se as imagens destinadas a preenchê-la faltam; a ausência torna-se sentimento de uma falta" [44].

A sociedade afro-americana vai então buscar novas imagens para completar os claros abertos na trama das representações coletivas, através de um processo semelhante ao descrito por Lévi-Strauss como "bricolage": resíduos de origem africana são dispostos em nova malha dando origem a arranjos originais, simultaneamente recomposição de antigas estruturas e criação de novas.

Sinteticamente, é possível visualizar o modo como se constrói o quadro de referências teóricas de Bastide em seus escritos sobre sincretismo. Na primeira produção sobre os cultos afro-brasileiros, que corresponde às décadas de 40 e 50, retoma o diálogo com Durkheim, iniciado no período francês, intensificando-o através de Lévy-Bruhl e de Halbwachs. Novos aportes são trazidos por Griaule e pela bibliografia norte-americana. A produção da década de 60, ainda que recupere pontos fundamentais já levantados, conhece uma inflexão. Esta deve-se em larga medida ao aproveitamento das sugestões da socio-

[44] Idem, p. 233.

logia de Gurvitch, como já indicamos. Olhemos um pouco mais de perto a leitura que Bastide empreende do sociólogo russo.

Ainda que as contribuições de Gurvitch se explicitem apenas na obra de maturidade de Bastide, elas foram acompanhadas minuciosamente por ele desde a década de 40. Em artigo publicado na **Revista do arquivo Municipal**, por exemplo, Bastide repassa a primeira produção filosófica e jurídica de Gurvitch, localizando nela princípios centrais de uma sociologia ainda em esboço: o seu caráter pluralista e empirista, a percepção da realidade seccionada em patamares e sua feição anti-estatística, voltada para a experiência [45]. Nesta apreciação crítica, Bastide destaca o êxito do sociólogo em combinar a sociologia durkheimiana (o interesse pela esfera jurídica, a noção de consciência coletiva etc.) com a perspectiva weberiana que enfatiza a compreensão interpretativa das condutas sociais, reclamando apenas o silêncio do sociólogo em relação à produção norte-americana [46]. Da sociologia de Gurvitch, Bastide mostra-se particularmente sensível à rejeição de um determinismo único e universal; à consideração da realidade social em todos os seus níveis e estratos em profundidade; ao endosso do fenômeno social total nos termos de Mauss e à articulação dos níveis de análise micro e macro sociológicos.

É possível pinçar marcas das proposições gurvitchianas em vários escritos de Bastide a partir de finais da década de 50. As formulações sobre o sincretismo, em particular, se beneficiam dos postulados da sociologia em profundidade. Em 1967, Bastide redesenha o conceito de sincretismo, numa clara alusão às contribuições de Gurvitch. Em **As américas negras** se refere a um sincretismo em camadas, sugerindo que as formas de sincretismo variam de natureza quando passamos do nível morfológico (sincretismo em mosaico), ao

[45] "A sociologia de Gurvitch", **Revista do arquivo municipal**, LXVII, 1940, pp.5-30. Bastide analisa neste artigo a produção de Gurvitch das décadas de 20 e 30, além dos recém-lançados **Essais de sociologie** (1938) e **Éléments de sociologie juridique** (1940).

[46] Idem, p. 20-29.

nível institucional (sistema de correspondências entre deuses africanos-santos católicos) e deste ao nível dos fatos da consciência coletiva (fenômenos de reinterpretação) [47].

O sincretismo em mosaico, ou espacial, é aquele que se observa entre *"sólidos indeformáveis"*, no qual podemos perceber a *"coexistência de objetos discordantes"*. Aí, o processo sincrético representa a antítese da fusão e da mistura. Podemos encontrá-lo nos candomblés - que justapõem pegis africanos e capelas católicas - ou nos altares de macumbas, ornamentados com garrafas de aguardentes, terços bentos, moringas contendo as almas dos mortos, imagens de santos etc. Este processo sincrético é resultante das adaptações forçadas e das sujeições a que foram submetidos os negros no período escravista.

O sincretismo por correspondência deuses-africanos/santos católicos, segundo Bastide, é o processo mais fundamental e mais estudado. Pode ser explicado historicamente pela necessidade dos escravos de dissimularem suas crenças e cerimônias aos olhos dos brancos (máscaras dos brancos colocadas nos deuses negros). Relaciona-se sobretudo ao tempo, ao calendário que combina as cronologias africana e católica. Observa-se nesse processo um vai-e-vem incessante entre elementos do mundo africano e do universo católico, que se retroalimentam.

Processos de reinterpretação, por sua vez, dominaram nos meios protestantes ainda que fossem também observáveis em regiões católicas. No meio protestante, a forte pressão evangelizadora levou ao desaparecimento de africanismos: *"a mestiçagem não tomou a forma de sincretismo"*. O traço dominante nesse contexto foi o que Herskovits chamou de "reinterpretação": o negro reinterpretou a Bíblia através de sua mentalidade, criando um cristianismo mais negro do que propriamente africano. Na América católica, ao contrário, a pres-

---

[47] **As américas negras**, op. cit., p. 143.

são evangelizadora foi menor e os traços culturais africanos puderam manter-se com certa facilidade. Nos contextos católicos da América Latina, mostra Bastide, *"a mestiçagem se deu principalmente sob a forma de sincretismo"* [48].

É interessante notar como Bastide encontra em Gurvitch uma mediação para reabilitar a Escola Sociológica Francesa, contra a qual ele havia se colocado frontalmente na obra de juventude. Gurvitch combina as tradições francesa com a alemã, tão ao gosto de Bastide, que vai aprender alemão para ler Max Weber, procedimento incomum no meio francês da época. Articula também as dimensões individual e social na análise, ponto central nas críticas primeiras dirigidas a Durkheim, como vimos. A leitura de Gurvitch acrescenta ainda ao repertório bastidiano uma certa dose de marxismo, através da noção de dialética.

Não deixa de ser curioso pensar que Bastide irá reaver fora da França - no Brasil -, através de um estrangeiro, certos preceitos básicos da sociologia francesa no interior da qual ele foi formado e da qual fez esforço em se afastar em sua obra de juventude. É aqui também que ele tem contato com outra tradição francesa, a africanista, que a partir da década de 30 conhece impulso novo à luz das grandes expedições à África: a missão Dakar-Djibouti (1931-1933) e a Saara-Sudão (1935). O africanismo de Griaule, de Leiris e de tantos outros, tem em Bastide, pesquisador das Áfricas brasileiras, um seguidor em terras americanas.

---

[48] Idem, p. 141-142. É curioso observar que Bastide faz aí uma distinção clara entre mestiçagem e sincretismo, que em diversos momentos ele toma como sinônimos. Mestiçagem aqui aparece como "reinterpretação".

A África no Brasil. O pensamento social brasileiro e Gilberto Freyre

> "(...) o melhor método para a análise das culturas afro-americanas consiste não em partir da África para verificar o que resta na América, mas em estudar as culturas afro-americanas existentes, para remontar progressivamente delas à África" (As Américas Negras, 1967)

O encontro de Bastide com a África em território brasileiro coincide com sua primeira viagem ao Nordeste, em 1944. A viagem, segundo o seu relato, representou a descoberta do Brasil místico, *"onde sopra o espírito"* [49]. As cidades de Salvador e Recife, com suas pedras, sons e cores, expõem ao viajante o encontro de civilizações que ali se operou: as igrejas barrocas e as marcas portuguesas convivem com o tã-tã dos negros, com o mundo dos candomblés. Diante dessa dupla fonte mística, que alimenta permanentemente o misticismo brasileiro, o intérprete dirige a sua atenção para a matriz africana. Tal opção não significa uma escolha entre outras, mas a única direção segura para aquele interessado em prescrutar o caráter próprio do misticismo brasileiro, despojado do viés trágico do misticismo espanhol ou do barroco monástico mexicano, pois adoçado pelo *"contato com as mucamas, amas de leite, as negras e a sensualidade das mulatas"* [50].

Poderíamos dizer que não é o intérprete que elege o mundo africano como objeto de reflexão. É a África que se impõe ao observador na medida em que *"...penetra pelos ouvidos, pelo nariz e pela boca, bate no estômago, impõe*

[49] Bastide, **Imagens do nordeste místico em branco e preto**, Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945.p.37.

[50] Idem, p. 35.

seu ritmo ao corpo e ao espírito" [51], obrigando-o a passar do *"estudo da mística das pedras e da madeira talhada"* para a *"religião dos pretos"* [52].

Os primeiros contatos com o mundo do candomblé, na segunda metade da década de 40, permitem a Bastide delinear um rol de preocupações que o acompanhará em seus escritos posteriores: a estrutura da mística africana, as sobrevivências africanas no Brasil, a diferença existente entre crise mística e crise histérica, as distinções entre candomblé e umbanda. Mas o que de fato irá causar forte impressão nesse momento inicial de descoberta da África é a estética afro-brasileira, o *"espetáculo maravilhoso"*, *"encantador"*, a festa. Bastide concentra boa parte de seu relato descrevendo o movimento e a alegria das gentes preparando-se para os festejos e celebrações, a "*loucura divina*" que toma conta das ruas, a sensualidade das danças e dos ritmos. Neste relato de viagens, escrito entre a ciência e poesia como ele gosta de dizer, a presença da África no Brasil se revela através de uma dimensão eminentemente sensível: são imagens e sons, arquitetura e tipos físicos que o narrador procura fixar no texto escrito.

A observação dos rituais, o depoimento de integrantes dos cultos e a literatura disponível permitem a Bastide registrar sua primeira apreensão desse universo místico: *"poderia acreditar que me encontrava em plena África"*[53]. O candomblé, com sua filosofia sutil e seus ritos, conformaria uma comunidade mística no interior da comunidade baiana, uma comunidade africana no seio da sociedade brasileira. O candomblé é descrito nesse momento como um mundo à parte, uma sobrevivência nítida da África no Brasil [54] .

---

[51] Idem , p. 28.

[52] Idem, p. 41.

[53] Idem, p. 80.

[54] Idem, p. 108.

Os trabalhos realizados no final da década de 50 traduzem um esforço de entrada mais profunda no mundo africano entrevisto em 1944. Em As religiões africanas no Brasil (1960), Bastide vai lançar as bases para a compreensão do sincretismo em sua versão histórica e em suas formas atuais; em **O candomblé da Bahia: rito nagô** (1958), volta o seu olhar para a a estrutura africana menos contaminada pela sociedade brasileira abrangente, em um trabalho de forte inclinação etnográfica. Aí, afirma Bastide, não interessa a busca da origens africanas ou o sincretismo. *"Estudaremos o candomblé como realidade autônoma"* [55].

Através da religião africana, o intérprete passa por uma especie de aprendizado da África, pedagogia do mundo africano, que permite a passagem da vida profana à vida mística:

"É a 'escola da selva' transplantada da África para a cidade da Bahia. O termo 'escola' é bastante exato; um de meus informantes comparava a estada da candidata na aliaché à escola primária, dizendo que a instrução prossegue pela vida toda; se quisermos atingir os graus mais elevados da hierarquia, é preciso passar em seguida pela escola secundária..." [56].

Em seu esforço de descrição de um mundo particular de representações coletivas, Bastide elege como interlocutores preferenciais os africanistas, brasileiros e franceses. Afinal, é como africanista que ele se define agora, comprometido com a elaboração de um antropologia africana. Logo na abertura do volume, repassa os estudos sobre as religiões africanas no país, empresa mais

---

[55] **O candomblé da Bahia**, op. cit., p. 10. Devemos observar que os dois trabalhos - na verdade suas duas teses, a principal e a complementar, segundo o modelo francês da época - foram apresentadas em 1957, ainda que publicadas posteriormente.

[56] Idem, p. 39.

de uma vez enfrentada, localizando as contribuições de Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Herskovits, Pierre Verger e outros para a compreensão do mundo africano entre nós. Mas a inspiração teórica maior desse trabalho são as pesquisas de Marcel Griaule e as suas formulações sobre o pensamento africano como um pensamento culto, como indicado. Apoiado nas teses do africanista francês sobre os Dogons, Bastide mergulha na elucidação da *"metafísica nagô"*. Para tanto, percorre cada rito, as cerimônias, a possessão, a iniciação.

"Com efeito, uma série de fatos mostra a persistência no Brasil de fragmentos da metafísica esboçada por Ogotemmêli em suas conversas com Griaule: a dualidade da divindade primordial, a desordem se introduzindo no mundo devido à perda desta dualidade e à distinção dos sexos, a importância dos números, do ferreiro, do archeiro, do carneiro, dos gêmeos..." [57].

Os candomblés de procedência nagô, onde se observariam as menores incidências de sincretismo, são tomados por Bastide como os exemplos mais fidedignos do mundo africano, descritos como sistemas de participação específicos, *"pedaços da África plantados em pleno coração do Brasil"* [58]. O candomblé atestaria a segregação de estruturas a partir das representações místicas. O social neste caso - entendido como redes de sociabilidade, como sistema ético e moral - é fruto da matéria mística, nos termos de Griaule [59].

As análises de Bastide sobre as religiões negras foram (e ainda são) objeto de fortes controvérsias. Foram criticadas: a etnografia por ele realizada, a adoção de uma perspectiva marxista, a noção de princípio de corte, a impre-

---

[57] Idem, p. 226.

[58] **O candomblé da Bahia**, op. cit., p. 67.

[59] Idem, p. 109.

cisão de suas afirmações etc. [60]. Sem pretender aqui rever a volumosa bibliografia sobre as religiões afro-brasileiras que discutiu as teses do autor, gostaria apenas de pinçar um desses argumentos críticos: o que aponta para uma desvalorização do sincretismo na obra de Bastide sobre religião.

Yvonne Maggie em **Guerra de orixá** (1975), ao realizar um estudo de caso sobre um terrreiro de umbanda no Rio de Janeiro, explicita o seu desejo de rompimento em relação aos estudos africanistas existentes, na medida em que estes evitariam uma análise apurada do sincretismo, optando pela busca da origem dos traços culturais. Estes traços, indica ela, foram invariavelmente associados a um maior ou menor grau de evolução cultural: os traços de origem africana, relacionados ao primitivismo, à magia, às camadas populares e ao *"rural, emocional, não racional"*, enquanto os espíritas, elevados ao patamar superior, mais adequados ao padrão racional e civilizado da vida urbana. Tal *"raciocínio teleológico"* que procurava os traços e suas origens para a explicação do presente, de acordo com ela, atravessou os estudos sobre religiões afro-brasileiras de Nina Rodrigues, no final do século XIX, a Candido Procópio, na década de 60 [61].

O trabalho de Beatriz Góis Dantas, **Vovó nagô e Papai branco** (1988) desenvolve esse argumento crítico mediante a realização de um trabalho sistemático de avaliação dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras. A autora defende a idéia que dessa busca incessante de africanismos emerge a valorização da pureza dos candomblés e o *"modelo nagô"*. Desde Nina Rodrigues até Roger Bastide, diz ela, os intelectuais transformaram a categoria nativa da *"pureza nagô"*, símbolo da autenticidade africana, em categoria analítica, contribuindo *"(...) através do modelo jejê-nagô para a cristalização de traços cultu-*

---

[60] Sérgio Ferretti faz uma resenha de algumas das principais leituras críticas feitas sobre a obra de Bastide em **Repensando o sincretismo**, São Paulo, Edusp/ Fapema, 1995, Parte I.

[61] **Guerra de orixá**, Rio de Janeiro, Zahar, 1977, 2° edição, p. 12 e 13.

rais que passam a ser tomados como expressão máxima de africanidade, através das quais se representará o africano" [62]. E o que é mais curioso, mostra ela, é que a crítica feita ao evolucionismo de Nina, que apregoava a inferioridade da raça negra, não veio acompanhada do rechaço de suas conclusões: a tese da superioridade religiosa e cultural nagô em relação aos demais africanos foi endossada apesar dos reparos à postura teórica de seu artífice.

Obcecados pelo rastreamento das sobrevivências africanas e elegendo a tradição nagô como o exemplo máximo da africanidade, os antropólogos tenderam a opor, segundo ela, o candomblé nagô, mais *"puro"*, à umbanda e à macumba, aos candomblés de caboclo e de angola, considerados *"degenerados"*[63]. Endossando o corte explicitado por Yvonne Maggie, e reafirmado pelos trabalho de Peter Fry, Patrícia Birman e outros [64], a autora aponta o travo romântico dessas abordagens - que valorizam o africano como selo da nacionalidade, ou pelo menos, como traço distintivo da região nordeste brasileira - e a fragilidade analítica e mesmo descritiva da categoria de *"pureza nagô"*. Afinal, nem os terreiros nagôs possuem um acordo a respeito do que seja a tal herança africana autêntica: a versão do terreiro nagô de Laranjeiras, Sergipe, segundo a pesquisa feita, é bastante diversa do modelo baiano.

O comentário de Duglas Teixeira Monteiro (1978) às **Religiões africanas no Brasil**, embora siga outra trilha argumentativa, recoloca a questão da *"pureza"* e a cisão estabelecida por Bastide entre religião (pura) e magia (sincrética), ou entre umbanda e candomblé. Tomando como referência o diá-

---

[62] **Vovó nagô e Papai branco**, Rio de Janeiro, Graal, 1988. A tese que deu origem ao livro é de 1982.

[63] Idem, p. 21.

[64] Beatriz Góis Dantas faz referência às pistas lançadas pelo já citado trabalho de Yvonne Maggie, pelo artigo de 1977 de Peter Fry, "Feijoada e soul food", republicado em **Para inglês ver** (Rio de Janeiro, Zahar, 1982) e pela dissertação de mestrado de Patrícia Birman, "Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são", PPGAS/Museu Nacional, 1980.

logo da obra com o marxismo (as relações entre infra e superestrutura e a visão da religião como ideologia), Duglas Monteiro localiza o centro de sua crítica na concepção implícita que sustentaria, em sua opinião, a análise do estudioso francês: a idéia de *"sagrado autêntico"*. Operando com este modelo, que traduziria uma articulação perfeita entre valores religiosos e situações sociais que lhes dão sustentação, é que Bastide oporia *"religião autêntica"* (cujo suporte empírico é o candomblé) e *"religião-ideologia"* (que tem na umbanda o seu exemplo mais acabado) [65].

Peter Fry, que já havia feito restrições às teses de Bastide em artigos anteriores, desenvolve-as em 1986. "Gallus africanus est ou como Bastide se tornou africano no Brasil" parte do dilema identitário do francês tornado afro-brasileiro para mostrar como o pesquisador nada disse de novo em relação aos estudos anteriores, na medida em que consolidou a positivação do candomblé baiano, em sua "autenticidade nagô" e a distinção entre candomblé e macumba[66]. Posteriormente, volta à obra de Bastide, registrando a sua perplexidade diante dos partidos teóricos opostos por ele tomados: simultâneamente herdeiro de uma tradição romântica que remonta a Nina Rodrigues, e que perseguiu a África no Brasil, e seu opositor, já que na década de 50 encabeçou com Florestan Fernandes a pesquisa sobre relações raciais, patrocinada pela Unesco [67].

Não se trata aqui de negar o fundamento das críticas feitas. Ao contrário, estas objeções à obra de Bastide remetem a aspectos importantes da reflexão

---

[65] Duglas Teixeira Montero, "Roger Bastide: religião e ideologia", **Religião e sociedade**, n. 3, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, pp. 11-24. Maria Laura Viveiros de Castro retoma a crítica de Duglas Teixeira Monteiro em 1983, no artigo "Repensando Bastide: algumas questões presentes em As religiões africanas no Brasil" In: **Ciências sociais hoje**, ANPOCS/ Cortez, 1984. Para uma apreciação do comentário de Duglas, ver também Lísias Brandão, "A crítica de Duglas Teixeira Monteiro à sociologia da religião de Roger Bastide", **Religião e sociedade**, n. 4, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

[66] In: Olga Von Simsom (org). **Revisitando terra de contrastes**, São Paulo, FFLCH/CERU, 1986.

[67] Peter Fry & Carlos Vogt, **Cafundó**, op. cit., p. 5.

do autor. O meu intuito aqui é outro. Munida do desejo de tornar mais circunstanciada a visão da obra Roger Bastide, sublinhando a sua magnitude e ao mesmo tempo os seus paradoxos, gostaria de pensar com os críticos do autor (e não contra eles) o lugar de Bastide no interior da nossa tradição. Será que entre ele e a tradição de estudos sobre os cultos afro-brasileiros, a relação que se estabelece é de pura continuidade como indicam os críticos? Se há rupturas, onde elas aparecem? No aparato téorico que constrói, como indicam alguns leitores? [68] Além disso, se Bastide dá prosseguimento à reiterada busca da África no Brasil, que África é essa permanentemente evocada nos seus textos? Tem ela sentido idêntico àquela procurada por seus antecessores?

Comecemos pela primeira pergunta: o lugar de Bastide no bojo da tradição africanista local. Não restam dúvidas que o mestre francês, leitor voraz dos estudos brasileiros, recorre a esta bibliografia para o exame das religiões afro-brasileiras. E quando, a partir das manifestações religiosas, pretende resgatar a África, separando-a do conjunto mestiço, endossa a tese dominante desde Nina Rodrigues de que os cultos nagô seriam aqueles mais fiéis à herança africana, como apontam os críticos. Neste sentido, do ponto de vista temático, Bastide corrobora, em um primeiro momento, as escolhas feitas anteriormente: o candomblé nagô coloca-se como objeto privilegiado para todo aquele preocupado em localizar a África no Brasil, ou melhor, em remontar progressivamente à África a partir do material afro-brasileiro disponível.

A linha de continuidade traçada pelos críticos entre Bastide e a tradição seria quebrada pelo aparato teórico com o qual trabalha o sociólogo francês. Mas este ponto forte de rompimento, ainda que mencionado pelos críticos, é

---

[68] Peter Fry, op. cit. chama a atenção para o aparato teórico poderoso de Bastide, o que o distanciaria dos estudiosos anteriores. Também Vagner Gonçalves da Silva indica a dificuldade de estabelecer continuidades teóricas entre Bastide e seus predecessores devido *"a sua extrema capacidade de manipular dados das mais variadas fontes literárias e geográficas"* ou pelo seu talento em *"produzir sínteses teóricas originais"*. **Orixás da metrópole**, Petropólis, Vozes, 1995, p. 45.

minimizado nas leituras realizadas, com raras exceções. Apesar do poderoso instrumental teórico, Bastide compraria acriticamente a versão oficial sobre os cultos afro-brasileiros. Quer dizer, ao fim e ao cabo, sua sofisticação teórica ao invés de operar para a desmontagem da explicação mistificadora, acabaria fortalecendo-a, e o que é pior, dando a ela legitimidade sociológica.

Talvez fosse o caso de inverter o sentido das frases mais comumente proferidas que descartam, de saída, o valor disruptivo das interpretações de Bastide em função de sua eleição temática. Isto é, este filão da crítica parece desconsiderar aspectos importantes das análises realizadas por Bastide sobre a estrutura do candomblé, do transe e do culto, diante do "pecado original" por ele cometido: a reafirmação do interesse pelo candomblé nagô.

É preciso lembrar ainda que na mesma década de 70, quando se iniciam as críticas mencionadas, o próprio Bastide está repensando os seus modelos explicativos. Em 1971, no artigo "As contribuições culturais dos africanos na América Latina: tentativa de síntese", descarta completamente a noção de sobrevivência para pensar as influências africanas nas Américas e propõe uma redefinição da agenda de pesquisas sobre a cultura afro-brasileira: ao invés de sublinhar permanências africanas cristalizadas, é necessário acompanhar de perto a emergência de novos processos, indica ele.

"É nessa linha, ainda inexplorada, que seria preciso prosseguir para descobrir a contribuição da África para a cultura (ou para as duas culturas) da América Latina enquanto culturas vivas e criadoras, e não enquanto conservação de africanismos enquistados" [69].

---

[69] Bastide, "As contribuições culturais dos africanos na América Latina: tentativa de síntese". In:_Maria Isaura P. de Queiroz (org). **Roger Bastide**, op. cit., p.167.

É possível localizar um progressivo afastamento de Bastide em relação à busca de africanismos em solo brasileiro (e americano) a partir da década de 70 e portanto um progressivo afastamento da tradição africanista local, até do ponto de vista temático. Em seus últimos ensaios, ele é cada vez mais insistente em relação à necessidade de melhores análises do sincretismo religioso em suas formas originais. Impressionado pelo sucesso crescente da umbanda no Brasil, por exemplo, ele alerta os sociólogos e antropólogos para a importância dessa religião, chamando-os a saírem da condenação do fenômeno e passarem à sua análise [70]. Em 1974, reafirma:

"(...) a antropologia cultural não pode permanecer hipnotizada pelo mundo do candomblé, ou pela sua fidelidade à cultura ancestral. As religiões afro-brasileiras são religiões vivas que para sobreviver adaptaram-se às novas estruturas sócio-econômicas brasileiras e a outras metamorfoses, dando origem a novas formas: primeiro a macumba e, acima de tudo, o espiritismo de umbanda"[71].

Na última fase de sua obra o que parece despertar a atenção do intérprete são a plasticidade dos cultos afro-brasileiros e os processos sincréticos que têm lugar inclusive no seio dos candomblés mais tradicionais. Em "La rencontre des dieux africains et des esprits indiens" (1973), analisa a presença do caboclo nos candomblés, observando que apesar da vontade explícita de seus membros em permanecerem africanos, antes de qualquer outra coisa eles são *"brasileiros, patriotas e nacionalistas"* [72].

---

[70] Bastide, "L'umbanda en revision". In: **Études offerts à Jacques Lambert**, Paris, Éditions Cujas, 1975, pp.45-52.

[71] "The present status of afro-american research in Latin America", op. cit., p. 188.

[72] In:_ **Le sacré sauvage**, Paris, Payot, 1975, pp. 188.

Isto posto, creio que seríamos mais fiéis a Bastide se falássemos em diálogo do autor com a tradição africanista nacional, do que em relação de pura continuidade. Diálogo, na acepção da palavra, remete à troca de idéias, à comunicação, e não à simples concordância (neste caso, mais próximos estaríamos do monólogo). Além disso, para que as idéias do autor sejam melhor avaliadas faz-se necessário incluir o referido diálogo numa série mais ampla. Claro está que os leitores-críticos de Bastide a que fiz referência estão interessados na compreensão do fenômeno religioso e não em acompanhar os meandros de seu pensamento; e é neste sentido que recortam uma parte de sua vasta obra. O objetivo aqui não é "cobrar" dos especialistas uma leitura exaustiva da obra de Bastide, insisto, mas apontar os riscos envolvidos no recorte feito - que corresponde a uma fase determinada dos estudos de Bastide sobre religião - e na generalização destas interpretações.

Ao situarmos estes estudos no tempo e em um contexto expandido, vemos não ser exato supor uma visão negativa de Bastide em relação ao sincretismo, como sublinham as leituras críticas, como se a busca da "pureza" e da "autenticidade" implicasse numa desvalorização necessária dos produtos sincréticos, revelada pelas oposições candomblé/ umbanda, religião verdadeira/ magia degenerada. Se ele opera com a pureza como modelo e em alguns momentos mostra-se nostálgico em relação à África perdida, ou nunca encontrada completamente no Brasil, de modo geral, o sincretismo é lido como sinônimo de vitalidade da tradição africana e, o que é mais importante, a interpenetração de civilizações sinonimiza o autenticamente nacional, como vimos no Capítulo I.

As preocupações de Bastide com a religião têm lugar em um cenário alargado. Duglas Monteiro aponta nesta direção quando afirma que os trabalhos de Bastide sobre religião devem ser pensados no bojo de suas reflexões sobre o contexto multi-racial brasileiro, no interior de uma sociologia das relações inter-étnicas [73]. Acrescentaria: no contexto de uma reflexão mais ampla

[73] Duglas Montero, op. cit., p. 12.

sobre a sociedade brasileira. A religião é uma via de acesso, entre outras, para a compreensão do Brasil. Via que, se percorrida, aproxima-nos da porção africana desta sociedade.

Na medida em que as reflexões de Bastide sobre o sincretismo se projetam para além do universo religioso, indo de encontro às discussões sobre a identidade nacional brasileira, mais perto ele se situa de alguns nomes de nossa tradição do que de outros. Dentre os vários personagens que emergem dessa linhagem é o de Gilberto Freyre que se destaca nas leituras que o próprio Bastide realiza. Não por acaso. Freyre, assim como Bastide, é um africanista *sui generis* que se filia a esta tradição ao mesmo tempo em que dela escapa, devido à amplitude de suas preocupações, refletidas na obra que produz.

A grandeza da contribuição de Gilberto Freyre, nota Bastide já em 1939, consiste: em ter demolido a tese racial, em ter colocado o problema do negro no Brasil em pauta sociológica e em ter construído uma narrativa sociológica original[74]. Mas, acima de tudo, Freyre inovou em termos metodológicos, indica Bastide, ao articular os níveis micro e macro-sociológicos. Urge *"fazer para o presente"*, diz ele, *"o que Gilberto Freyre fez para o período colonial e imperial, a necessidade de acrescentar ao ponto de vista etnográfico ou antropológico, o ponto de vista sociológico"* [75].

→ Bastide se debruça sobre o fenômeno religioso para compreendê-lo, é evidente, mas também para ter acesso à África, preocupação já anunciada em seus primeiros trabalhos sobre a arte nacional. Se o folclore, o barroco e a literatura, como vimos, permitem a Bastide olhar o país a partir de uma trama sincrética com dominância dos tons europeus, a religião oferece um ângulo novo de observação: permite olhar a África. Mas encontrar a África não significa se contentar com o seu registro. Olhar a África no Brasil implica obrigatoriamente

---

[74] "État actuel des études afro-brésiliennes", 1939, op. cit.

[75] 1955, pp.554.

o movimento inverso: olhar o Brasil sincrético a partir da África, já que sem o termo africano torna-se impossível pensar o país. E com isto passamos à segunda indagação: que África é essa que emerge dos textos do autor?

Antes de mais nada, esse esforço de decantação da África coloca-se como uma necessidade heurística. Para entender a nossa face africana em toda a sua complexidade é preciso desenhar as suas características específicas, esboçar o seu perfil, destacá-la. Bastide, nada ingênuo, sabe que tal empreitada, viável como experimento analítico, está repleta de riscos. Os seus críticos explicitam alguns: a ênfase na metafísica africana resvala em exageros. Ao deixar de lado, por exemplo, os aspectos negativos do candomblé, as tensões no seu interior, ele teria contribuído para a idealização da África e de sua imagem [76]. O próprio Bastide, antes mesmo que seus críticos, aponta outros, correlatos: localiza a ênfase das pesquisas nacionais na tradição nagô como um problema a ser enfrentado pelos estudiosos. Desde Nina Rodrigues, diz ele, estudou-se sobretudo as nações "nagô" e "quetu" e por meio de descrições insuficientes. Seriam necessárias etnografias de melhor qualidade que cobrissem um vasto espectro de manifestações religiosas, nas cidades e também no mundo rural [77].

Além disso, ele enfatiza a distância existente entre a África brasileira e a África real: a África no Brasil que se apresenta aos olhos do observador é no limite sempre degenerada, distante do modelo e da realidade africana. Não é África original, cópia de um modelo, mas África recriada no bojo de um processo repleto de lapsos, como vimos. A África brasileira é sincrética, composta por

[76] Griaule foi objeto de críticas semelhantes, aponta Clifford, op. cit.

[77] Em "État actuel des études afro-brésiliens" (1955), op. cit., Bastide aponta a ausência de estudos sobre a importância bantu na Bahia, mérito de algumas análises de Edson Carneiro sobre o candomblé de caboclo. Chama a atenção também para a inexistência de estudos sobre as religiões africanas no mundo rural. Cf. sobretudo pp.537-540.

brancos e negros, como já indicavam os seus estudos sobre arte e literatura [78]. No Brasil e nas Américas, indica ele é possível encontrar porções inteiras de civilizações africanas, o que não poderia ser de outro modo. Se em alguns contextos, nos deparamos com comunidades mais nitidamente africanas - nas quais por ocasião da luta entre modelos africanos e pressões do meio, os primeiros levaram vantagem -, em outros observamos comunidades negras, em que as pressões do meio foram mais fortes que os resquícios da memória coletiva. Mas, frisa Bastide, estes dois tipos de comunidade, as africanas e as negras, são *"imagens ideais". "De fato, encontramos, na realidade, um continuum entre esses dois tipos"* [79].

No interior do esquema explicativo de Bastide, a apreensão do mundo africano entre nós joga o intérprete irremediavelmente para a sua relação com a outra face da sociedade brasileira, para a relação entre negros e brancos no contexto da sociedade multi-racial e pluri-cultural. O que não poderia ser de outro modo já que o negro está ao mesmo tempo separado e unido à sociedade brasileira. Assim, o corte verificado na realidade - que os estudos acompanham - não pode implicar em cisão absoluta. A etnografia da África é, nesse sentido, inseparável da sociologia dos contatos culturais. Quer dizer, a compreensão da África articula-se intimamente ao propósito de compreensão do Brasil. Portanto, a África procurada é sinônimo de busca de marcas africanas e também ponto de vista privilegiado para que Bastide olhe para esse país sincrético, *"pela outra extremidade da luneta"*

A expressão é utilizada por Bastide para marcar uma diferença forte entre as suas análises e as de Gilberto Freyre, seu interlocutor primeiro quando o assunto é formação da sociedade e da cultura brasileiras:

---

[78] Daí o seu reparo a intépretes como Herskovits ou René Ribeiro que tratam as comunidades negras como *"modelo africano perpetuado"*. Cf. **As américas negras**, op. cit., p. 33.

[79] Idem, p. 45.

"Gilberto Freyre estudou bem em ***Casa-grande e senzala*** *esses diversos fenômenos (do sincretismo), mas estudou-os do ponto de vista da civilização brasileira, e não do ponto de vista, que aqui nos preocupa, das civilizações africanas. Precisamos, pois, retomar à questão, examinando-a, se se nos permite a expressão, pela outra extremidade da luneta"* [80].

Para problematizar tal juízo, retomemos as teses de Bastide em **As Religiões africanas no Brasil** (1960), quando ele procura rastrear a permanência da civilização africana entre nós por intermédio da religião. As religiões africanas que conseguiram sobreviver em meio às profundas alterações pelas quais passou a sociedade brasileira, constituem o suporte empírico para a aplicação de um método e de uma perspectiva teórica. Através de sua análise é possível ter acesso a um caso exemplar de civilizações em contato, que se transformaram em função de mudanças ocorridas na estrutura social, mas que conseguiram preservar certos traços fundamentais. Como isso foi possível? - eis a pergunta primeira de Bastide. Para respondê-la, o autor retoma a história colonial brasileira, o contato em seus primórdios.

Seguindo o fio cronológico das obras clássicas sobre o Brasil, Bastide começa avaliando as diferentes heranças de nossa formação. Só que ao comparar as contribuições portuguesa e africana - a indígena será mencionada rapidamente, em outro momento da análise -, sublinha a diferença fundamental existente entre elas. Se com os portugueses chegam à América a sociedade e a civilização portuguesas, os africanos, escravizados, verão destruída a sua sociedade.

---

[80] **As Religiões africanas no Brasil**, op. cit., p. 103. Grifo meu.

"O português deve se adaptar a um novo meio e as modificações que sofrerão sua organização social, assim como sua civilização, serão, sobretudo, de ordem ecológica. O africano deverá se adaptar, pelo contrário, a uma sociedade bem diversa da sua que lhe é imposta pelo branco, e é sua civilização que ele deverá adaptar a fim de incorporá-la numa outra estrutura social" [81].

Durante esse processo adaptativo, realizado em condições adversas, devido à posição subalterna do negro em terras brasileiras, dá-se um fato extraordinário, objeto primeiro de atenção do intérprete: a base morfológica da civilização africana é rompida com a escravidão, mas a cultura africana permanece.

"Tudo se faz como se uma fenda se abrisse entre os diversos níveis da sociologia em profundidade, no estágio dos símbolos, alargando-se para deixar intactas em grande parte as representações coletivas, os valores e mesmo as palpitações da consciência coletiva, enquanto desmoronavam as estruturas e as normas que a sustentavam"[82].

Os valores religiosos ao perderem os laços orgânicos com sua base morfológica original, criam novos quadros sociais para poderem se perpetuar. É como se as superestruturas, diz Bastide, tivessem que dar corpo a novas formas de sociabilidade. Esta tarefa é levada a cabo pela religião - e sobretudo pelo candomblé -, que possibilita a manutenção do mundo africano entre nós. A cisão entre infra e superestrutura, portanto, é o que permite nos termos de Bastide a recriação da África no Brasil.

---

[81] Roger Bastide, **As religiões africanas no Brasil**, São Paulo, Pioneira/Edusp, 1971, p. 55.

[82] Idem, p. 64

Ao longo de todo o primeiro volume da obra, Bastide vai tentar demonstrar esta tese acompanhando "*duas revoluções morfológicas*" que abalaram os alicerces da sociedade brasileira, e que tiveram grande impacto na estruturação e modificação das religiões africanas: o tráfico negreiro e a supressão do trabalho servil. A escravidão *"não somente separa, mas une o que separa"*, afirma ele, ao mostrar como o tráfico apesar de esfacelar famílias e linhagens africanas, alimentou o intercâmbio entre Brasil e África. Do mesmo modo, as grandes plantações, assim como medidas da Igreja e do Estado, ao confinarem os negros em espaços reduzidos e separados do mundo dos brancos, permitiram, à revelia da política, da economia e das elites brancas, a manutenção dos valores africanos. Nas cidades, esse processo foi ainda mais intenso. A escravidão urbana teria reafricanizado o negro, na medida em que o colocou em contato permanente com os seus centros de resistência cultural, confrarias e nações [83]. Por isso, ao contrário do que ocorreu em outros países, no Brasil é a cidade o grande *"museu das tradições arcaicas"*.

Esse processo de descolamento dos valores religiosos de sua base morfológica original dá-se em dois momentos claramente desenhados. Um primeiro de *"aceitação"*, de moldagem da religião às novas realidades, onde são criados *"nichos"* africanos no tecido social brasileiro - os batuques, as confrarias de homens de cor etc. -, e um segundo, de *"criação"*, quando ocorre um alargamento desses nichos e a reconstrução de estruturas sociais.

"O nicho tornando-se esconderijo, partindo dos valores sagrados, toda a sociedade africana vai passar por ele, reconstituir-se gradativamente, na medida, pelo menos, em que as condições demográficas e a quebra de linhagens assim o permitirem" [84].

---

[83] Idem, p. 96.

[84] Idem, p. 226.

Um elemento importante no processo de recriação da África no Brasil, analisado por Bastide, é a existência de distâncias sociais em um regime escravista, agravadas no momento da Abolição, diante do anonimato das cidades, do desaparecimento da família tutelar e do paternalismo reinante no Brasil. A Abolição, ao precipitar a desagregação da comunidade negra, ao proletarizar o ex-escravo, permite, à sua revelia, o fortalecimento das religiões afro, e mais especificamente, do candomblé, que passa a se constituir no único *"centro de integração possível"*, possibilidade de reconstituição do *"povoado africano"*, com suas alianças e solidariedades [85].

O que se observa pela descrição de Bastide é um processo concomitante de afastamento e aproximação do negro em relação à sociedade englobante: afastamento permitido pelo apego às tradições africanas, via candomblé; e aproximação que se observa pela intensificação do contato com o mundo luso-brasileiro, em um momento em que as relações com a África encontram-se reduzidas com o fim do tráfico. Mas como é possível a manutenção simultânea desta dupla lealdade do negro ao Brasil e à África? Pelo *"princípio de corte"*. Erguendo barreiras *"quase intransponíveis entre dois mundos opostos que nele habitavam"*, o negro pode ser fiel a valores contraditórios, sem ter a sua personalidade esgarçada[86].

Durante todo o primeiro volume da obra, Bastide trata das formas históricas do sincretismo no Brasil e da permanência dos valores religiosos africanos, como visto. No segundo tomo, por sua vez, ele volta-se para as formas assumidas pelos cultos afro-brasileiros diante de um terceiro abalo sofrido pela estrutura social brasileira: a urbanização e a industrialização. A análise do sin-

---

[85] Idem, p. 236.

[86] Idem.

cretismo contemporâneo impõe ao investigador, mais uma vez, a realização de uma sociologia das religiões africanas no Brasil.

Deixando de lado temporariamente o argumento do segundo volume, é possível dizer que Gilberto Freyre, sobretudo a sua obra dos anos 30, está presente - explícita e implicitamente - durante toda a primeira parte do estudo de Roger Bastide sobre as religiões africanas no Brasil. Bastide constrói a sua explicação neste primeiro volume através de um diálogo cerrado com **Casa-grande e senzala** (1933) e **Sobrados e mucambos** (1936) e, no geral, endossa trinta anos depois o amplo painel da sociedade brasileira pintado pelo sociólogo pernambucano. Os afastamentos entre eles devem-se, segundo Bastide, à escolha de perspectivas diversas quando da aproximação do fenômeno dos contatos culturais.

É possível dizer que tanto nas duas obras de Freyre quanto em **As religiões africanas no Brasil** está presente a idéia de formação: da família patriarcal, no primeiro caso; da civilização africana, de outro. Nos dois casos, a formação de uma nova civilização se dá a partir de materiais heteróclitos, de origens diversas. A civilização brasileira tem origem, no modelo de Freyre e de tantos outros, a partir das heranças portuguesa, indígena e africana. A civilização africana, nos termos de Bastide, é recriada no Brasil a partir - e apesar - do encontro entre as três civilizações mencionadas. Portanto, a África brasileira não é decalque, cópia do modelo original, mas reelaboração, produto também híbrido.

A discussão dos processos formativos, nos dois autores, está baseada no acompanhamento das condições históricas da formação da família patriarcal (no primeiro caso) e da implantação da África no Brasil (no segundo). Em ambos, encontra-se descrita uma sociedade de estrutura dual - casa grande e senzala; senhor e escravo; pretos e brancos; sobrados e mucambos - cujo dualismo não compromete a manutenção do todo; ao contrário a totalidade é ali-

mentada pelo *"equilíbrio de antagonismos"* [87]. A caracterização do processo formativo brasileiro orientado por um princípio de equilíbrio de antagonismos, emblemática da obra de Freyre, é corroborado por Bastide em diversos momentos: nessa obra de 1960, no livro anterior **Brasil, terra de constrastes** (1957) e posteriormente em **As américas negras** (1967). Para Bastide, é bom lembrar, esta estrutura se complica no período pós-Império, com a complexificação da sociedade de classes e com o crescimento das classes médias. De qualquer forma, uma dualidade básica se mantem na sociedade brasileira através do par exploradores/ explorados.

Gilberto Freyre está interessado em analisar o contato operado entre essas polaridades que dá origem a um produto mestiço. Bastide, por sua vez, analisa como as religiões africanas exprimem certos efeitos do dualismo da sociedade brasileira. A África recriada no Brasil só pode ser entendida portanto com a compreensão da estrutura social local (daí a prioridade do enfoque sociológico). Nos dois casos, é de contato que se trata e, portanto, de trocas culturais e intercâmbios simbólicos. Freyre fala em mestiçagem; Bastide prefere falar em sincretismo, em interpenetração de civilizações [88]. Embora o léxico

---

[87] Para uma análise da centralidade da noção de "equilíbrio de antagonismos" na obra dos anos 30 de Freyre, cf. Ricardo Benzaquem de Araújo, **Guerra e paz**, op. cit.. A comparação entre os autores aqui empreendida, é bom que se diga, foi em boa parte inspirada neste trabalho.

[88] Poderíamos dizer que na obra de Bastide reina uma certa imprecisão conceitual: vez por outra, sincretismo aparece como sinônimo de interpenetração e de aculturação. Em outros momentos, o analista se esforça por distingui-los (como por exemplo no trabalho de 1948, **Initiation aux recherches sur l'interpenetration de civilisations**, op.cit.). Não parece fácil localizar uma coerência terminológica ou a clara substituição de um termo por outro. De qualquer modo, poderíamos dizer que Bastide prefere a noção de "interpenetração de civilizações" já que sincretismo tem um sentido claro de mistura, do qual procura se afastar. Apesar da ressalva, o termo continua sendo empregado. A noção de miscigenação, por sua vez, é descartada por carregar resquícios da discussão racial, do fato biológico, que Bastide rejeita e a que Freyre encontra-se ainda ligado; de qualquer modo, a noção de mestiçagem se intromete frequentemente nas formulações do sociólogo francês. Mostra Ricardo Benzaquem de Araujo (op.cit), contrariando as interpretações correntes, como Gilberto Freyre não

conceitual dos autores seja diferente, e portanto distintas suas ancoragens teóricas, é possível localizar consonâncias entre suas idéias. A noção de sincretismo religioso com a qual trabalha Bastide no primeiro volume dessa obra de 1960 é perfeitamente compatível com a noção de mestiçagem presente em **Casa-grande e senzala**. Vejamos.

Desde as primeiras observações que empreende dos cultos afro-brasileiros - que têm início após a primeira viagem ao Nordeste em 1944 -, Bastide estabelece uma distinção entre sincretismo religioso e sincretismo mágico. Em seus textos de 1946, "Contribuição ao estudo do sincretismo católico fetchista" e "A macumba paulista", ele retoma a oposição magia/ religião, em termos próximos aos estabelecidos por Durkheim.

"Quando passamos da religião à magia e ao curandeirismo - que nada mais é que uma forma determinada de magia, a magia terapêutica - nos encontramos em presença de um outro tipo de representações coletivas. As leis que presidem a religião e a magia não são, com efeito, as mesmas: a religião forma um sistema relativamente fechado, tradicional, ligado ao conjunto da vida cultural e parando nos limites da tribo, do grupo social" [89].

Orientadas por princípios distintos, magia e religião mobilizam representações coletivas de natureza distintas: a magia, ao contrário da religião tende para o individual, para a satisfação de desejos determinados. É a finalidade, o resultado a ser atingido que preside a ação mágica [90]. Os processos sincréticos

---

abandona inteiramente o conceito de raça, optando por trabalhar com uma concepção lamarckiana de raça.

[89] "Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetchista", op. cit., p.187.

[90] Se lembrarmos das clássicas formulações de Durkheim, veremos que a linha divisória mais nítida que separa magia e religião, para ele, passa pelo fato de que a religião tem como substrato um grupo definido, relacionando-se portanto à coletividade, à comunidade moral formada pelos fiéis e sacerdotes, que comungam uma mesma fé.

nesses dois domínios se dão de modos diferentes: na religião estabelecem-se equivalências entre as místicas em contato; o sincretismo assume a forma de um *"sistema de correspondências classificatórias"*. Na magia, ao contrário, o sincretismo aparece como um *"sistema acumulador de elementos tomados de outros cultos"* [91]. No sincretismo religioso, portanto, observa-se justaposição de elementos: não há mistura, como vimos. No sincretismo mágico, por sua vez, dá-se fusão, mescla.

Esta distinção será retomada no segundo volume de **As religiões africanas no Brasil**, momento em que Bastide se detém sobre as formas assumidas pelas religiões africanas após o terceiro abalo pelo qual passou a sociedade brasileira: a urbanização e a industrialização. O processo acelerado de crescimento das grandes cidades brasileiras, originário da implantação do capitalismo moderno entre nós, e que é acompanhado pelo empobrecimento das zonas rurais e pela consequente intensificação das migrações internas, altera o mundo dos valores e das mentalidades que passa a ser comandado pela ideologia individualista. Assistimos, nesse contexto, ao momento de passagem da sociedade de castas para a sociedade de classes no Brasil e ao confinamento da população negra nas camadas proletárias e marginalizadas.

Nesse processo desenha-se mais claramente a oposição entre dois "Brasis": um "arcaico", de feições ainda coloniais, e outro "moderno", voltado para o futuro. A oposição entre essas duas estruturas econômicas traz em seu bojo o antagonismo entre dois estilos de vida, entre dois universos simbólicos. Diante dessa terceira *"revolução morfológica"*, Bastide retoma a pergunta cen-

---

Entre os indivíduos que fazem uso das práticas mágicas, de modo inverso, não existem laços duradouros que os una numa espécie de corpo moral. O mago, afirma Durkheim tem clientela, não possui Igreja, e esses clientes podem não estabelecer relações entre si. As relações que se estabelecem entre o mago e sua clientela é semelhante àquela observada entre o doente e o médico. Cf. Durkheim, **As formas elementares da vida religiosa** (1912), São Paulo, Edições Paulinas, 1989, sobretudo o capítulo I, "Definição do fenômeno religioso".

[91] Idem, p.191.

tral do trabalho: como reagiram as religiões africanas a este novo abalo? As seitas africanas foram duramente esfaceladas, mostra ele; não poderiam se reconstituir em meio *"tão hostil"*.

Assim, se no primeiro volume da obra, Bastide leva o leitor a acompanhar historicamente a formação dos nichos africanos no Brasil, trata-se agora de iluminar o processo inverso: o da contaminação desses nichos pela sociedade abrangente. Nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo observa-se mais claramente a degradação dos cultos africanos e a sua reestruturação em novas formas religiosas, forjadas pelo sincretismo mágico: a macumba e a umbanda.

"A macumba reflete esse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em face do mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem, mobilidade. Se se prefere, ela é o reflexo da cidade em transição, na qual os antigos valores desapareceram sem que se substituíssem pelos valores do mundo moderno" [92].

Mais uma vez, a distinção entre magia e religião leva o intérprete a separar o sincretismo que opera em cada um dos campos. Só que agora, Bastide frisa a situação social do negro na sociedade brasileira para a compreensão do sincretismo. O dilema do negro no interior da sociedade multi-racial brasileira pode ser definido sinteticamente para Bastide na fórmula "enquistamento/ participação", como vimos. O sincretismo, segundo ele, deve ser entendido a partir de um *continuum* delimitado, de um lado, pelo auge do "enquistamento" e, de outro, pela maior integração possível. Quanto maior o enquistamento (o candomblé, por exemplo), menor o sincretismo e vice-versa.

---

[92] **As religiões africanas no Brasil**, op. cit., p. 407 e 408.

Mostra Gilberto Freyre em Casa-Grande e senzala que as sociedades singulares não se fundem no contato, perdendo suas propriedades primeiras; ao contrário, o produto híbrido guarda sempre a memória de sua origem. O português apresenta-se nesse contexto como o mestiço por excelência, muito antes de sua chegada à América. Dotado de caráter indefinido, impreciso, espécie de trapezista entre a Europa e a África, entre a herança católica e a contribuição mulçumana, o português é definido em nesta obra de 1933 em função de antagonismos permanentemente equilibrados[93].

Bastide corrobora em sua tese de 1960 sobre as religiões africanas no Brasil uma visão de sincretismo com a qual vinha trabalhando em pesquisas anteriores. No contato entre civilizações, ao invés de fusão ou síntese, como poderia indicar o sentido original do termo, observa-se sobreposição ou justaposição de culturas, que irão compor mosaicos culturais. Como isto se dá? pergunta o sociólogo francês. A indagação - que Gilberto Freyre não se coloca - obriga-o a enveredar por searas teóricas que o seu comparsa brasileiro não percorre.

Ao analisar os cultos afro-brasileiros, portanto, Bastide opera com duas acepções de sincretismo: a de sincretismo religioso, próxima à noção de mestiçagem com a qual trabalha Gilberto Freyre em **Casa-Grande e senzala**, como vimos, e a de sincretismo mágico, equivalente a uma segunda concepção de mestiçagem também presente na obra de Gilberto Freyre, dessa vez em Sobrados e mucambos. Na obra de 1936, ao analisar o processo de decadência do patriarcalismo e a passagem do universo rural para o urbano, Gilberto Freyre lida com uma outra acepção de mestiçagem. Aí, distante estamos da idéia da imagem de sobreposição e da figura do mestiço português, equilibrado entre antagonismos. Encontramo-nos, agora, em pleno terreno da mistura, do

[93] Cf. Gilberto Freyre, **Casa-Grande e senzala**, Rio de Janeiro/Brasília, José Olympio/ INC-MEC, 1980, 20° edição, 1980, cap. I e Ricardo Benzaquem de Araujo, op. cit., sobretudo a primeira parte do livro, "A Rússia Americana".

composto originário da fusão e síntese dos elementos originais colocados em contato, exemplarmente representado pela plasticidade do mulato que se europeiza no sobrado e se africaniza no mucambo [94]. Esta segunda concepção de mestiçagem de Freyre encontra paralelo na noção de sincretismo mágico tal como formulada por Bastide.

É bom repetir que a oposição magia e religião tal como trabalhada por Bastide a partir de suas pesquisas brasileiras não corresponde à presença e ausência de sincretismo, respectivamente. Tanto as religiões afro-brasileiras quanto as práticas mágicas são sincréticas, só que estas últimas mostram-se mais plásticas, mais abertas à acumulação e incorporação de elementos estrangeiros. Desse modo, a idéia por ele defendida de que o candomblé é mais "puro", mais impermeável à alteração de sua matriz africana original, não significa descartar os processos sincréticos que aí têm lugar. Do mesmo modo, o reconhecimento de um maior grau de sincretismo na umbanda não implica afirmar que a África esteja nela totalmente ausente[95].

Retomemos o jogo que Bastide estabelece com Gilberto Freyre ao afirmar que olha o país do outro lado da luneta. Será que efetivamente esta mirada pelo lado africano, que é também o lado da senzala e do mucambo, oporia os dois autores, como Bastide insinua? De acordo com a leitura empreendida por Ricardo Benzaquem sobre a obra dos anos 30 de Gilberto Freyre, que mais uma vez vem à baila, nota-se uma *"convivência relativamente pacífica de dois pontos de vista dentro da obra de Gilberto no período em questão, um associando-o à casa-grande e outro aos mocambos"* [96]. Se concordamos com esta leitura, a posição do observador a princípio não distanciaria os intérpretes. Mas podemos entender a afirmação de Bastide como um esforço em destacar a

---

[94] Gilberto Freyre, **Sobrado e mucambos** (1936), Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1981, 2 vol, em especial o cap. XII e Ricardo Benzaquem, op. cit., cap. 6

[95] "A macumba paulista", op. cit., p. 241.

[96] **Guerra e paz**, op. cit., p.174.

ênfase na mistura e na miscigenação das análises de Freyre e a tentativa de recuperação do traço africano por trás do sincretismo, que traduz a sua preocupação (como se o sincretismo para Gilberto Freyre fosse um fim, ponto de chegada, e para ele, Bastide, representasse o ponto de partida). Mesmo essa leitura, com a qual parece possível concordar em um primeiro momento, merece melhor discussão.

Em Gilberto Freyre combinam-se o acento na mistura, na democracia racial e cultural brasileira e a valorização da herança africana, desde **Casa-grande e senzala**. Isto não significa localizar em seus textos algum tipo de celebração à "pureza africana", como parece ter sido a tônica de uma certa tradição. De qualquer modo, em vários trechos da obra de 1933, para ficarmos só com esse exemplo, Gilberto Freyre menciona a superioridade cultural dos africanos que para cá vieram, sobretudo os pertencentes à tradição sudanesa. *"A formação brasileira"*, diz ele, *"foi beneficiada pelo melhor da cultura negra da África"*[97]. O elogio ao africano e à superioridade sudanesa não parece, de fato, incompatível com as teses de Gilberto Freyre sobre o país que afirmam a confraternização de nossas duas metades: branca e negra, casa-grande e senzala.

A valorização do elemento negro e de nossa herança africana aparecem com bastante nitidez, não apenas na obra de Gilberto Freyre, mas nos debates intelectuais da época, o que pode ser aferido, por exemplo, pelos Congressos afro-brasileiros (de 1934 e 1937), o primeiro idealizado e organizado por ele próprio. No contexto desses congressos, observa-se com maior vigor a ênfase na autenticidade africana identificada à tradição sudanesa[98]. Quer dizer, na década de 30, seja nos textos de Gilberto Freyre seja nos pronuciamentos fei-

---

[97] Gilberto Freyre, **Casa-grande e senzala** (1933), Rio de Janeiro, José Olympio, 1980, p. 299. Ver também, páginas 304, 310, 313.

[98] Cf. **Estudos afro-brasileiros - Trabalhos apresentados ao I Congresso Afro-brasileiro em Recife**, 1934. Rio de Janeiro, Editora Ariel, 1935 e **O negro no Brasil - Trabalhos apresentados ao II Congresso Afro-brasileiro**, Bahia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940.

tos por ocasião dos Congressos afro, é possível perceber a convivência de duas imagens: a da democracia racial e a da pureza africana [99].

Na obra de Roger Bastide essa convivência é reeditada: o destaque dos traços africanos e a visão do Brasil como um país marcado pela confraternização de contrários, sobretudo em **Brasil, terra de contrastes** (1957), têm lugar lado-a-lado nos textos do autor. Não se tratam de concepções excludentes. Talvez possamos pensar na obra de Bastide sobre o Brasil como construída em um compasso sincopado cuja marcação é dada pela alternância decantação da África/ compreensão do Brasil; olhar sobre a porção africana/ retorno ao todo sincrético. O movimento sistemático de idas e vindas, do todo para as partes e daí de volta à totalidade é o que traduz com maior precisão o andamento interpretativo da obra de Bastide sobre o país.

Tomando a sua produção dos anos 50 como parâmetro para visualizarmos de modo sintético este movimento, observamos que: 1. O início da década é marcado pela pesquisa sobre as relações raciais em São Paulo, realizada com Florestan Fernandes sob os auspícios da Unesco, na qual trata-se de pensar o negro no interior da sociedade paulista: os impasses da modernização e o preconceito racial. 2. De 1957 é Brasil, terra de contrastes, retrato do país de forte inspiração freyriana, na forma e no conteúdo. Bastide aponta aí nossa situação paradoxal: harmonia de contrastes, fraterna convivência de raças e gentes e, ao mesmo tempo, preconceito racial. 3. Ainda em 1957, seu olhar volta-se para a nossa face africana na tese sobre o candomblé nagô da Bahia, anteriormente comentada. 4. Paralelamente exercita-se na análise do sincretismo religioso e, simultaneamente, na resistência africana (faces de uma

[99] Beatriz Góis Dantas, **Vovó nagô e papai branco**, op. cit., fala, com razão, em uma afinidade entre o movimento regionalista e a exaltação de africanismos, vistos como sinais distintivos do nordeste brasileiro, sua contribuição original à nação brasileira. Cf. pp. 203-206. Insiste ela como a exaltação de africanismos e do candomblé se dá no nordeste, sendo veementemente negada no sudeste. No congresso afro de Campinas, de 1938, é exaltado o afro-brasileiro, não o africano puro.

mesma moeda) em As religiões africanas no Brasil. Em suma, o par África/Brasil, isto é as relações que se estabelecem entre estes dois termos comandam as preocupações do autor, sobretudo quando entramos na seara religiosa.

Isto posto, voltemos ao sentido que possui a busca da África no Brasil na obra de Bastide. Peter Fry propõe uma interpretação. A oposição candomblé/macumba nesta obra, diz ele, expressa uma oposição maior entre o Brasil moderno, capitalista, e o mundo arcaico, pré-capitalista. Peter é enfático: a África no interior do esquema bastidiano - e com ela, a Bahia e o candomblé - representaria a nossa metade arcaica, resistente à modernização:

"É como se a África e o candomblé, que é definido como sendo africano, representasse a realidade tangível de um paraíso perdido pelo ocidente, um paraíso populado por bons sauvages" [100].

É possível concordar com a colocação de Peter Fry, mas não com o tom que ele imprime ela. A África que Bastide procura no Brasil coincide com a nossa face arcaica, essencialmente mística, que ele se esforça por isolar em alguns trabalhos, só que não ao contrário de passadismo romântico em sentido conservador, com sinal de menos, como indica a leitura acima, é possível localizar nesta busca um sentido crítico, politicamente orientado, como veremos no próximo capítulo.

É verdade que a oposição entre Brasil arcaico e Brasil moderno encontra-se presente na obra de Bastide. É verdade também que em alguns momentos é possível flagrar nela indícios de uma nostalgia da África, pensada como solo arcaico e místico que a modernição parece destruir. É verdade ainda que,

---

[100] Peter Fry, op. cit., p. 38.

vez por outra, é possível flagrar nas entrelinhas dessa obra uma ponta de decepção com a África brasileira que se apresenta empiricamente aos olhos do observador. Decepção que poderia ser traduzida pela fórmula, "para quem não tem Dogon, baiano basta"[101].

Mas o juízo de Bastide sobre o processo modernizador brasileiro contem um paradoxo: às vezes o desenvolvimento do capitalismo coloca-se como solo hostil à reconstrução da África; em outros momentos, a urbanização e o crescimento das cidades são apresentados como oferecendo condições propícias à reafricanização dos cultos, como indicamos. Até aí, nenhuma novidade. Gilberto Freyre já havia descrito anos antes o nosso "processo civilizador" com olhos críticos - diante da separação entre sobrados e mucambos e da prevalência da norma européia - e, ao mesmo tempo, com pontas de otimismo, ao ver como as distâncias sociais beneficiavam os processos de reafricanização. Mas atenção: quando Gilberto Freyre quando fala em modernização, em Sobrados e mucambos, faz referência ao Brasil imperial. As análises de Bastide, como sabemos, estendem-se no tempo até o século XX, que é a sua maior preocupação. E é aí que ele localiza os efeitos mais perversos do surto modernizador, as consequências mais dramáticas do capitalismo sobre a vida mística.

Bastide sabe que o processo modernizador não é unívoco, nem avassalador. Primeiro porque o Brasil arcaico não é passado: traços de nossa formação primeira se mantém e observam-se até mesmo na paisagem urbana, verticalizada, onde é possível localizar rastros do padrão da sociabilidade horizontal, observada nas relações entre casa-grande e senzala. Depois porque através do sincretismo, os valores africanos logram permanecer vivos; sincretismo é também sinônimo de resistência africana.

---

[101] *"(...) se os negros da Bahia não oferecem, no que tange à sistematização, um modelo tão rigoroso e tão completo quanto os Dogons, seu exemplo tem pelo menos o mérito de provar que o simbolismo é operação lógica viva"*. **O candomblé da Bahia: rito nagô**, op. cit., p. 275.

É possível afirmar, até o momento, que a África no Brasil perseguida por Bastide através da religião é sobrevivência, marca a ser rastreada desde a origem, como apontam os críticos. É também modelo, cuja tradução empírica em solo brasileiro é sempre empobrecedora. É, ainda, lugar de observação, porta de entrada para a compreensão do Brasil moderno, sincrético, marcado por cisões de diferentes tipos. Finalmente, possui dimensão política, na medida em que é sobretudo crítica ao modelo capitalista, ocidental, como veremos no capítulo seguinte.

O Brasil na África: as teses luso-tropicais de Gilberto Freyre

Se a busca de africanismos no Brasil mobilizou boa parte de nossa intelectualidade desde o final do século, e conheceu um certo incremento na década de 30, a partir dos anos 50 observa-se um movimento em sentido inverso: o encontro de marcas brasileiras em terras africanas. Pierre Verger [102], que se instala na Bahia em fins dos anos 40, teve um papel fundamental para a intensificação do trânsito entre os continentes americano e africano, não apenas porque viabilizou a ida de intelectuais daqui para lá, mas também porque se deteve a pensar em diversos escritos a influência do Brasil na África. Na Introdução à edição brasileira da tese de 1968, Fluxo e refluxo: o tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVI a XIX, ele sublinha, uma vez mais, a proximidade existente entre África e Brasil.

[102] Pierre Fatumbi Verger (1902-1996), etnólogo e fotógrafo francês, veio para Bahia em 1946, instalando-se em Salvador, onde realizou uma série de pesquisas sobre o culto dos orixás e sobre as influências econômicas e culturais do tráfico de escravos. Entre 1945 e 1979 fez sucessivas viagens à África, principalmente Daomé e Nigéria.

"Espero ser este livro capaz de transmitir a impressão de unidade que tanto me surpreendia, em minhas frequentes idas e vindas entre Bahia e o antigo Daomé, na medida em que muito me impressionava encontrar numa margem do Atlântico coisas familiares e semelhantes aquilo que existia do outro lado" [103].

O encontro de Bastide com a África deu-se em 1958 (de 13 de julho a 22 de setembro) quando esteve em missão no Daomé e na Nigéria pelo *Institut français d'Afrique noire*. Foi Pierre Verger quem preparou sua recepção na África. Isto ocorreu doze anos após o primeiro encontro de ambos no Brasil, relata Verger:

"Foi Roger Bastide quem me revelou a África no Brasil, mais exatamente, a influência da África na região Nordeste desse país.

Meu primeiro encontro com ele se deu em São Paulo. Ele se interessou por minhas atividades de fotógrafo itinerante voltado para a etnografia.

Ele me aconselhou vivamente a ir à Bahia, região sobre o livro Jubiabá de Jorge Amado me havia dado uma primeira visão(...).

Isto se passou em 1946. Tive o privilégio, doze anos mais tarde, de lhe mostrar, em contrapartida, a influência do Brasil no Daomé e na Nigéria"[104].

---

[103] São Paulo, Editora Corrupio, 1987, p. 7/8

[104] Verger, "As múltiplas atividades de Roger Bastide na África (1958)", **Revista da USP**, n. 18, 1993, p. 32. As estreitas relações entre Verger e Bastide, que mereceriam um tratamento à parte, podem ser aferidas por alguns textos: os artigos que juntos escreveram em 1953, "Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador" (**Revista do Museu Paulista**, n.7, pp. 357-380) e em 1959, "Contribution à l'étude sociologique des marchés Nago du Bas Dahomey" (**Humanités: economie, ethnologie, sociologie**, Cahiers de l'Institut de Science Economique Apliqueé, Paris, n. 95, pp. 33-65); o prefácio que Bastide escreve para **Dieux d'Afrique**, de Verger (Paris, L'Hartmman, 1954) e uma ou outra resenha. Mas, de fato, no caso dos diálogos entre Verger e

Dentre os vários textos escritos por Bastide sobre a África e sobre as relações entre África e América, a partir desta estada africana de 1958, três chamam a atenção por trataram especificamente dos nexos entre Brasil e continente africano. O primeiro deles, "Intégration des brésiliens en Afrique" (1968), como o próprio título indica, trata do complicado processo de integração de mestiços brasileiros e escravos emancipados no Togo, Daomé e Nigéria. Mostra Bastide como esses "*brasileiros*", que constituíram uma primeira *"burguesia"* africana, se inserem na sociedade africana como *"grupo à parte"*, espécie de camada intermediária - marcada por profundas ambiguidades identitárias - entre a civilização luso-brasileira e a África. O acompanhamento histórico da integração do grupo permite ao intérprete localizar suas distintas etapas: primeiro, *"quase-tribo"*; no final, cidadãos[105].

"O leão do Brasil atravessa o Atlântico"e "La burrinha africaine made in Brasil", ambos publicados em 1972, analisam o fluxo e o refluxo do tráfico cultural entre os dois continentes, isto é, como os ex-escravos ao retornarem à África levaram com eles hábitos, costumes e valores aprendidos no Brasil. O primeiro visa desdobrar as reflexões contidas nos últimos artigos de Lourival Gomes Machado antes de sua morte, sobre as metamorfoses da imagem do leão, que deixa a Europa para se instalar nos portais dos sobrados brasileiros da época imperial, e daí passa às capas das publicações de cordel [106]. Bastide

---

Bastide, não são os (poucos) textos que escreveram juntos, ou um sobre o outro, os melhores índicios da interlocução extremamente profícua que estabelecem. Pensá-los, lado a lado, exigiria refletir sobre o olhar de dois franceses sobre o país; estrangeiros que se 'abrasileiraram', ou melhor, que se africanizaram no Brasil. Mas esta tarefa exigiria um outro tipo de esforço analítico, daria origem e um outro trabalho, que ainda está por ser feito, aponta Roberto Motta ("L'invention de l'Afrique dans le candomblé du Brésil", **Storia, antropologia e scienze del linguaggio**, Roma, ano IX, n. 2-3, 1994).

[105] **Bastidiana** 13-14, 1996.

[106] Bastide não cita os artigos, nem ao menos menciona os seus títulos. Diz apenas que foram publicados em **O Estado de S. Paulo**.

se detem sobre uma outra metamorfose: a que se processa do leão de pedra dos sobrados dos senhores brancos do Brasil ao leão de cimento dos descendentes de escravos africanos que retornaram à Nigéria. Mostra ele como os ex-escravos levam para a sua antiga pátria a oposição sobrado/mucambo, mas invertendo-a: nos mucambos residirão os nativos africanos; nos sobrados, os antigos escravos, agora libertos. A figura do leão passa à decoração das casas das novas elites sinalizando distinção em relação à realeza tradicional. Neste processo, marcado por associações entre uma forma plástica vinda do Brasil e materiais e mão-de-obra africana, observa-se o nascimento de um estilo arquitetônico que poderia ser denominado, segundo Bastide, de "brasileiro-ioruba"[107].

O artigo sobre a burrinha africana debruça-se sobre a formação de um novo folclore na África a partir da chegada dos ex-escravos do Brasil, tendo como suporte empírico o relato do balé popular tal como visto por Bastide na África. Bastide assinala a manutenção de traços brasileiros na dança e na música, só que agora, mostra ele, a função social da burrinha é outra. A manifestação popular visa, em contexto africano, designar um grupo de status superior ao dos africanos: os brasileiros, que tendo aprendido um vocabulário cultural branco no Brasil, vêem-se como mais civilizados que os nativos africanos [108].

As pesquisas de Verger sobre os ex-escravos que retornaram à África inspiraram estas (e outras) reflexões de Bastide, como também as de Gilberto Freyre, que se refere a elas em diversas ocasiões. Na verdade, o trânsito entre África e Brasil etnografado por Verger vai ser lido por Freyre como fornecendo novos subsídios às formulações luso-tropicais, que ganham corpo após a viagem do sociólogo brasileiro à África em 1951:

---

[107] "O leão brasileiro atravessa o atlântico" (1972) republicado In: Bastide, **Estudos afro-brasileiros**, op. cit.

[108] "La burrinha africaine made in Brasil". In: **Mélanges offerts à A. Varagnac**, Paris, Sevpen, 1972.

"Para nós, brasileiros, e para os portugueses com o sentido transnacional da cultura lusitana, a documentação já recolhida por M. Pierre Verger no nosso país e na África, tem valor especial, pelo que fixa não só dos resultados do encontro do sangue português com o africano - tipos interessantíssimos de homens, mulheres e crianças, mestiços - como dos resultados do encontro da cultura de origem lusitana com as várias culturas africanas - ou predominantemente africanas - da África e da América" [109].

Embora o caráter particular da colonização portuguesa - e do português - seja discutido por Gilberto Freyre desde **Casa-grande e senzala**, a primeira sistematização das especificidades da empresa colonial portuguesa e da unidade existente entre as colônias lusitanas aparece em 1940 com o volume O mundo que o português criou. Aí é possível vislumbrar os contornos iniciais da obra luso-tropical de Freyre que se desdobra nos livros posteriores, **Aventura e rotina**, Um brasileiro em terras portuguesas, ambos de 1953 e O luso e o trópico, de 1961.

O contato de Gilberto Freyre com as terras portuguesas, ou ex-portuguesas, da Europa, Ásia e África, entre agosto de 1951 e fevereiro de 1952 [110], confirma as teses já esboçadas por ele sobre a adaptabilidade dos portugueses nos trópicos e sobre o estilo próprio da colonização portuguesa, marcado pela miscigenação, pela convivência relativamente harmoniosa entre as diferentes raças e pela assimilação da cultura tropical. Durante o périplo,

---

[109] Gilberto Freyre, "Acontece que são baianos". In:_ **Problemas brasileiros de antropologia**, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio editora, 1973, 4° edição, pp. 263-314. Vale lembrar que embora a primeira edição do livro seja de 1943, o artigo citado foi nele incluído por ocasião da 2° edição revista e aumentada, de 1959.

[110] Gilberto Freyre esteve em Goa, Bombaim, Coimbra, Lisboa, Porto, Bissau, Luanda, São Vicente, Beira e comunidade sino-portuguesa de Manica e Sofala.

chama a atenção do viajante a uniformidade cultural, as semelhanças existentes entre os distintos territórios pisados pelos portugueses.

"Mais de uma vez, minha impressão foi a de déjà vu, tal a unidade na diversidade que caracteriza os vários Portugáis espalhados pelo mundo; e tal a semelhança desses Portugáis diversos com o Brasil. Donde a verdade, e não retórica, que encontro na expressão 'luso-tropical' para designar complexo tão disperso, mas quase todo diperso só pelos trópicos" [111].

Diante desse complexo luso-tropical - atravessado pela identidade de formas culturais que apenas confirmaria *"o método português"* de colonização - *"sociologicamente mais pleno de soluções criadoras"* - Gilberto Freyre clama pelo estabelecimento de uma ciência voltada para esta civilização luso-tropical, que ele denominará luso-tropicologia. O conhecimento detido desse ethos luso-tropical, fruto da bem sucedida adaptação da cultura portuguesa às condições tropicais de vida, poderia dar ao mundo a medida do valor e do poder dessa nova civilização[112]. A luso-tropicologia seria, portanto,

"(...) o estudo sistemático de todo um conjunto ou de todo um complexo de adaptações do português aos trópicos e dos trópicos, não ao jugo imperial, mas à especialíssima vocação transeuropéia da gente portuguesa. Não só transeuropéia: especificamente tropical"[113].

---

[111] **Aventura e rotina**, Rio de Janeiro, José Olympio, 1953.

[112] Idem, p.442-522.

[113] **Um brasileiro em terras portuguesas**, Rio de Janeiro, José Olympio, 1953, p.13-14. Para uma análise do lusotropicalismo no interior da cultura do império português, cf. Omar Ribeiro Thomaz, **Ecos do Atlântico sul, representações sobre o Terceiro Império Português**, tese de doutorado, Departamento de Antropologia, FFLCH/USP, 1997.

O elogio explícito de Gilberto Freyre à Portugal e à colonização portuguesa em sua obra lusotropical, bem como o caráter oficial de sua viagem ao "mundo português" em tempos de Salazar, comprometem a recepção de suas teses [114]. Por outro lado, o destaque dado por ele a uma civilização - da qual o Brasil seria o exemplo melhor acabado - na qual observa-se a fraterna convivência entre as raças, soa como promessa de esperança para a Europa do pós-guerra, eivada de racismos dos mais diversos tipos. A proposta conciliatória ventilada pelas teses luso-tropicais parecia oferecer um modelo alternativo à forma corrente de lidar com as diferenças raciais e étnicas na Europa, que não raras vezes encontrou no extermínio a solução para o problema.

No calor da hora, sob o impacto das formulações ainda recentes de Freyre, Bastide vai ouvir o canto lusotropical ao esboçar o seu retrato do país em 1957. O Brasil, terra de contrastes que ele pinta é, na verdade, tributário dos dois tempos da obra de Freyre: a dos anos 30 e a dos anos 50. O Brasil de Bastide nesta obra é terra de contrastes que se homogeneizam, de antagonismos que se reconciliam, na melhor tradução de Gilberto Freyre. No traçado da formação histórica do país, de novo, as referências ao comparsa pernambucano: o caráter próprio da colonização portuguesa, fruto da plasticidade do português e a convivência fraterna entre as raças, as civilizações que se harmonizam[115]. Os reparos à interpretação de Gilberto Freyre dos anos 30, quando aparecem, dizem respeito à tentativa que ele faz de generalização para todo o

---

[114] Omar Ribeiro Thomaz chama a tenção para o clima de controvérsias que cercou a recepção da proposta luso-tropical de Gilberto Freyre: *"Num primeiro momento (...)* o *impacto foi pequeno no Portugal salazarista. A partir da década de 50, no entanto,* o *luso-tropicalismo foi recebido com fervor por Marcelo Caetano e mesmo por Salazar, que frequentemente citavam Gilberto Freyre em seus discursos poéticos".* Idem, p. 218

[115] **Brasil, terra de contrastes** (1957), São Paulo, Rio de Janeiro, Difel, 1979, cf. sobretudo "Introdução"e "Formação histórica do Brasil".

país de um modelo, de acordo com Bastide, referido à *"civilização do açúcar"*, restrita a zonas geográficas delimitadas.

Bastide descreve o país neste momento - geografia, economia, história, política, artes etc. - tomando como referência a imagem do mosaico. O Brasil formaria um conjunto multifacetado - de raças, culturas, regiões, tipos humanos etc. -, tal como qual um arquipélago, composto por *"ilhas culturais"*. Neste esboço, a dualidade básica tantas vezes nomeada, entre um Brasil arcaico e outro moderno, ou entre um Brasil do norte e outro do sul - descrito por Lambert e tantos outros -, parece ceder lugar a um país cortado por divisões várias: entre a Amazônia e a civilização dos pampas, ou entre o Brasil do ouro e da cana, ou ainda entre o Brasil urbano e o rural etc. Ao antagonismo mais aparente entre "dois Brasis", mostra Bastide, somam-se outros, o que leva o intérprete a pensar, aqui, em diversas polarizações, em contrastes variados [116].

A adesão às teses luso-tropicais revela-se mais claramente no final do livro, quando o autor projeta a imagem do país para fora: o Brasil ocuparia um lugar de proa na *"federação dos países de língua portuguesa"*, ofereceria uma opção de civilização latina apta a salvaguardar valores ameaçados no mundo moderno. O livro de Gilberto Freyre, **Aventura e rotina**, diz ele, pode ser considerado *"como o manifesto desse sonho"* [117].

"(...) O Brasil oferece-lhes, como modelo, o êxito mais retumbante nesse setor; o de grupos de negros que conseguiram unir harmoniosamente o novo e o antigo, a África e a Europa, o manejo de técnicas modernas de trabalho e a espiritualidade religiosa ou artística, herdada de seus antepassados (...). O

---

[116] Bastide discute explicitamente com as concepções dualistas de Jacques Lambert, que opõe um país desenvolvido a outro subdesenvolvido; o país novo, do sul, ao país velho, de feitio colonial, do nordeste. Cf. Lambert, **Os dois Brasis** (1953), São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1959.

[117] Idem, p.280.

Brasil, que ainda não sabe bem o que fazer com seu papel de jovem potência, cuja importância é crescente no concerto das grandes nações, poderia assumira amanhã o papel de grande grande nação mediadora entre a América, a África e a Europa? É possível e, quanto a mim, creio que é esta a sua grande missão no futuro" [118].

Os sinais otimistas que a obra de Gilberto Freyre lança para a Europa da década de 50 são captados não apenas por Bastide, mas reverberam no meio intelectual mais amplo. Basta lembrarmos do prefácio escrito por Lucien Febvre para a edição francesa de **Casa-grande e senzala**, de 1952. No texto, *"Brésil, terre d'histoire"*, Febvre chama a atenção para a bem sucedida mistura racial que teve lugar no Brasil, que embora não fosse sinônimo de idílio, *"apresenta aspectos de consolo para a humanidade e consequências para o futuro"*[119]. Não foi também nesta mesma chave de leitura da harmonia racial brasileira que a Unesco nos anos 50 patrocina uma pesquisa sobre relações raciais entre nós?

Mas o lusotropicalismo forjado por Freyre além de oferecer um modelo de convivência racial para o mundo, coloca outras questões para os estudiosos do contato cultural. E é nesta clave que Bastide vai lê-lo, mais tarde, no contexto dos anos 70. Em "Defesa e ilustração do marginalismo"(1971), Bastide toma o lusotropicalismo como ciência - tentando desvinculá-lo de qualquer projeto ideológico - para pensar as suas contribuições intelectuais. Os estudos sobre aculturação de modo geral, indica Bastide, detiveram-se sobre o impacto de uma cultura, considerada superior, sobre a cultura modificada; raramente preocuparam-se com as modificações verificadas nas duas culturas em contato. Este foi o mérito das inferências de Gilberto Freyre sobre a ação portuguesa nos trópicos: ele mostra como os portugueses, mais sensíveis às técnicas,

---

[118] Idem, p. 282.

[119] **Maîtres et esclaves**, Paris, Gallimard, 1952, p. 15 (T.da A.).

métodos e valores dos povos tropicais, modificaram a sua cultura ocidental, deixando-se impregnar pelas culturas exóticas. O luso-tropicalismo, portanto, sinaliza adaptação recíproca, mudança nos dois sentidos[120].

As leituras favoráveis realizadas por Bastide das teses luso-tropicais de Freyre não excluem a presença de reparos críticos, que ele também fez, nesses mesmos anos 70. A luso-tropicologia, aponta Bastide, tem o mérito de colocar em evidência os diferentes empreendimentos coloniais, salientando que os sistemas coloniais português, francês, espanhol e anglo-saxão apresentam diferenças que não devem ser negligenciadas. Por outro lado, mostra Bastide, as teses defendidas por Freyre, em primeiro lugar, valem mais para o Brasil do que para a África; em segundo, dizem respeito ao Brasil arcaico, do passado, e não ao Brasil moderno. Isto é: ao deixar de lado a dimensão histórica, as teses luso-tropicais tendem a se tornar falsas[121]. À *"imagem ideal"* pintada pelo luso-tropicalismo, Bastide opõe um conjunto de fatos *"heterogêneos"*, *"contraditórios"* para pensar as diferenças da colonização portuguesa no Brasil e na África, e para sublinhar as descontinuidades entre os vários "Brasis": o colonial, o imperial, o republicano; o do campo e o das cidades. A lusotropicologia, afirma ele, ao negligenciar a história e a sociologia, se reduz a uma *"ideologia sentimental do subdesenvolvimento, pela sobrevivência de um Brasil arcaico"*.

Além disso, tende a valorizar um tipo de relação inter-étnica ou inter-racial no Brasil tal como pensada pelos brancos.

---

[120] Cf. "Defesa e ilustração do marginalismo".In:_**Antropologia aplicada**, São Paulo, Perspectiva, 1971, pp. 77-83. Freyre mostra-se encantado com o resgate científico do luso-tropicalismo realizado por Bastide. Diz ele: *"(...) Daí ter sabido reconhecer a importância da perspectiva luso-tropicalista, sugerida por brasileiro, na qual* ao *lado de uma aplicação possivelmente política enxergou validade científica, salientado-a e proclamando-a"*. Gilberto Freyre, "Roger Bastide, francês abrasileirado", op. cit., p. 54.

[121] Conferência, s/título, s/d, versão francesa, mimeo. Uma versão do texto para o inglês é publicada em 1972: "Lusotropicology, race and nationalism, and class protest and development in Brazil and portuguese Africa". In: Ronald Chicolte (ed). **Protest and resistence in Angola and Brazil,** Los Angeles, University of California Press, pp.225-240.

"(...) nós nos colocamos do outro lado, daquele dos pontos de fricção e de tensão, quer dizer, do ponto do lusotropicalismo desmistificado por aqueles que foram suas vítimas" [122].

Mais uma vez, Bastide marca uma distinção em relação a Gilberto Freyre que tem a ver com o lugar de onde a observação é feita: Freyre olharia do ponto de vista da civilização brasileira; ele, pelo outro lado da luneta, tentaria apreendeer o ponto de vista do africano. Evidentemente a distinção feita em tempos de lusotropicalismo e de relações cordiais de Freyre com o salazarismo, ganha contornos políticos mais acentuados, ausentes quando da afirmação anterior. Bastide sublinha, neste momento, o alinhamento político das teses luso-tropicais de Freyre com o ponto de vista do dominador branco e afirma o seu lugar oposto, do *"lusotropicalismo desmistificado"*, identificado com o dominado, com as vítimas do processo colonial.

É curioso observar que no cerne da crítica feita por Bastide às concepções luso-tropicais de Freyre nos anos 70, encontra-se a ausência de análise histórico-sociológica capaz de romper com uma visão romantizada, comprometida com a valorização de uma imagem arcaica do país. Bastide não dirigiria a Gilberto Freyre, neste momento, uma crítica comumente endereçada a ele, que apontava ser a sua busca da África no Brasil uma tentativa de recuperação de nossa face arcaica, nesse mesmo sentido?

---

[122] Idem, p.17 (da versão mimeografada, disponível no Arquivo Roger Bastide, IEB/USP).

O método e a prosa

> "Estamos num domínio em que se podem reduzir as coisas a conceitos. O real os ultrapassa por todos os lados. Se o sociólogo se limitar a fazer entrar as coisas em certos quadros, a pregar etiquetas, a colar papel engomado, em lugar de dar uma imagem exata do que quis estudar, não nos dará mais do que uma visão de museu; o social ficará empalhado numa vitrine. Não quero uma ciência que cheire a inseticidas". (R. Bastide, "A propósito da poesia como método sociológico")

O exame que Bastide empreende das religiões afro-brasileiras permite realçar o enredo de autores, questões e tradições intelectuais de que ele lança mão para enfrentar a discussão do sincretismo. Além disso, como é através da religião que a herança africana se mantem viva no Brasil, nos termos de Bastide - nesses escritos sobre religião a África sai da surdina e passa à cena principal -, sua análise imprime à interpretação sociológica um movimento peculiar que, de algum modo, mimetiza a situação analisada. O princípio de corte parece ser um operador interessante para o negro transitar pelos diferentes universos que compõem o tecido social brasileiro e também para o intérprete que constrói sua análise ao sabor desse deslocamento.

Na sociedade brasileira, segundo Bastide, é possível visualizar nichos africanos de matriz religiosa, como vimos. Estes universos são relativamente autônomos, têm leis próprias mas estabelecem vínculos permanentes com a

sociedade englobante. Esta dialética autonomia/ integração - que traduz o comportamento do negro na sociedade brasileira, simultaneamente dentro e fora dela - é transposta para a interpretação que dirige-se, ao mesmo tempo, para o nicho africano e para a sociedade englobante.

Uma vez orientado para o universo africano, o analista afina seus instrumentos de aproximação com o intuito de captar, pela etnografia, a sua estrutura. Mas imediatamente a investigação conhece uma ampliação de foco e o sociólogo se vê diante da sociedade multi-racial brasileira; neste momento o recuo histórico se impõe para a compreensão da estrutura em questão. A análise, portanto, alia os níveis micro e macro, a sincronia e a diacronia, o instrumental antropológico e o sociológico, adquirindo um ritmo similar ao da própria realidade observada.

O desafio maior que se coloca para o intérprete diante da realidade (sempre fluida) é forjar parâmetros interpretativos adequados e elaborar conceitos condizentes com o material observado:

"Assim, o sociólogo que estuda o Brasil não sabe mais que sistema de conceitos utilizar. Todas as noções que aprendeu nos países europeus ou norte-americanos não valem aqui. O antigo mistura-se com o novo. As épocas históricas emaranham-se umas nas outras. Os mesmos termos como 'classe social' ou 'dialética histórica' não têm o mesmo significado. Seria necessário, em lugar de conceitos rígidos, descobrir noções de certo modo líquidas, capazes de descrever fenômenos de fusão, de ebulição, de interpretação, noções que se modelariam conforme uma realidade viva, em perpétua transformação. O sociólogo que quiser compreender o país não raro precisa transformar-se em poeta" [123].

---

[123] **Brasil, terra de contrastes**, op. cit., p. 15.

A poesia a que Bastide faz referência aqui aponta para uma linguagem adequada à descrição da realidade - mais flexível, criadora, igualmente nova - e sobretudo a um método que possibilite o mergulho na realidade estudada, que permita a experiência, sem a qual a narrativa sociológica não é possível, de acordo com ele. Em "A propósito da poesia como método sociológico", já citado, o autor defende a tese de que a poesia é uma forma de conhecimento do mundo; o que não se traduz imediatamente pela utilização de uma linguagem poética ou pelo uso do material literário como fonte documental. A idéia é que o sociólogo precisa se colocar no interior da experiência social, aderir à "*alma*" ligada ao fato estudado. Somente através dessa *"transfusão de almas"* - que obriga o intérprete a deixar a sua posição de observador externo - é que qualquer tipo de julgamento da realidade estudada, a partir de categorias alheias a ela, pode ser rechaçado.

A idéia de *"mergulho"* na realidade, que ele define como poético, é indissociável da combinação de métodos variados para a apreeensão do social em toda a sua complexidade, isto é, em sua face racional e em seu lado prenhe de *"elementos irracionais, desses fundos perturbadores e sentimentais, desses movimentos de massa, dos ditames do insconsciente coletivo"* [124].

"Princípio dos projetores convergentes": é assim que Bastide define o seu método. A imagem da bailarina é utilizada para explicá-lo. Em cena, para que consigamos uma visão mais completa do corpo em movimento, afirma Bastide, fazemos uso de projetores convergentes que, ao lançarem vários fachos de luz sobre a dançarina, iluminam-a de diferentes ângulos. Assim é o método poético: a apreensão do objeto em ato (logo, em permanente mudança), se dá a partir do cruzamento dos diversos feixes de luz, das distintas me-

[124] "A propósito da poesia como método sociológico", op. cit., p. 85.

todologias, que convergem para obtermos uma imagem mais total do mundo. Não esquecendo que haverá sempre zonas de penumbra.

A compreensão da realidade, com auxílio do método, é inseparável de seu relato, da construção de uma narrativa sociológica capaz de traduzi-la o mais fielmente possível. Se o método defendido por Bastide se caracterixa por um hibridismo explícito, na forma expositiva escolhida observa-se do mesmo modo uma mistura de estilos. Um passar de olhos por sua obra revela esta mescla estilística: duas teses e dois ou três livros de feitio mais monográfico convivem com um número extraordinariamente grande de ensaios (boa parte reunida em livros), artigos para jornais e revistas, além de um relato de viagens. E foi este o mérito maior que encontrou na obra de Gilberto Freyre: seu hibridismo metodológico e expositivo.

O estilo - sociológico e narrativo - de Gilberto Freyre foi enfatizado por Bastide em todos os momentos em que a ele se referiu: a combinação de poesia e documentação, a técnica pontilhista do afresco gilbertiano, a importância dos pontos de vista subjetivos e das histórias de vida na apreensão da realidade social [125]. Na sociologia *"híbrida e anfíbia"* de Gilberto Freyre, Bastide encontrou um exemplo bem acabado de articulação dos pontos de vista histórico, antropológico e sociológico, além de um casamento bem-sucedido entre a análise científica e a narrativa literária:

"Obras científicas, sem dúvida, estas do mestre pernambucano, pois para escrevê-las Gilberto Freyre criou métodos próprios, inventou uma forma especial de sociologia, que ele chama de proustiana. Mas também obras de um

---

[125] Cf., entre outros, Bastide, "Gilberto Freyre - Sobrados e mucambos", São Paulo, **Anhembi**, v. 5, n. 14, 1952; "Gilberto Freyre - Ordem e Progresso", **Cahiers Internationaux de Sociologie**, 6 (27), 1959, pp. 177-180; "Itinerário de democracia III - Em Recife, com Gilberto Freyre", **Diário de S. Paulo**, 31/3/1944; "Trois livres sur le Brèsil", **Revue Française de Science Politique**, 5(1), Paris, pp. 110-118, 1955.

escritor, no mais completo sentido do termo. Não uma prosa cartesiana, senão um estilo sensual, carnal, sexual, que exprime com admirável nitidez e relevo, todo o calor dos trópicos, todo o perfume da cana-de-açucar madura, toda a volúpia das negrinhas e das ameríndias, a grande cumplicidade dos homens com a natureza, as relações sexuais dos meninos da bagaceira com os bichos do engenho, os pesadelos de monstros apocalípticos povoando as noites dos rudes habitantes do Nordeste" [126].

A comprovação do valor da obra multifacetada de Freyre pode ser encontrada, segundo Bastide, nas contribuições que traz à sociologia - a partir de sua estruturação teórica e do sistema conceitual que mobiliza - e também à literatura. Bastide destaca a importância de **Casa-grande e senzala** como elemento de ligação entre o movimento modernista de São Paulo e a literatura regionalista de José Lins do Rego, por exemplo, contrariando assim algumas teses que o viam como tradicionalista ou oponente ao grupo de São Paulo [127].

Se Bastide, ao contrário de Freyre, não é jamais definido como escritor - embora na juventude tenha ensaiado o ofício - e sim como sociólogo e se, de modo geral, não há menção aos seus dotes narrativos, não quer dizer que não tenha se preocupado com o estilo. Ao contrário, leitor fiel de Proust e de Gide, dos escritores místicos e dos poetas, dos clássicos e dos contemporâneos, Bastide fez da literatura matéria de análise sociológica, assim como incorporou certos procedimentos literários à sua própria narrativa sociológica. Algumas vezes, de modo explícito, oscilando entre *"a ciência e a poesia"* (como afirma na Introdução de Imagens do Nordeste místico em branco e preto); em outras, as imagens literárias, as metáforas e os adjetivos imiscuem-se no relato etno-

---

[126] Bastide, "Apresentação de Gilberto Freyre" (1953), **Folhetim,** n. 546, **Folha de S. Paulo**, 24/7/1987, p.8.

[127] Idem e "L'Amerique latine dans le miroir de sa littérature", **Annales**, 13 (1), 1958, pp. 30-46.

gráfico (como nas descrições dos rituais em **O candomblé da Bahia**). Por isso não parece estranho ter sido a forma ensaística um caminho frequentemente escolhido. Produto híbrido, por excelência, entre a ciência e a arte, marcado por descontinuidades e incompletudes, o ensaio permitiu a Bastide apreender os aspectos vivos e transitórios da realidade observada, exercitando uma plasticidade expressiva que ele reconhecia como virtude maior da prosa sociológica de Gilberto Freyre [128].

Vemos portanto que a obsessão metodológica que caracteriza a sua obra não pede uma única forma expositiva, como observa-se em seu discípulo brasileiro, Florestan Fernandes. O diálogo entre Bastide e Florestan, matéria do capítulo seguinte, oferece a oportunidade para pensarmos, entre outras coisas, como as (infindáveis) discussões teórico-metodológicas, nas quais os dois autores se encontram envolvidos, dão resultados diversos em cada um deles. A consolidação de uma abordagem sociólogica em Florestan anda de mãos dadas com a confecção de um estilo particular. Isto é, o modo acadêmico de reflexão, para ele, exige uma forma própria de exposição, que busca romper com o modelo das narrativas ensaísticas exercitadas pelas gerações anteriores. Em Bastide, ao contrário, equilibram-se a utilização de metodologias variadas e expressões narrativas distintas. A defesa de um ponto de vista sociológico rigoroso não é de modo algum incompatível com o estilo ensaístico ou com as imagens literárias, que povoam os seus escritos.

---

[128] Cf. Adorno, "O ensaio como forma". In: Gabriel Cohn (org). **Theodor Adorno**, São Paulo, Ática, 1986, pp.167-187.

Capítulo 3 - Roger Bastide e Florestan Fernandes: dilemas da modernização

A interlocução que se estabelece entre Roger Bastide e Florestan Fernandes possui caráter diverso daquelas analisadas nos capítulos precedentes. Antes de mais nada, as relações entre eles são travadas em um contexto delimitado, a Universidade de São Paulo recém-criada, onde Bastide é professor e Florestan, aluno. Além disso, o seu exame remete a um duplo eixo temático - o folclore e as relações raciais - que se articula a instantes precisos das trajetórias de ambos. Quando o assunto é folclore, nos encontramos no começo da década de 40, momento de formação do sociólogo paulista e etapa inicial do período brasileiro de Bastide. Quando o tema é relações raciais, no bojo da pesquisa patrocinada pela Unesco, nos anos 50, o corte temporal dirige-se ao final do período de formação de Florestan e à última fase da etapa brasileira de Bastide, quando parte substantiva de suas reflexões sobre o país já foi produzida. A partir de 1945, os dois tornam-se colegas na Universidade: Florestan, segundo assistente da cadeira de sociologia II, sob responsabilidade de Fernando de Azevedo e Bastide, professor da cadeira de sociologia I. Quando Bastide retorna à França em 1954, designa o ex-aluno para substitui-lo.

Se os diálogos anteriormente acompanhados sublinham as relações de Bastide com as nossas tradições literária e do pensamento social brasileiro das décadas de 20 e 30, bem como as (re)leituras que ele realiza, no Brasil, dos legados sociológico e antropológico francês e norte-americano - e reclamam portanto a sua filiação a linhagens já consolidadas -, o diálogo com Florestan diz respeito a formação de uma nova vertente de estudos sociológicos entre nós, que tem o seu *locus* na universidade.

Do ponto de vista analítico, o diálogo entre Bastide e Florestan apresenta rendimento privilegiado para os objetivos desse trabalho. De saída, permite a retomada de questões já discutidas nos capítulos anteriores de um novo ângulo. Com a entrada de Florestan em cena é possível, por exemplo, qualificar melhor as relações entre ciências sociais e modernismo em contexto paulista. Além disso, essa interlocução apresenta condições privilegiadas para recuperarmos os debates acerca da África no Brasil, centrais na obra de Bastide e nas leituras-críticas a ele dirigidas, como vimos. Tal discussão adquire nova inteligibilidade, e uma dimensão política clara, diante do exame comparado das reflexões que Roger Bastide e Florestan Fernandes realizam sobre os processos modernizadores, tendo o Brasil como campo de observação.

A modernização em geral, e a brasileira em particular, constitui tópico fundamental da obra de Bastide. Nos diálogos com Gilberto Freyre, vimos como ambos mantêm atitudes paradoxais em relação às transformações modernizadoras, percebidas ora como destruição de um certo modelo de sociabilidade, ora como possibilidade de preservação de africanismos e capazes de produzir, quem sabe, novas fórmulas societárias [1]. O que o diálogo com Florestan acentua é o sentido eminentemente crítico da postura de Bastide que longe de confundir-se com uma posição anti-modernizadora, traduz a sua preocupação com os universos que escapam da onda modernizante. Preocupação que não se limita a recuperar analiticamente as porções que resistem à modernização, mas em refletir inclusive sobre as suas potencialidades transformadoras e produtivas.

---

[1] Ricardo Benzaquem de Araújo sublinha um *"indisfarçável tom de satisfação"* de Gilberto Freyre nos capítulos III e IV de **Sobrados e mucambos**, quando o autor realiza uma avaliação positiva do declínio do patriarcalismo ao analisar a ascensão dos bacharéis, dos mulatos e das mulheres, *"em um quadro que transmite inclusive a sensação de pressagiar a substituição da família patriarcal por uma outra mais romântica, dependente do estabelecimento de vínculos afetivos entre os seus membros"*, **Guerra e paz**, op. cit., p. 132.

São Paulo, a universidade, os franceses

A criação de uma universidade em São Paulo, no ano de 1934, deve ser compreendida no contexto mais amplo de efervescência cultural que marca a década de 30, no Brasil em geral e na capital paulista, em particular. Em ensaio já clássico sobre o período, Antonio Candido aponta para as novidades que têm lugar na época, e que se aglutinam em torno de um movimento de unificação cultural: *"rotinização"* dos ideais estéticos modernistas; engajamento político, religioso e social dos intelectuais e artistas; expansão da participação na instrução pública, na vida artística e literária, nos estudos históricos e sociais, em meios de difusão como o livro e o rádio etc. Todos esses fatores contribuem, segundo ele, para a configuração de uma mentalidade mais democrática em relação à cultura[2].

Para os propósitos desse texto convém destacar a importância decisiva dos estudos históricos, políticos, sociológicos e antropológicos, dedicados a refletir sobre a "realidade brasileira" - que vêm a público através das coleções "Brasiliana", "Documentos Brasileiros" e de outras similares, nas décadas de 30, 40 e 50 [3] - e as reformas educacionais que se sucedem desde a década de 20 por todo o país e que, no caso paulista, encontram o seu produto mais acabado na criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras em 1934 [4].

---

[2] Antonio Candido de Mello e Souza, "A revolução de 30 e a cultura" In:_ **A educação pela noite e outros ensaios**, São Paulo, Ática, 1989, 2° edição.

[3] Cf. Heloisa Pontes, "Retratos do Brasil: editores, editoras e 'coleções brasiliana' nas décadas de 30, 40 e 50" In: Sérgio Miceli (org). **História das ciências sociais no Brasil**, vol. I, op. cit.

[4] Acompanhando a atuação dos educadores profissionais paulistas identificados com o movimento de renovação educacional chamado "Escola Nova", mostra Fernando Limongi, como *"através da luta desses educadores é possível traçar uma linha de continuidade que parte da Faculdade de Educação projetada por Dória em 1920, passa pelo curso de aprefeiçoamento de professores primários de 1931 (Reforma Lourenço Filho) e pelo Instituto de educação de 1933 (Reforma Fernando de Azevedo), para atingir o seu ponto mais alto na criação da Faculdade de Filosofia, Ciências* e

Não é possível entretanto lembrar esta história - das mudanças no campo da cultura e da criação da USP - sem fazer menção ao grupo ligado ao jornal **O Estado de S. Paulo**, sob a liderança de Julio de Mesquita Filho, em cuja redação intelectuais e cientistas discutiam, desde os anos 20, as possibilidades de criação de uma universidade em São Paulo. As articulações decisivas para a concretização do projeto reuniram Julio de Mesquita Filho, dono de **O Estado de S. Paulo**, Fernando de Azevedo, professor da Escola Normal, educador e articulista do jornal e Armando Salles de Oliveira, interventor do Estado e cunhado de Julio de Mesquita Filho [5].

Próximo a este grupo, desde o início, esteve o psicólogo e filósofo francês Georges Dumas [6], que assumiu papel destacado na criação de diversas instituições franco-brasileiras no Brasil, já no começo do século. A origem dos contatos de Dumas com o Brasil remonta mais precisamente a 1907-1908, quando é ele então convidado por um de seus alunos brasileiros a realizar conferências no Rio e em São Paulo. Paul Appell, matemático e professor da *École Normale Supérieure*, neste contexto, pede a Dumas que viabilize a atuação do *Groupement des universités et grandes écoles de France pour la rélati-*

Letras em 1934". "Mentores e clientela da Universidade de São Paulo" In: Sérgio Miceli (org). **História das ciências sociais no Brasil**, vol. I, op. cit., p. 129. Sobre o projeto liberal que orientou a criação da Universidade, cf. Irene Cardoso, **A universidade da comunhão paulista**, São Paulo, Cortez, 1982.

[5] Lembra Antonio Candido que o projeto de estatuto da Universidade, de autoria de Fernando de Azevedo e Antonio Ferreira de Almeida Jr., mobilizou críticas das escolas tradicionais que exigiram a supressão de tópicos como por exemplo a representação de estudantes. Cf. "A faculdade no centenário da Abolição", **Novos estudos**, n. 34, São Paulo, Cebrap, 1992, p. 22.

[6] Georges Dumas (1886-1946), pensador de origem protestante, construiu sua carreira entre a medicina e as letras. Agregé em filosofia, doutor em medicina, professor de filosofia e chefe do laboratório de Psicologia Patológica da Clínica de Doenças Mentais da Faculdade de Medicina, até a sua aposentadoria, Dumas escreveu, entre outros, **Tolstoi et la philosophie de l'amour**, **Les états intellectuels dans la melancolie**, **Psychologie de deux messies positivites - Auguste Comte et Saint-Simon.**

on avec l'Amérique, por ele fundado em 1908, no Brasil[7]. Ao voltar ao país em 1917/8, enviado pelo governo francês como médico do exército, Dumas aproveita a oportunidade para detalhar o plano de criação de liceus franceses no Brasil. De fato, é o ensino secundário a grande meta de ação do *Groupement des universités* [8] .

As missões universitárias francesas dos anos 30 devem ser entendidas como desdobramento de uma vigorosa política cultural, intensificada com a criação dos liceus franceses entre nós, e que atendia a um duplo objetivo: de um lado, o interesse francês em consolidar a proeminência cultural no Brasil e de outro, a demanda da elite local no sentido de formar quadros e de modernizar-se.

A presença de estrangeiros de distintas procedências ocupando cargos docentes na instituição criada em 1934, é fato: italianos foram recrutados para disciplinas como a matemática, a física, a mineralogia, a geologia, o grego e a literatura italiana; aos alemães couberam a quimíca e demais ramos das ciências naturais; para as ciências humanas e filosofia, por sua vez, foram indicados professores franceses. Tais escolhas sinalizam a vocação liberalizante dos mentores da universidade que para as humanidades elegeram intelectuais

---

[7] O *Groupement* tinha como programa básico *"manter e desenvolver as afinidades intelectuais entre os latinos da América e os da França, organizar uma colaboração metódica das universidades e grandes escolas francesas e americanas, tornar a América latina conhecida na França"* (Lesca apud Guy Martinière, **Aspects de la coopération franco-brésilienne**, Paris, Presses Universitaires de Grenoble/ Maison des Sciences de l'Homme, 1982, pp.55). Outro beneficiário direto do *Groupement* foi o *Comité France-Amérique*, fundado em 1909 com o objetivo de unir as duas Américas, a do norte e a do sul, ligando-as mais estreitamente à França.

[8] Cf. Fernanda Peixoto [Massi], "Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileiras, 1930-1960" In: Sérgio Miceli (org). **História das ciências sociais no Brasil**, vol. I, op. cit. e Guy Martinière, op.cit.

oriundos de um país democrático, deixando as ciências naturais a cargo de italianos e alemães críticos ao ideário nazista[9].

A missão francesa na USP, na verdade, foi constituída por diferentes missões, cada qual com características específicas [10]. A primeira leva de professores, que chegou em 1934, era composta por titulares da universidade, que vieram inaugurar as cadeiras do setor de de ciências humanas e letras, aqui ficando curto período, de seis meses a um ano. Nesta fase, estiveram na USP: o geógrafo Pierre Deffontaines, o filósofo Etiènne Borne, o historiador Émile Coornaert e como professor de sociologia, Paul-Arbousse Bastide, o único do grupo a permanecer um período maior no país. Em um segundo momento, foram contratados jovens *agregés*, em geral professores de liceus franceses, com pouca (ou nenhuma) experiência no ensino superior. Em 1935, portanto, chegam ao Brasil: Claude Lévi-Strauss, como professor de sociologia, Fernand

---

[9] Cf. Antonio Candido, "A faculdade no centenário da abolição", op. cit., p. 23. É importante lembrar que franceses vêm integrar não apenas os quadros docentes da instituição paulista mas também os da Universidade do Distrito Federal - criada em 1935 e fechada em 1938 - e da Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil, fundada em 1939, ambas no Rio de Janeiro. Deixando de lado a UDF, que teve vida curta, é possível observar que a lógica que presidiu a escolha dos professores franceses para a Faculdade Nacional de Filosofia foi outra, ainda que aí, mais uma vez, Dumas tenha tido participação atuante. A área de ciências sociais, neste caso, foi constituída por *"pensadores sociais de renome, mas simpáticos ou comprometidos diretamente com o Estado Novo, e de professores estrangeiros, basicamente franceses, ligados à corrente do pensamento católico"*. Maria Hermínia T. de Almeida, "Dilemas da institucionalização das ciências sociais no Rio de Janeiro" In: Miceli (org). **História das ciências sociais no Brasil**, vol. I, 1989, op. cit., p. 198. Sobre os projetos universitários no Rio de Janeiro, cf. Simon Schwartzman, Helena Bomeny & Vanda Costa. **Tempos de Capanema**, São Paulo, Edusp/Paz e Terra, 1984, em especial, o cap. 7, "O grande projeto universitário". Sobre as ciências sociais, especificamente, ver Lúcia Lipp de Oliveira, "As ciências sociais no Rio de Janeiro" In: Sérgio Miceli (org). **História das ciências sociais no Brasil**, vol II, 1995, op. cit. Para uma análise do processo de insitucionalização das ciências sociais em São Paulo, tendo o Rio de Janeiro como contraponto, cf. Sérgio Miceli, "Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais" In: (org). **História das ciências sociais no Brasil**, vol. I, 1989. op. cit.

[10] cf. Fernanda Peixoto [Massi], **Estrangeiros no Brasil: a missão francesa na USP**, Dissertação de mestrado, Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Unicamp,1991.

Braudel, para a cadeira de história, Pierre Monbeig, geografia e ocupando a cadeira de filosofia, Jean Maugué. Do grupo, dois tiveram seus contratos renovados (Monbeig e Maugué). Os outros dois foram substituídos em 1938: Braudel por Jean Gagé e Lévi-Strauss por Roger Bastide [11].

Três nomes são imediatamente mencionados pelos ex-alunos da USP e pelos estudiosos do período como referências fundamentais para a formação de uma "inteligência" universitária paulista: Pierre Monbeig, Jean Maugué e Roger Bastide. Antes de mais nada, os professores estrangeiros são lembrados como aqueles que dirigiram a atenção dos alunos para o Brasil.

"Mas aí aconteceu uma coisa curiosa com os professores franceses, que tinham suas próprias motivações. Essa gente vinha ao Brasil porque estava interessada no Brasil. E o que eles queriam era conhecer o Brasil. Eu me lembro do meu vestibular de Geografia, o Monbeig perguntou: 'Pra que lado cresce São Paulo?' 'De onde sopra o vento em São Paulo?' Eu respondi: 'Sabe que eu nunca pensei nisso?' Ele disse: 'Eu estou perdido. Os senhores não sabem Geografia?' (...) E o Bastide nos levava à macumba (...). Então o Bastide, como todos os outros professores franceses, nos endereçava ao Brasil" [12].

Além da importância dos cursos regulares dos mestres franceses, nos quais os estudantes entravam em contato com as bibliografias clássica e moderna, o aprendizado frequentemente transbordava os limites das salas de aula

---

[11] É possível entrever ainda um terceiro momento da missão francesa que corresponde ao período pós-guerra. Neste momento, são contratados sobretudo professores visitantes, já que os brasileiros formados pela universidade ocuparam a maior parte das cadeiras deixadas pelos franceses. Idem.

[12] Ruy Coelho, Depoimento para a revista **Língua e Literatura**, São Paulo, USP, vol. 10-13, 1981-4, p. 129.

e se efetivava no convívio estreito de professores e alunos, propiciando a formação de grupos:

"De tal forma que o mundo que então nos foi revelado não se insinuou apenas através das aulas e dos livros, mas de uma infinidade de pequenas brechas: os intervalos dos cursos, a troca de opiniões, a confissão mútua de projetos e dúvidas, tudo o que foi cimentando o respeito e a amizade que nos fez tão companheiros pelos anos afora (...). Essa sociabilidade não tinha propriamente um perfil. Era uma figura de muitas faces, complexas, muito rica...Começava a se desenhar na frequência dos cursos, sobretudo nas aulas do Professor Maugué, onde todo o mundo se encontrava, calouros, veteranos, ouvintes interessados na matéria e senhoras da sociedade. Foi ali que nasceu espontanemanente o nosso grupo (Clima), *fruto de um conjunto de afinidades e circunstâncias. Em primeiro lugar, éramos todos discípulos de Maugué (...)"*[13].

Florestan Fernandes, que ingressa na universidade em 1941, seguramente não assinaria a frase *"Éramos todos discípulos de Maugué"*. Egresso do curso de madureza, *"desenraízado"* porque sem vínculos com grupos intelectuais de São Paulo, segundo sua própria avaliação, Florestan assume:

---

[13] Gilda de Mello e Souza, Depoimento para **Língua e Literatura**, op. cit., p. 134/135.Sobre o papel decisivo de Jean Maugué (1904-1990) na formação de uma "cultura filosófica uspiana", ver Paulo Arantes "Certidão de nascimento" In:_ **Um departamento francês de ultramar**, São Paulo, Paz e Terra, 1994. Para uma discussão minuciosa da importância de Maugué para os componentes do grupo **Clima** (Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza, Décio de Almeida Prado, Lourival Gomes Machado, Ruy Coelho e Paulo Emílio Salles Gomes). O próprio Maugué fala sobre o período brasileiro em suas memórias, **Les dents agacées**, Paris, Buchet-Chastel, 1982. Para o exame comparado das trajetórias dos integrantes deste grupo e Florestan Fernandes, cf. Heloisa Pontes, **Destinos mistos**, p. cit.

"Todavia, ele (Maugué) *não teve para mim a mesma importância que teve Roger Bastide ou Emílio Willems (....). Bastide e Willems tiveram importância para mim nos termos diretos e restritos da formação do especialista"* [14].

Tal assertiva é corroborada por outros:

"O Mário Wagner Vieira da Cunha foi assistente do professor Bastide. Ele trabalhou com o Bastide. A Gilda (de Mello e Souza) *certamente, a Maria Isaura* (Pereira de Queiroz), *certamente. Eu* (Antonio Candido), *certamente. O Florestan, eu acho que o Florestan é uma pessoa cuja vida o Bastide modificou essencialmente. Veja bem, ele tirou o Florestan dos estudos de reconstituição histórica e colocou o Florestan no trabalho sobre os negros. Não digo que ele tenha influenciado as idéias do Florestan mas toda a orientação de trabalho dele. Há várias maneiras de influenciar"* [15].

Bastide e a universidade modificaram a vida de Florestan essencialmente. A entrada no ensino superior representou para ele a chance de rompimento com o seu destino de classe. Essa experiência, de fato transgressora, possibilitou a sua inserção em um mundo profissional e intelectual estranhos às suas origens [16]. No ambiente universitário da época, de acordo com as lembran-

---

[14] Florestan Fernandes, **A condição do sociólogo**, São Paulo, Hucitec, 1978, p. 32.

[15] Depoimento de Antonio Candido a Maria Lúcia de Santana Braga, em 26/5/1994 (grifo meu).

[16] Em suas palavras: *"Porém, o submundo dentro do qual eu circulava, de engraxates, entregadores de carne, aprendizes de barbeiro ou de alfaiates, balconistas de padaria, copeiros, garçons, ajudantes de cozinheiro etc., fechava-se dentro de um círculo pobre (...). Uma criança ou um adolescente, dentro desse submundo, já faz muito quando enfrenta a pressão negativa contra a curiosidade intelectual. Quando decidi fazer o curso de madureza, por exemplo, enfrentei a resistência rústica de minha mãe,*

ças dos estudantes, ouviam-se os ecos franceses na voz dos professores; o gosto pelas artes e pela cultura francesa eram compartilhados por parte significativa do alunado; a reflexão filosófica apaixonada, por sua vez, sorvida pela audiência dos cursos de Maugué. A já célebre, e tantas vezes citada, frase de Ruy Coelho flagra o tom dissonante dado pela presença de alguns, e de Florestan em especial, naquele contexto: *" (...) o Florestan é uma ilha de sociologia cercada de literatura por todos os lados"*[17].

Ainda que a universidade represente o investimento em outro tipo de trabalho intelectual, o que pode ser aferido pelas primeiras fornadas de trabalhos acadêmicos, nas quais afloram as preocupações teórico-metodológicas e o empenho na pesquisa sistemática, também é verdade que as produções de cunho histórico e sociológico entre nós foram, durante muito tempo, encompassadas pela forma literária. O *"poderoso ímã da literatura"*, nas conhecidas palavras de Antonio Candido, irá impregnar os estudos sobre o Brasil, fazendo da sociologia mais *"ponto de vista"* do *que "pesquisa objetiva da realidade presente"* [18].

Na obra de Florestan a oposição a este modelo ensaístico-literário se evidencia. Com ele entram em pauta de modo mais nítido os trabalhos monográficos, os recortes precisos, a explicitação do partido téorico-metodológico adotado e um novo modo de exposição das idéias. A crítica incide sobre o

---

que achava que eu iria 'ficar com vergonha dela'se estudasse (...)". Florestan Fernandes, "Em busca de uma sociologia crítica e militante", op. cit., p. 146/147.

[17] Antonio Candido, "Prefácio" para **A Condição do sociólogo** de Florestan Fernandes, São Paulo, Hucitec, 1978, p. xi.

[18] Antonio Candido, "Literatura e cultura de 1900 a 1945 (panorama para estrangeiros)" In:_ **Literatura e sociedade**, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1967, p. 152 e 153. Neste contexto, Antonio Candido aponta **Assimilação e populações marginais no Brasil** (1939) de Emílio Willems, como o primeiro livro propriamente sociológico publicado entre nós.

amadorismo, o dilentatismo e o ensaísmo, em nome do rigor da ciência [19]. A construção da carreira e da obra de Florestan são exemplares desse ponto de vista, aponta Maria Arminda do Nascimento Arruda:

"Intelectual incomum para o momento, Florestan Fernandes combinou uma produção fortemenente marcada pelos princípios da academia com grande erudição, mas centrada no campo das Ciências Sociais. Enfim, escreveu uma obra, principalmente na primeira fase de sua carreira, com todas as características de um verdadeiro scholar. Ao lado disso, o mestre da Universidade de São Paulo aliou visível interesse com a construção da carreira universitária à formação de grupos de investigação e atitudes politicamente engajadas, explicitamente na última fase de sua trajetória. Por todas essas razões, Florestan Fernandes é visto como um dos principais arquitetos da sociologia acadêmica brasileira"[20].

A tese de mestrado realizada na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, sob a orientação de Baldus, defendida em 1947 e publicada em 1949, **A organização social dos Tupinambá**, ilustra a iniciação do sociólogo na pesquisa sistemática. *"A aldeia e a sociedade tribal tupinambá completaram a minha formação como sociólogo. Eram para mim o equivalente de um laboratório ou quiçá, muito mais!"* [21]. O trabalho, embora lide com documentação referente a grupos tribais Tupi extintos, não deve ser confundido com obra de re-

---

[19] *"Florestan Fernandes empreende uma luta simbólica no plano da linguagem com o propósito de legimitar a sociologia no campo intelectual paulista"*. Heloisa Pontes, **Destinos mistos**, op. cit., p. 286.

[20] Maria Arminda do Nascimento Arruda, "A sociologia no Brasil: Florestan Fernandes e a 'escola' paulista" In: Sérgio Miceli (org). **História das ciências sociais no Brasil**, vol. II, 1995, op. cit, p.141/142.

[21] Florestan Fernandes, **A condição do sociólogo**, op. cit., p. 85/86.

construção histórica. Ao inverso, os dados permitiram ao autor recompor sociologicamente a organização social Tupinambá: morfologia e organização dos grupos locais; o sistema de parentesco, as categorias de idade e as formas tradicionais de dominação[22]. Com o doutorado, A função social da guerra na sociedade tupinambá, realizado sob a orientação de Fernando de Azevedo, e defendido em 1951 na USP, Florestan retoma o material Tupinambá, de um novo ponto de vista. De posse de um conhecimento prévio sobre a *"constituição interna"* da sociedade em questão, foi possível eleger a guerra, entendida como "fenômeno social total" nos termos de Mauss, como estrutura central da análise. O método funcionalista de interpretação, por sua vez, permitiu, segundo Florestan, localizar o fato guerreiro no interior da dinâmica social [23].

O nome de Bastide, ao lado de Baldus, na dedicatória da obra de 1951[24] é a tradução explícita do débito do aluno com os mestres estrangeiros, reafirmado no instante mesmo em que efetua a passagem (ritual) para a etapa madura da vida intelectual. Mas para o exame detido das relações de Florestan com o professor francês é obrigatório um recuo temporal até o início do seu período de aprendizado, anterior às teses, que é precisamente quando se iniciam as relações entre eles.

---

[22] Florestan Fernandes, **A organização social dos Tupinambá**, São Paulo, Hucitec/ Editora da UNB, 1989, sobretudo a "Introdução".

[23] Florestan Fernandes, **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**, São Paulo, Pioneira/ Edusp, 1970, 2° edição, cf. "Introdução".

[24] A primeira edição de **A função social da guerra na sociedade Tupinambá** é de 1951, na **Revista do Museu Paulista**.

A sociologia do folclore: imbricações entre o "tradicional" e o "moderno"

Os estudos de Florestan Fernandes sobre folclore iniciaram-se por ocasião de um trabalho de curso feito para o professor Roger Bastide, em 1941. Os rumos que o trabalho tomou foram responsáveis pelos primeiros encontros com Bastide fora de sala de aula, pelas primeiras colaborações nos jornais, pelas primeiras publicações.

"*Dadas as minhas origens de autodidata, foi-me muito fácil trabalhar uma ampla bibliografia (...). Em função de minha experiência de vida tão recente, sabia onde coligir os dados e como. Por conseguinte, fiz um levantamento e uma análise que estavam acima do que se poderia esperar de um trabalho de aproveitamento e, em particular, de um estudante do primeiro ano. Todavia, depois de um duro esforço, pretendia pelo menos uma compensação psicológica. Ela não veio. A professora Lavínia me deu nove e, como eu insistisse em um debate crítico, adiantou a opinião, com a qual não concordei, de que eu fora longe demais no tratamento sociológico do folclore*"[25].

O desentendimento com a assistente de Bastide redundaram no encontro com o mestre e no entusiasmo deste com a pesquisa: *"'Como, existe uma monografia sobre o folclore de São Paulo? Ela me interessa muito"* [26]. O inte-

[25] Florestan Fernandes, "Em busca de uma sociologia crítica e militante", op. cit., p. 161. O episódio encontra-se descrito em diversos depoimentos de Florestan. Além dos já citados, ver também "Florestan Fernandes: esboço de uma trajetória", Depoimento concedido em 29/3/84 ao projeto "História da Antropologia no Brasil", coordenado pela professora Mariza Corrêa na Unicamp, publicado no **BIB** n. 40, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

[26] Idem.

resse de Bastide pelo trabalho traduziu-se em gestos precisos: apresentação do aluno, e do trabalho, a Emílio Willems, que publicou-o na revista **Sociologia** em 1942, e também a Sérgio Milliet que viabilizou colaborações sistemáticas de Florestan para ***O Estado de S. Paulo*** e, quase simultaneamente, para a *Folha da Manhã*, a partir de 1943. "*Bastide tornou-se, daí em diante, o meu principal professor e um dos meus melhores amigos*", admite Florestan [27].

A este primeiro trabalho sobre folclore sucederam-se outros escritos produzidos entre os anos 40 e 60, reunidos em sua maioria nos volumes: **Folclore e mudança social na cidade de São Paulo** e **O folclore em questão**. De fato, ainda que a importância desses trabalhos seja destacada pelo autor por fazerem referência às suas primeiras experiências de pesquisa e análise, não se pode afirmar que o tema ocupe lugar menor em sua obra. Objeto de atenção por vinte anos, esses textos situam-se de modo perfeitamente confortável no conjunto da produção de Florestan; neles é flagrante a presença de preocupações e de conceitos que atravessam a sua obra do começo ao fim [28].

De imediato, dois problemas centrais emergem dos trabalhos. O primeiro diz respeito à contribuição do sociólogo aos estudos sobre o tema e, do mesmo modo, ao trabalho específico do folclorista. Isto é, as relações entre ciências sociais e folclore ocupam lugar destacado nestes escritos e será justamente esta face da reflexão a principal responsável pelas polêmicas e debates de Florestan com os estudiosos do folclore. O segundo problema fundamental que esses estudos visam enfrentar refere-se à mudança social. O que ocorre com o folclore em uma cidade que se transforma tão velozmente, pergunta-se ele. Além disso, qual o seu lugar e função no bojo de transformações tão aceleradas?

---

[27] Idem, p. 162.

[28] José César Gnacarini chama a atenção para este ponto em "Folclore e sociologia" In: Maria Angela D'Incao (org). **O saber militante - ensaios sobre Florestan Fernandes**, São Paulo, Paz e Terra/Editora da Unesp, 1987, p. 97.

Sobre as relações entre folclore e ciências sociais, Florestan é claro: os reclamos dos folcloristas pela conversão dos estudos do folclore em ciência autônoma e independente são injusticados. De imediato, não é possível definir "fatos folclóricos" *sui generis*; além disso a interpretação dos folcloristas tenderia para a explicação estética, o que colocaria a empresa mais próxima das humanidades, da crítica literária e das artes, do que do trabalho científico [29]. Ao lado disso, Florestan Fernandes postula a necessidade de colaboração permanente do folclore e das ciências sociais. As duas perspectivas seriam complementares: os folcloristas preocupados em olhar para o folclore *"em sim mesmo"*, colocando *"em relevo os caracteres lógicos, estéticos e literários"* e os sociólogos interessados em estabelecer conexões do folclore *"com o comportamento humano, com a dinâmica da cultura e com a organização da sociedade"*[30].

Posições como estas irão colocar Florestan em rota de colisão com o movimento folclórico nos anos 50, cujos principais objetivos eram preservar nossa herança folclórica, desenvolver o estudo e a pesquisa do folclore nacional, introduzir o tema no ensino formal e constituir o folclore em disciplina autônoma [31]. As tensões entre folcloristas e cientistas sociais se explicitam com todas as letras no artigo crítico de Edson Carneiro "A sociologia e as 'ambições' do folclore" (1959), cujo alvo eram: Florestan, que em 1958 edita **A etnologia e a sociologia no Brasil**; Roger Bastide, que em 1959 publica **Sociologia do**

---

[29] Cf. especialmente Florestan Fernandes, "Folclore e ciências sociais" (1959) e "Objeto e campo do folclore" (1958) In:_ **O folclore em questão**, São Paulo, Hucitec, 1978. É importante observar que em 1945 Florestan define o folclore como *"método de pesquisas"* (Cf. "Sobre o folclore" In: **O folclore em questão**, op. cit.). Mais tarde, chegará a conclusão que o folclore é uma *"disciplina humanística"* (ver, por exemplo, "Folclore e ciências sociais", 1959, no mesmo volume).

[30] "Folclore e ciências sociais", op. cit., p. 19.

[31] Luís Rodolfo da Paixão Vilhena, "Os intelectuais regionais: os estudos do folclore e o campo das ciências sociais nos anos 50", **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 32, 1996, p. 126.

folclore brasileiro; além de Maria Isaura Pereira de Queiróz e Lavínia Costa Vilela, alunas de Bastide na época [32]. Edson Carneiro ataca Bastide e seus alunos por demonstrarem em seus trabalhos um permanente *"desprezo pelo labor do folclorista e a segurança de que só a sociologia pode entender os fenômenos folclóricos em sua plenitude"*[33].

Os estudiosos dessa polêmica já citados têm razão quando afirmam que, em primeiro lugar, Edson Carneiro confunde as posições de Bastide e Florestan em relação ao assunto e, segundo, que no interior da produção de Florestan sobre o tema, observa-se uma alteração de pontos de vista. Se no prefácio ao trabalho "As 'trocinhas' do Bom Retiro", escrito em 1943, mas publicado em 1945 com o título "Sobre o folclore", Florestan chama a atenção para os pressupostos ideológicos que ampararam o folclore como forma de conhecimento científico desde o seu nascimento no século XIX - contrapondo a visão evolucionista de progresso aí presente, que associa o popular à sobrevivência do passado, à concepção de desenvolvimento social e cultural forjada pelo marxismo, cuja aposta está no caráter progressista do povo -, ao escrever sobre Silvio Romero, Mário de Andrade e Amadeu Amaral, poucos anos depois, ele reavalia positivamente o legado deixado pelos pioneiros dos estudos do folclore [34].

Sobre as distintas visões de Florestan e Bastide a respeito do folclore (e do país) - que irão ser examinadas em toda a extensão do capítulo -, por hora vale o registro da diferença talvez mais evidente. O sociólogo francês embora

---

[32] Sobre a polêmica, cf. Luís Rodolfo da Paixão Vilhena, **Projeto e missão - o movimento folclórico brasileiro 1947-1964**, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas/Funarte, 1997, em especial o capítulo 3.

[33] Edson Carneiro *apud* Maria Laura V. de C. Cavalcanti e Luís Rodolfo da P. Vilhena, "Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore", **Estudos Históricos**, vol. 3, n. 5, Rio de Janeiro, Dazibao, 1990, p. 81.

[34] Os textos de Florestan Fernandes a respeito de Sílvio Romero, Mário de Andrade e Amadeu Amaral foram republicados no volume **O folclore em questão**, 1978, op. cit.

compartilhe com o aluno a convicção de que a compreensão sociológica do folclore se realiza pela inserção das manifestações culturais no solo social onde ficam raízes, não parece tão incomodado com a reivindicação dos folcloristas em relação à transformação do folclore em disciplina científica e autônoma. Ao contrário, no Prefácio escrito para "As 'trocinhas' do Bom Retiro" afirma:

"O folclore, durante tanto tempo abandonado aos amadores, seus únicos estudiosos, tornou-se hoje uma ciência, que tem suas regras, seus métodos, e que exige de quem estuda qualidades especiais. Ninguém fez mais para transformar o folclore em ciência do que Mário de Andrade. Hoje ergue-se uma plêiade de jovens pesquisadores, dos quais muito se pode esperar. Entre eles: Florestan Fernandes"[35].

O outro problema fundamental que emerge dos escritos de Florestan sobre o folclore liga-se à questão do lugar da cultura tradicional em um contexto marcado por rápidas transformações sociais. O contexto é a cidade de São Paulo dos anos 40, cujos efeitos da industrialização e da urbanização se fazem sentir nitidamente, e aos quais o sociólogo se manterá atento desde o início de sua obra. A mudança social, que se tornará a preocupação básica da sociologia paulista dos anos 60, se apresenta já na obra de juventude de Florestan como tópico fundamental de investigação [36]. Ao observador interessado nos

---

[35] Bastide, "Prefácio" ao trabalho "As 'trocinhas'do Bom Retiro" (escrito em 1944 e publicado em 1947) In: Florestan Fernandes, **Folclore e mudança social na cidade de São Paulo** (1° edição, São Paulo, Anhembi, 1961) Petrópolis, Vozes, 1979, p.153. Luís Rodolfo Vilhena levanta a hipótese - plausível - de que teriam sido as discordâncias entre os dois que levaram Florestan a publicar o prefácio separadamente, para não desagradar o mestre. Cf. **Projeto e missão**, op. cit., p. 134 e o artigo escrito em co-autoria com Maria Laura V.C.Cavalcanti, op. cit., p. 82.

[36] Carlos Guilherme Mota sugere ter sido a preocupação com a mudança social um elemento aglutinador, responsável pela organização de uma "escola" paulista de so-

problemas de seu tempo, soma-se o analista incansável no estabelecimento de parâmetros teórico-metodológicos rigorosos capazes de delinear as especificidades da abordagem sociológica; é o que se apreende da leitura de livro publicado em 1961 sobre o folclore na cidade de São Paulo.

O capítulo inicial, "O folclore de uma cidade em mudança" (publicado originalmente em 1959/1960) desenha o quadro maior no qual os estudos sobre o folclore se localizam. Empenhado na análise sociológica do tema, o autor deixa de lado quaisquer preocupações com as origens, filiações ou distribuição espacial, *"convertendo a parte folclórica do presente estudo em mero registro de variantes recolhidas"* [37], e dirige-se para as funções sociais do folclore paulistano, a partir da análise de suas influências socializadoras, de sua relação com formas de controle social e com questões de reintegração da herança social da cidade de São Paulo Se o folclore é em alguma medida *"sobrevivência"* do passado mais ou menos remoto, só é possível compreendê-lo sociologicamente se o inserimos no *"fluxo da vida social"*.

O problema maior que o sociologo tem diante de si é o do confronto (*"quase físico"*) entre a antiga "cultura de *folk*", em plena desagregação e a *"cultura civilizada* em simultâneo processo de emergência e expansão. Como se dá (ou não) a renovação do folclore na sociedade urbana? Que limites se colocam para que sua reintegração se efetive? Estas são as indagações fundamentais de Florestan diante do processo observado. As pesquisas do folclore infantil, das 'trocinhas', das cantigas de ninar, das adivinhas, das superstições e crendices que ele apresenta durante todo o volume, por sua vez, servirão de suporte empírico para o enfrentamento dos problemas teoricos.

---

ciologia. Cf. **Ideologia da cultura brasileira**, São Paulo, Ática, 1978, 4° edição, p. 184/185.

[37] Florestan Fernandes, "O folclore de uma cidade em mudança" In:_ **Folclore e mudança social na cidade de São Paulo**, Petrópilis, Vozes, 1979, 2° edição, p. 12.

De início, chama ele a atenção para o papel socializador dos grupos infantis; através das trocinhas, por exemplo, a criança insere-se no mundo social, aprendendo regras, atitudes e valores. Trata-se de um processo de formação da personalidade e de adestramento do *"imaturo"* para a vida social. Além disso, o folclore infantil (mas não apenas ele, o adulto também) atua como agência de controle na medida em que leva o indivíduo a se comportar segundo um código ético estabelecido socialmente. Não se pode esquecer ainda, aponta Florestan, que o folclore é acima de tudo *"elo entre* o *passado e* o *presente"*, já que facilita a preservação de valores sociais, atuando sobre a moldagem do *"patrimônio moral"* de um povo.

As análises dos materiais folclóricos também levam ao estabelecimento de elos (sempre problemáticos) entre passado e futuro, entre tradição e mudança, projetando luzes para o futuro. Vejamos. A *"revolução urbana"* que atravessa a cidade de São Paulo tem como consequência primeira, segundo Florestan, a desagregação da cultura popular e praticamente não cria condições para que esta tenha uma influência decisiva sobre a *"civilização industrial e urbana"*. Portanto, afirma ele, "*é patente que* o *folclore não exerceu uma influência social construtiva na reintegração dos sistema sócio-cultural da cidade*" [38]. Com esta afirmação, Florestan não está negando completamente a presença da cultura tradicional na civilização urbana, mas sublinhando ser esta participação mínima:

"Em síntese, o folclore paulistano também concorre, ainda que de forma imperceptível e aparentemente acanhada, entre as forças que estão reconstruindo o cosmo social da cidade. Podemos lamentar o fato de essa influência ser tão pobre e restrita" [39].

---

[38] Idem, p. 29.

[39] Idem, p. 30.

Às dificuldades estruturais de manutenção da cultura tradicional, aponta Florestan, agrega-se a incapacidade dos setores conservadores em conjugarem a preservação de valores essenciais com a renovação:

"Quanto à 'defesa' do folclore, os males causados por estas últimas tendências são visíveis nas campanhas para 'preservar' as danças populares ou para infundir cunho folclórico à 'música nacional'" [40].

O folclore empobrecido, que pode ser pinçado aqui e ali na cidade de São Paulo, só terá alguma chance de permanecer se ele lograr se reintegrar à sociedade urbana, diz Florestan; os ditos e as sentenças populares que ele analisa, por exemplo, vêm acompanhando as alterações do meio social urbano. Tais adaptações, ou reintegrações como ele chama, é que permitirão a manutenção do saber popular no novo contexto, sendo este saber responsável por um papel fundamental no processo de *"conversão do homem rústico brasileiro em urbanita e em participante da sociedade de classes"* [41], na medida em que suaviza a passagem da ordem tradicional, baseada na cooperação e no paternalismo, para o mundo moderno, regido pelo contrato, pela competição e pelo individualismo.

A visada de Florestan sobre o folclore - e, portanto, sobre a cultura tradicional - não se confunde com olhar para o passado. Ao inverso, trata-se de analisar no presente as imbricações que se estabelecem entre os diferentes "tempos", sociais e culturais, para projetar os contornos da sociedade brasileira moderna, de corte burguês. Não parece despropositado enxergar nesses estu-

---

[40] Idem, p. 35.

[41] Idem, p. 28.

dos de juventude o esboço de uma indagação central em sua obra, que se apresenta de forma mais acabada quando das pesquisas sobre negros e brancos em São Paulo, através da pergunta: *"quando desaparece o estamento e surge a classe?"*[42].

De fato, o interesse de Florestan pelo processo de formação da sociedade de classes no Brasil, aparece, ainda que timidamente, nesta produção inicial sobre o folclore. Ao olhar para as "sobrevivências" do passado, é sobre a mudança e os processos instituintes da civilização burguesa entre nós, que ele coloca a sua ênfase.

Se para Florestan a moldura que sustenta a análise é a cidade de São Paulo e o acento da interpretação está colocado nos problemas de mudança social, os escritos de Bastide sobre o tema têm outra configuração. Aí, o que interessa pensar é o processo formador do folclore no Brasil e a pergunta central, orientadora dos estudos, poderia ser sintetizada na fórmula: como, apesar das mudanças sofridas pela sociedade brasileira, as manifestações folclóricas permaneceram vivas?

Tomando o livro de 1959 como referência, Sociologia do folclore brasileiro, é possível seguir o caminho percorrido pelas análises de Bastide sobre o folclore no país. Logo nas páginas iniciais do volume, o autor expressa a sua opção teórico-metodológica, deixando claros os perigos da análise culturalista: "*O folclore não flutua no ar, só existe encarnado numa sociedade, e estudá-lo sem levar em conta essa sociedade é condenar-se a apreender-lhe apenas a superfície*" [43]. Nesse sentido, o partido tomado é o da abordagem sociológica, exatamente como em Florestan, que busca relacionar a análise dos materiais culturais à estrutura social: "*É a razão porque insistimos nos textos que se se-*

---

[42] Cf. Florestan Fernandes, "História e histórias", **Novos Estudos**, n. 42, São Paulo, Cebrap, 1995, p. 23.

[43] Bastide, **Sociologia do folclore brasileiro**, São Paulo, Anhembi, 1959, Introdução", s/p.

guem, sobre a necessidade de levar em conta grupos, instituições, o conjunto da organização social" [44].

Isto posto, prossegue Bastide, é preciso reconhecer a particularidade do folclore brasileiro como *"folclore de exportação"*, *"em parte vindo da África e em parte trazido de Portugal"*. De novo, o problema colocado para o intérprete é correlato aquele levantado pela análise das artes, do barroco, do folclore e das religiões, como vimos, que diz respeito às relações entre cultura e estrutura social, que revela-se um dos problemas teóricos centrais da obra de Bastide. Até que ponto haveria uma independência, relativa ao menos, entre os dois níveis, indaga-se ele [45].

Como já foi apontado no Capítulo I, a compreensão do folclore brasileiro exige, nos termos de Bastide, um recuo histórico à sociedade escravista com vistas ao exame da contribuição diferenciada das distintas tradições, portuguesa, africana e ameríndia; o que recoloca o problema da formação da cultura brasileira e do sincretismo, analisados em estreita conexão com a estrutura social do Brasil-colônia. No caso do folclore, como vimos, diante das condições absolutamente diferenciadas que atuaram sobre a vinda de portugueses e africanos para o Brasil, as marcas européias - do dominador - prevaleceram sobre as demais.

"O folclore (português) *portanto não foi destruído, pois a mesma sociedade se mantinha, mas modificou-se ao mesmo tempo em que a sociedade se*

---

[44] Idem.

[45] Pelo fato de levantarem os mesmos problemas, as análises do folclore e das religiões foram reunidas no mesmo volume, esclarece Bastide, ainda que religião não seja evidentemente folclore. Cf. justificativa do autor na "Introdução" do livro de 1959, op. cit.

adaptava. Para o africano, a escravidão ao contrário destruía inteiramente os quadros sociais do folclore e as culturas nacionais flutuavam no vácuo" [46].

A permanência do folclore africano se dá devido às frestas existentes na sociedade colonial,que permitem a reconstituição de quadros sociais africanos entre nós, e sobretudo porque no processo de interpenetração de civilizações ao invés de mistura, observa-se justaposição. Da mesma forma que no sincretismo religioso católico-africano, no folclore africano a *"máscara branca"* é imposta, operando como um modo de resistência dos valores negros originais.

Ao tratar dos materiais folclóricos, Bastide emprega o conceito de *"arqueocivilização"*, numa referência direta às formulações de André Varagnac, em *"Civilisations traditionelles et genre de vie"* (1948). De acordo com este autor, o folclore de um povo é constituído por elementos de civilizações arcaicas, que é transmitido fora de toda tradição culta ou escrita. Varagnac procura os traços dessas civilizações pretéritas, remontando às vezes ao neolítico para localizá-los. Sua perspectiva rejeita de modo geral a idéia de que poderia haver uma renovação de tradições, já que estas tenderiam a ser destruídas pelos processos de industrialização e pela imigração do campo para as cidades. Às formulações de Varagnac opõem-se as de Van Gennep, autor do Manuel de folklore français contemporain (tomo I, vol. 1 e 2, 1943 e 1946), para quem o folclore é sobretudo etnografia das populações rurais da Europa. Encarando os fatos folclóricos como em permanente renovação, Van Gennep esteve atento sobretudo aos *"fatos nascentes"*. Discordâncias à parte, os dois expoentes dos estudos folclóricos em solo francês definem o folclore como uma ciência sociológica [47].

---

[46] Idem.

[47] Cf. Jean Cuisinier & Martine Segalen, **Ethnologie da la France**, Paris, PUF, 1986, Cap. I : "Du folklore à l'ethnologie". A obra de Varagnac foi editada em Paris pela Al-

Ecos destas duas visões podem ser ouvidos no Brasil: Van Gennep, lido pelos integrantes do movimento folclórico e Varagnac atualizado por Bastide. Luís Rodolfo Vilhena observa a influência preponderante de Van Gennep sobre os integrantes do movimento folclórico brasileiro e aponta ser ela a responsável por uma cisão fudamental entre as concepções do movimento e as de Bastide. Se Bastide concorda com os folcloristas acerca do caráter dinâmico de nosso folclore, concentrando, como eles, sua análise nos ritos das festas populares, indica Luís Rodolfo, *"(...) sua referência principal não é Van Gennep, mas Varagnac e sua teoria acerca de uma arqueocivilização pré-cristã em torno da qual se teriam cristalizado o folclore mediterrâneo e seus rituais ligados aos ciclos anuais e aos grupos de idade. Daí emerge uma visão diametralmente oposta do significado da fluidez e do dinamismo de nosso folclore.*

Adotando o parâmetro tradicional fornecido por Varagnac e supondo que a herança portuguesa dominaria nosso folclore, todo ele passa a ser examinado por Bastide a partir de suas anomalias em relação a esse padrão europeu"[48].

Luis Rodolfo indica um paradoxo: um dos responsáveis pelo início da pesquisa universitária sobre folclore entre nós e pela formação de uma série de pesquisadores na área (Florestan, inclusive), busca inspiração no modelo considerado mais tradional de interpretação dos fatos folclóricos - o de Varagnac. Mas é preciso tomar cuidado com as conclusões apressadas que poderiam ser tiradas da afirmação acima. Em primeiro lugar, Bastide não corrobora na íntegra a visão do folclorista francês. Em suas análises, por exemplo, não é descartado o papel decisivo da renovação da cultura tradicional, embora, insisto, não

---

bin Michel, 1948. A de Van Gennep, pela editora A. Picard. Os outros dois volumes da obra foram publicados em 1937 e 1958.

[48] **Projeto e missão**, op. cit., p. 163.

seja esta a sua ênfase [49]. De Varagnac fica sobretudo o conceito de arqueocivilização, matriz fundamental modificada no contexto brasileiro escravista.

Além disso, idéia de que Bastide examinaria o nosso folclore a partir das *"anomalias"* observadas em relação ao padrão europeu, como afirma Luís Rodolfo, parece um pouco exagerada. *"Anomalia"*, termo que Bastide não emprega, remete imediatamente à anormalidade, à patologia, sugerindo, portanto, um apreço do autor à "norma pura" e o rechaço ao sincretismo. Vemos aí reeditados os argumentos-críticos utilizados pelos estudiosos das religiões afro-brasileiras contra Bastide, e que a meu ver deixam escapar a complexidade e nuances das formulações do autor, como já apontei no capítulo anterior.

No caso brasileiro, pondera Bastide, a matriz portuguesa sofreu uma série de adaptações em função do novo gênero de vida que se apresentava em terras brasileiras: homens isolados em um vasto território. Mas ao contrário do que poderia supor Varagnac - que anunciava a morte do folclore diante da alteração dos gêneros de vida -, o folclore português não morreu. De modo inverso, permaneceu através de fragmentos que compuseram novos arranjos [50]. Diante das alterações geográfica e de gênero de vida, diz ele, a arqueocivilização portuguesa não se mantém integralmente, deixando apenas *"fragmentos de costumes, espécies de ilhas de gelo arrancadas de seu polo místico"* [51].

Para a compreensão dos processos através dos quais se dá a permanência da matriz portuguesa no folclore brasileiro, o conceito de *"arqueocivilização"* não é suficiente, indica Bastide. O enfrentamento do pro-

---

[49] Ele frisa em diversos momentos ser o folclore brasileiro um folclore móvel, que se *"decompõe e se recria a cada instante"*. Cf. **Sociologia do Folclore brasileiro**, op. cit., p. 9.

[50] É possível depreender desta reflexão de Bastide uma idéia de *"bricolage"*, que Lévi-Strauss irá trabalhar em 1962 em **O pensamento selvagem**, e que o próprio Bastide retoma explicitamente no artigo sobre a memória coletiva e a sociologia da "bricolage", já citado.

[51] Idem , p. 15.

blema obriga o intérprete a enveredar pelo universo das mentalidades, do simbólico. Nesta medida, ao conceito primeiro, Bastide associa a noção de *"memória coletiva"* (Halbwachs). É na *"lembrança afetiva"*, mostra ele, que os homens têm a possibilidade de recriar a terra de origem, o que no caso português se dá de modo menos traumático do que no exemplo africano, já que aí a migração não destruiu a ossatura da estrutura social portuguesa.

"Mas o folclore vive em dois planos e é essa a primeira conclusão interessante a que nos leva o estudo no Brasil: iniciamente no plano material, na infra-estrutura dos vilarejos, na morfologia dos grupos, dos sexos e das idades, no ritmo das estações e das festas e também na consciência dos homens, em seus sentimentos e atitudes, como realidade espiritual. E é esse segundo folclore que os portugueses trouxeram com eles, com saudade da Mãe-Pátria" [52].

As dificuldades encontradas pelo *"folclore da arqueocivilização"* para permanecer ofereceram, no caso brasileiro, excelentes oportunidades para a consolidação de um folclore católico, o que coloca Bastide diante de uma outra ordem de indagações mas de mesma arquitetura: o papel da Igreja na formação do folclore no país. O contato da Igreja com índios e negros deu origem a produtos folclóricos novos, inteligíveis sociologicamente. No caso dos índios, o cateretê, o sairé, o sururu testemunham o sincretismo que teve lugar em um contexto de catequese no interior das missões jesuíticas. Em relação aos negros, a manutenção de traços do folclore devem ser entendida no bojo da dominação branca que, para evitar a criação de laços de solidariedade entre os escravos, houve por bem estimular a rivalidade das tribos pelos folguedos e usar as manifestações culturais como forma de minorar os sofrimentos do trabalho escravo.

---

[52] Idem, p. 12.

Ainda sofre o folclore negro, Bastide aponta que os interesses dos senhores muitas vezes chocavam-se com os da Igreja. Guardiã da moral, a Igreja projetava sanar a "imoralidade" das senzalas pela conversão ao cristianismo: *"Faltava-lhe, pois, como para o Indígena, encontrar uma solução que lhe permitisse conservar o gosto pela dança do africano, mas separando-a de sua civilização tradicional para integrá-la no seio do cristianismo"* [53]. E a solução encontrada foi utilizar elementos africanos alterando-lhes a função. É precisamente neste contexto que Bastide fala em um *"folclore artificial"* imposto pela Igreja.

Em síntese, o que Bastide descreve é a extrema complexidade da formação do folclore brasileiro. Trata-se de um processo no qual encontram-se imbricados fragmentos de toda sorte - da arqueocivilização pré-cristã, do folclore ameríndio e do africano -, que tiveram que enfrentar as condições ecológicas brasileiras, além dos ditames da Igreja e dos senhores, nem sempre coincidentes.

As condições históricas do Brasil colônia acabam por determinar, em sua visão, o primado do folclore católico sobre o da arqueocivilização. De qualquer modo, a Igreja não pode impedir de modo absoluto a reconstituição do folclore da arqueocivilização européia, nem mesmo a permanência - mesmo tímida - das heranças africana e ameríndia. Até porque, não esqueçamos, os três folclores não se confundem jamais: eles se superpõem, coexistem. *"O que decisivamente determina que a democracia racial do Brasil não impeça que o folclore não misture nem as cores nem as classes"*[54].

As diferenças de enfoque de Florestan e Bastide diante o folclore parecem bastante claras. Ainda que ambos sejam categóricos em relação à importância do tratamento sociológico do material folclórico, manejam este instrumental teórico e metodológico com finalidades distintas. Florestan Fernandes,

---

[53] Idem, p. 19.

[54] Idem, p. 35.

iniciando-se no ofício, desenha nestas pesquisas primeiras uma concepção de sociologia como ciência autônoma [55] e um eixo de observação do país, que serão aprimorados e desdobrados na obra futura. O seu problema central nestas pesquisas de juventude é a mudança social na cidade de São Paulo, o lugar da cultura tradicional na sociedade em processo acelerado de modernização[56]. Roger Bastide, por sua vez, visa dar conta do folclore brasileiro, a partir de sua formação, essencialmente híbrida. Com as análises do folclore, o professor francês dá continuidade às suas reflexões sobre a sociedade e a cultura brasileiras, tendo como eixo de indagação as distintas civilizações que aqui se interpenetraram, bem como os produtos originários desses cruzamentos. Procedimento idêntico aos utilizados por ele com as artes, com a literatura e com as manifestações religiosas estudadas no Brasil.

As análises empreendidas pelos dois autores, mostra que estamos diante de ênfases distintas quando do trato da relação entre cultura tradicional e modernização. Florestan sublinha a mudança e o papel tímido da tradição nesse processo; Bastide destaca a resistência da(s) tradição(ões) em meio a mudanças profundas que abalaram a sociedade brasileira. Os diferentes pontos de vista sobre a relação tradição e mudança, ou tradicional e moderno, permitem flagrar posicionamentos políticos divergentes: em Florestan, neste momento, observa-se uma clara aposta no futuro e na modernização da sociedade brasileira; em Bastide, uma postura cética e crítica ao processo modernizador[57]. O que não significa, de forma alguma, marcar uma oposição entre uma

---

[55] Sobre a sociologia como ciência para Florestan, tendo em vista o seu período de formação, cf. Sylvia Gemignani Garcia, **A sociologia como ciência: liberalismo e radicalismo no 'período de formação' de Florestan Fernandes (1941-1953)**, Tese de doutorado, Departamento de sociologia, FFLCH/USP, 1997.

[56] Sobre os estudos de Florestan sobre o folclore, cf. ainda Oswaldo Elias Xidieh, "O folclore em questão" In: Maria Angela D'Incao (org). **O saber militante**, op. cit.

[57] Luís Rodolfo Vilhena já chamara a atenção para as diferentes perspectivas dos autores sobre o folclore (*"...enquanto Bastide observa o folclore brasileiro tendo como parâmetro um passado neolítico, Fernandes enfatiza o futuro"*- **Projeto e missão**, op. cit.,p. 165) e para a dimensão política envolvida nos debates sobre a modernização

visão "progressista", com olhos para o futuro e outra "conservadora", apegada ao passado. Veremos como este debate reaparece - e as posições de ambos, reafirmadas - quando da análise das relações raciais em São Paulo [58].

* * * *

Os estudos do folclore realizados na Universidade de São Paulo, na primeira fornada de produtos acadêmicos, colocam questões importantes. Parece inegável que a escolha do tema relaciona-se ao repertório das gerações anteriores, já tratado por intelectuais de cepas distintas, modernistas sobretudo, o que obriga, no mínimo, a uma suavização do corte que parte dos estudiosos, e o próprio Florestan, estabelecem entre a universidade e o mundo intelectual não-universitário. Ao se debruçar sobre o folclore, Florestan relê e comenta os seus predecessores, Silvio Romero, Amadeu Amaral e Mário de Andrade, dedicando especial atenção a este último, lembrado por ele como um dos primeiros folcloristas a se especializar e a defender a pesquisa científica sistemática. O ensaio sobre Mário de Andrade e o folclore, publicado em 1946, revela a leitura cuidadosa que Florestan faz da obra folclórica e literária do poeta modernista. Portanto se Florestan afirma não ter tido influência do modernismo em

---

do Brasil. Neste contexto, aponta a existência de um confronto entre as posições da "escola paulista de sociologia" e do movimento folclórico. Só que aí deixa de lado as divergências existentes entre os dois representantes da sociologia em São Paulo.

[58] O debate sobre os dilemas da modernização em solo brasileiro contitui matéria central do pensamento social brasileiro, enfrentada por diversos autores, como sabido. Discutir o presente e pensar o desenvolvimento exigia, quase sempre, um recuo ao passado, às nossas raízes. Ecos dos argumentos de Sérgio Buarque de Holanda podem ser pinçados aqui e ali no debate aqui traçado, embora o autor de **Raízes do Brasil** não seja referência imediata nem de Bastide, nem de Florestan. Bastide, especificamente, comentou **Monções**, em 1945 ("O cavalo e a canoa", **Diário de S.Paulo**, 7 de abril) e mencionou uma afirmação de Sérgio Buarque sobre as distorções nos estudos sonbre o negro no Brasil também em 1945 ("Sugestões e proposições", **O Estado de S. Paulo**, 8 de fevereiro).

seu período pré-universidade [59], o mesmo não poderia ser afirmado da fase universitária, quando o legado modernista chega até ele, sobretudo através de Bastide.

Richard Morse, em conhecido ensaio sobre a sociologia paulista [60], destaca a retomada pelos cientistas sociais de tópicos caros os modernistas - o folclore, o imigrante, as presenças ameríndia e africana no Brasil -, no que foi seguido por outros[61]. Tomando cuidado com certos exageros que podem advir desta assertiva, acho difícil não concordar com ela em suas linhas gerais. Ainda que Florestan represente - e faça questão de explicitar - a distância da sociologia em relação ao modelo literário então vigente, não podemos imaginar uma cisão abrupta entre os universos universitário e cultural mais amplo.

Bastide, leitor atento de todas essas linhagens, exemplifica dentro da universidade a articulação entre a academia e os jornais; entre a sociologia acadêmica, a crítica e o ensaísmo; entre as ciências sociais e o modernismo, embora seja enfático em relação à defesa do método sociológico. E Florestan, ainda que tenha construído a sua obra em outra direção, não parece ter ficado imune a esses ares trazidos por muitos, mas por Bastide em particular, com

---

[59] *"(...) naqueles anos, por exemplo, eu valorizava muito mais Monteiro Lobato do que Mário de Andrade (...)".* Cf. Florestan Fernandes, **A condição do sociólogo**, op. cit., p. 31.

[60] "Economia manchesteriana e sociologia paulista" In:_ **A volta de macluanaíma**, São Paulo, Cia. das Letras, 1990. Maria Arminda do N. Arruda em "A dinâmica cultural em São Paulo: produtos e linguagens (1945-1960)", apresentado na Anpocs, 1996, desenvolve parte das sugestões de Morse sobre as relações entre as produções universitária e cultural paulista, só que o faz olhando para as décadas de 50 e 60 e para os nexos existentes entre a sociologia científica e a poesia concreta.

[61] Cf. Mariza Peirano, "A antropologia esquecida de Florestan Fernandes: os Tupinambá", **Anuário Antropológico 82**, Rio de Janeiro/ Ceará, Tempo Brasileiro/Universidade Federal do Ceará, 1984, p.34.

quem estudou durante todo o seu período universitário, como ele mesmo faz questão de lembrar[62].

As relações raciais em São Paulo: articulações entre o "velho" e o "novo"

A obra e a carreira de Florestan vêm sendo lidas pelos estudiosos a partir de classificações diversas. Antonio Candido identifica três momentos da carreira de Florestan: os anos 40, período da *"construção do saber"*; os anos 50, momento de *"aplicação do saber ao mundo"* e a década de 60, quando o saber se converte em *"arma de combate"* [63]. Maria Arminda do N. Arruda, por sua vez, delimita quatro fases na obra do sociólogo: o período de formação (estudos sobre folclore e mestrado sobre a organização social Tupinambá); o momento de nascimento do *scholar* - que inclui a pesquisa sobre brancos e negros em São Paulo, o doutorado sobre a função social da guerra na sociedade Tupinambá e **Fundamentos empíricos da explicação sociológica**, 1959; uma fase de transição, quando produz A **sociologia numa era de revolução industrial**, 1962 e **A integração do negro na sociedade de classes**, 1964 e um quarto momento que corresponde aos seus últimos trabalhos de formato mais militante, publicados nas décadas de 70 e 80 [64]. Otávio Ianni, amparado menos pela cronologia mas sobretudo por uma visão topográfica da obra de Florestan ao caracterizar a obra de Florestan como *"uma nova interpre-*

---

[62] *"Sempre fui aluno do professor Roger Bastide (...). De modo que passei de ponta a ponta como estudante do professor Roger Bastide"*. Florestan Fernandes, "Em busca de uma sociologia crítica e militante", op. cit., p. 162.

[63] Antonio Candido, "Amizade com Florestan" In: Maria Angela D'Incao (org). **O saber militante**, op. cit., p. 34.

[64] "A sociologia no Brasil: Florestan Fernandes e a 'escola paulista'de sociologia" In: Miceli (org), **História das ciências sociais no Brasil**, vol II, op. cit., p. 174/175.

tação do Brasil", localiza nela três grandes eixos de pesquisa: os estudos sobre a colonização, aqueles sobre a escravidão e as análises da revolução burguesa no Brasil [65].

Nas leituras feitas, parece reinar um certo consenso a respeito da década de 50 e das pesquisas sobre relações raciais como representando uma nova etapa na obra e na carreira do sociólogo [66]. Florestan em seus depoimentos reafirma a importância da década de 50 para o *florescimento* do pesquisador:

"Para mim, portanto, a década de 40 foi para o intelectual uma década de consolidação, especialmente quando se pensa em termos da universidade; a década de 50 é uma época de florescimento, de auto-afirmação (...). As coisas que tiveram maior importância na minha obra como investigador se relacionam com pesquisas feitas na década de 40 (como a investigação sobre o folclore paulista, a pesquisa de reconstrução histórica sobre os tupinambá e várias outras, de menor envergadura) ou com a pesquisa sobre relações raciais em São Paulo, feita em 1951-52, em colaboração com Roger Bastide (e suplementada por mim em 1954)" [67].

---

[65] "Florestan Fernandes e a formação da sociologia brasileira" In: Otávio Ianni (org). **Florestan Fernandes**, São Paulo, Ática, 1986.

[66] Claude Lépine arrisca uma periodização dos trabalhos de Florestan sobre o negro, que se iniciaria já na década de 40, quando ele localiza o preconceito racial no material folclórico, fonte de produção de estereótipos. As pesquisas realizadas com Roger Bastide na década de 50 inaugurariam uma segunda etapa nesta produção. "Imagem do negro brasileiro"In: **O saber militante**, op. cit., p. 130/131.

[67] **A condição do sociólogo**, op.cit., p. 50. Em "Florestan Fernandes: esboço de uma trajetória", op. cit., ele afirma na mesma direção: *"Essa pesquisa* (da Unesco) *foi uma revolução na minha vida intelectual..."*, p. 20.

O projeto sobre relações raciais realizado no começo da década de 50 tem uma história que pode ser assim resumida. A questão do racismo - de importância social e política decisiva no contexto europeu do pós-guerra - está presente no próprio prêambulo do Ato Constitutivo da Unesco, promulgado em 1945. Daí em diante, o orgão adota uma política explícita em seus documentos de luta e combate ao racismo, ao preconceito a à violência racial. Precisamente neste sentido, e no espírito que comandou a Conferência Geral da Unesco em Florença, é que tem origem a recomendação para a realização de uma pesquisa sobre relações raciais no Brasil. O país, fruto da contribuição das mais diferentes raças, sofreria menos que outros os efeitos do preconceito e da discriminação raciais. Diante disto, seria preciso investigar de perto os mecanismos que contribuíram para a consolidação desta harmonia racial e divulgar para todo o mundo estes resultados, fundamentais na luta contra o racismo [68].

Alfred Métraux, chefe do Departamento de Relações Raciais da Unesco, traz então o projeto piloto do órgão para o Brasil, encomendando investigações em diferentes regiões do país. Thales de Azevedo e Charles Wagley ficaram encarregados de pesquisar a situação baiana: o primeiro realizou enquetes em Salvador; o segundo, com a colaboração de W. Hutchinson, Marvin Harris e Ben Zimmerman, estudou a situração racial em quatro comunidades rurais, três baianas e uma amazônica: as célebres Itá, Vila Recôncavo, Minas Velhas e Monte Serrat. O Rio de Janeiro ficou sob a responsabilidade de A.Costa Pinto e em Recife, René Ribeiro analisou as relações raciais tendo como foco a religião [69]. Em São Paulo, Métraux convida Roger Bastide para coordenar a face

[68] Cf. "A Unesco e a questão racial", **Anhembi**, vol. 1, São Paulo, 1950, pp. 332-338.

[69] Cf. Thales de Azevedo, **Les élites de couleur dans une ville brésilienne**, Unesco, 1953 (editado em 1955 pela Cia. Editora Nacional com o título **Elites de cor: um estudo de ascensão social**, 1955); Charles Wagley, **Races et classes dans le Brésil rural**, Unesco, s/d; L.A.Costa Pinto, **O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança**, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1953) e René Ribeiro, **Religião e relações raciais**, Rio de Janeiro, MEC, 1956.

sociológica da pesquisa[70]. Aí, a investigação seria complementada por dois estudos de psicologia, a cargo de Aniela Giensberg e Virgínia Bicudo, e por uma sondagem realizada numa comunidade rural do estado, sob responsabilidade de Oracy Nogueira, que já fazia pesquisas em Itapetininga [71].

É interessante observar que tanto o prefácio da edição de 1955, escrito por Paulo Duarte, quanto a Introdução à terceira edição da obra, assinada por Florestan (1959), indicam que os interesses da Unesco numa investigação sobre relações entre negros e brancos na sociedade brasileira coincidiram com os propósitos da editora Anhembi em realizar um inquérito semelhante em São Paulo, que já havia encomendado a Bastide um plano de trabalho na mesma direção. Desta forma, os dois planos teriam sido unificados.

Uma análise comparativa dos diferentes estudos realizados sob patrocínio da Unesco - que ainda estar por ser feita - revelaria as perspetivas divergentes que orientaram as diversas pesquisas, do ponto de vista teórico, metodológico e dos resultados obtidos. Para ficarmos apenas com dois exemplos (já que está fora dos propósitos deste trabalho realizar tal avaliação comparada), basta tomarmos, de um lado, as palavras críticas de René Ribeiro ao

---

[70] Florestan, em um depoimento, declara que o primeiro convite de Métraux foi feito a Donald Pierson e que este teria recusado diante dos parcos recursos disponíveis (U$4.000) para a realização do projeto. Cf. **A condição do sociólogo**, op. cit., p. 92. Em outro momento, Florestan afirma ter sido Bastide o primeiro convidado a dirigir o projeto. A recusa de Bastide teria levado Métraux a Pierson (por sugestão do primeiro); nova recusa e aí sim Bastide assume. Cf. "As relações raciais em São Paulo reexaminadas" In: Olga von Simson (org). **Revisitando terra de contrastes**, op.cit., p.14.

[71] Na edição do conjunto dos trabalhos realizados, reunidos sob o título **Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo**, Anhembi, 1955, constam os artigos "Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação a cor de seus colegas" (Virgínia Leone Bicudo), "Pesquisas sobre as atitudes de um grupo de escolares de São Paulo em relação com as crianças de cor" (Aniela Ginsberg), "Relações Raciais no município de Itapetininga" e "Preconceito de marca e preconceito de origem", ambos de Oracy Nogueira. Na segunda edição da obra, em 1958, **Brancos e pretos em São Paulo**, foram reunidos exclusivamente os textos de Bastide e Florestan. É bom lembrar que a primeira versão dos resultados do projeto figurou nas páginas de **Anhembi**, vols. X-XI, n. 30-34, 1953.

"materialismo histórico, ao determinismo econômico e ao método dialético de análise" de Florestan Fernandes, que define a sua abordagem como *"etno-histórica"*, inspirada nas principais teses de Gilberto Freyre[72]. De outro, as avaliações feitas pelo próprio Bastide em relação às diferenças entre o norte e o sul no âmbito do projeto. Segundo ele, no sul teria ocorrido uma *"total revolução"* nos estudos sobre o negro no Brasil, com a adoção de uma perspectiva sociológica inspirada no método dialético, de matriz marxista. Prova da vitalidade dos trabalhos realizados por ele e Florestan poderia ser aferida pelos desdobramentos do projeto primeiro nas obras das novas gerações da escola paulista de sociologia - Fernando Henrique Cardoso, Otávio Ianni etc. No norte, ao contrário, uma vez atendida a demanda da Unesco, os interesses e as pesquisas teriam minguado [73].

Mas divergências existem não apenas entre o norte e o sul. Mesmo no interior da face paulista da pesquisa da Unesco, é perceptível que Bastide, coordenador do projeto e Florestan, seu braço direito na condução do trabalho, longe estavam do acordo de idéias. O projeto escrito em 1951 por Florestan Fernandes ("O preconceito racial em São Paulo) visava o estabelecimento de um consenso intelectual mínimo entre os coordenadores, afirma o sociólogo paulista [74]. Desde o início, o trabalho foi dividido entre eles, cada qual ficando

---

[72] Cf. René Ribeiro, **Antropologia da religião e outros estudos**, Recife, Editora Massangana, 1982, em cuja primeira parte foram republicados os resultados da pesquisa feita nos anos 50.

[73] Cf. Bastide, "The present status of afro-american research in Latin America", 1974, op. cit., p. 114 e "État actuel des études afro-brésiliennes", 1955, op. cit., p.553. Neste último artigo, escrito no calor da hora, as críticas de Bastide são bem mais ácidas, como é possível perceber pelo tom de suas palavras: *"A oposição das conclusões entre o norte e o sul é nova prova da oposição, descrita por Lambert, entre o "Brasil arcaico"e o "Brasil novo"..."*

[74] Florestan, "25 anos depois: o negro na era atual" In:_ **Circuito fechado**, São Paulo, Hucitec, 1976, p. 64'. Cf também "Florestan Fernandes: esboço de uma trajetória", op. cit., p.20: "*Elaborei o projeto de pesquisa com vistas a acertar os ponteiros, já que muita coisa ele via de um jeito e eu via de outro. Elaborando o projeto tornava-se possível unificar as nossas perspectivas".*

encarregado da redação de relatórios específicos, como fica patente pela edição dos resultados. Florestan se responsabilizou pela análise da posição do negro na histórica econômica de São Paulo ("Do escravo ao cidadão"), pelo exame do preconceito em uma estrutura social que se modifica ("Cor e estrutura social em mudança") e pela avaliação das reações ao preconceito de cor ("A luta contra o preconceito de cor"). Bastide se dedicou a pensar as manifestações e os efeitos do preconceito nos diversos grupos e classes sociais ("Manifestações do preconceito de cor" e "Efeitos do preconceito de cor").

No artigo que abre o volume, "Do escravo ao cidadão", Florestan acompanha a história da economia paulista - a escravidão do índio e do africano; os efeitos da decadência das minas no estado; o desenvolvimento tardio e lento da grande lavoura no século XIX - com ênfase no lugar ocupado pelo negro nos vários momentos desta história. O ponto de partida, portanto, é o processo econômico e o seu objetivo central, observar como este repercute na constituição do agrupamento social, a cidade de São Paulo, verdadeiro *"objeto da análise"* [75].

A transição do trabalho escravo para o trabalho livre ocupa papel destacado no amplo cenário pintado por Florestan. Com o fim da escravidão, indica ele, o elemento negro perde a sua posição no sistema econômico de São Paulo e, o que é mais dramático, é reabsorvido muito lentamente pelo novo sistema de trabalho (a partir das ocupações pior remuneradas) devido à *"herança negativa deixada pela escravidão"*: *"A escravidão degradara a tal ponto o seu agente humano de trabalho, que tornara a sua recuperação econômica extremamente penosa, difícil e demorada"* [76]. Se isto é verdade, o crescimento acelerado da cidade e a expansão da indústria abre novas perspectivas para a ascensão econômica dos negros, o que é acompanhado por uma alteração no

---

[75] Bastide e Florestan, **Brancos e negros em São Paulo**, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971, 3º edição, p. 41.

[76] Idem, p. 63.

plano das mentalidades, pela incorporação dos novos ideais de vida urbanos. A transição do regime escravocrata para o regime de classes e a assimilação do negro à sociedade de classes aparecem como processos morosos e extremamente difíceis pelo relato de Florestan. Só que ele acredita estar presenciando ao início dessa nova fase da história:

"Esta transição parece ter entrado em sua fase inicial em nossos dias. A proletarização dos indivíduos de cor e a integração concomitante de uma porção deles às classes médias marcam o fim de um período e o começo de uma nova era na história do negro na vida econômica de São Paulo. Estamos diante de um processo de recuperação econômica desse elemento, de sua reabsorção pelas condições materiais e morais de existência social vigentes contemporâneamente na cidade"[77].

Se no primeiro capítulo do livro, Florestan se detém sobre a situação econômica do negro, no segundo, também assinado por ele ("Cor e estrutura social"), volta-se para as implicações sociológicas da análise anterior: em primeiro lugar, na seleção de mão-de-obra os critérios dominantes não se relacionam à cor ou raça, mas a razões de ordem estritamente econômica; em segundo, a estratificação social de São Paulo nunca foi produto de diferenças raciais (embora uma estratificação étnica ou racial se superponha àquela social); finalmente, a escravidão selecionou a cor como marca social, como símbolo definidor de posição social.

A tese básica defendida neste capítulo é que a discriminação racial não é praticada em função de *"ojerizas"* associadas a diferenças raciais, mas fruto das desigualdades sociais, produzidas em contexto escravista. Assim, o pre-

[77] Idem, p. 80.

conceito e a discriminação são explicados como meios de preservação da ordem social escravocrata.

Com a desagregação da antiga ordem, mostra ele, não foi observada (ainda) uma alteração substantiva na posição social de negros e mestiços na estrutura social da cidade de São Paulo; subsistem estereótipos relacionados às diferenças raciais e antigos padrões assimétricos de tratamento. De qualquer modo, a *"nova configuração social da vida, industrial e urbana"*, que vem acompanhada pela gestação de uma nova ideologia, permite entrever *"tendências emergentes"* indicadoras da prevalência progressiva de *"princípios de integração estrutural"* sobre diferenças raciais e étnicas. O que não significa afirmar, diz Florestan, a ausência do preconceito na ordem social futura.

"O que se evidencia é que se está constituindo uma nova constelação de relações raciais, na qual a integração social não sofrerá, provavelmente, uma influência tão intensa de determinações socioculturais ligadas com as diferenças raciais e com as gradações da cor da pele, como ocorreu no passado"[78].

No último capítulo do volume, "A luta contra o preconceito de cor", Florestan analisa os movimentos sociais negros e a reação legal contra o preconceito, avaliando sua repercussão no meio negro [79]. Da análise conclui que os movimentos negros de São Paulo se originaram de causas sociais e correspondiam a *"necessidades sociais bem definidas"*. Além disso, Florestan avalia que a principal dificuldade desses movimentos - Frente Negra e Associação dos Negros Brasileiros, por exemplo - reside na pequena contribuição que

[78] Idem, p. 144.

[79] Vale lembrar que durante a pesquisa, Bastide e Florestan contaram com a colaboração de vários integrantes dos movimentos negros da época e de intelectuais negros.

trouxeram no tratamento de *"problemas práticos"* da população de cor da cidade de São Paulo. Na segunda parte do artigo, coleta argumentos contra e a favor da lei Afonso Arinos, sublinhando a variação de atitudes diante da legislação, produto em boa medida da situação heterogênea da população negra e mestiça em São Paulo.

Os dois capítulos escritos por Bastide ("Manifestações do preconceito de cor" e "Efeitos do preconceito de cor") analisam o preconceito tendo por base atitudes e comportamentos de brancos e negros, de acordo com o seu pertencimento a diferentes grupos e classes sociais. Antes de mais nada, mostra Bastide, é preciso observar que a industrialização e a urbanização da cidade de São Paulo não significam rompimento com o passado; nela subsistem *"subterraneamente, como num edifício em conserto, partes inteiras da antiga sociedade tradicional"*. Esta sociedade *"não cristalizada"*, portanto, que não é puramente capitalista, nem mais senhorial, se caracteriza pelo choque de valores, dos velhos (dos tempos da escravatura) com os novos [80]. Esta situação interfere nos modos de expressão - absolutamente heterogêneos - do preconceito de cor entre a população urbana de São Paulo. Os que negam o preconceito, mostra Bastide, reagem por uma atitude de fidelidade ao ideal da democracia racial; ideal este, continua ele que *"impede as manifestações demasiado brutais, disfarça a raça sob a classe, limita os perigos de um conflito aberto"*[81]. Disto resulta um preconceito velado, *"que nem sempre ousa dizer o seu nome"*, e a formação de barreiras *"ocultas"* que segregam e discriminam.

O inquérito realizado com representantes de famílias tradicionais que conheceram a escravatura, com diferentes grupos de imigrantes e com representantes de classes sociais distintas levam Bastide a discernir um *"preconceito de cor independente do de classe"*. Se na sociedade brasileira - e

---

[80] Idem, p. 165.

[81] Idem, p. 165.

na paulista, foco da pesquisa - o preconceito de cor tende a se confundir com o de classe, não é possível generalizar o fenômeno: "*Assim, a cor não se confunde completamente com a classe, dentro da própria classe desempenha um papel discriminador*"[82]. No interior deste quadro, a miscigenação não significa ausência de preconceito, ao contrário, algumas vezes torna-o mais visível [83].

As dificuldades enfrentadas pelos negros para se organizarem politicamente devem ser entendidas neste contexto particular, no qual não há uma *"ideologia de revolta",* e mesmo entre aqueles que lutam pela constituição de uma ideologia negra, observa-se, segundo Bastide, uma ambivalência ideológica, uma oscilação entre o orgulho da cor e um sentimento de inferioridade, que resulta na adoção do ponto de vista branco. A encruzilhada que se coloca para o negro na sociedade brasileira é a aceitação da sociedade de classes (e a luta pela ascensão econômica e social) ou a entrada num movimento reivindicatório, como aqueles das sociedades norte-americanas. Ou, dito de outro modo, é de indecisão entre *"a miscigenação e o racismo"* que se trata [84].

Não parece difícil apontar as diferentes perspectivas adotadas por Florestan e Bastide diante da temática das relações raciais. Embora partam do pressuposto da existência de uma dupla ordem operando na cidade de São Paulo em foco - a antiga ordem senhorial-escravista e a ordem capitalista em formação -, olham para esta estrutura social móvel de ângulos distintos. Florestan discute o árduo processo de integração do negro na estrutura social e econômica em vias de transformação - a lenta transformação do escravo em cidadão, as dificuldades de ascensão do homem de cor - e a incipiente luta política

---

[82] Idem, p. 138.

[83] Florestan também insiste sobre este ponto: "A tendência a defini-la (a miscigenação) como índice de ausência de preconceitos... não encontra comprovação analítica consistente". Cf. "Cor e estrutura social em mudança", op. cit., p. 122.

[84] Cf. "Efeitos do preconceito de cor". Na parte final deste texto, Bastide elenca rapidamente os *"orgãos de fiscalização social"*, que atuam no sentido de impedir que o estado de tensão racial se apresente de forma violenta; são eles: a Igreja e a política.

dos negros. Bastide se concentra nos comportamentos ambivalentes de negros e brancos em relação ao preconceito, orientados por *"estereótipos recalcados que agem nas fronteiras indecisas do inconsciente"*. Trabalhando de perto com o nível dos valores e das ideologias, em sua relação permanente com a estrutura social, Bastide discute o descompasso existente nos ritmos das mudanças nos dois níveis: as alterações de ordem estrutural conhecem um movimento mais acelerado do que aquele observado no plano das mentalidades.

A reflexão de Florestan sobre os processos sociais de mudança e sobre o caráter particular da modernização brasileira, com base no caso de São Paulo, tem início com as pesquisas sobre o folclore, como visto. Nos primeiros estudos sobre o negro, as questões anteriormente esboçadas ganham contornos mais definidos e ancoram-se no exame de agentes sociais específicos. Na obra dos anos 50, encontram-se melhor definidas uma perspectiva e uma problemática - o *"dilema racial brasileiro"*- que serão desdobradas nas obras futuras, a partir de A integração do negro na sociedade de classes (1965), quando Florestan retoma o material da pesquisa da Unesco. **Em Brancos e negros em São Paulo**, mais uma vez colocando o seu foco na cidade de São Paulo e sobre uma estrutura social em mudança, o sociólogo delineia questões centrais em suas interpretações do negro e da sociedade brasileira: a formação da sociedade burguesa entre nós (a constituição da *"ordem social competitiva"*); a integração do negro na sociedade de classes (o problema da cidadania); as condições de emergência do povo na história brasileira [85].

A indicação de continuidades entre as reflexões realizadas por Florestan Fernandes nas décadas de 50 e 60 não significa o desconhecimento de diferenças que separam as obras. No livro de 1965, ele enfatiza mais claramente a constituição problemática da cidadania em função da exclusão social e da

---

[85] Cf. Élide Rugai Bastos, "A questão racial e a revolução burguesa no Brasil" e Claude Lépine, "A imagem do negro brasileiro" In: Maria Angela D'Incao (org). **O saber militante**, op. cit.

marginalidade do negro na sociedade brasileira. O exame destas dimensões coloca o intérprete diante dos dilemas da própria modernização da sociedade brasileira e dos impasses colocados para a constituição da sociedade de classes no Brasil, em função da persistência de padrões sociais tradicionais, resquícios da antiga ordem patrimonial [86]. Aí também analisa o mito da democracia racial - caracterizado como ideologia dificultadora do reconhecimento do racismo e da discriminação entre nós - que sequer é nomeado nos trabalhos da década de 50.

Em **Brancos e negros em São Paulo**, Florestan anuncia este repertório de problemas, mas em clave um pouco diversa. As dificuldades para a integração do negro na sociedade de classes em formação e os entraves tradicionais que se colocam para a modernização brasileira costuram a análise, é verdade. Mas, neste momento, o autor aposta na solução destes problemas com a progressiva assimilação dos negros, com a alteração das mentalidades - cada vez mais orientadas pelos novos padrões urbanos e burgueses de sociabilidade - e com prevalência da integração sobre as diferenças raciais. As *"tendências emergentes"*, mencionadas antes, apontam no sentido da superação dos vestígios tradicionais.

O tom francamente otimista da análise - que se coaduna com o ponto de vista marxista de interpretação do sentido redentor da história e da crença na modernização como suporte da consolidação da ordem democrática - não leva Florestan a afirmar a total eliminação dos preconceitos no futuro, conforme indicado antes. Mas estes tenderiam a ser atenuados em função do estabelecimento da ordem social moderna e da assimilação dos negros à sociedade de

---

[86] Florestan Fernandes, **A integração do negro na sociedade de classes**, São Paulo, editora Dominus/USP, 1965, 2 vol. Para uma análise desta obra cf. Maria Arminda do Nascimento Arruda, "Dilemas do Brasil moderno: a questão racial na obra de Florestan Fernandes" In: Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura (org). **Raça, ciência e sociedade**, Rio de Janeiro, Editora da Fiocruz/ Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.

classes. Afinal, o problema racial no Brasil é lido neste momento da obra de Florestan sobretudo como um problema de classe social.

Não parece difícil notar o lugar decisivo da pesquisa sobre relações raciais na consolidação de temas e problemas na obra de Florestan, ainda que observe-se a alteração de pontos de vista na passagem dos anos 50 para os 60: o tom otimista inicial é substituído por uma atitude cética em **A integração do negro na sociedade de classes**. Já no conjunto da produção de Bastide, este trabalho conhece outra dimensão. Pertencentes à última fase de seu período brasileiro, quando parte substantiva de suas reflexões sobre o país já foi produzida, os textos escritos sob os auspícios da Unesco estão longe de ser emblemáticos, embora lidem com problemas caros à obra do autor: as relações entre simbolismo e sociedade, a análise de atitudes, o comportamento dos negros brasileiros etc.

É importante observar que embora tenha havido uma certa divisão do trabalho entre os dois coordenadores do projeto, como vimos - Florestan mais preocupado com a compreensão da estrutura social e Bastide voltado para comportamentos e mentalidades -, não devemos estabelecer um divisor rígido entre esses campos e muito menos entre os seus autores. Nos textos escritos por Florestan observa-se uma atenção à dimensão psíquico-social, à esfera cultural, que será retomada em textos posteriores, o que seguramente reflete a convivência intelectual com Bastide.

A análise do projeto realizado sob os auspícios da Unesco mostra-se proveitosa, antes de tudo, porque permite elucidar as divergências existentes no quinhão paulista da pesquisa, invariavelmente lido como bloco unívoco. Mas o seu interesse maior para os objetivos desse trabalho diz respeito à possibilidade de afinarmos a reflexão sobre a interpretação do Brasil - e das Áfricas brasileiras - emprendida por Bastide.

Lendo os textos produzidos pelo sociólogo francês para o projeto da Unesco, vemos que o tom otimista das previsões de Florestan não encontra eco em suas formulações, mesmo que ele considere notáveis a maior aceitação dos negros pelas novas gerações - o que revela uma mudança positiva de mentalidade - e afirme, já na Introdução à obra, não ser a vida dos negros brasileiros uma *"perpétua tragédia"*[87]. Além disso, nestes artigos, ao contrário do que ocorre nos textos de Florestan, o preconceito de cor não se reduz a um problema de classe social [88]. O mito da democracia racial, por sua vez, é nomeado e problematizado de modo explícito. Mas, vale insistir, a diferença maior que se coloca entre as reflexões por eles realizadas sobre as relações raciais reside no modo como encaram os nexos entre o "novo" e o "velho" na sociedade brasileira. Em Bastide, o matiz da análise é dado pela persistência dos elementos da sociedade tradicional no mundo moderno, e não pela mudança, do mesmo modo que nas análises sobre o folclore. E mais: não se nota uma leitura deste legado tradicional como entrave à modernização.

Deste fato não se deve deduzir um passadismo conservador de Bastide, espécie de aversão ao moderno - que pautado pelas transformações aceleradas, tende a comprometer (e perverter) a integridade das culturas tradicionais - como sugerem os seus críticos [89]. O que se depreende da leitura dos textos de

---

[87] Bastide, **Brancos e negros em São Paulo**, op. cit., p. 17.

[88] Para refinar esta discussão, seria preciso realizar um exame mais detido da noção de classe social com a qual opera Florestan nesse momento de sua obra, o que foge aos nossos propósitos. Ainda que inspirado pelo marxismo, não haveria aí algum eco do sentido de classe, tal como empregado pelas ciências sociais americanas nos anos 30, que vêem-na como relação social aberta - e portanto valorada positivamente - oposta à casta, vista como camada fechada? Cf. Antonio Sérgio Guimarães, "Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960" In: Maio & Santos (orgs). **Raça, ciência e sociedade**, op. cit.

[89] Lembremos da leitura de Peter Fry em "Gallus africanus est", op. cit., que sublinha ser o interesse de Bastide pela África explicável pelo seu apego ao Brasil arcaico, conforme discutido no capítulo anterior. A afirmação de Luís Rodolfo sobre a preocupação de Bastide com o nosso passado neolítico nos estudos sobre o folclore, parece seguir direção semelhante. Cf. **Projeto e missão**, op. cit.

Bastide sobre folclore e sobre relações raciais aqui examinados - e de vários outros sobre arte e religião - é o seu ceticismo em relação aos processos modernizadores, que ele vê com olhos extremamente críticos em diversas fases de sua obra [90].

Em 1973, por ocasião de duas conferências realizadas, uma no Brasil, outra em Barcelona, Bastide enfrenta diretamente o tema da modernização, explicitando um ponto de vista já anunciado em trabalhos anteriores [91]. Os pronunciamentos discutem a modernidade ocidental, em vias de generalização mundo afora, a partir de uma reflexão sobre a *"anti"* ou "*contra-modernidade*". O ponto de partida da análise é o mito de Prometeu, que em nome dos homens rouba o fogo divino, instaurando a civilização (lida, portanto, como uma conquista dos homens contra os deuses). Mas se os gregos criaram a figura de Prometeu, aponta Bastide, inventaram também o abutre, com o fito de punir Prometeu pelo sacrilégio cometido. A pena dirigida a Prometeu atinge toda a humanidade que, ao lado do progresso obtido com o roubo do fogo divino (a passagem do cru ao cozido, a domesticação das forças selvagens, a metalurgia etc.), conhece também as doenças e as guerras. Quer dizer: a civilização ocidental traz em seu mito de origem o progresso e a decadência, gerados pela mesma fonte.

O mito cai como uma luva para os propósitos de Bastide: não é possível refletir sobre a civilização e sobre a modernidade (Prometeu) sem incorporar a análise da anti-modernidade (o abutre), faces de uma mesma moeda. Pergun-

---

[90] Renato Ortiz em "Roger Bastide: as utopias e o outro" (**Cultura Vozes**, n. 5, 1993) assinala a posição crítica que Bastide assume em face da modernidade, manifestada em grandes obras e mesmo em pequenos textos, como no artigo "Macunaíma em Paris", op. cit.. Chama atenção também para o equívoco de tomar esta posição crítica, e essencialmente utópica, como romântica.

[91] "Modernité et contre-modernité" (São Paulo, Aliança Francesa, 1973) In: **Revista do IEB**, n. 20, USP, 1978 e "Prométhée ou son vautour - essai sur la modernité et l'anti-modernité" (Barcelona, 1973), republicado em **Le sacré sauvage**, op. cit. As duas conferências são na verdade uma só, com pequenas variações de forma e conteúdo.

tando-se de saída pelas leis definidoras da modernidade, Bastide inspirado em Balandier (Sens et puissance), estabelece que a modernização traz em seu bojo as idéias de mudança contínua e de generalização do progresso para o mundo. A exportação de valores e normas para os países do Terceiro Mundo a generalização da modernidade - levaria a entrever a homogeneização do modelo ocidental, previsão que não se verificou, indica Bastide. A difusão do modelo ocidental veio acompanhada da luta pela preservação de diferenças culturais [92]. Diante deste quadro, pergunta-se Bastide, ainda orientado por Balandier, haveria uma só via, ou várias, para alcançar a modernidade? Em suas palavras: *"Cada nação pode encontrar um caminho próprio para atingir a modernidade ao invés de usar o único 'modelo ocidental' como medida?"*[93]

Colocando-se explicitamente em defesa das *"modernidades diferenciais"*, embora cético em relação aos rumos tomados pelos movimentos nacionalistas e de defesa de originalidades culturais no mundo, Bastide volta-se para o que ele considera exemplos de "contra-modernidade" observados na década de 70. Antes de mais nada, são os jovens europeus os primeiros a golpearem a civilização ocidental moderna através dos movimentos de contra-cultura que florescem em 1968, e pelos quais Bastide nutre especial simpatia. A contestação jovem à sociedade ocidental, indica ele, tem como modelo as formas arcaicas de sociabilidade reeditadas pelos *hippies* e por tantos outros. O que prova a vitalidade destes exemplares arcaicos que lograram sobreviver às revoluções mais violentas, se refugiando em certos nichos: na poesia, no folclore, na vida mística, na *psyché* [94].

---

[92] Remeto o leitor ao artigo "Prométhée ou son vautour", op. cit.

[93] Idem, p. 172.

[94] Idem, p. 175.

"Diríamos que se os modelos arcaicos permaneceram, mesmo em plena modernidade, foi porque mudaram de função: tornaram-se instituições de compensação, que nos auxiliam a suportar melhor as duras leis da modernidade. Ora, o que vai definir para mim a contra-modernidade, é o desejo de transformar a simples instituição de compensação em verdadeiro Mito em ato, quer dizer negar pura e simplesmente a Sociedade Industrial ou a Sociedade de consumo, para implantar em seu lugar, como novo modo de vida, a Sociedade Pré-Industrial, tal como os etnólogos a descreveram em seus estudos sobre as sociedades primitivas"[95].

Do diálogo entre Roger Bastide e Florestan Fernandes, pinçado através de dois momentos e de dois eixos temáticos, emerge a problemática da modernização e de suas especificidades brasileiras, como vimos. O caráter problemático do processo modernizador no Brasil será acompanhado por Florestan na obra futura. Na produção de Roger Bastide, mesmo depois de seu retorno à França, persiste o interesse pelas "Áfricas" do mundo todo.

Esta interlocução coloca ainda, como a defesa de um ponto de vista sociológico, amparado no rigor metodológico, que Florestan aprendeu a exercitar com Bastide, dá origem a produtos diferentes em cada uma das obras. Em Florestan, como vimos, a visada sociológica é inseparável do estilo monográfico e de uma forma expositiva distinta do ensaísmo de tonalidade literária, que dominou a cena intelectual entre nós durante tanto tempo. Em Bastide, a mesma insistência na ancoragem téorico-metodológica cede espaço à convivência de estilos expositivos variados.

---

[95] Idem.

Considerações finais

Os diálogos acompanhados durante o trabalho, que destacam no cenário nacional as figuras de Mário de Andrade, Gilberto Freyre e Florestan Fernandes, traduzem a interlocução de Roger Bastide com três matrizes distintas: uma artístico-literária, uma sociológica de feição ensaística e outra também sociológica, só que de cunho acadêmico-universitário. Os dois primeiros diálogos fazem referência ao contato de Bastide com tradições já consolidadas no Brasil; o terceiro diz respeito a uma nova linhagem intelectual que ele auxilia a fundar no país.

Das três interlocuções emerge um conjunto de temas que fundamenta a obra sociológica de Bastide: o misticismo, a arte e a religião; o imaginário, o sonho e a psique; a cultura popular e os contatos culturais. Este universo temático encontra-se alinhavado por alguns problemas-chave: a ligação experiência e reflexão, as relações indivíduo e sociedade, os nexos entre simbolismo e estrutura social e as articulações entre tradição e ruptura. Vimos também como estes temas e problemas se cruzam nos diálogos e, à medida que (re)aparecem, trazem sempre novos elementos para a discussão. A cadência desse coro ampliado de vozes que o trabalho traz à tona é dada por um movimento de repetição, de retomada de problemas e reflexões delineados em momento anterior e, ao mesmo tempo, da incorporação permanente de novos pontos de vista e questões.

Para traçar os contornos do debate de Bastide com a nossa tradição literária - aqui representada pelo modernismo - foi necessário seguir as pistas lançadas por alguns intérpretes do autor. Nesse diálogo coloca-se o problema do aprendizado do Brasil (e da África) intimamente ligado à questão da

definição de um ponto de vista - o do estrangeiro - que visa alcançar a cultura brasileira autêntica. Vimos como ao iniciar as suas reflexões sobre os contatos culturais no Brasil através do material artístico - em ensaios e críticas de ocasião -, Bastide enfrenta a discussão da gênese da cultura brasileira e do sincretismo. As artes plásticas, a literatura, o folclore e o barroco ensinam a Bastide que a originalidade da cultura brasileira reside em seu hibridismo, na solução ímpar aqui verificada a partir do cruzamento de civilizações distintas. Autenticidade, portanto, mostram-lhe Mário de Andrade e os modernistas, não se confunde com pureza.

No debate com o pensamento social brasileiro e com Gilberto Freyre, em particular, o exame da face africana do Brasil assume o primeiro plano através das religiões aqui pesquisadas. Da *"sociologia híbrida e anfíbia"* de Freyre, Bastide apreende, por um lado, as articulações entre os níveis micro e macro na análise e o domínio de uma narrativa sociológica de valor literário. Por outro lado, retoma as teses freyrianas sobre a formação da cultura e da sociedade brasileiras, além da reflexão lusotropical sobre as relações África e Brasil.

O Bastide-africanista esboçado através de seus estudos sobre as religiões africanas no Brasil foi lido por alguns intérpretes como filiado a uma tradição "romântica" de estudos afro-brasileiros que remonta a Nina Rodrigues. Esta tradição, dizem os críticos, obcecada pela procura da África no Brasil e por suas origens, desvalorizou os produtos sincréticos em nome do ideal da pureza africana. Antes de mais nada, a tese procura mostrar como, desde os seus primeiros estudos sobre arte e literatura, Bastide manteve-se atento à confusão entre as noções de "autenticidade" e "pureza". A África no Brasil, mostra ele, é distinta do modelo original e essencialmente sincrética, composta por negros e brancos. Além disso, como vimos, ainda que várias vezes isolada por uma necessidade heurística, a África no Brasil representa para Bastide uma possibilidade permanente de acesso à sociedade brasileira. A apreensão

dos "nichos africanos", em seus termos, dirige o intérprete irremediavelmente para uma sociedade multi-racial e pluri-cultural.

O que a tese procura assinalar é a relação entre a obra propriamente africanista de Bastide e o conjunto de sua produção, o que impõe uma reavaliação da crítica a ele endereçada. No diálogo com a intelectualidade local, em suas diferentes ramificações, Bastide enfrenta o problema mais amplo da cultura brasileira, sua gênese e formação, não se atendo a um aspecto exclusivo das manifestações culturais, recorte habitualmente escolhido, com raras exceções, pelos estrangeiros que aqui estiveram.

Se os dois primeiros diálogos acentuam o trânsito de Bastide no cenário intelectual brasileiro mais amplo, aquele travado com Florestan Fernandes remete ao espaço da Universidade de São Paulo recém-criada e ao papel de Bastide como peça-chave na conformação de uma linhagem sociológico-universitária em seara paulista. A interlocução entre eles, examinada a partir dos estudos sobre folclore e relações raciais recupera pontos importantes levantados pelos diálogos anteriores. A relação estreita entre modernismo e ciências sociais, discutida no primeiro capítulo e entrevista no segundo, se redimensiona com a entrada de Florestan em cena. Os estudos sobre folclore que integram a primeira safra de produtos acadêmicos, ao flagrarem uma retomada de temas e problemas caros ao modernismo pelos cientistas sociais, obrigam-nos a suavizar o corte tantas vezes sublinhado entre a universidade e o mundo intelectual não-universitário. Florestan não parece ter ficado imune aos ares modernistas que Bastide ajudou a trazer para o interior da academia.

A procura da África no Brasil, especificamente, se redimensiona nos debates acerca da modernização brasileira. O diálogo com Florestan explicita o teor da crítica de Bastide ao processo modernizador, que não deve ser tomado como uma postura anti-modernização de feição conservadora. Bastide não apenas etnografou os nichos resistentes aos processos modernizantes, como também refletiu sobre suas potencialidades transformadoras.

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[1]. Tais escolhas temáticas longe de revelarem um interesse arqueológico por resíduos de fórmulas arcaicas no mundo moderno, à moda evolucionista, atendem a um só tempo a razões de ordem teórica, metodológica e política de seu projeto. Em primeiro lugar, a consideração desses tópicos corresponde a um esforço teórico de captar o *socius* em sua complexidade. Dito de outro modo, o sonho, a loucura, o misticismo etc. são partes constitutivas da estrutura social, assim como político e o parentesco, privilegiados pelo estrutural-funcionalismo.

"O pensamento conceitual (...) só encara todos os objetos, inclusive os objetos psíquicos, através do modelo dos objetos minerais. Entretanto, há ainda uma outra realidade, que traímos ao 'coisificá-la'. No fundo, a ciência, inclusive as *ciências humanas e sociais, e não somente* as *físicas ou naturais que reconstroém conceitualmente o mundo, começam primeiramente por destruí-lo. Substituem os vivos pelas inscrições em túmulos. É claro que se pode reviver toda uma aldeia, fazer sua história através das inscrições das sepulturas. Mas é uma aldeia de casas mortas e uma simples história de genealogias"* [2].

Do ponto de vista metodológico, a leitura da obra de Bastide traz à tona questões extremamente atuais para a antropologia e para as ciências sociais.

---

[1] "La pensée obscure et confuse" (1965), **Bastidiana**, 7-8, 1994, op.cit.

[2] "Introdução às ciências da loucura" (1972) In: Maria I.P.de Queiroz (org). **Roger Bastide**, op. cit., p. 197.

Poderíamos dizer que Bastide exercitou a interdisciplinariedade num momento em que tal postura não era praticada como nos dias de hoje. A sua localização nas áreas de fronteiras entre as disciplinas converteu-se em uma posição privilegiada, da qual ele soube tirar farto proveito teórico. Dentro e fora da sociologia, dentro e fora da antropologia e também da psicanálise e da crítica literária; francês abrasileirado pela África e africanizado pelo Brasil, Bastide fez da condição de estrangeiro uma estratégia metodológica e discursiva extremamente produtiva. Sua obra, construída a partir de todas essas encruzilhadas, revela o movimento do intérprete em direção ao social e ao mesmo tempo o seu encanto pelo que parece escapar de uma certa racionalidade canônica: o misticismo, a subjetividade.

Do ponto de vista político, tal incorporação corresponde, em suma, a uma crítica ao modelo civilizador europeu. O interesse pelas Áfricas brasileiras - pelo candomblé e pela umbanda - deve ser entendido também neste contexto. Assim como todo o seu esforço em analisar mais as permanências que as mudanças.

"Os países do Terceiro Mundo estão em vias de se perguntar atualmente (...) como é possível se modernizar sem perder sua própria cultura nativa (...). E é por isso que chegando ao Brasil, à São Paulo, para estudar os processos de mudança e a modernização do país em curso nos últimos anos, me detive a pensar, menos os fenômenos de câmbio, mas sobretudo os fenômenos de continuidade no Brasil" [3].

O desencantamento do mundo, em termos weberianos explícitos, é retomado por Bastide diante do triunfo do racionalismo e da hegemonia da secularização progressiva da sociedade industrial. Munido deste desconforto,

[3] "Modernité et contre-modernité", op. cit., p. 17/18.

ele apela à (re) invenção do *"sacré sauvage"*, pela reapropriação dos modelos arcaicos de sociabilidade e de vida religiosa: a festa, o transe, a exaltação coletiva [4]. É a um *"direito de felicidade"* que Bastide faz referência e que encontra sua tradução mais acabada na *"procura humana legítima pela sua autenticidade"*, no *"direito à preguiça"* e na *"efervescência da festa"* [5].

Não parece descabido localizar no tom destas proposições de Bastide - quase um manifesto - ecos das palavras que Mauss dirige à sociedade francesa de seu tempo no segmento conclusivo do "Ensaio sobre a dádiva" (1924). Após a análise da forma e da razão da troca nas sociedades arcaicas a partir de exemplos etnográficos variados, Mauss em suas "Conclusões de Sociologia Geral, Moral, Econômica e de Economia Política" visa estender suas observações às *"nossas próprias sociedades"*, em perfeita consonância com os objetivos intervencionistas da sociologia durkheimiana. Perguntando-se sobre o lugar da dádiva desinteressada e do *"valor sentimental das coisas"* na sociedade industrial moderna, Mauss formula uma crítica cerrada à exacerbação egoísta, ao utilitarismo e à lógica dominante do mercado e do lucro que comprometeriam valores indispensáveis à vida em sociedade.

Não se trata com isto, afirma ele em nota de rodapé, de preconizar a destruição de princípios que presidem à formação do capital e às regras de compra e venda, mas de preservar princípios antigos [6]. E são as sociedades arcaicas aquelas que fornecem os exemplos mais bem acabados para que as nossas sociedades regressem ao *"fundamento constante do direito, ao princípio mesmo da vida social moral" (...). "Assim, podemos e devemos voltar ao arcaico, aos elementos; reencontraremos motivos de vida e de ação que são*

---

[4] "Promethée et son vautour", op. cit., p. 179.

[5] Idem p. 184.

[6] Marcel Mauss, "Ensaio sobre a dádiva - forma e razão da troca nas sociedades arcaicas", In:_ **Sociologia e Antropologia**, vol II, São Paulo, EPU/Edusp, 1974, p. 166, nota 7.

conhecidos ainda por numerosas sociedades e classes: a alegria de dar em público; o prazer da despesa artística generosa; da hospitalidade e da festa privada e pública" [7].

O quadro dramático que Mauss vê a sua frente não o impede de localizar saídas, como revela o tom de suas palavras. Só que esta não está no comunismo, para ele tão nocivo quanto o egoísmo, mas no que em nós restou da sociabilidade e da moral arcaicas que auxiliam-nos *"a dirigir nossos ideais"* e, mais que isso, permitem *"entrever melhores procedimentos de gestão aplicáveis as nossas sociedades"* [8].

Se em 1924 Mauss já localiza e teme os custos do "processo civilizador", o que não dizer dos protagonistas da cena moderna nas décadas de 60 e 70? O mal estar da civilização, já anunciado por Freud, é trazido à baila no fim dos anos 60 e traduzido de modo exemplar nas páginas do Eros e civilização de Marcuse [9], que localiza na infelicidade o custo maior da cultura e do progresso. Seguindo esta trilha de críticos, e situando-se ao lado dos que como Mauss não enxergam o comunismo como saída, é que Bastide vê encantado os movimentos de 68. Descrentes em relação às propostas e certezas políticas disponíveis, eles colocam os modelos não-ocidentais - as "Áfricas" do mundo inteiro - na ordem do dia.

O primitivo e o arcaico na obra de Bastide ensinam menos sobre o passado e sobre as origens, do que sobre o presente que eles problematizam e colocam em xeque. A diferença, portanto, mostra-se extremamente profícua como instrumento de indagação sobre a nossa sociedade, oferecendo inclusive modelos - utópicos - que orientem a sua transformação.

---

[7] Idem, p. 168.

[8] Idem, p. 170.

[9] Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

Bibliografia

I. Roger Bastide

1.1 Manuscritos

1948 **Initiation aux recherches sur l'interpenetration des civilisations,** Paris, Centre de documentation universitaire, 79 pp, mimeo

1962 "La pensée de Nina Rodrigues et ses cadres sociaux et culturels", 12 pp, mimeo

1.2 Artigos publicados

1920 "La montée au désert", primeira publicação em **Bastidiana**, n. 10-11, 1995, pp.35-41

1920/21 "Le cep taillé", primeira publicação em **Bastidiana**, n. 10-11, 1995, pp. 42-45

1922 "L'hypocrisie visuelle dans la poesie contemporaine", **La Pelote**, Bordeaux (republicado em **Bastidiana**, n. 10-11, 1995, pp.123-130)

1922 "Art et christianisme, classicism protestant", **Revue du christinisme social**, n. 2, pp. 132-143

1922 "Études d'ésthetique protestante", **Revue du christianisme social,** n. 7, pp. 774-778

1927 "Dépaysements", **Signaux**, n. 6, Laon (republicado em **Bastidiana**, n. 10-11, 1995, pp.45-46)

1928 "Marcel Proust et le pilpoul", **Revue des vivants**, n. 5, Paris (republicado em **Bastidiana** n. 5, 1994, pp.15-20)

1928 "Réponde à une enquête sur l'idée de révolution", **Signaux**, n. 6, Laon (republicado em **Bastidiana**, n.6, 1994, pp. 97-98)

1928 "André Gide et le temps retrouvée", **Signaux**, n. 6, Laon (republicado em **Bastidiana**, n. 5, 1994, pp. 51-53)

1928 "Mysticisme et sociologie", **Revue internationale de sociologie**, v. 36, n. 5-6, pp. 297-306

1929 "L'oeuvre de Raoul Allier et la sociologie religieuse", **Revue du christianisme social**, n. 1 (republicado em **Bastidiana,** n.2, 1993, pp. 19-30)

1929 "Littérature et protéstantisme", **Revue du christianisme social**, n. 7, pp. 933-959

1930 "Un grand sociologue français: M. Gaston Richard", **Revue du christianisme social**, n. 3 (republicado em **Bastidiana**, n.2, 1993, pp.9-18)

1931 " Mysticisme et protestantisme", **Revue du Christianisme social**, n. 5, pp. 64-67

1931 "Les arméniens de Valence, **Revue Internationale de sociologie**, v. 39, n. 1-2, pp. 17-42

1931 "Un mysticisme sans Dieux", **Grand Revue**, Paris, n. 7 (republicado em **Le sacré sauvage**, 1975, pp.13-25)

1931 "Mysticisme et protestantisme", **Revue du christianisme social**, n. 5, pp. 64-67

1932 "La plongée ténébreuse", **Grande revue**, Paris (republicado em **Le sacré sauvage**, 1975, pp. 26-38)

1932 "Sur les routes d'André Chansom", **Cahiers du sud**, Marseille, v. 19, n. 39, pp. 198-208

1933 "Matériaux pour une sociologie du rêve", **Revue internationale de sociologie**, v. 41, n. 11/12 (republicado em **Le rêve, la transe, la folie**, 1972, pp. 13-17)

1934 "Dieu et la révolution", **Grande revue**, n. 1 , Paris (republicado em **Le sacré sauvage**, 1975, pp. 39-69)

1934 "Mysticisme 1934", **Revue du Christianisme social**, n. 7, pp. 155-161

1934 "Expérience mystique et expérience poétique (à propos de Jean Jouve)", **Cahiers du sud**, n. 160, Marseille (republicado em **Bastidiana**, n. 10-11, pp. 49-54)

1934 "Les bases spirituelles de la littérature aujourd'hui", **Revue du christianisme social**, n.3, pp. 273-281

1935 "L'enseignement de la sociologie en France", **Revue international de sociologie**, v. 44, n. 7/8, pp.373-396

1936 "L'enseignement et la sociologie en France", **Revue internationale de sociologie**, v. 44, n. 7-8, pp. 373-396

1937 " 'Sueur de sang' et l'unité de la pensée de P. J. Jouve", **Cahiers du sud**, n. 182 (republicado em **Bastidiana**, n. 10/11, 1995, pp. 55-60)

1939 "État actuel des études afro-brésiliennes", **Revue internationale de sociologie**, v. 47, n. 1-2, pp. 77-89

1939 "Ensaios de metodologia afro-brasileira", **Revista do arquivo municipal**, v. 5, pp.17-32

1939 "État actuel des études afro-brésiliens", **Revue International de Sociologie**, 47 (1-2), pp. 77-89

1940 "A sociologia de Georges Gurvitch", **Revista do arquivo municipal**, v. 6, pp. 5-30

1943 "Les héros de Mauriac I, II e III", **O Estado de S. Paulo**, 16, 21 e 23/10

1944 "Itinerário de democracia III - em Recife com Gilberto Freyre", Diário de S. Paulo, 31/3

1945 "La enseñanza de la sociologia en San Pablo", **Boletin del instituto de sociologia**, n. 4, pp. 9-27

1952 "Gilberto Freyre - Sobrados e mucambos", São Paulo, Anhembi, v. 5, n. 14

1953 "Contribution à l'étude de la participation", **Cahiers internationaux de sociologie**, XIV (8), pp. 30-40

1953 "Apresentação de Gilberto Freyre" (republicado em **Folhetim**, n. 546, Folha de S. Paulo, 24/7/1987, p. 8)

1953 (c/ Pierre Verger). "Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador", **Revista do Museu Paulista**, n. 7, pp. 357-380

1955 "Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien". **Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas**, São Paulo

1955 "Trois livres sur le Brésil", **Revue française de science politique**, 5 (1), pp. 110-118

1958 "L'Amérique latine dans le miroir de sa littérature", **Annales**, 13 (1), pp. 30-46

1959 "Gilberto Freyre - Ordem e progresso", **Cahiers internationaux de sociologie**, 6 (27), pp. 177-180

1959 (c/ Pierre Verger) "Contribution à l'étude sociologique des marchés Nago du bas Dahomey", **Cahiers de l'Institut de science économique apliquée**, n. 95, pp. 33-65

1965 "La pensée obscure et confuse", **Bastidiana** 7-8, 1994, pp. 123-136

1968 "L'intégration des 'brésiliens' en Afrique", **Bastidiana** 13-14, 1996, pp. 29-58

1970 "Mémoire collective et sociologie du bricolage" (republicado em **Bastidiana** 7-8, 1994, pp.209-242)

1971 "As contribuições culturais dos africanos na América Latina: tentativa de síntese" (republicado In: Queiroz, Maria I.P.de (org). **Roger Bastide**, São Paulo, Ática, 1983, pp.156-176

1972 "La 'burrinha'africaine made in Brasil" In: **Mélanges offerts à A. Varagnac**, Paris, Sevpen, pp. 41-50 (reedição **Bastidiana**, n. 13-14, 1996, pp. 59-68)

1972 "Histoire d'un amour deçu", **Boletim bibliográfico**, v.31, pp. 31-35

1972 "Le lion du Brésil traverse l'atlantique!", **Revista de etnografia**, n.31, pp. 37- 44 (republicado em **Estudos afro-brasileiros**, pp. 377-384)

1972 "Lusotropicology, race and nationalism, and class protest and development in Brazil and portuguese Africa" In: Chilcote, Ronald (ed). **Protest and resistence in Angola and Brazil**, University of California Press, pp. 225-240

1972 "Introdução às ciências da loucura" In: Maria I.P.de Queiroz (org). **Roger Bastide**, São Paulo, Ática, 1983, pp.177-203

1973 "Prométhée ou son vautour" In:_ **Le sacré sauvage**, Paris, Payot, 1975, pp. 165-185

1974 "The present status of afro-american research in Latin America", **Daedalus**, v. 103, n. 2, pp. 111-123

1975 "L'umbanda en revision" In: **Études offerts à Jacques Lambert**, Paris, Cujas, pp. 45-52

1978 "Modernité et contre-modernité", **Revista do IEB**, n. 20, USP, pp. 13-26

1987 (com Irene Cardoso) "Entrevista com Roger Bastide", realizada em 18/8/1973, Discurso n.16, São Paulo, Departamento de Filosofia/USP, pp. 181-197

1.3 Livros

1931 **Les problèmes de la vie mystique**, Paris, Armand Colin, 1931 (trad. port. **Os problemas da vida mística**, Lisboa, Publicações Europa-América, s/d; reedição francesa, Paris, PUF, 1996)

1935 **Éléments de sociologie religieuse**, Paris, Armind Colin (reedição francesa, Paris, Stock, 1997)

1941 **Psicanálise do cafuné**, Curitiba, Guaíra (reedição francesa em **Bastidiana Hors-série**, n. 1, 1996)

1945 **Arte e sociedade**, São Paulo, Martins, 1945 (2° edição, Cia. Editora Nacional, 1971, reedição francesa, Paris, L'Harmattan)

1945b **Imagens do nordeste místico em branco e preto**, Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945b (**Images du nordeste mystique en noir et blanc**, Paris, Babel, Actes Sud, 1995)

1946 **Poetas do Brasil**, Curitiba, Guaíra (2° edição, Duas Cidades/Edusp, 1997)

1950 **Sociologie et psychanalyse**, Paris, PUF (Tradução brasileira, Edusp/ Melhoramentos, 1974; reedição francesa, PUF, 1995)

1955a (c/ Florestan Fernandes) **Relações entre negros e brancos em São Paulo**, São Paulo, Anhembi (republicado com o título **Brancos e negros em São Paulo**, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1958)

1957 Brésil, terre des contrastes, Paris, Hachette (Trad. bras. **Brasil, terra de contrastes**, São Paulo, Difel, 1959)

1959 Sociologia do folclore brasileiro, São Paulo, Anhembi

1958 O candomblé da Bahia: rito nagô, São Paulo, Nacional

1960 Les réligions africaines au Brésil, Paris, PUF (Trad. bras. **As religiões africanas no Brasil**, São Paulo, Pioneira, 1971, 2 v; 2° edição francesa, Paris, PUF, 1995)

1967 Les amériques noires, Paris, Payot (trad. bras. **As américas negras**, São Paulo, Edusp, 1974; reedição francesa, L'Hamattan, 1996)

1970 Le prochain et le lointain, Paris, Cujas (Trad. esp. **El prójimo y el extraño**, Buenos Aires, Amorrortu editores, s/d)

1971 Antropologie apliquée, Paris, Payot (Trad. bras. São Paulo, Perspectiva, 1971

1972 Anatomie d'Andre Gide, Paris, PUF

1972 Le rêve, la transe, la folie, Paris, Flammarion

1973 Estudos Afro-Brasileiros, São Paulo, Perspectiva

1975 Le sacré sauvage et autres essais (reedição francesa, Paris, Stock, 1997)

II. Outros autores (livros, artigos, teses, entrevistas e depoimentos)

Adorno, Theodor. "O ensaio como forma" In: Cohn, Gabriel (org). **Theodor Adorno**, São Paulo, Ática, 1986, pp. 167-187

Afro-Ásia, n. 12, Bahia, junho de 1976 (In memorian Roger Bastide)

Almeida, Maria Hermínia T. de. "Dilemas da institucionalização das ciências sociais no Rio de Janeiro" In: Miceli, Sérgio (org). **História das ciências sociais no Brasil**, vol. I, São Paulo, Vértice/ Idesp, 1989, pp. 188-216

Andrade, Mário de. **Modinhas imperiais**, São Paulo, Martins, 1964
_____. **O empalhador de passarinhos**, São Paulo, Martins, 1972
_____. **Música, doce música**, São Paulo, Martins, 1976
_____.**Táxi e crônicas no Diário Nacional**, São Paulo, Duas Cidades, 1976
_____.**Cartas de trabalho. Correspondência com Rodrigo de Mello Franco de Andrade (1936-1945)**, Brasília, MEC/SPHAN/Pró-Memória, 1981
_____. **A lição de amigo - Cartas de Mário de Andrade a Carlos D. de Andrade**, Rio de Janeiro, José Olympio, 1982
_____. **Cartas - Oneyda Alvarenga**, São Paulo, Duas Cidades, 1983
_____. **Os cocos**, São Paulo, Duas Cidades/Pró Memória/INL, 1984
_____.**Aspectos das artes plásticas no Brasil**, São Paulo, Itatiaia/Edusp, (1943) 1984
_____. **O banquete**, São Paulo, Duas Cidades, 1989

A Unesco e a questão racial, Anhembi, vol I, São Paulo, 1950

Arantes, Otília B.F. **Mário Pedrosa, itinerário crítico**, São Paulo, Scritta Editorial, 1991

Arantes, Paulo Eduardo. **Um departamento francês de ultramar, São Paulo,** Paz e Terra, 1994

Araújo, Ricardo Benzaquen de. **Guerra e paz. Casa-Grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30**. Rio de Janeiro, Editora 34, 1994

Arruda, Maria Arminda do N. "A sociologia no Brasil: Florestan Fernandes e a 'escola paulista'" In: Miceli, Sérgio (org). **História das ciências sociais no Brasil**, Vol. II, São Paulo, Sumaré/ Fapesp, 1995, pp. 107- 232
_____. "A dinâmica cultural em São Paulo: produtos e linguagens (1945-1960)", Anpocs, 1996, mimeo.
_____. "Revisitar Florestan", **Revista brasileira de ciências sociais**, n. 30, São Paulo, Anpocs, 1996, pp.11-15
_____. "Dilemas do Brasil moderno: a questão racial na obra de Florestan Fernandes" In: Maio, Marcos Chor & Ventura, Ricardo (orgs). **Raça, ciência e sociedade no Brasil**, Rio de Janeiro, Editora da Fiocruz/ Centro Cultural Banco do Brasil, 1996, pp. 195- 206

Azevedo, Thales. (1953) **Elites de cor: um estudo de ascensão social**, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1955

Balandier, Georges. **Gurvitch**, Paris, PUF, 1972

Bastidiana, Cahiers d'études bastidiennes, Caen, n.1 (1993) ao 18 (1997)

Bastos, Élide Rugai. "Gilberto Freyre e a questão nacional" In:_ Moraes, Reginaldo, Antunes, Ricardo & Ferrante, Vera Bota (org). **A inteligência brasileira**, São Paulo, Brasiliense, 1986, pp. 43-76

_____. "A questão racial e a revolução burguesa no Brasil" In: Maria Angela D'Incao (org). **O saber militante**, São Paulo, Paz e Terra/ Edunesp, 1978, pp. 140- 150

Bernard, Philippe. "La formation de l'equipe de l'Année sociologique", **Revue française de sociologie**, XX, 1979, pp.7-31

Beylier, Charles. **L'oeuvre brésilienne de Roger Bastide**. Thèse de doctorat de 3èmme cycle, Paris, 1977, 2 v (mimeo.)

Birman, Patrícia. **Feitiço, olho grande e carrego, os males do Brasil são**, Dissertação de mestrado, PPGAS/Museu Nacional, 1980, mimeo

Braga, Maria Lúcia S. **A sociologia pluralista de Roger Bastide**, Dissertação de mestrado, Departamento de Sociologia, Brasília, UNB, 1994

Brandão, Lísias. "A crítica de Duglas Teixeira Monteiro à sociologia de Roger Bastide", **Religião e sociedade**, n. 4, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, pp. 31-36

Campos, Regina Salgado. **Ceticismo e responsabilidade - Gide e Montaigne na obra crítica de Sérgio Milliet**, São Paulo, AnnaBlume, 1996

Castro, Moacir Werneck. **Exílio no Rio**, São Paulo, Rocco, 1989

Cardoso, Irene. **A universidade da comunhão paulista**, São Paulo, Cortez, 1982

Cavalcanti, Maria Laura V. C. "Repensando Bastide: algumas questões presentes em As religiões africanas no Brasil". **Ciências sociais hoje**, São Paulo, Anpocs/Cortez, 1984, pp.223-232

_____ & Vilhena, Luís R. da P. "Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore", **Estudos Históricos**, vol. 3, n. 5, Rio de Janeiro, Dazibao, 1980, pp. 75- 92

Clark, T. N. **Prophets and patrons: the french university system and the emergence of the social sciences**. Mass./Cambridge, Harvard University Press, 1973

Clifford, James. **Person and myth**, University of California Pres, 1982
_____. "Power and dialogue in ethnology: Marcel Griaule's initiation" In: _ **The predicament of culture**, Harvard University Press, 1988, pp. 55-91

Coelho, Ruy. "Depoimento", **Língua e literatura**, São Paulo, USP, vol. 10-13, 1981-4, pp. 121-133

Corrêa, Mariza. **História da antropologia no Brasil (1930-1960)**, Campinas, Editora da Unicamp/ Vértice, 1987

Coulon, Alain. **A escola de Chicago**, Campinas, Papirus, 1995

Cuche, Denys. "Le concept de 'principe de coupure'et son évolution dans la pensée de Roger Bastide" In Laburthe-Tolra (ed). **Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme**, Paris, l'Harmattan, pp. 69-84

Cuisinier, Jean & Segalen, Martine. **Ethnologie de la France**, Paris, Puf, 1986

Cunha, Celso. **Língua portuguesa e realidade brasileira**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.

Dantas, Beatris Góis. **Vovó nagô e papai branco**, Rio de Janeiro, Graal, 1988

Dauty, Denise. **Roger Bastide et le nouvel humanisme**. Thèse de doctorat de 3 ème cycle, Paris V, 1985

Durkheim, Émile. (1898) "Representações individuais e representações coletivas" In:_ **Sociologia e filosofia**, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1970, pp. 15-49
_____. (1912) **As formas elementares da vida religiosa**, São Paulo, Paulinas, 1989

Febvre, Lucien. "Brésil, terre d'histoire", prefácio a Gilberto Freyre, **Maîtres et sclaves**, Paris, Gallimard, 1952

Fernandes, Florestan. "Mário de Andrade e o folclore brasileiro", **Revista do arquivo municipal**, v. CVI, 1946, pp.135-158
_____. (1949) **A organização social dos Tupinambá**, São Paulo, Hucitec/ Editora da UNB, 1989
_____. (1951) **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**, São Paulo, Pioneira/ Edusp, 1970, 2° edição
_____. **Circuito fechado**, São Paulo, Hucitec, 1976
_____. "Em busca de uma sociologia crítica e militante" In:_**A sociologia no Brasil**, Petrópolis, Vozes, 1977, pp. 140- 212
_____. **A condição do sociólogo**, São Paulo, Hucitec, 1978
_____. **O folclore em questão**, São Paulo, Hucitec, 1978
_____. (1961) **Folclore e mudança social na cidade de São Paulo**, Petrópolis, Vozes, 1979, 2° edição
_____. (1980) "Florestan Fernandes - História e histórias - Depoimento a Alfredo Bosi, Carlos G. Mota e Gabriel Cohn", **Novos Estudos**, n. 42, São Paulo,Cebrap, 1995, pp. 3- 30
_____. (1984) "Florestan Fernandes - esboço de uma trajetória", Depoimento concedido ao Projeto "História da Antropologia no Brasil", Coordenado por Mariza Corrêa na Unicamp, **BIB**, n. 40, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995, pp. 3- 26

Freston, Paul. "A carreira de Gilberto Freyre", São Paulo, **cadernos Idesp**, 1987
_____. "Um império na província: o Instituto Joaquim Nabuco em Recife" In Miceli, Sérgio (org). **História das ciências sociais no Brasil**, v. I, São Paulo, Vértice/Idesp, 1989, pp. 316-358

Freyre, Gilberto (1933). **Casa-Grande e senzala**, Rio de Janeiro, José Olympio, 1980, 20° ed
_____ (1936). **Sobrados e mucambos**, Rio de Janeiro, José Olympio, 2 vol.,1981, 6° ed.
_____. **Aventura e rotina**, Rio de Janeiro, José Olympio, 1953
_____. **Um brasileiro em terras portuguesas**, Rio de Janeiro, José Olympio, 1953
_____. (1959) "Acontece que são baianos" In:_ **Problemas brasileiros de antropologia**, Rio de Janeiro, José Olympio, 1973, 4° edição, pp. 263-314
_____. "Roger Bastide, francês abrasileirado", **Afro-Ásia**, n. 12, Salvador, 1976, pp. 53-60

Fry, Peter. "Feijoada e soul-food" In:_ **Para inglês ver**, Rio de Janeiro, Zahar, 1982, pp.47-53

_____."Gallus africanus est, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil" In Olga Von Simson (org). **Revisitando terra de contrastes**, São Paulo, Ceru, 1984, pp. 31-46
_____& Vogt, Carlos. **Cafundó - A África no Brasil**, São Paulo, Cia. das Letras, 1996

Garcia, Sylvia Gemignani. **A sociologia como ciência: liberalismo e radicalismo no 'período de formação' de Florestan Fernandes (1941-1953)**. Tese de doutoramento, São Paulo, Departamento de Sociologia, FFLCH/USP, 1997

Geertz, Clifford. "The way we think now: toward an etnhography of modern thought" In:_ **Local knowledge**, New York, Basic Books, 1983, pp. 147-163

Geiger, Roger. "René Worms, l'organicisme et l'organisation de la sociologie", **Revue française de sociologie**, v. 22, pp. 345-360

Ginzburg, Carlo. "Sinais, raízes de um paradigma indiciário" In:_ **Mitos, emblemas, sinais**, São Paulo, Cia. das Letras, 1989, pp. 143-180

Gnacarini, José C. "Folclore e sociologia" In: Maria Angela D'Incao (org). **O saber militante - ensaios sobre Florestan Fernandes**, São Paulo, Paz e Terra/ Editora da Unesp, 1987, pp. 97- 105

Goldman, Márcio. **Razão e diferença - afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl**, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1994

Gomes Jr., Guilherme Simões. **Palavra peregrina: idéias barrocas e o pensamento sobre letras e artes no Brasil**, Tese de doutorado, Programa de História Social da FFCL da USP, 1996

Gonçalves, Lisbeth Rebolo. **Sérgio Milliet, crítico de arte**, São Paulo, Perspectiva/Edusp, 1992

Griaule, Marcel. **Le dieu d'eau** (1948), Paris, Librairie Arthème Fayard, 1966

Guimarães, Antonio Sérgio. "Cor, classe e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960" In: Marcos Schor Maio & Ricardo Ventura (orgs). **Raça, ciência e sociedade**, Rio de Janeiro, Fiocruz/ Centro Cultural Banco do Brasil, 1996, pp. 143-158

Herskovits, Melville (1948). **Antropologia cultural**, São Paulo, Mestre Jou, 1964

Ianni, Otávio. "Florestan Fernandes e a formação da sociologia brasileira" In:_(org). **Florestan Fernandes**, São Paulo, Ática, 1986, pp.7- 47

Karady, Victor. "Durkheim, les sciences sociales et l'université: bilan d'un demi-échec", **Revue française de sociologie**, n. 17, v. 2, 1976, pp. 267-311
_____. "Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens", **Revue française de sociologie**, n. 21, v. 1, 1979, pp. 49-82

Laburthe-Tolra, Philippe (org). **Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme**, Paris, L'Harmattan, 1994

Lambert, Jacques. (1953) **Os dois Brasis**, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1959

Lebeuf, Jean-Paul (ed). **Ethnologiques - Hommages à Marcel Griaule**, Paris, Hermann, 1987

Lepenies, Wolf. **Between literature and science: the rise of sociology**, Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1988

Lepine, Claude. "Imagem do negro brasileiro" In: Maria Angela D'Incao (org). **O saber militante**, São Paulo, Paz e Terra/ Edunesp, 1987, pp. 129- 139

Lévy-Bruhl, Lucien (1922). **La mentalité primitive,** Paris, PUF, 1947
_____ (1942). **Les carnets**, Paris, PUF, 1949

Limongi, Fernando. "A Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo" e "Mentores e clientela da Universidade de São Paulo" In: Miceli, Sérgio (org). **História das ciências sociais no Brasil**, v.I, São Paulo, Idesp/Vértice 1989, pp. 217-233 e pp. 111-187

Lopez, Telê Ancona. **Mário de Andrade: ramais e caminhos**, São Paulo, Duas Cidades, 1972

Lubeck, Ian. "Histoire des psychologies sociales perdues: le cas de Gabriel Tarde". **Revue française de sociologie**, XXI, 1981, pp.361-395

Lukes, Steven. **Émile Durkheim, his life and work**, Penguin Books, 1973

Martinière, Guy. **Aspects de la coopération franco-brésilienne**, Paris, Presses Universitaires de Grenoble/ Maison des Sciences de l'Homme, 1982

[Massi] Peixoto, Fernanda."Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileiras, 1930-1960" In:_ Miceli, Sérgio (org). **História das ciências sociais no Brasil**, vol. I, São Paulo, Vértice/ Idesp, 1989, pp.410- 460
_____. **Estrangeiros no Brasil - a missão francesa na USP**, Dissertação de Mestrado, Campinas, IFCH, Unicamp, 1991

Maugué, Jean. **Les dents agacées**, Paris, Buchet-Chastel, 1982

Mauss, Marcel. (1924) "Ensaio sobre a dádiva - forma e razão da troca nas sociedades arcaicas" In:_ **Sociologia e antropologia**, vol. II, São Paulo, EPU/ Edusp, 1974, pp. 37- 184

Miceli, Sérgio (org). "Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais" In:_ **História das ciências sociais no Brasil**, volume 1, São Paulo, Vértice/Idesp, 1989, pp. 72-110

Milliet, Sérgio. **Diário Crítico I (1940-1943),** São Paulo, Edusp, 2° ed., 1981
_____. **Diário Crítico II (1944),** São Paulo, Martins/Edusp, 1981

Montero, Paula. **Magia e pensamento mágico**, São Paulo, Ática, 1986

Monteiro, Duglas T. "Religião e ideologia". **Religião e sociedade**, n. 3, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, pp.11-24

Morin, Françoise. "Les inédits et la correspondance de Roger Bastide" In: Laburthe-Tolra (ed). **Roger Bastide ou le réjouissemt de l'abîme**, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 21-42

Morse, Richard. "Economia manchesteriana e sociologia paulista" In:_ **A volta de Mcluhnaíma**, São Paulo, Cia. das Letras, 1990, pp. 133-160

Mota, Carlos Guilherme. **Ideologia da cultura brasileira**, São Paulo, Ática, 1978, 4° edição

Motta, Roberto. "L'invention de l'Afrique dans le candomblé du Brésil", **Storia, antropologia e scienze del linguaggio**, Roma, Domograf, ano IX, fascicolo 2-3, 1994, pp. 65-88

Oliveira, Lucia Lipp de. "As ciências sociais no Rio de Janeiro" In: Miceli, Sérgio (org). **História das ciências sociais no Brasil**, vol II, São Paulo, Sumaré/ Fapesp, 1995, pp. 233- 308

Ortiz, Renato. "Do sincretismo à síntese" In:_ **A consciência fragmentada**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980, pp. 91-108
_____ ."Durkheim: um percurso sociológico" In: Durkheim, **As formas elementares da vida religiosa**, São Paulo, Paulinas, 1989, pp. 5-24
_____. "Roger Bastide: as utopias e o outro", **Cultura Vozes**, n. 5, 1993, pp. 42- 47

Peirano, Mariza. **The anthropology of anthropology: the brazilian case**, PHD, Harvard, 1981
_____. "A antropologia esquecida de Florestan Fernandes: os Tupinambá", **Anuário Antropológico 82**, Rio de Janeiro/ Ceará, Tempo Brasileiro/ Universidade Federal do Ceará, 1984, pp. 15- 52

Pickering, William S. F. "Gaston Richard: collaborateur et adversaire". **Revue Française de Sociologie**, XX, 1979, pp. 163-182

Pinto, L. A. Costa. **O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança**, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1953

Poirier, J. & Raveau, J. (éds). **L'autre et l'ailleurs. Hommage à Roger Bastide**. Berger Levrault, 1976

Pontes, Heloisa. "Retratos do Brasil: editores, editoras e 'coleções brasiliana' nas décas de 30, 40 e 50" In: Sérgio Miceli (org). **História das ciências sociais no Brasil**, vol I, São Paulo, Vértice/Idesp, 1989, pp. 359- 409
_____. "Durkheim: uma análise dos fundamentos simbólicos da vida social e dos fundamentos sociais do simbolismo", **Cadernos de campo**, n. 3, São Paulo, USP, 1993, pp. 89-102
_____. **Destinos mistos: o grupo Clima no sistema cultural paulista (1940-1968)**, Tese de doutorado, Departamento de Sociologia, USP, 1996
_____. "Círculos de intelectuais e experiência social", **Revista brasileira de ciências sociais**, Anpocs, v. 12, n. 34, 1997, pp. 57-70

A produção intelectual de Roger Bastide - Análise documentária e indexação, obra coletiva, São Paulo, CESA/IEB, mimeo.

Queiroz, Maria Isaura Pereira de. "Os anos brasileiros de Roger Bastide", **Cadernos Ceru**, n. 10, São Paulo, USP, 1977, pp. 109-128
_____. "Uma nova interpretação do Brasil: a contribuição de Roger Bastide à sociologia brasileira", **Revista do IEB**, n. 20, São Paulo, USP, 1978, pp. 101-121

_____. "Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide" In:_ (org) **Roger Bastide**, São Paulo, Ática, 1983, pp. 7-77

_____. "O Brasil dos cientistas sociais não-brasileiros", Caxambu, XIII Encontro Anual da Anpocs, 1989 (mimeo.)

Ravelet, Claude. **Phénomenologie du sacré: essai sur l'anthropologie interculturelle de Roger Bastide**. Thèse de 3ème cycle, Paris, 1978, 2 v (mimeo.)

_____. "Bio-bibliographie de Roger Bastide", **Bastidiana**, n. 1, 1993, pp. 39-48

_____. "Roger Bastide et la poésie", **Bastidiana**, n. 10/11, 1995, pp. 7-22

_____. (org) **Études sur Roger Bastide**, Paris, L'Harmattan, 1996

Reuter, Astrid. **Entre les civilisations. Roger Bastide (1898-1974) et les religions africaines au Brésil**, Mémoire présenté en vue au Diplôme d'études approfondies de l'EHESS, Paris, 1997, 89 pp.

Revista do Insituto de Estudos Brasileiros, n. 20, 1978

Ribeiro, René. **Religião e relações raciais**, Rio de Janeiro, MEC, 1956

_____.**Antropologia da religião e outros estudos**, Recife, Editora Massangana, 1982

Richard, Gaston. (1911) "Sociologie et métaphysique", 4 articles, **Foi e vie**, n.11, pp. 331-332, n. 12, pp. 356-359, n. 13, pp. 395-399, n. 14, pp. 431-436

_____. (1923) "L'atheísme dogmatique en sociologie religieuse", **Revue d'histoire et de sociologie religieuse**, v. 3, pp. 125-137 e pp. 229-261

Rosenfeld, Anatol. "Mário e o cabotinismo" In :_**Texto/Contexto I**, São Paulo, Perspectiva, 1996, pp. 185-200

Rubino, Silvana. **As fachadas da história: os antecedentes, a criação e os trabalhos do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1937-1968**, Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Unicamp, 1991

Schwartzman, Simon. **Formação da comunidade científica no Brasil**, Rio de Janeiro, Cia. Editora Nacional, 1979

Schwartzman, S., Bomeny, H. & Costa, V. **Tempos de Capanema**, São Paulo, Edusp/ Paz e Terra, 1984

Silva, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**, Petrópolis, Vozes, 1995

Simon, Pierre-Jean. "Roger Bastide et l'histoire de la sociologie" In Laburthe-Tolra (ed). **Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme**, Paris, l'Harmattan, 1994, pp. 55-68

Soares, Leila Gontijo. "Mário de Andrade e o folclore" In :_**Mário de Andrade e a Sociedade de Etnografia e Folclore, 1926-1939**, São Paulo, Mec/Funarte, 1983

Souza, Antonio Candido de Mello e. "Literatura e cultura de 1900 a 1945 (panorama para estrangeiros) In:_ **Literatura e sociedade**, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1967, pp. 127-160

_____. "Amizade com Florestan" In: Maria Angela D'Incao(org). **O saber militante**, São Paulo, Paz e Terra/ Edunesp, 1987, pp. 31-38

_____."O ato crítico"e "A revolução de 30 e a cultura" In:_ **A educação pela noite e outros ensaios**, São Paulo Ática, 1989, 2° edição, pp.122-17 e pp. 181-198

_____. "A faculdade no centenário da Abolição", **Novos Estudos Cebrap**, n. 34, São Paulo, 1992, pp.21-30

_____. "Roger Bastide e a literatura brasileira" In :_ **Recortes**, São Paulo, Cia. das Letras, 1993, pp. 99-104

_____. "Machado de Assis de outro modo" In:_ **Recortes**, São Paulo, Cia. das letras, 1993, pp. 105-110

_____. Depoimento concedido à Maria Lúcia Braga, 26/5/1994, mimeo.

Souza, Gilda de Mello e. "A estética pobre de Roger Bastide", **Revista do IEB**, São Paulo, USP, 1978

_____. **O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma**, São Paulo, Duas Cidades, 1979

_____. "A estética rica e a estética pobre dos professores franceses"in :_ **Exercícios de leitura**, São Paulo, Duas Cidades, 1980, pp. 9-34

_____. "Depoimento", **Língua e Literatura**, São Paulo, USP, vol.1-13, 1981-4, pp.134- 157

Starobinski, Jean. **A transparência e o obstáculo**, São Paulo, Cia. das Letras, 1991

Thomaz, Omar Ribeiro. **Ecos do Atlântico sul, representações sobre o Terceiro Império Português**, Tese de doutorado, FFLCH/USP, 1997, mimeo

[Velho] Maggie, Yvonne. (1975) **Guerra de orixá**, Rio de Janeiro, Zahar, 1977, 2° edição

Verger, Pierre.(1968) **Fluxo e refluxo - do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII ao XIX** , São Paulo, Corrupio, 1987

_____. "Les multiples activités de Roger Bastide en Afrique (1958)", In: Laburthe-Tolra (ed). **Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme**, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 43-54

Vilhena, Luís Rodolfo da Paixão. "Os intelectuais regionais: os estudos do folclore e o campo das ciências sociais nos anos 50", **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 32, São Paulo, Anpocs, 1996, pp. 125- 150

_____. **Projeto e missão - o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)**, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas/ Funarte, 1997

Xidieh, Oswaldo Elias. "O folclore em questão" In: Maria Angela D'Incao (org). **O saber militante**, São Paulo, Paz e Terra/Edunesp, 1987, pp. 85- 96

Wagley, Charles. **Races et classes dans le Brésil rural**, Paris, Unesco, s/d