

**ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE****Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Patricia Cecilia Gonsales****Data da defesa: 08/12/2023****Nome do Prof. (a) orientador (a): Elias Thomé Saliba**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, \_31/01\_/2023\_



***(Assinatura do (a) orientador (a))***  
Prof. Dr. Elias Thomé Saliba

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**PATRICIA CECILIA GONSALES**

**Roger Bastide e Alma Brasileira (1938 – 1954).**

**VERSÃO CORRIGIDA**

**São Paulo, 2022**

PATRICIA CECILIA GONSALES

**Roger Bastide e Alma Brasileira (1938 – 1954).**

VERSÃO CORRIGIDA

Tese de doutorado apresentado ao programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em História.

Orientador: Prof. Dr. Elias Thomé Saliba

**São Paulo**

**2022**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

G635r Gonsales, Patricia Cecilia  
Roger Bastide e a alma brasileira (1938 - 1954) /  
Patricia Cecilia Gonsales; orientador Elias Thomé  
Saliba - São Paulo, 2022.  
340 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e  
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de História. Área de concentração:  
História Social.

1. Cultura Afro-Brasileira. 2. Cultura Brasileira.  
3. Identidade Cultural. 4. Intelectualidade. I.  
Saliba, Elias Thomé, orient. II. Título.

*Para o Antonio...*

## **Agradecimentos**

Agradeço à CAPES, pela concessão de bolsa PROEX que resultou nesta tese. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor, não necessariamente refletem a visão da CAPES.

Agradeço também a minha família e amigos pelo apoio e compreensão ao longo de todo esse processo. Agradeço ainda ao meu orientador, Elias Thomé Saliba, aos membros da banca, Leandro Antonio de Almeida, Patrícia Tavares Raffaini e Tânia de Lucca. Também ao grupo de pesquisas História Cultural do Humor, cujas discussões sempre foram muito sugestivas e as reflexões que incitaram estão espalhadas ao longo deste trabalho.

Aos funcionários e colaboradores da Biblioteca Florestan Fernandes e Biblioteca Municipal Mário de Andrade, assim como a Elisabete Ribas e funcionários do Instituto de Estudos Brasileiros, instituição que guarda o acervo *Produção Intelectual de Roger Bastide* e que contém as publicações do professor francês. Esse material foi fundamental para a realização deste trabalho. Por fim, agradeço a todos os professores e colegas das disciplinas que cursei e que contribuíram para reflexões e sugestões de caminhos que me auxiliaram no percurso até a conclusão deste trabalho.

## Resumo

GONSALES, P. **Roger Bastide e a alma brasileira (1938-1954)**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2022.

Roger Bastide foi um sociólogo francês que chegou ao Brasil em 1938 para ocupar a cadeira de Sociologia da recém-criada Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Aqui Bastide integrou e dialogou com meio intelectual brasileiro. A partir do exame dos textos publicados por Bastide, sobretudo aqueles publicados em jornais brasileiros, é que foi possível encontrar os temas, dilemas e questões com as quais Bastide se envolveu no Brasil. Ao conhecer a brasilidade, integrado a sociedade brasileira, Bastide pode construir sua própria interpretação da brasilidade.

A pesquisa está estruturada em três pilares básicos: a ação intelectual, a arte e a crítica literária e, finalmente, o meio acadêmico brasileiro. Primeiro trata-se da trajetória de Roger Bastide antes de sua chegada ao Brasil. Em seguida o foco se dirige para o ambiente intelectual, cultural e acadêmico em São Paulo na década de 1930. A partir do terceiro capítulo, encontramos Bastide como intelectual procurando estreitar os laços entre Brasil e França. Já às vésperas do seu retorno definitivo a França, Bastide coordenou, ao lado de Florestan Fernandes, uma pesquisa que pretendia denunciar o preconceito de cor em São Paulo. Em termos de arte e cultura, Bastide analisou o barroco. Também a crítica literária foi outro caminho trilhado para apreender a brasilidade. No meio acadêmico, Bastide estava igualmente integrado. No entanto, foram suas pesquisas sobre o candomblé que o tornaram referência nos estudos sobre religiões afro-brasileiras. O foco não são as pesquisas em si, mas, o contexto em que elas se deram, colocando Bastide em contato com outros intelectuais que se dedicavam ao mesmo tema. Por fim, Bastide não escondia o encantamento pelas coisas do Brasil, encantamento que foi o ponto final do itinerário espiritual que ele percorreu para incorporar o outro *eu*, o *eu* do francês abasileirado que nunca deixou de falar do Brasil ao longo da sua vida, porque o Brasil era parte dele.

**Palavras-Chave:** Cultura Afro-Brasileira, Cultura Brasileira, Identidade Cultural, Intelectualidade.

## **Abstract**

Roger Bastide was a French sociologist who arrived in Brazil in 1938 to occupy the chair of Sociology at the newly created Faculty of Philosophy, Sciences and Letters at the University of São Paulo. Here Bastide integrated and dialogued with Brazilian intellectuals. From the examination of the texts published by Bastide, especially those published in Brazilian newspapers, it was possible to find the themes, dilemmas, and issues with which Bastide was involved in Brazil. By getting to know Brazilianness, integrated into Brazilian society, Bastide can build his own interpretation of Brazilianness.

The research is structured on three basic pillars: intellectual action, art and literary criticism and, finally, the Brazilian academic environment. First, it deals with Roger Bastide's trajectory before his arrival in Brazil. Then the focus is directed to the intellectual, cultural and academic environment in São Paulo in the 1930s. From the third chapter, we find Bastide as an intellectual seeking to strengthen the ties between Brazil and France. On the eve of his definitive return to France, Bastide coordinated, alongside Florestan Fernandes, research that aimed to denounce color prejudice in São Paulo. In terms of art and culture, Bastide analyzed the Baroque, also literary criticism was another way to apprehend Brazilianness. In the academic environment, Bastide was equally integrated. However, it was his research on Candomblé that made him a reference in studies of Afro-Brazilian religions. The focus is not the research itself, but the context in which it took place, putting Bastide in contact with other intellectuals who were dedicated to the same topic. Finally, Bastide did not hide his enchantment for the things of Brazil, an enchantment that was the final point of the spiritual itinerary that he followed to incorporate the other self, the self of the Brazilianized Frenchman who never stopped talking about Brazil throughout his life, because Brazil was part of him.

**Keywords:** Afro-Brazilian Culture, Brazilian Culture, Cultural Identity, Intellectuality.



## Sumário

Introdução	10
Primeira Parte: Os antecedentes.	
Capítulo 1 – Traços do perfil de um intelectual.	24
1.1 – <i>Bastide toma parte na política.</i>	24
1.2 – <i>A atmosfera cultural francesa e seus reflexos.</i>	26
1.3 – <i>O ambiente acadêmico.</i>	37
2º Capítulo – A emergência da Brasilidade.	49
2.1 – <i>Traçando algumas relações entre os intelectuais, a cultura, a educação e a política para a construção da brasilidade.</i>	49
2.2 – <i>A construção da cultura nacional.</i>	55
2.2.1 – <i>O Departamento de Cultura e os planos de civilizar pelo alto.</i>	62
2.3 – <i>A formação de elites interessadas no Brasil.</i>	65
2.3.1 – <i>Um ambiente acadêmico paulista.</i>	80
Segunda Parte – Roger Bastide no Brasil.	
3º Capítulo – Um intelectual atuante.	92
3.1 – <i>Uma ideologia para lutar.</i>	93
3.2 – <i>Uma ponte entre França e Brasil.</i>	112
3.3 – <i>Quando intelectuais europeus e americanos se encontram.</i>	124
3.4 – <i>Bastide no Brasil e a França em tempos de guerra.</i>	129
4º Capítulo – A arte e as relações com a sociedade.	145
4.1 – <i>Uma estética sociológica brasileira.</i>	148

<i>4.2 – A brasilidade na literatura.</i>	168
<i>4.3 – A crítica literária e as contribuições para literatura brasileira.</i>	187
5º Capítulo – Roger Bastide professor, sociólogo e africanista.	211
<i>5.1 – Roger Bastide professor.</i>	211
<i>5.2 – O folclore brasileiro de uma perspectiva sociológica.</i>	213
<i>5.3 – As religiões afro-brasileiras.</i>	239
<i>5.3.1 – As origens do candomblé.</i>	241
<i>5.3.2 – O universo do candomblé e os problemas do candomblé às voltas com o universo.</i>	245
3º Parte – O método.	
6º Capítulo: A régua e o compasso de Bastide para compreender o Brasil.	269
<i>6.1- Arte e ciência – uma conciliação possível.</i>	271
<i>6.2- Sobre um itinerário espiritual.</i>	284
<i>6.3 – As diversas vidas de um indivíduo e a coexistência na diversidade.</i>	289
Conclusão	297
Referências	301

*O que a vossa obra de sociólogo e escritor, tão fortemente marcada por qualidades de primeira ordem imprime um relevo singular e lhe deu uma projeção fora do comum em nossos meios culturais, é, com a vossa capacidade de unir, num só amor, a pátria e a humanidade, as letras e as ciências, a especulação e a pesquisa, a teoria e a prática esse sentido profundamente humano, manifesto ainda no milagre que realizastes, de criar a emoção guardando intacta à consciência profissional e de vos manterdes um homem da ciência, no rigor da palavra, mas sempre em estado de graça, pela arte e pela sensibilidade, ou, mais brevemente, pelo espírito de finura.*

Professor Fernando Azevedo em seu discurso na solenidade que conferiu o título de Honoris Causa ao Professor Roger Bastide

## Introdução

Realizar uma pesquisa sobre um intelectual como Roger Bastide é um grande desafio, não só pela sua vasta e plural produção intelectual, mas também pelo desafio de observá-la dentro de uma perspectiva ampla para depois dividir em partes. Nesse exercício é fácil perceber o que permanece, a erudição, a abordagem humana, aprofundada e a preferência pelas margens. A cultura brasileira era o grande tema da intelectualidade da época em que Bastide esteve aqui. Falava-se da cultura tradicional do folclore do interior do país como detentor da originalidade e Bastide interessou-se pela cultura afro-brasileiras construída a partir de reminiscências de um passado traumático marcado pelo regime escravista. Em termos de religião, juntou-se a outros antropólogos e africanistas para valorizar o candomblé, até então marginalizado. Contrariando um certo senso mais ou menos comum da existência de um preconceito de classe no Brasil, o professor francês procurou demonstrar que o preconceito era mesmo o de cor. Se se seguir adiante, será possível continuar encontrando Bastide interessando-se pela especificidade, pelas bordas, que permitiam ao professor apreender o Brasil em profundidade.

Como toda proposta de pesquisa, houve um percurso até que se chegasse ao nome de Roger Bastide. O primeiro contato ocorreu nas minhas pesquisas para a dissertação de mestrado, quando pesquisava Sérgio Milliet, que mencionou o amigo em diversos momentos na sua coletânea de textos do seu *Diário Crítico*. O professor francês também se fez presente a partir de uma curiosidade em refletir sobre qual teria sido a contribuição dos professores franceses para o Brasil, quando me deparei com um trabalho que avaliava as contribuições da passagem pelo Brasil na carreira de alguns professores da missão francesa. Encontrei Roger Bastide novamente quando tentava resolver uma nova inquietação: o que a cultura brasileira teria de original, sendo tão miscigenada desde suas origens? Novamente encontrei Bastide dizendo que o que particularizava a cultura brasileira era sua diversidade. Diante de tantos encontros, estudar a contribuição de Roger Bastide para a cultura brasileira já parecia algo um tanto quanto natural. Especialmente quando pude constatar que as análises da obra dele se concentravam na obra dele e não exatamente no contexto em que se deram. Esse foi, enfim, o percurso que delineou a pesquisa cujo resultado está no texto que segue.

Roger Bastide nasceu em Nîmes no ano de 1898. Foi criado em Anduze nas Cévennes, região montanhosa do sul da França, reduto de protestantes, como ele também era. Após servir ao exército francês durante a I Guerra Mundial, quando conheceu o amigo Paul Arbousse Bastide, Roger Bastide ingressou no curso de Filosofia da Universidade de Bordeaux em 1919 e formou-se em 1923. Em 1924 tornou-se *professeur* em Cahors e filiou-se ao Partido Socialista (S.F.L.O.). Acreditava que a ação política o tornaria mais próximo da vida social<sup>1</sup>. Lecionou em outros dois distritos e publicou trabalhos relacionados ao estudo do misticismo dentro da perspectiva sociológica, além publicar críticas literárias em jornais regionais franceses.

Ao chegar ao Brasil, no final da década de 1930 para ocupar a cátedra de Sociologia I na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Roger Bastide veio com a missão de auxiliar na construção de uma sociologia brasileira, dedicada a compreender e explicar a realidade brasileira. Eram grandes os desafios. O primeiro deles era encontrar uma maneira de olhar para a realidade brasileira despidido do eurocentrismo construído a partir do imaginário francês sobre o chamado “Novo Mundo”. O segundo era despertar o interesse dos alunos para os problemas brasileiros, apresentando a eles o Brasil que ele ia descobrindo por intermédio do contato com os intelectuais paulistas, de seus colegas de missão francesa e da rede de contatos com intelectuais de outras regiões do país e das Américas, que ele procurou construir e fortalecer desde os primeiros momentos no Brasil. Esses contatos ofereciam a ele algumas referências, mas, a construção da sua visão sobre o Brasil se fez sobretudo com muito estudo, com um olhar cuidadoso, apurado e despidido de preconceitos.

Foi assim que Roger Bastide buscou compreender a brasilidade, interagindo com os intelectuais que estudavam e discutiam a cultura brasileira. Muitas vezes seguindo a trilha já delineada por eles, outras vezes seguindo seu próprio percurso e produzindo suas próprias interpretações. Apreendeu e compreendeu o Brasil por meio do estudo da literatura e arte brasileira, pela arquitetura e pelas manifestações da cultura popular e pelo misticismo. Como via de observação privilegiada, procurou compreender a contribuição da cultura negra para a cultura brasileira a partir de uma perspectiva pouco explorada até então.

Para Bastide importava muito colocar o negro com sujeito portador de uma identidade e de uma cultura próprias. Desta maneira, a presente pesquisa pretende, refazer o percurso de Bastide para compreender e interpretar a brasilidade. Tal percurso ficou registrado nos textos publicados em jornais, ensaios, críticas, e textos de circunstâncias que ele publicou, sobretudo

---

<sup>1</sup>BASTIDE, Paul Arbousse. Mon Ami Roger Bastide. In: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, 1978, n. 20, p.45.

na imprensa brasileira. A combinação da análise de tais materiais e o estudo do variado contexto histórico do momento em que foram produzidos, revelou, muitas vezes, os diálogos estabelecidos entre os textos de Bastide com o meio intelectual brasileiro.

Portanto, são os tempos de estada no Brasil (1938 – 1954) que constituem o recorte temporal de que trata este texto, que pretende analisar como as relações sociais estabelecidas com os intelectuais brasileiros daquela época refletiram no processo de conhecimento e compreensão de Roger Bastide sobre a brasilidade. O meio intelectual paulistano, sobretudo o grupo ligado a Mário de Andrade, dedicava-se, naquele momento, em delinear os contornos da brasilidade, partindo basicamente do estudo de três aspectos: a literatura brasileira, o barroco como expressão artística genuína brasileira do período colonial e as expressões da cultura popular representadas pelo folclore brasileiro. Foi a partir desta temática que Roger Bastide estabeleceu seu itinerário de pesquisa e veio a se tornar um grande intérprete da cultura nacional.

É certo que há uma série de estudos sobre a obra de Roger Bastide, especialmente nos domínios da Sociologia, área em que atuou, assim como também da Antropologia, Etnografia e Psicanálise. No entanto, esta pesquisa se guiou pelos caminhos da História Cultural, com a finalidade de analisar as contribuições de Roger Bastide para a compreensão da brasilidade sob três aspectos: o primeiro é a apreensão e a análise da dinâmica das ideias correntes no meio intelectual paulistano daquele momento sobre a cultura brasileira. Como Roger Bastide se integrou a esse meio? Como ele apreendeu essas ideias? Para tanto, nos concentramos em um passo no qual os estudos até aqui realizados passaram um tanto à margem: a análise dos textos publicados em jornais, ensaios, críticas, textos de circunstâncias, escritos por Bastide relacionados a literatura, arte barroca colonial e folclore brasileiro para compreender quais foram as interpretações e ressignificações que ele atribuiu a esses aspectos da cultura brasileira, considerando o contexto social e cultural da época, e assim chegar a sua própria interpretação da brasilidade. Por fim, noutra momento procurou-se refletir sobre como a abordagem transdisciplinar de Roger Bastide contribuiu para que ele pudesse encarar o desafio de compreender e interpretar a cultura brasileira, se valendo de Sociologia, Etnologia, Antropologia, Psicanálise ligadas todas ao contexto histórico, elemento fundamental da obra de Roger Bastide e ao uso da poética, para apreender os significados mais profundos das representações simbólicas da cultura brasileira. Se é verdade que há textos e obras relacionadas aos estudos de Roger Bastide sobre o folclore, a literatura e o barroco colonial, é preciso

considerar que na maioria das vezes, essas abordagens são pontuais e quase sempre as explicações propriamente históricas assumem formas secundárias.

O texto procurou preencher esse espaço ao refazer o olhar de Roger Bastide sobre a brasilidade contemplando os estudos do professor francês sobre a condição social do negro e sua contribuição para a cultura brasileira no folclore, na literatura e sobre o barroco, menos explorados, promovendo um confronto de sua obra com o contexto intelectual com o qual ele dialogou. O texto procurou destacar não só uma parte dos estudos de Bastide geralmente menos contemplados, porém não menos significativos, mas também, contribuir com o estudo sobre o meio intelectual, sobretudo o paulistano, a partir desta perspectiva, em um momento sabidamente de grande efervescência cultural na cidade de São Paulo, de um modo particular, e no Brasil, de uma maneira mais geral.

Durante sua permanência no Brasil, Bastide publicou 17 livros, 110 artigos em revistas brasileiras, 58 artigos em revistas francesas, escreveu 56 crônicas, 506 artigos em jornais, 95 resenhas de livros e 27 trabalhos coletivos (BEYLIER, 1977). A ex-aluna de Bastide faz uma síntese das contribuições de Bastide para as Ciências Sociais brasileiras:

“A ação que desenvolveu foi além da Sociologia, da Antropologia Social, da Psicologia Social, disciplinas que se aninham sob o título de Ciências Sociais, estendendo-se à Psicanálise e à Psiquiatria, à Filosofia e à Moral, chegando à Literatura e às Artes, pois deu diferentes cursos sobre as relações entre a Sociologia e estes ramos do saber, alguns dos quais, ulteriormente, transformados em livros. [...] O vasto leque de seus conhecimentos teóricos operava uma expansão extraordinária de perspectivas para quem o ouvia, mostrando a multiplicidade dos pontos de vista dos sistemas de pensamento dos diversos autores de variadas correntes e de muitos países [...]. Sua influência se estendeu para fora da USP. Alunos de outras escolas e de outros estados frequentavam suas aulas como ouvintes. Cooperação e prestígio ultrapassaram o círculo dos estudiosos das Ciências Sociais e se estendiam para disciplinas vizinhas” (QUEIROZ, 1994, p. 216).

A multiplicidade de pontos de vista que costumava compartilhar em suas aulas, lhe eram de grande serventia como pesquisador. Ao estudar a cultura brasileira, Roger Bastide teve de lidar com conflitos internos proporcionados pelo contato com uma cultura tão diversa como a brasileira e ao mesmo tempo uma cultura tão adversa a sua própria cultura. No discurso que proferiu na ocasião da solenidade em sua homenagem promovido pela Universidade de São Paulo em que recebeu o título *Honoris Causa*, Bastide destacou o encantamento pela terra brasileira:

“Chamado em 1938 para ensinar sociologia nesta Faculdade, por todos fui recebido como um amigo. E sem dúvida, os deveres do ensino obrigavam a dedicar-me antes de tudo a meus alunos, mas a amizade que eu encontrara era para mim o melhor estímulo para consagrar todos os meus lares a fim de tornar-me a vosso lado um dos trabalhadores da sociologia brasileira. Aliás, seria um erro pensar que a pesquisa seja um obstáculo para o ensino; pelo contrário, a pesquisa fornece sem cessar nova seiva aos cursos professados, da mesma forma que o ensino permite dar à pesquisa o aparelhamento conceitual sem o qual ela não é senão uma vã sociografia. Eu seria então levado a debruçar-me sobre as realidades brasileiras e, assim, ia desvendando-se diante de mim o mais sedutor dos mundos, do qual eu devia sentir depressa o feitiço. Outros falarão melhor do que eu do encanto da terra brasileira [...]. Posso mesmo dizer que se meus livros sobre o Brasil valem alguma coisa, é na medida em que são um canto de amor à terra e aos homens deste país. [...]. Acrediteis que na medida do possível, ao regressar para a França, não deixarei de trabalhar, fazendo-me o mensageiro e o propagandista da cultura brasileira entre os franceses” (BASTIDE, 08/11/1951).

Roger Bastide não se interessava apenas em descrever e explicar a cultura brasileira na superfície das coisas, queria compreender e interpretar os sentidos mais profundos delas. Para isso, produziu intensamente. Maria Isaura Pereira de Queiroz fez um breve relato das principais obras que Bastide publicou a respeito de suas pesquisas sobre o Brasil:

“Passando a viver numa região tão diferente da de sua origem, a preocupação maior deste grande sociólogo foi compreender o Brasil através de múltiplas e diferentes abordagens: penetrando pela história (Imagens do Nordeste místico em branco e preto, 1945); perscrutando o imaginário (A poesia afro-brasileira, 1943); interrogando a psicologia e a psicanálise (A psicanálise do cafuné, 1941); analisando as relações Inter étnicas (Relações entre negros e brancos em São Paulo, 1955, em colaboração com Florestan Fernandes); utilizando a perspectiva do folclore (Sociologia do Folclore brasileiro, 1959); abordando finalmente a religião, através de duas teses monumentais, defendidas na França, e que constituem uma espécie de súpula dos conhecimentos que adquiriu em terra estranha, da pesquisa de campo e da reflexão teórica (O candomblé da Bahia, rito nagô, 1961; As religiões africanas no Brasil, 1971)” (QUEIROZ, 1983, p. 8).

Conforme Maria Isaura de Queiroz Pereira destacou no trecho acima, o ex-aluno francês de Bastide, Claude Ravelet, destacou que foi a partir de 1944, a partir de uma viagem que fez ao nordeste brasileiro, de onde ocorreu o primeiro contato com o candomblé na Bahia, que as pesquisas de Bastide se intensificaram e resultaram, afinal, nas obras mais expressivas que publicou. Para Ravelet, após a viagem ao nordeste brasileiro o pensamento de Roger Bastide adquiriu profundidade, uma vez que foi estabelecido um elo entre o misticismo (tema muito caro a Bastide desde o início de sua vida acadêmica), a arte, a doença mental, os sonhos, as mudanças culturais e as tantas adaptações do sagrado na sociedade brasileira que se encontravam em transição naquele momento (RAVELET, 1993). É evidente que Bastide percorreu um longo caminho para chegar ao cerne de seus estudos, o candomblé da Bahia, onde



pode conciliar os elementos que mobilizavam seu interesse desde antes da chegada ao Brasil, como pontuou Claude Ravelet. No entanto, antes de chegar à Bahia, em 1944, Bastide estudou o folclore, o barroco e a literatura brasileira como forma de compreender a brasilidade a partir da perspectiva chamada por Fernanda Arêas Peixoto de “triângulo África, Europa e Brasil” (PEIXOTO, 2000, p. 77):

“O folclore, o barroco e a literatura 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, irá oferecer ao intérprete um ângulo de observação inusitado. Reduto privilegiado da reação africana, os cultos afro-brasileiros permitem iluminar o pólo de resistência africana. (...). 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” (Ibid., p. 77-78).

Portanto, a partir dessa breve apresentação, o texto pretende compreender, não só a maneira como o contexto sociocultural e os diálogos estabelecidos por Roger Bastide com os intelectuais brasileiros refletiu no processo de conhecimento e compreensão da cultura brasileira por parte do professor francês, mas também analisar as principais contribuições que seus ensaios e críticas deram aos estudos sobre a brasilidade. Um dos elementos deste diálogo foram os seus escritos de circunstâncias, escritos ao sabor dos tópicos do momento e a partir de perspectivas variadas. Tal diálogo, aliado à ausência de preconceitos teóricos, torna possível rastrear tais perspectivas para compreender como Roger Bastide combinou-as de forma singular, levando-o a tornar-se um importante intérprete da cultura brasileira.

Levando a frente os desafios propostos, há um número significativo de interpretações da obra de Roger Bastide, especialmente nos domínios da Antropologia, da Sociologia e da Psicanálise, áreas em que Bastide atuou mais diretamente. Nota-se, sobretudo nas obras publicadas logo após o seu desaparecimento, uma grande preocupação em reunir textos e obras dispersas entre o Brasil e a França. Uma das primeiras iniciativas nesse sentido foi a tese de doutoramento que Charles Beylier defendeu em 1977, *L’Ouvrage Brésilienne de Roger Bastide* que buscava mapear a produção intelectual de Bastide enquanto esteve no Brasil, oferecendo breves análises sobre o trabalho desenvolvido pelo professor francês durante a sua permanência no Brasil. A obra é organizada em dois tomos, sendo que o segundo é composto por tabelas que

classificam os textos de Bastide segundo determinadas temáticas, muito úteis para a pesquisa, além da reprodução de alguns textos de Bastide, tidos, na época, como de difícil acesso, cuja publicação original em português foi traduzida por Beylier para o francês.

Um ano antes da defesa da tese de Beylier, Jean Poirier & François Raveau organizaram a publicação do livro *L'Autre et L'Ailleurs. Hommages à Roger Bastide* em 1976. O livro traz uma coletânea de artigos com assuntos relacionados ao trabalho intelectual de Roger Bastide, contemplando discussões em torno dos métodos adotados pelo professor francês em seus estudos sobre Antropologia Social e Cultural; sobre Sociologia das Religiões, Aculturação e contatos culturais e, finalmente, sobre Psiquiatria Social. Para a pesquisa, foram especialmente importantes as análises da metodologia abordada por Bastide, bem como alguns textos que foram incluídos na seção de Antropologia Social e Cultural da obra. Outro livro que traz coletâneas de artigos dedicados a analisar a obra de Bastide e sobre assuntos relacionados à obra de do professor francês é o organizado por Philippe Laburthe-Tolra lançado em 1994, *Roger Bastide ou le Rejouissement de l'Abime*. Em 1996, Claude Ravelet publicou o livro *Études sur Roger Bastide: de l'acculturation à la psychiatrie sociale*. Alguns textos de Ravelet, traduzidos pelo sociólogo pernambucano Roberto Motta foram importantes para a pesquisa, tais como *Roger Bastide e o Brasil e Teoria dos Contatos Culturais*. Também o conteúdo da Coleção *Bastidiana Cahier de Études Bastidiennes*, publicada no período de 1993 a 2006. Os periódicos são, em geral, divididos por temáticas específicas. Para este trabalho, os números que tratam da metodologia de Bastide e do corpus da obra de Bastide foram especialmente importantes, sendo este último, muito usado para o levantamento da produção intelectual de Bastide, fundamental para o presente trabalho. O livro mais recente, de autoria de Françoise Morin contém as correspondências trocadas por Roger Bastide e Pierre Verger cuja versão brasileira foi publicada em 2017, com a tradução de Glória Carneiro do Amaral, com o nome de *Diálogos entre filhos de Xangô – Correspondência 1947 – 1974*, embora a temática das correspondências seja especialmente sobre o candomblé, foi possível apurar como Bastide reagiu a determinados eventos e como funcionava sua rede de contato com pesquisadores africanistas, auxiliando, enfim, na construção de contextos e proporcionando uma melhor compreensão dos fatos.

Dentre os intérpretes brasileiros, há destaque para a aluna e discípula de Bastide, Maria Isaura Pereira de Queiroz que publicou ensaios sobre o legado de Roger Bastide e organizou juntamente com Florestan Fernandes, um livro com uma coletânea de publicações de Bastide chamado de *Roger Bastide*. A obra traz alguns textos de Bastide, mas a maior contribuição foi

o texto *Nostalgia do outro e de Alhures: a obra sociológica de Roger Bastide* de autoria da socióloga brasileira. Já a antropóloga Fernanda Arêas Peixoto, publicou diversos textos sobre a produção intelectual de Roger Bastide e um livro, *Diálogos Brasileiros. Uma análise da obra de Roger Bastide*, uma obra importante para a pesquisa. Outra obra importante foi a de Glória Carneiro do Amaral, *Navette Literária França-Brasil* em dois tomos, o primeiro é uma análise da crítica literária de Roger Bastide e o segundo tomo, muito importante para este trabalho, é a reprodução de críticas literárias de Roger Bastide. Das publicações sobre Bastide mais recentes no Brasil, destaca-se a obra organizada por Roberto Motta, *Roger Bastide Hoje: raça, religião, saudade e literatura* (2005), que reúne trabalhos de importantes intérpretes da obra de Bastide, brasileiros e estrangeiros, sobretudo o texto de Denys Cuche *O Conceito de Princípio de Corte e sua evolução no pensamento de Roger Bastide*, traduzido por Motta. Por fim, há a obra de Priscila Nucci, *Roger Bastide recriações da sociedade, raça e religião no Brasil (1938-1973)*, que trouxe interpretações importantes sobre o pensamento de Bastide a respeito de assuntos relacionados ao racismo e suas conexões com as pesquisas de Bastide sobre as religiões afro-brasileiras.

Além das obras mencionadas, relacionadas especificamente à produção intelectual de Roger Bastide, há outras de igual importância usadas como referência para traçar o contexto brasileiro e os reflexos dos diálogos de Bastide com os intelectuais brasileiros na compreensão do professor francês sobre a brasilidade. Tais obras foram selecionadas por apresentar o contexto que dialogava com a temática específica de cada capítulo e que estabeleciam nexos com a produção intelectual de Bastide. No entanto, a parte fundamental do texto é a pesquisa das fontes primárias, que são as publicações de Roger Bastide. Para o levantamento desse material foram usados os acervos digitais do jornal *O Estado de S. Paulo*, a *Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional*, o acervo digital *Gallica* da *Bibliothèque Nationale de France*. Também foi usado o periódico *Bastidiana* n. 3 que contém a relação de obras e textos publicados por Bastide organizados em ordem cronológica, além da tese de doutorado de Charles Beylier e o acervo chamado *A produção intelectual de Roger Bastide* organizado pelo Professor Ruy Coelho, ex-aluno de Bastide, e que está sob a guarda do Instituto de Estudos Brasileiros, IEB/USP. Há também o Tomo II da obra de Glória Carneiro do Amaral que reúne críticas literárias de autoria de Bastide que foi um material bastante importante.

O cruzamento das informações de todos estes acervos permitiu a construção de um banco de dados que reuniu a produção intelectual de Bastide e algumas publicações de outros

autores que se relacionavam de alguma maneira a Bastide<sup>2</sup>. Foi este banco de dados que permitiu organizar os assuntos abordados neste trabalho. Esses assuntos obedeceram a três temas-chave: a ação intelectual de Bastide, o meio cultural e o meio acadêmico com os quais Bastide dialogou. Foi a partir destes três eixos temáticos, combinados com o banco de dados construído a partir dos acervos mencionados que foi possível organizar a estrutura do texto<sup>3</sup>.

Os temas-chave partiram de um interesse em refletir sobre a ação intelectual de Bastide, questão levantada por Charles Beylier em sua tese e que o autor não chegou a desenvolver. Ademais, a ação intelectual agregava as outras duas linhas de atuação de Bastide: a sua crítica e sua ação docente, dando um sentido de unidade para uma atuação que poderia parecer um tanto difusa a julgar pela variedade de sua produção intelectual. Assim, para além de sua ação intelectual, como um intelectual que fala por e para uma determinada parcela da sociedade (SAID, 2017), tal como ele fez com os negros, havia ainda o exercício da crítica publicada em jornais, ação usual dos intelectuais da época, e sua ação atuação docente, uma atuação clássica de intelectuais no sentido gramsciano (GRAMSCI, 1967).

Da enorme quantidade de material pesquisado, de saída, foram desconsiderados os textos em que Bastide se dedicou ao trabalho propriamente etnográfico de descrever e analisar fenômenos observados no Candomblé, como os textos em que descreveu os rituais ou analisou os cultos propriamente ditos. O diálogo proposto neste texto é aquele que envolve o contexto e a maneira como Bastide interagiu com este contexto. Também a grande maioria dos textos que ele escreveu sobre Sociologia, Psicanálise, Filosofia e as Ciências Humanas de uma maneira geral a partir de uma perspectiva teórica, também foram desconsiderados. Somente alguns poucos textos foram usados para atender a finalidades específicas que surgiram no curso da pesquisa. Foram considerados, portanto, os textos sobre crítica de arte, literatura, análises sobre aspectos sociais e culturais brasileiros.

Atendendo a finalidade desta pesquisa, a seleção desses textos foi feita basicamente a partir da construção do contexto com o qual ele dialogou, seguindo o movimento que partiria

---

<sup>2</sup> Refere-se a temas variados, desde críticas de obras de Bastide publicadas em jornais além de interações de intelectuais brasileiros com Bastide sobre assuntos variados. Há também o levantamento de depoimentos de ex-alunos e interlocutores de Bastide no meio intelectual paulistano publicados ou concedidos a pesquisadores, assim como em anais de eventos e publicação de discursos proferidos em solenidades, como a concessão do título *Honoris Causa* conferido à Roger Bastide em 1951. Incluem-se também os textos publicados em homenagem a Roger Bastide, como aqueles que foram proferidos na *Semana Roger Bastide* em homenagem póstuma ao professor francês e que foi realizada em 1974 na Universidade São Paulo.

<sup>3</sup> Ainda sobre as fontes primárias, é importante acrescentar que há um acervo *Fonds Roger Bastide* sob a guarda do *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* (Imec), que contém documentos pessoais de Bastide localizado na França, cujo teor não foi possível alcançar nesta pesquisa.

do contexto para a produção intelectual de Bastide e vice e versa. No primeiro capítulo, por exemplo, as discussões se guiaram a partir do texto que Paul Arbousse-Bastide escreveu em homenagem a Bastide e a partir daquele texto, foram abordados outros que ampliaram o tema de forma que o texto pudesse atender aos objetivos propostos. Já no subcapítulo que se dedica a literatura, por exemplo, o contexto construído a partir da bibliografia de base – o livro de Luís Bueno e os textos de Antonio Candido – traçou uma relação próxima com os textos de Bastide, o que ao final, comprovou, se não aprofundou a partir de perspectivas diversas, os temas abordados pelos dois autores.

No entanto, houve momentos em que a própria obra de Bastide construiu o contexto, como no caso do subcapítulo que aborda as relações raciais em São Paulo, quando a obra de referência abordada foi o próprio livro que ele e Florestan Fernandes escreveram. Foram acrescentados depoimentos, outros textos de Bastide sobre o tema, notícias de jornal sobre eventos relacionados ao tema e textos e depoimentos de outros intelectuais que contribuíram para a construção do contexto e o desenvolvimento do tema proposto. Também a obra de Bastide, *Arte e Sociedade*, foi usada com base no subcapítulo que trata da estética sociológica.

Os três eixos temáticos aparecem nas duas primeiras partes, sendo que na segunda parte, cada capítulo é dedicado a um destes temas. Na primeira parte, o primeiro capítulo se dedica a rastrear os referenciais teóricos e filosóficos do professor Roger Bastide antes de sua chegada ao Brasil, identificando na sua produção intelectual, possíveis interesses que o levariam a se interessar pelo Brasil. Ainda muito jovem, é possível encontrar sua ação como intelectual em conselhos comunitários nas cidades francesas onde lecionava em escolas secundaristas. Nessa mesma época é possível encontrar Bastide publicando suas primeiras críticas literárias em jornais locais. Suas escolhas priorizavam autores locais ou de pouca repercussão no meio literário francês. No âmbito da pesquisa, Bastide estava preparando seu projeto de pesquisa para o doutorado, mobilizando contatos para encontrar um orientador para sua pesquisa. Tal projeto foi praticamente abandonado quando da sua vinda ao Brasil, que tornava possível a ele estudar os fenômenos de possessão mediúnica no contexto das religiões afro-brasileiras.

O segundo capítulo tem como foco o ambiente intelectual, cultural e acadêmico em São Paulo nas décadas de 1920 e 1930. Em relação a ação dos intelectuais brasileiros, há uma análise sobre seus interesses e suas alianças com o governo de Getúlio Vargas na década de 1930. No movimentado ambiente artístico e literário paulistano, há um breve panorama do cenário artístico e cultural destacando as discussões em torno da cultura e da identidade brasileira. Já no ambiente acadêmico, trata-se da fundação da Universidade de São Paulo e da Faculdade de

Filosofia Ciências e Letras (FFCL) e as discussões em torno da vinda dos professores franceses para o Brasil, que ficou sendo conhecida como *Segunda Missão Francesa no Brasil*, além de analisar as dificuldades encontradas pelos professores estrangeiros naqueles primeiros anos. Por fim, há uma análise da atuação desses professores na formação das primeiras gerações de formados pela FFCL.

A segunda parte é dedicada a analisar a atuação de Bastide frente as questões que se colocavam dentro do contexto que ele viveu enquanto esteve no Brasil, de 1938 a 1954. No terceiro capítulo, encontramos Bastide procurando estreitar os laços entre Brasil e França, colocando-as como nações irmãs, uma visão desprovida do eurocentrismo que ainda era comum na época. Bastide justificava as diferenças culturais entre as duas nações reconhecendo que as culturas estavam em estágio de maturação diferentes, mas ainda assim, se esforçava para demonstrar reciprocidade nas trocas culturais entre as duas nações.

Em meio a II Guerra Mundial, Bastide usou sua coluna no jornal *Diário de Notícias* para informar seus leitores sobre a participação da França no conflito. Após a libertação da França do domínio nazista na famosa batalha do “Dia D”, Bastide passava a se preocupar com a formação do novo governo francês e fazia projeções sobre como seria a Europa depois da guerra. A esperança do surgimento de um continente unido, movido por um sentimento fraternal, era algo muito presente em seus textos. No entanto, como se sabe, tal cenário não se confirmou e Bastide, desapontado com os rumos das relações entre as nações, faz uma verdadeira profissão de fé na ocasião da fundação da Organização das Nações Unidas em 1945.

Já às vésperas do seu retorno definitivo para a França, Bastide coordenou, ao lado de Florestan Fernandes, uma pesquisa que pretendia denunciar o preconceito de cor em São Paulo. A pesquisa havia sido encomendada pela ONU e fazia parte de um projeto maior, que pretendia estudar o preconceito de cor em todas as principais regiões do país. No entanto, se é verdade que o estudo não alcançou os objetivos almejados, uma vez que a única região que apresentou os resultados da pesquisa foi São Paulo, o livro que resultou dessa pesquisa realizada em São Paulo tornou-se uma referência para os estudos sobre o preconceito racial no Brasil até os dias de hoje. Não só pelo conteúdo do livro, mas também pelos métodos de pesquisa empregados que permitiram uma pesquisa ao mesmo tempo abrangente e fiel a realidade da época.

Em termos de arte e cultura, assunto do quarto capítulo, Bastide procurou descobrir uma estética da vida social, procurando identificar as influências da sociedade na arte e da arte na sociedade. O curso que desenvolveu e lecionou nos primeiros anos de estada em São Paulo,

*Arte e Sociedade*, foi considerado inovador da época e foi publicado em livro alguns anos depois. Interessado em apreender e analisar o barroco, que estava no centro dos debates sobre a brasilidade na época, estudou não só seu aspecto artístico, mas também o barroco como um estilo de vida. Também participou dos debates sobre as ligações entre a arquitetura e arte barroca com a arquitetura moderna e o modernismo enquanto movimento estético. Também a crítica literária que tinha uma função muito bem definida e significativa nos debates sobre a cultura e a identidade brasileira teve a atenção de Bastide que procurou apreender a brasilidade a partir da história da literatura brasileira. Dos trabalhos relevantes nessa época ficaram famosos seu estudo sobre a existência de uma poesia afro-brasileira na obra do poeta simbolista Cruz e Souza e a brasilidade na obra de Machado de Assis. Além desses estudos e outros que também tiveram repercussão na época, havia ainda as críticas das obras literárias das décadas de 1930 e 1940, onde foi possível encontrar um Roger Bastide perfeitamente integrado ao meio intelectual brasileiro, tomando parte nos debates locais e ganhando o respeito e a admiração dos intelectuais daqui.

O quinto capítulo localiza Bastide no meio acadêmico brasileiro, onde é possível encontra-lo igualmente integrado e ativo nos debates científicos da época, desde as discussões sobre a autonomia dos estudos sobre o folclore na academia até alguns estudos que ele realizou sobre o carnaval como um fenômeno de distensão social. No entanto, suas pesquisas sobre o candomblé que o projetaram no meio acadêmico francês, tornando-o referência nos estudos sobre religiões afro-brasileiras, ocupa o lugar de maior destaque. O foco não são as pesquisas em si, já amplamente estudadas, mas o contexto em que elas se deram, colocando Bastide em contato com outros intelectuais que se dedicavam ao mesmo tema, mas abordando perspectivas diversas naquela mesma época. Havia ainda as discussões em torno da pureza cultural dos rituais de origem nagô. Também o cotidiano dos candomblés e a tensões com a perseguição aos templos empregada por parte da sociedade e pela polícia. Ainda como reflexo do preconceito, havia ainda a exotização dos rituais do candomblé que ganhavam repercussão na imprensa e criavam uma cultura do espetáculo que não favorecia em nada a luta pela conquista do respeito às religiões de matriz africana. Bastide dialogou com todos estes temas, como é possível observar ao longo do texto.

Por fim, o sexto e último capítulo procurou explorar a maneira como Bastide apreendia, analisava e interpretava seus objetos de estudo. Para além de uma discussão sobre os métodos, teorias, conceitos e princípios, e a indiscutível erudição de Bastide, ele entendia que a apreensão do fenômeno estudado só poderia ser feita em profundidade por meio da arte. Tal crença era

baseada na filosofia de Bergson e Bastide realmente acreditava na necessidade de estabelecer bases filosóficas aos estudos da sociologia em oposição ao pragmatismo da sociologia da época. Empenhado na tarefa de apreender a profundidade dos rituais do candomblé, concluiu que a melhor perspectiva seria aquela de quem está dentro dos rituais, fazendo parte dele. Só assim ele acreditava que seria possível compreender o que ele chamou de filosofia sutil do candomblé. Porém, o estar “dentro” exigiu que Bastide percorresse um itinerário espiritual onde um outro “eu” surgiu depois do ritual que o iniciou no candomblé. A partir daquele momento, Bastide continuaria a ser um francês protestante e cartesiano, ao mesmo tempo, seria um abasileirado candomblecista cuja percepção poderia captar em profundidade todas as nuances, não só do candomblé, mas da diversidade da cultura brasileira. Então, ele mesmo era um exemplo do princípio que desenvolveu e aprimorou ao longo dos anos, um dos seus legados para a ciência, o *princípio do corte*, que o permitia explicar a coexistência da diversidade cultural dentro de um mesmo espaço e mais especificamente dentro de um grupo ou dentro de um mesmo indivíduo.



## **Primeira Parte: Os antecedentes.**

*Devemos procurar ser homens completos. Temos uma inteligência para alimentar e, conseqüentemente, precisamos nos manter atualizados. Temos uma sensibilidade para cultivar e por isso devemos apreciar o belo e não negligenciar a arte.*

(Roger Bastide)

## **Capítulo 1 – Traços do perfil de um intelectual.**

Traçar um perfil de alguém com uma produção intelectual tão vasta e plural como Roger Bastide é uma tarefa delicada, corre-se o risco de enfatizar muito alguns aspectos e negligenciar muitos outros. Neste caso, o que se pretende neste capítulo é destacar momentos significativos que antecederam a chegada do professor francês ao Brasil e que possam contribuir para entender o caminho que Roger Bastide percorreu para compreender a cultura brasileira enquanto esteve no Brasil, entre 1938 e 1954. Esses traços aqui apresentados procuram evidenciar a produção intelectual de Bastide naquele momento, identificando possíveis interesses que contribuíram para a sua decisão de vir lecionar no Brasil. Procurando responder enfim, algumas dúvidas como: Que pistas podem dizer um pouco mais sobre como e de onde surgiu o interesse de Bastide pelos negros brasileiros? E o interesse pelas religiões de matriz afro-brasileiras? Diante de uma obra tão diversa, como encontrar o fio que conecta e conduz as diversas pesquisas em várias áreas das ciências humanas em um único corpus?

Para além desses questionamentos, também é importante destacar Bastide como um intelectual preocupado em educar o grande público por meio da publicação de ensaios críticos de obras literárias nos jornais, artigos que comentavam sobre democracia, autores clássicos da sociologia, da filosofia, ensaios sobre psicanálise e cultura popular. Também comentava peças de teatro, cinema, artes plásticas, arquitetura e demonstrava interesse por aspectos cotidianos da vida dos brasileiros e se dedicava, devotadamente, a estreitar as ligações entre França-Brasil, como que se quisesse a todo custo unir essas duas terras as quais sentia-se um pouco parte, de uma e de outra. Há de se mencionar ainda a sua atuação política. Um intelectual francês, nascido em 1898, em uma terra com histórico de resistência, que construiu as bases do seu pensamento entre as décadas de 1910, 1920; que movimentos estéticos e científicos mobilizavam Bastide naqueles tempos? Enfim, estas são as questões mais gerais que se pretende responder ao longo deste capítulo que se dedica a analisar os movimentos iniciais de Bastide em início de carreira, nas décadas de 1910 a 1930, antes de sua chegada ao Brasil em 1938.

### **1.1 – Bastide toma parte na política.**

Tão importante como traçar o perfil de Bastide a partir da I Guerra Mundial na qual ele serviu como telegrafista na comuna de Valence, no sul da França, é recordar o ambiente

intelectual que a França vivia naqueles tempos. Foi na passagem do século XIX para o século XX, na França, que a figura do intelectual começou a ser delineada. Mais precisamente, foi a partir do tão conhecido caso Dreyfus que escritores, artistas, filósofos, homens eruditos, professores universitários passaram a se unir em torno de causas que julgavam justas para, usando do poder da palavra, lutarem contra injustiças sociais<sup>4</sup> tão frequentes nas sociedades industriais-tecnológicas. A figura do intelectual ia se forjando a partir da imagem do homem extremamente erudito, dotado do chamado saber enciclopédico, apto a intervir em qualquer assunto que considerasse como um chamamento à sua intervenção. A partir da construção dessa figura de intelectual, o trânsito entre o mundo das letras (fossem os arranjos líricos ou científicos) e a política se intensificou.

Do caso *Dreyfus* para a I Guerra Mundial, depois para a Revolução Russa, a Guerra Civil Espanhola, a II Guerra Mundial e todos os conflitos que se desdobraram a partir da longa Guerra Fria, intelectuais se dividiram em grupos que se remodelavam em função de revisões íntimas, revelações bombásticas, publicações surpreendentes. O mundo dos intelectuais era movido por formação de grupos, publicação de manifestos que geralmente resultava em lançamentos de revistas, livros, a crítica nos jornais, trocas epistolares e uma imensa engrenagem que gerou, além das ideologias defendidas com todo o vigor, grandes relações de amizades, rompimentos, conflitos e consagrou alguns intelectuais ao mesmo tempo em que relegou a maioria ao quase ostracismo.

Se por um lado houve Julien Bendá que, apesar das contradições<sup>5</sup>, defendia a neutralidade dos intelectuais para evitar o prejuízo de uma crítica parcial, havia André Gide engajado, que em primeiro momento emprestou seu prestígio pessoal à propaganda soviética e seus ideais revolucionários de justiça social. A primeira grande dúvida do intelectual europeu do início do século XX era o recolhimento em posição de neutralidade ou o engajamento – a ação. Essa dúvida surgiu em função de uma certa atmosfera humanista e socialista apoiada em ideias de justiça e verdade desencadeadas pela grande repercussão do caso *Dreyfus* e que ganhou força na Europa após a I Guerra Mundial se colocando em oposição à preservação social

---

<sup>4</sup> O que ficou conhecido como Caso Dreyfus foi a mobilização de parte da sociedade francesa para rever o julgamento de um oficial da artilharia do exército francês acusado de traição. Escritores, professores universitários, eruditos, artistas se mobilizaram para forçar o governo francês a rever o processo com fortes indícios de fraude. O caso teve forte repercussão na sociedade francesa e expôs cisões que dividiram a sociedade entre integralistas, setores ligados à igreja católica, antissemitas, humanistas e outros. As principais vozes no caso foram a de Maurice Barrès, pró-Estado e de Émile Zola, defensor da revisão do processo e que divulgou o célebre manifesto “Eu Acuso...” que lhe rendeu uma condenação e um período de exílio na Suíça.

<sup>5</sup> Ver: WINOCK, Michel. O Século dos Intelectuais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 248 – 257.

e razão superior de Estado, “valores universais contra valores particulares”, como bem sintetizou o historiador francês Michel Winock (2000, p.248).

A partir desses valores universais de justiça social e verdade e valores particulares ligados à razão de Estado, desenvolveram-se ideologias que, a rigor eram, antagônicas às quais intelectuais dividiram-se entre a direita em defesa do Estado e a esquerda em defesa da justiça social. Mesmo no interior desses grupos não havia consensos, havia o grupo que aderira à ideologia fechando os olhos para os eventuais desvios, mesmo que esses denunciasses sérias contradições entre a ideologia e a prática; havia aqueles que defendiam a mesma causa, mas propunham outras ideologias e outros que simpatizavam com determinado grupo, mas que guardavam um certo distanciamento crítico e eventualmente denunciavam esses desvios. No entanto, fosse como fosse, era preciso tomar parte de um dos grupos. Por mais contraditório que pudesse parecer, a agitação política, social e cultural ocorrida desde a repercussão do caso *Dreyfus* até a Guerra Fria eram tão intensos, que confundiam muitas mentes por mais brilhantes que fossem e em alguns casos, ofuscavam a razão e os levavam à cegueira das paixões movidas pelas ideologias.

Ainda na juventude, Roger Bastide optou pelo socialismo, embora fosse, na verdade, um humanista. Filiou-se ao SFIO<sup>6</sup> quando ainda era um jovem professor secundarista na cidade de Cahors, no antigo distrito de Quercy no Sudoeste da França. No entanto, em se tratando do seu engajamento político, o cargo mais próximo do contexto propriamente político que Bastide ocupou foi o de conselheiro municipal na mesma cidade de Cahors, enquanto lecionava no liceu local. Ainda assim, justificava o engajamento dizendo que a participação política o aproximava dos problemas sociais franceses e assim poderia se integrar à sociedade local e participar mais da vida dos alunos.

Quando foi convidado por Paul Arbousse-Bastide, (1978) seu amigo desde a juventude, a responder um inquérito que pretendia investigar a inércia de alguns professores que, embora tivessem sido alunos brilhantes, transmitiam um ensino deslocado da realidade, Bastide respondeu que era necessário ocupar a mente com outras coisas e insistiu na política, dizendo que compreender as artimanhas do jogo político mantinham a mente em alerta. Isso porque, segundo ele, a prática do ensino era uma questão de hábito, que ensinar era uma repetição de hábitos e que por isso era necessário frequentar outros ambientes e aproximar-se da vida e dos problemas que cercam a sociedade de forma que o conhecimento transmitido fosse capaz de

---

<sup>6</sup> SFIO – Seção Francesas da Internacional Operária, um partido político francês com orientação socialista.

dialogar com a realidade dos alunos. Ao que parece o tempo não mudou suas convicções uma vez que ele voltou a esse assunto anos depois, em 1943, quando participava de uma conferência em Florianópolis e reafirmou o que havia dito na enquete de Arbousse-Baside sobre a política como sendo um elemento importante para a prática docente, pois mantinha a mente do professor desperta e mais apta para o exercício da docência (BASTIDE, 1948).

No entanto, se as convicções não mudaram, talvez Bastide tenha encontrado outras formas de ação política mais afastadas da atuação usual. Em sua passagem prolongada pelo Brasil, professor na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras (FFCL), titular da cadeira de Sociologia II e funcionário do governo do Estado de São Paulo, não se envolveu em questões políticas locais publicamente. Mas, como Charles Beylier (1977), um dos primeiros intérpretes da obra de Bastide observou muito oportunamente, embora não tenha se envolvido em assuntos da política brasileira, manteve uma relação estreita com grupos de intelectuais paulistanos com um posicionamento e atuação política marcadamente à esquerda. Como era o caso de Sérgio Milliet, Oswald de Andrade, Luís Martins e outros. Bastide dialogou com esse intelectuais e se posicionou a favor do fim do preconceito de classe e do reconhecimento do negro como indivíduo portador de cultura. E se fazer política não é só atuar diretamente no governo, Bastide se posicionou em meio a disputas de cunho político no campo das ciências sociais e em aspectos culturais.

## **1.2 – A atmosfera cultural francesa e seus reflexos.**

Em se tratando do meio cultural, artístico em particular, mas permanecendo na passagem do século XIX para o século XX em diante, há o vasto movimento modernista. A periodização dos movimentos artísticos que o modernismo abrangeu são controversos, emergiram no cenário artístico europeu, sobretudo o francês, quase ao mesmo tempo, mas quase todos antes da I Guerra Mundial. O modernismo era marcado basicamente pela busca da inovação no campo das artes. “Make it new!” era o lema de Ezra Pound, poeta modernista americano, que traduzia a busca em romper com o passado (no caso das artes, a arte acadêmica, fortemente atacada pelos modernistas) e não só simplesmente fazer o novo, mas a novidade precisava confrontar as sensibilidades convencionais, normalmente personificadas na figura do burguês de classe média europeu, como afirmou o historiador americano Peter Gay (2009). Mas, ainda como um reflexo das consciências divididas que marcaram esse período, os modernistas também tinham “o compromisso com um exame cerrado de si mesmos por

princípios” (GAY, 2009, p. 20), eram individualistas e essa individualidade refletia nas obras, marcando a heterogeneidade desse grupo vasto e diverso, que se convencionou chamar de modernistas. O movimento modernista não tinha exatamente um plano bem definido que unia esses artistas e escritores em torno de um projeto em comum. Sobre isso, Peter Gay escreve:

“... um volume considerável de provas fidedignas coletadas em todos os campos da alta cultura oferece unidade na diversidade, um único quadro mental estético e um estilo identificável – o estilo modernista. Tal como um acorde, o modernismo foi mais do que um agregado fortuito de protestos de vanguarda; foi mais do que a soma das suas partes. Ele gerou uma nova maneira de ver a sociedade e o papel do artista dentro dela, criou uma nova forma de avaliar as obras culturais e seus autores. Em suma, o que chamo de estilo modernista foi um clima de ideias, sentimentos e opiniões”. (Ibid., p. 19)

Do trecho destacado acima, chama a atenção quando o historiador americano identifica dentro da diversidade de propostas dos vários movimentos de vanguarda uma unidade que permite integrar todos esses movimentos que vieram da literatura, das artes plástica, teatro e música em torno do que se convencionou chamar de modernismo. Outra ideia defendida por Peter Gay que deve ser destacada é que o modernismo não só catalisou a atmosfera de uma época como também produziu reflexos nessa atmosfera, trazendo um tema discutido por intelectuais da época sobre as influências da arte na sociedade e as influências da sociedade na arte, tema que foi objeto de reflexão de Bastide. Havia uma ânsia pelo desconhecido, pelo raro. Os modernistas eram atraídos pelo experimental.

De tudo o que se convencionou chamar de modernismo, há o movimento surrealista que é particularmente importante para localizarmos Roger Bastide neste contexto. A sensação de esgotamento das técnicas e temas convencionais na arte academista fez os modernistas se voltarem para outras culturas, para além das fronteiras europeias. Objetos do artesanato africano, oriental e americano eram recebidos como expressões puras e genuínas de uma arte desinteressada. Esse movimento de se voltar para além das fronteiras da Europa pode ser explicado primeiro por uma certa influência do primitivismo, inaugurado pelo pintor francês pós-impressionista Eugène-Henri-Paul Gauguin que se refugiou no Taiti ainda no início do século XX tendo esta ilha como inspiração de suas obras, mas também por essa atração pela inovação e especialmente pela arte experimental. No entanto, no contexto artístico do pós-Primeira Guerra Mundial, embora Paris fosse o centro artístico mundial, os olhos dos principais artistas que mantinham seus ateliês ali, estavam voltados para as possibilidades artísticas da cultura negra e indígena. Isso porque além da sensação de esgotamento de técnicas e temas da

arte tradicional, havia ainda uma sensação de decadência, de esgotamento de uma civilização que acabava de viver os horrores de uma guerra. O saldo dessa guerra abalou fortemente as consciências de artistas e intelectuais que passaram a enxergar o “Novo Mundo” como uma possibilidade, uma espécie de esperança em construir sociedades mais tolerantes e diversas. Daí o interesse desses modernistas europeus em uma arte primitiva, genuína, imaculada, livre dos rigores de uma civilização entendida como decadente, que era a forma como esses modernistas enxergavam a Europa do período entreguerras. Sobre essa procura de uma arte genuína, o historiador Nicolau Sevcenko analisa que esse interesse pela cultura negra e indígena partia principalmente do movimento surrealista, em função do interesse desse movimento de vanguarda pelas manifestações do inconsciente (SEVCENKO, 1992). Sevcenko destaca que os surrealistas, por exemplo, “desenvolveram um prodigioso interesse antropológico, que estaria na base da criação do Museu do Homem em Paris” (Ibid., p. 279).

É certo que o movimento surrealista também refletia a sensação de esgotamento das técnicas artísticas e da decadência moral do pós-guerra, mas isso não era tudo. Michel Winock (2000) aponta que o movimento surrealista recusava um realismo inspirado no positivismo. O grupo tinha uma base filosófica e estética bem definida e isso se justifica especialmente quando se fala nesse período de fragmentação intensa que marcava o ambiente artístico (e intelectual) daquela época. O trânsito de artistas entre um movimento estético e outro era bastante comum e os artistas transitaram pelo surrealismo como faziam com outras escolas artísticas – deve-se lembrar que esse vasto grupo que se abrigou sobre a égide modernista era atraído pelo experimental e talvez o surrealismo fosse uma das escolas estéticas mais promissoras nesse sentido. Porém, quem quisesse se tornar de fato um surrealista, precisava ter sua adesão ao movimento aprovada pelo grupo fundador, cuja principal autoridade era André Breton, um personagem bastante ativo no cenário intelectual francês da década de 1920 que segundo observou Michel Winock “era mais libertário do que pacifista” (2000, p. 223) e foi Breton quem redigiu o manifesto fundador do surrealismo em que são definidas as bases do movimento:

“SURREALISMO, S. m. Automatismo psíquico puro pelo qual nos propomos a exprimir, seja verbalmente, seja por escrito seja de qualquer outra maneira, o funcionamento real do pensamento. Ditado do pensamento, na ausência de qualquer controle exercido pela razão, fora de qualquer preocupação estética ou moral.

(...) O Surrealismo está baseado na crença da realidade superior de certas formas de associações, negligenciadas antes dele, no poder absoluto do sonho, na atuação desinteressada do pensamento. Tende a derrubar definitivamente todos os outros mecanismos psíquicos e a substituí-los a resolução dos principais problemas da vida.” (1924, *Révolution surréaliste*, apud WINOCK, 2000, p. 229).

Essa atitude de liberdade do pensamento é na verdade uma revolta contra tudo aquilo que cerceava a liberdade de criação artística e que é, afinal, a fonte da imaginação poética; o sonho, o maravilhoso, os desejos, tudo isso também reverberava a psicanálise de Freud, especialmente em matéria dos sonhos, dos desejos. Walter Benjamin ao escrever sobre o surrealismo, afirmou que no início,

“... quando irrompeu sobre criadores sob a forma de uma vaga inspiradora de sonhos, ele parecia algo de integral, definitivo, absoluto. Tudo o que tocava se integrava nele. A vida só parecia digna de ser vivida quando se dissolvia a fronteira entre o sono e a vigília, permitindo a passagem da massa de figuras ondulantes, e a linguagem só parecia autêntica quando o som e a imagem, a imagem e o som, se interpenetravam, com exatidão automática, de forma tão feliz que não sobrava a mínima fresta para inserir a pequena moeda a que chamamos ‘sentido’. (BENJAMIN, 1987, p. 22).

O movimento surrealista foi único dos movimentos de vanguarda que adentrou com maior profundidade nos domínios da psicanálise. Também é importante lembrar que, o momento em que o Surrealismo surgiu, foi o momento do apogeu do interesse pela cultura negra e pela cultura indígena na década de 1920.

Essas são questões importantes porque é justamente quando André Breton e seu grupo se desinteressaram pelo movimento Dadá e passaram a delinear o que seria o surrealismo que Roger Bastide frequentava os mesmos cafés que eles em Montparnasse – Bastide estava em Paris enquanto se preparava para sua *agrégation* na Sorbonne. Sobre esse período, Paul Arbousse Bastide conta que naquela época, Roger Bastide descobriu aquela atmosfera que ele amava, a dos artistas, poetas e pintores, a dos primeiros surrealistas entre 1922 e 1924 (ARBOUSSE-BASTIDE, 1978). “Bastide não cedeu ao ativismo surrealista, mas claramente sentiu, desde seus primeiros fervores estéticos, que a realidade está além do real e que para alcançá-la é necessária uma certa recusa ou, no mínimo, um adiamento da acessibilidade imediata também envolvida na urgência da ação” (Ibid. 1978, p. 44 – *tradução nossa*). Os domínios do inconsciente sempre foi um tema muito caro a Bastide que se dedicou a pensar uma sociologia da psicanálise, procurando compreender as relações entre a psique humana, as doenças mentais dos indivíduos e a sociedade. Não é só isso. Bastide investigou as relações dos sonhos, sua simbologia construída no campo individual do ser e as influências da sociedade nessa relação de símbolos que são refletidos pelo inconsciente durante o sonho. Outro tema caro a Bastide e que se relaciona com surrealismo é o misticismo, tema fundamental na



produção intelectual de Bastide sobre o qual ele publicou seu primeiro livro, antes da chegada ao Brasil chamado *Problèmes de la Vie Mystique*, em 1931. Por último, há a cultura negra sobre a qual Bastide confessou o interesse em “estudar algum dia” na sua segunda obra publicada antes da chegada ao Brasil, *Eléments de Sociologie Religieuse*, em 1935. Ao analisar os cruzamentos culturais ocorridos em função das migrações, Bastide citou os negros da Bahia como exemplo de uma cultura que modificou praticamente todo o seu sistema de crenças religiosas em função da transplantação da África para o Brasil. Intérpretes do trabalho intelectual de Bastide, como Fernanda Arêas Peixoto, sugerem que a vinda de Bastide para o Brasil tenha tido como uma de suas motivações o interesse dele em estudar os fenômenos de possessão afro-americanas (PEIXOTO, 2000).

Bastide não aderiu ao ativismo surrealista, mas o contato com esse movimento estético ainda no início de sua formação intelectual certamente contribuiu com o interesse que ele demonstrou por esses assuntos ligados ao inconsciente ao longo de sua carreira. Como exemplo, pode-se citar a aproximação que Bastide fez do surrealismo como uma continuação do barroco. Percebendo as dimensões oníricas que a arte colonial brasileira e suas deformações mobilizavam, argumentava que o barroco mineiro era uma antecipação do surrealismo, afirmação que contrariava alguns intelectuais da época. Em todo caso, para ele, a arte e a mística deveriam andar juntas.

Dois meses depois de sua chegada ao Brasil, já entrosado com o grupo de intelectuais ligados a Mário de Andrade, foi convidado para fazer uma palestra na abertura do chamado *Salão de Maio*, uma exposição de arte em São Paulo que estava em sua segunda edição naquele ano. Na sua palestra, Bastide falou da *Pintura Mística* em que “a arte é linguagem e essa linguagem é a expressão dessas correspondências que o espírito místico sabe descobrir entre as diferentes espécies de realidade” (BASTIDE, 1938, p. 56). Bastide percorreu movimentos estéticos do oriente e do ocidente analisando a mística na pintura e registrou suas análises sobre os movimentos estéticos, especialmente os pertencentes ao modernismo. Nesses movimentos é possível entender o interesse dele pelo surrealismo. No trecho transcrito abaixo, ele critica movimentos estéticos que, a seu ver são o contrário da pintura mística:

“É principalmente com o impressionismo que nós vamos encontrar nos 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 fugidivo, na fuga do tempo, sobre as pétalas cambiantes dos nenúfares ou a metamorfose incessante da luz. Não se trata mais de pintar a árvore, a rocha ou a água, no que apresentam de essencial e de um certo modo permanente, mas esse fremir das folhas ao vento, que morre e não mais voltará essa ondulação da água sob o peso frágil de um inseto. A própria técnica do pintor acompanha essa lei de dissolução, de dispersão,

de desintegração da unidade que é o caminho inverso, como já vimos, do caminho místico. Não se misturam mais as cores sobre a palheta, elas se empregam puras, o que é possível ainda defender, mas principalmente o pintor procede por pequenos toques, por traços, por pontos: cabe ao olho realizar a posteriori a síntese, reconstruir o conjunto com os elementos dispersos sobre a tela. É portanto o triunfo da multiplicidade sobre a unidade, da divisão sobre a Amizade fundamental”. (BASTIDE, 1938, p. 57)

A mística da pintura para Bastide era a comunhão do artista que ao realizar sua arte, colocava um pouco da sua alma na tela, todo um misto de emoções que ele sentiu enquanto concebia a obra de arte e essa emoção, a sensibilidade do pintor, fica impressa na obra de arte e seria percebida pelo público que via, que captava a emoção do artista e comungava com ela através de sua própria emoção. Essa concepção vai aparecer em diversas análises de Bastide ao longo da sua trajetória como crítico de arte e literário enquanto esteve no Brasil, de maneira especial na análise que realizou sobre a poesia afro-brasileira. No trecho acima, Bastide observou que o impressionismo como a arte, capta o momento (não a alma), o fugidio (não o permanente na emoção do pintor que fica impressa no quadro), a fuga do tempo que não teria nenhum sentido de permanência, mas sim da dissolução, da dispersão. Bastide observou que o pontilhismo, muito celebrado na virada do século XIX para o século XX e que surgiu na arte do pintor francês Seurat, é um exemplo dessa desagregação, da dispersão e concluiu afirmando que essa estética é o exemplo do triunfo da unidade, sobre a divisão. Talvez sem se dar conta, Bastide estava descrevendo a atmosfera que envolvia artistas, escritores, intelectuais que vivia desde a época da virada do século XX até aqueles dias de 1938.

No entanto, ainda se faz necessário compreender por que Bastide entendia que o surrealismo, embora estivesse imerso no mesmo contexto da velocidade, da fragmentação, da dispersão, era diferente dos outros movimentos estéticos já comentados. Bastide comentou em várias oportunidades sobre o sentido da linha curva. Ao longo de sua reflexão registrada em seus textos publicados em jornais, ele associava a linha curva ao barroco e ele defendia a ideia de que o barroco era o prenúncio do surrealismo. Bastide observava que a linha curva em uma obra de arte conduzia quem observava ao centro do quadro e que pelas “profundezas simbólicas, [o centro] é como que o ponto de junção do visível e do invisível” (BASTIDE, 1938, p. 58) a linha curva é a linha que une a dimensão em que vivemos com a dimensão onírica, do imaginário. É esse mesmo sentido de integração de que tratou Walter Benjamin no trecho citado mais acima, acrescentando que: “Na estrutura do mundo, o sonho mina a individualidade, como um dente oco” (BENJAMIN, 1987, p. 23). No trecho abaixo, Bastide analisou o movimento

surrealista do ponto de vista da poética. Porém, como ele mesmo afirmou várias vezes em sua obra, o que é válido para a literatura também é válido para a arte. Desta forma, ele escreve:

“Havia mais no surrealismo, havia mais do que conquista da liberdade pessoal, havia também a conquista da liberdade para qualquer pessoa criar um mundo próprio. (...) Aliás reciprocamente, o mundo objetivo é em grande parte uma construção do espírito e, por conseguinte, podemos modificar a todo instante a construção. (...) E eis-nos novo problema das relações entre o poeta e a massa: o poeta impõe à massa sua maneira de ver; esta maneira de ver começa sempre por surpreender, mas pouco a pouco as pessoas se habitua a ela, e uma construção subjetiva do real, assim que ela é aceita, torna-se objetiva, pois o que define o objetivo é exatamente o acordo entre os espíritos”. (BASTIDE, 17 jan. 1944)

Portanto, para Bastide, o surrealismo recuperava a comunicação do artista com o público a partir da mística da pintura. No entanto, além do surrealismo e de como Bastide via os movimentos estéticos contemporâneos a ele, há um outro aspecto importante que compõe aqueles traços do perfil de Bastide que serão importantes para nortear o restante do texto que é a crítica literária antes da chegada de Bastide ao Brasil. Se aqui no Brasil a crítica literária estava voltada para a literatura brasileira e para as correspondências entre a literatura brasileira e a francesa, nos anos que antecedem sua chegada ao Brasil, Bastide dirigiu sua crítica a dois temas específicos: o misticismo e a região natal. Bastide publicou oito textos sobre a literatura regional e outros doze sobre literatura mística (AMARAL, 2010), onde pretendia compreender as influências da mística religiosa em obras de escritores consagrados como o judaísmo em Proust, o protestantismo em André Gide e o catolicismo em Mauriac. Sobre os textos de crítica literária dedicados ao misticismo, Bastide escreveu mais tarde:

“Ora, escrever é trazer das profundezas do eu todos os tesouros escondidos, todas as flores noturnas do subconsciente e é também, conseqüentemente, acordar todos os demônios e os deuses ocultos, é libertar os antepassados recalçados. Nós criamos então um método para procurar através da obra escrita os complexos religiosos que muitos nem mesmo sonhavam possuir. Assim escrevemos em França estudos sobre a influência tão sutil, mas reconhecível, do judaísmo em Proust, sobre a influência da infância protestante em Gide, sobre o catolicismo de Mauriac”. (BASTIDE, 1943, p. 8)

Essa citação foi retirada da introdução do livro *Poesia Afro-Brasileira* no trecho em que Bastide explicava o método que ele desenvolveu quando analisou a obra desses autores e que, julgando que deram bons resultados, decidiu usar também na análise das obras dos poetas negros brasileiros. Bastide concordava que a criação literária se daria por um esforço voluntário, um trabalho lúcido da inteligência, mas, para ele, a escrita também refletia o mundo interior em

contato com o mundo exterior. A criação literária, segundo Bastide, citando Paul Valery, precisava do “eu” consciente e do “eu” inconsciente. E então Bastide justificou a criação do seu método:

“Por isso pareceu legítimo criar um método para ver como o fruto chama para si a seiva nutriz, drenada dos reinos subterrâneos do psiquismo, para engendrar doçura e beleza. Parece-me digno de interesse tal tentativa de análise deste trabalho de destilação, de depuração, de filtragem pela arte das fontes longínquas que jorram do fundo da raça ou da mística. Sem dúvida isto não é senão uma parte da criação literária. Mas, cada um faz o que pode” (BASTIDE, 1943, p. 10).

No processo de criação, o “eu” consciente trabalharia com intelecto, com a escolha das palavras, eventualmente do tema, mas a sensibilidade, segundo acreditava Bastide, viria do “eu” profundo que captaria as mensagens do mundo exterior, combinando-as com o mundo interior carregado de ancestralidade. Essa ancestralidade não seria só aquela ligada a hereditariedade, mas aquela ligada às crenças religiosas que marcam a formação do poeta desde os seus primeiros anos. Sobre o protestantismo – ele mesmo era protestante – Bastide investigou as reminiscências desta religião marcada pela disciplina nos escritores e nas obras, sobretudo em André Gide, mas também analisou e refletiu sobre a possibilidade do nascimento de uma poesia protestante, que foi assunto de um enquete que ele propôs para críticos e autores conhecidos da época. Ao que tudo indica, a enquete não obteve grande êxito, nem tão pouco as análises que ele publicou em 1929 no artigo *Literatura e Protestantismo*.

Além das relações entre religião e criação poética, havia ainda a terra natal. Bastide era profundamente ligado à sua terra, Cévannes, que carregava em sua ancestralidade uma história muito forte de resistência. Um reduto de protestantes em um país fundamentalmente católico. Esse sentimento de resistência, sempre esteve presente em Bastide. Charles Beylier (1977) observou que o histórico de resistência de seu povo foi um dos elementos que ligou Bastide ao Candomblé baiano que ele estudou enquanto esteve no Brasil. A resistência dos *camisards* que lutaram por sua fé protestante em uma França católica era também a resistência das mães e pais de santo e de seus filhos de santo que lutavam contra o preconceito para exercerem sua fé por meio do Candomblé em um país que se declarava laico, apesar das alianças com o catolicismo, mas que marginalizava religiões de raízes afro-brasileira.

A ligação de Bastide com sua região natal foi muito bem definida por seu amigo, Paul Arbousse-Bastide – este também um cévanol. Provenientes da região de Cévannes, uma região montanhosa de clima árido, baixa densidade demográfica no sul da França, Bastide teria internalizado a força dos seus ancestrais protestantes de orientação calvinista que enfrentaram

resistência de Luis XIV que pretendia impor o Catolicismo como única religião no território francês. Os conflitos ocorreram de 1702 a 1710, mas os protestantes só conseguiram afastar a possibilidade de novos conflitos em 1715, com a morte de Luis XIV. Dos conflitos pela liberdade de culto de uma minoria protestante, ficou a história da resistência, do não conformismo, como definiu Arbousse-Bastide:

“Nós éramos os dois “cévenols”, inegáveis descendestes desses “camisards” que ousaram, por “razão de consciência”, enfrentar Luis XIV e seus dragões. Roger Bastide se sentia visceralmente cevenense. De sua primeira juventude aos seus últimos dias, conservou uma ligação profunda com sua região natal e o simbolismo que lhe era indissociável. É difícil para um profano imaginar sua surpreendente empregabilidade. Sua dimensão maior não é com o mar para o bretão, a tradição para o habitante de Vendeia, o sol e a cigarra para o provençal. Ela se integra a um vivo sentimento da mais íntima independência pessoal, a do julgamento e a da consciência. O cevenense é o homem do não-conformismo, da resistência ao poder abusivo, do maquis, este “deserto”, refúgio da liberdade, como se dizia depois da revogação do Édito de Nantes por Luís XIV (1685)” (ARBOUSSE-BASTIDE, 1978, p. 42-43 – tradução nossa).

Essas ligações sempre muito evidenciadas de Bastide com os Cévannes foi demonstrada em sua única obra poética, escrita aos 22 anos chamada de *La montée au Désert*, localizada somente após o seu desaparecimento, em 1974. O poema foi analisado por Glória Carneiro Amaral e republicado no Tomo II de sua obra, *Navette Literária França-Brasil* (2010). Em sua análise, a autora destaca menos os atrativos literários de uma estética confusa, segundo ela, mas que atesta o valor documental porque traz alguns dos traços do perfil de Bastide – aqueles traços que permanecem em sua produção intelectual no Brasil e que dão pistas dos caminhos que ele iria tomar ao longo de sua estada por aqui.

Das permanências notadas na única obra literária de Bastide de que se teve notícia, há a revelação de uma certa “aspiração literária perceptível em muitos dos seus textos, sobretudo nos mais curtos, vários deles revestindo-se de um caráter de crônica” (AMARAL 2010, p. 38). A dimensão mística também é uma característica permanente que aparece nas análises sobre os traços místicos no inconsciente de escritores e depois serviu como método para investigar os traços afro-brasileiros nos poetas brasileiros. Sobre isso, Glória C. do Amaral destaca: “A ideia de uma alma ancestral, espécie de alma arquetípica, que dorme no inconsciente do indivíduo reaparece com persistência no pensamento bastidiano” (2010, p. 39). O aspecto que anteciparia os caminhos que Bastide iria trilhar aqui no Brasil é o interesse pelo fenômeno de transe quando ele descreveu no diálogo em que o personagem do poema *La montée au Désert* estranhava as perturbações psicológicas que agitavam as pessoas convulsivamente no chão e que as faziam

parecer realmente doentes. Esse tema apareceria também na sua primeira obra de 1931, *Les problèmes de la vie mystique*, mas sob uma abordagem sociológica, quando ele investigou o misticismo primitivo, que segundo ele, era orgiástico ou frequentemente causado por estimulantes nervosos que se manifestam por estados catalépticos, por fragmentação do ego ou pela quase completa ausência de elementos morais e intelectuais (BASTIDE, 1931). Sobre esse aspecto, será possível perceber a mudança de posição em sua fase brasileira.

Portanto, dentro da temática da terra natal, há o poema escrito aos 22 anos, onde ele demonstrou interesse pelo tema das possessões e há ainda os artigos publicados em jornais locais com a temática regionalista. Dos periódicos mais frequentes, há o *Revue du Christianisme Social*, *Revue Internationale de Sociologie* e o *Cahiers du Sud*. Com exceção da *Revue Internacional de Sociologie*, no qual Bastide abordava temas voltados sobretudo ao misticismo e a vida religiosa. A paisagem regional era o ponto a partir do qual Bastide analisaria obras de artistas locais e que ele publicou com maior frequência nestas duas outras revistas, *Revue du Christianisme Social* e *Cahiers du Sud*. Entre os escritores analisados há André Chamson e Pierre Jean Jouve, pouco expressivos no cenário literário francês e que nem chegaram a ser lidos no Brasil. Isso também assinala uma característica da crítica literária bastidiana, de contemplar escritores menos expressivos. Além da análise de obras de escritores locais, Bastide também escreveu três textos, *Elogio de Cahors*, *Defesa da Ilustração do nosso Quercy*, *Sobre a Falésia de Césarine*<sup>7</sup>, todos de 1927, que “têm um caráter jornalístico e um quê de guia turístico. Estabelecem uma curiosa relação entre turismo e literatura” (AMARAL, 2010, p. 43). Além dessas características que marcam a crítica literária de Bastide e que permanecerão em suas análises durante a estada no Brasil há a benevolência com que ele trata o objeto de sua crítica seguindo a máxima de não fazer juízo de valor, mas juízo de realidade. Sobre esse interesse que o professor francês alimentou pela literatura local, há de se notar esse apego à sua terra natal que iria aparecer durante a sua estada no Brasil, pelo esforço de estabelecer laços entre o Brasil e a França nas mais variadas dimensões da sua obra.

---

<sup>7</sup> “Elogio de Cahors” (15/02/1927), “Defesa e Ilustração de nosso Quercy” (18-19/04/1927), “Sobre a Falésia de Césarines” (28/07/1927), todos publicados no periódico da região chamado Comoedia. Sobre esse periódico, Glória Carneiro do Amaral conta que: “Trata-se de um jornal consagrado à vida literária e artística, que se ocupava pouco de política e que se orientará para o teatro e para o cinema. Iniciado em outubro de 1907, durou até agosto de 1914 e interrompeu-se com a guerra, retomando sua publicação em 1919. Periódico voltado para as províncias, contando com uma seção intitulada “Dans les départements” e outra “Lettres des provinces”, na qual aparecem os artigos de Bastide. Esta vocação provinciana é apontada – e apreciada – pelo próprio Bastide”. (AMARAL, 2010, p. 42-43).

Uma outra característica que já aparecia em seus textos e que ele recorreu em várias oportunidades na escrita de suas críticas literárias publicadas no e sobre o Brasil é a criação de paisagens psicológicas onde Bastide analisava as aproximações que os autores faziam entre geografia e a psicologia, o mesmo procedimento que ele observou em um dos seus ensaios mais importantes sobre a literatura brasileira: *Machado de Assis Paisagista* escrito em 1940. Essa estratégia de ligar geografia e psicologia apareceu inicialmente no *Discours de distribution des prix* (1926), quando Bastide fez um discurso no final das aulas comparando sua região natal de origem meridional e a Bretanha onde ele estava lecionando naquele momento. No limite, Bastide analisou as diferenças entre as raças da mesma nacionalidade e as determinantes impostas pela geografia local, criando uma ligação entre a região e as características psicológicas dos seus habitantes (AMARAL, 2010) sugerindo que o meio é um dos elementos que moldariam a personalidade dos homens. Como os *cévanols*, comumente associados à ideia de inconformistas e dotados do espírito de resistência de seus ancestrais, tal qual Arbousse Bastide declarou sobre o amigo em trecho citado mais acima. Aqui é possível observar Bastide começando a desenvolver sua percepção a partir dos contrastes que será uma das bases da sua compreensão da brasilidade (AMARAL, 2010).

Outra intérprete do pensamento bastidiano que analisou essa fase da produção intelectual de Bastide que antecede a chegada dele no Brasil é Fernanda Arêas Peixoto que afirma:

“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 ensaísta, na qual são flagrantes as preocupações com a dimensão religiosa e com o misticismo. Alguns títulos do período são suficientes para anotar as íntimas relações estabelecidas por Bastide entre arte e vida mística: ‘Art et christianisme, classicisme protestant’ e ‘Études d’esthétique protestante’ (1922); ‘Littérature et protestantisme’ (1929); ‘Mysticisme et protestantisme’ (1931)” (PEIXOTO, 2000, p. 24).

Fernanda Arêas Peixoto identifica duas formas poéticas contempladas na crítica de Bastide, “a poesia mágica, mais próxima da poesia primitiva, e a poesia mística, em estreita relação com as formas mais elevadas de expressão” (PEIXOTO, 2000, p. 25), duas formas de poesia irreconciliáveis. Bastide voltou ao tema da poesia mística em um artigo publicado na *Grand Revue, Un mysticisme sans dieu* (1931), quando ele aproximou a mística da poesia fora do universo religioso, sublinhando a predisposição para estados místicos observáveis na intuição estética, na contemplação da natureza como no êxtase filosófico (PEIXOTO, 2000). No entanto, o grande tema que será objeto preferencial das reflexões de Bastide é o duplo (não

oposto) arte e religião, temas que já estavam presentes nas suas reflexões desde a França, mas que se desenvolveriam no Brasil com mais intensidade e profundidade.

No que se refere aos textos publicados na *Revue Internationale de Sociologie*, *Grand Revue* e *Cahier du Sud*, no geral, o conjunto de textos abordava as temáticas ligadas às suas duas obras publicadas na França antes de sua chegada e que já foram mencionadas, *Problèmes de la Vie Mystique*, em 1931 e *Eléments de Sociologie Religieuse* em 1935. Das três revistas mencionadas, há de se fazer um comentário particular sobre a última, *Cahiers du Sud*, que era uma publicação do *Centro Universitário do Mediterrâneo* criado em 1933 por Maurice Mignon e Paul Valéry, cujo objetivo era retomar a vocação do Mar Mediterrâneo de ser o ponto de encontro de civilizações que apresentavam semelhanças na sua origem e que Bastide chamou mais tarde de Europa latina<sup>8</sup>. Bastide foi um grande entusiasta da ideia e publicou artigos na revista com regularidade. Beylier (1977) contou em sua tese de doutorado que havia um acordo para Bastide manter suas publicações na revista, contribuindo com temas brasileiros durante sua estada no Brasil, mas esse intercâmbio nunca se concretizou. A ideia da união de uma Europa de origem latina seria retomada por Bastide no discurso que fez no *II Congresso Internacional de Escritores* ocorrido em São Paulo, em 1954, quando ele alargou essa ideia de intercâmbio regional para destacar a necessidade de incluir a América Latina no grupo mediterrâneo, justificando sua proposta em função da colonização da América Latina ter ocorrido a partir de Portugal e da Espanha, países que integravam a Europa latina.

Até aqui foi possível encontrar muitos elementos que evidenciam os interesses de Bastide e como esses interesses serão contemplados com a possibilidade de Bastide vir ao Brasil para integrar o quadro de docentes da FFCL-USP em São Paulo. No entanto, há outros aspectos que não podem ser ignorados: o ambiente científico francês, os quadros referenciais da época e as referências intelectuais de Bastide antes da chegada ao Brasil.

### **1.3 – O ambiente científico.**

As nomenclaturas atribuídas a determinados períodos têm muitas armadilhas já sabidas por historiadores porque podem limitar algumas compreensões. É no chamado *fin-de-siècle*, a passagem do século XIX para o século XX, que se desenvolvem algumas teorias, métodos e

---

<sup>8</sup> A visão de uma Europa plural sempre esteve presente em Bastide que considerava essa raiz latina da França, como uma nação irmã da Itália, Espanha e Portugal. Essa raiz em comum era entendida por ele como um fator agregador dessas culturas.



princípios que iriam influenciar e incorporar o repertório da formação intelectual de Roger Bastide. Das abordagens comuns da época e que foram adotadas por Bastide, pode-se mencionar a crítica à imanência que passa a ser substituída por uma abordagem transcendente privilegiando a ideia de continuidade, de sucessão. Outra característica da época fundamental é a busca pela compreensão em detrimento a explicação de fenômenos, essa compreensão se daria, muitas vezes, a partir da percepção de temporalidades distintas evocadas para se compreender determinado fenômeno, seja por meio da abordagem por quadros, a qual Bastide recorreu em alguns momentos, seja por uma abordagem linear do tempo – mais recorrente. Não menos importante é a subjetividade no que se refere à busca pelo particular, ao diferente, e que ocorreu com regularidade nas análises de Bastide, combatendo a homogeneização e análises superficiais de fenômenos e realidades. Em alguns momentos Bastide recorreu a subjetividade levando-a ao limite, adotando o lirismo como forma de apreender a dimensão humana mais profunda dos fenômenos. Por fim, há de se mencionar o fluxo da consciência, que trata das relações do pensamento consciente com o pensamento inconsciente, quando tratamos dos métodos de investigação de Bastide para localizar as reminiscências da religião em obras de autores como Mauriac, Proust e Gide e até mesmo do surrealismo e a passagem fluida do estado de vigília para o estado onírico.

Essas são algumas das características mais gerais do período em que Bastide iniciou sua formação e que podem ser identificadas na leitura dos seus textos. No período de 1908 a 1915 o jovem Roger Bastide iniciou os seus estudos em um Liceu em Nîmes. Seus pais, Marius Bastide e Delphine Savannier, eram professores primários, sendo que o pai sempre foi uma referência importante para Bastide que o reconhecia como exemplo de educador (BEYLIER 1977). Em 1916, já com 18 anos, Bastide precisou interromper os estudos – não pode usufruir de bolsa de estudos que havia ganhado para se preparar para a *École Normale Supérieure de Lycée Lakanal* – para cumprir o serviço militar. Ele serviu na I Guerra Mundial como telegrafista em Valence até o ano de 1919, quando finalmente pode retomar os seus estudos. Foi nesse ano que ele conheceu Paul Arbousse-Bastide, uma amizade que durou 57 anos e desde então, eles jamais se afastaram. Com o armistício de 1919 os soldados se livraram das tensões do combate, mas não foram liberados do serviço militar. Por isso, aqueles que, como Bastide e Paul Arbousse-Bastide, puderam provar que estavam inscritos em cursos preparatórios para o ingresso na *École Normale Supérieure* antes da convocação, poderiam continuar sua preparação enquanto ainda estavam prestando o serviço militar. Paul Arbousse-Bastide descreveu a época com uma certa nostalgia do convívio com pessoas de diversas idades, regiões, interesses; ele e

Bastide eram apenas soldados, mas havia oficiais de outras patentes no grupo. No ambiente escolar as hierarquias eram abolidas e Arbousse-Bastide lembrou que muitos dos “camaradas” já estavam mais avançados na preparação para os estudos superiores e que aquelas circunstâncias propiciavam trocas intelectuais muito ricas para os dois amigos (ABOUSSE-BASTIDE, 1978).

Após seis meses de preparação com os militares, Bastide conseguiu uma bolsa e foi estudar na Universidade de Bordeaux. Apesar do curso ser de Filosofia, Bastide sempre escrevia longas cartas para o amigo Paul Arbousse-Bastide compartilhando seus interesses pela literatura e pela estética. Em 1922 publicou um texto já desaparecido, *L'Hypocrisie Visuelle dans la poésie contemporaine*, em que Bastide recuperava uma máxima de André Gide que afirma que o poeta finge falar do irreal enquanto se empenha em desvendar a realidade. Arbousse-Bastide observou que essa ideia de Gide era muito cara a Bastide, tanto que ele a recuperou no seu *Anatomia de André Gide*, último livro que publicou, em 1974 (ABOUSSE-BASTIDE 1978). Assim como o texto publicado em 1922, também o trabalho de final de curso apresentado em 1923 está desaparecido, *La renaissance du cynisme à Rome au I siècle avant J-C*” (AMARAL, 2010). Concluído os estudos em Bordeaux, Bastide seguiu para Sorbonne para fazer sua *agregación*, e em 1924 e começou a lecionar no Liceu em Cahors, uma província próxima a Paris. Daí em diante, Bastide ainda iria se transferir para outros dois distritos até receber o convite para lecionar no Brasil.

Dessa trajetória resta traçar algumas referências as quais Bastide se apropriou e que se configuram como uma etapa de sua formação intelectual, desde os tempos de preparação para o ingresso no curso superior, junto à Arbousse-Bastide enquanto prestavam o serviço militar, até o momento em que aceitou o convite de Georges Dumas para vir ao Brasil. Todos os intérpretes da produção intelectual de Bastide, dentre eles Charles Beylier, concordam que essas referências intelectuais são difíceis de definir dada a diversidade de autores, teorias e escolas que ele abordou como ferramentas para suas análises. Também é bastante comum esses intérpretes atribuírem à terra natal de Bastide, características herdadas que explicam o interesse dele pelo misticismo, reminiscências da terra habitada por antepassados celtas, mas que ao mesmo tempo moldaram nele uma mentalidade cartesiana, marca do protestantismo, do qual os Cévannes eram o reduto principal na França (BEYLIER, 1977), “o que significa a convivência da intuição, da sensualidade e do cartesianismo, uma variação fértil de aspectos e interesses” (AMARAL, 2010, p. 20). Sobre os referencias teóricos de Bastide, Charles Beylier comenta:

“Leitor incansável, Roger Bastide possuía uma cultura muito vasta, incessantemente alimentada por tudo o que as ciências humanas têm de mais rico e mais variado. Seu espírito eclético, aliado a um temperamento batalhador, permitia-lhe enriquecer seu pensamento com obras às quais se opunha e que, ao mesmo tempo, combatia encarniçadamente. Se não era durkheiminiano, nem marxista, nem estruturalista, seria, no entanto, fácil descobrir na sua obra a influência profunda deixada por “adversários” cujas grandes obras admirava. Inversamente, tomará cuidado para não seguir como discípulo fiel aqueles que apresentava como seus mestres, Richard, Ailler, Bérgeon, Gurvitch, etc. Ele não se situava em nenhuma escola, nem desejava criar uma nova escola. “Odeio os discípulos que só sabem repetir” (BEYLIER, 1977, p. 34 – Tradução de Glória Carneiro do Amaral).

Essas oposições e referências intelectuais que Beylier sintetizou na citação acima podem ser identificadas na análise feita por Fernanda Arêas Peixoto das duas obras que Bastide publicou na França, antes da chegada ao Brasil: *Les problèmes de la vie mystique* (1931) e *Éléments de Sociologie religieuse* (1935). Na primeira obra, a intérprete observa que o desafio de Bastide consistia em “capturar para o domínio da sociologia um tema integrante do repertório de filósofos, teólogos e psicólogos” (PEIXOTO, 2000, p. 26). O livro trata da vida mística “denuncia uma tensão, de modo algum resolvida, entre os territórios do misticismo, da subjetividade, da poesia etc. – nos quais ele transita e com os quais se identifica – e seu empenho na confecção de uma explicação sociológica” (PEIXOTO 2000, p. 33). Peixoto observa que Bastide começou e terminou o livro sublinhando a importância da sociologia sem que ele tenha conseguido demonstrar a importância da sociologia para a compreensão da vida mística. O que ele fez, segundo a intérprete, é “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” (Ibid. p. 33). Na primeira parte da obra, Bastide se ocupou em caracterizar a vida mística e na segunda parte, talvez aquela de maior interesse aqui, ele passou a explicação do misticismo. É nessa parte que ele discutia o transe místico, quando ele “percorre as várias interpretações patológicas que aproximam o êxtase da histeria e que viram o misticismo como uma mitomania ou como patologia” (PEIXOTO, 2000, p. 29). Como já havia sido mencionado de passagem anteriormente, o transe seria um dos primeiros temas sobre os quais Bastide iria se debruçar nos seus estudos sobre o candomblé. Já em 1931, na sua primeira obra, Bastide não negou que existia um misticismo patológico, mas, assumindo uma postura ponderada, lembrou que não era o caso para generalizações, afinal, afirmou ele, sempre seria possível diferenciar os verdadeiros dos falsos místicos. Sendo os falsos dotados de pobreza psicológica e os verdadeiros dotados uma personalidade superior (BASTIDE, 1931). Peixoto observa ainda uma posição hesitante de Bastide em relação a Durkheim, que era a principal referência da sociologia daquele momento.

No entanto, essa hesitação em relação à Durkheim e em relação ao próprio tratamento do misticismo pela via sociológica apareceram mais bem resolvidos, ou talvez, mais bem delineados na segunda obra, *Éléments de Sociologie religieuse* (1935). Fernanda Arêas Peixoto observou que ali havia um corte sociológico claro, e que isso representaria a tentativa de Bastide de se colocar no debate da época “por meio um tema consagrado pelas ciências sociais francesas: a religião” (PEIXOTO, 2000, p. 30). Logo de início é preciso lembrar que foi nessa obra que ele considerou, pela primeira vez, os cruzamentos e mesclas que poderiam dar origem a transformações ou até mesmo a novos sistemas religiosos e que ele citou o caso dos negros da Bahia, demonstrando ter tido contato com a obra de Marcel Mauss ou talvez com a obra de Nina Rodrigues (que foi analisada por Mauss) antes mesmo de sua chegada ao Brasil (Ibid. 2000). Bastide iniciou sua obra delimitando as duas concepções que direcionavam os estudos sobre a religião daquela época. Uma que reduzia os estudos sobre religiões à mitologia, onde os deuses eram considerados realidades objetivas, eram na verdade entendidos como seres. Uma segunda concepção era aquela que orientava a maioria dos sociólogos e que era aquela voltada para os estudos de coletividades fundadas sobre comunidades de crenças e práticas. Bastide questionou se essa vertente deveria apenas se limitar ao estudo comparado das igrejas e a partir daí, ele iniciou as críticas à sociologia de Durkheim, mais especificamente a ênfase excessiva na coletividade e na nulidade do fator individual nas análises do sociólogo francês. Fernanda Arêas Peixoto sinaliza que as críticas que Bastide dirigia à Durkheim são, em larga medida, tributária das considerações que Gaston Richard fez em relação à sociologia de Durkheim.

“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 diz ser o positivismo francês, cujas análises não contemplariam o indivíduo. Ao descartar as questões de ‘convicção e de influência pessoal’ que estão na base da religião e ao subsumir o religioso no social, Durkheim perderia, segundo Richard, a essência do fenômeno, identificando-o, no limite, com qualquer outro fenômeno coletivo. Quais seriam, nesse sentido, as diferenças entre os encontros religiosos, os esportivos ou os espetáculos do *music-hall*?” (PEIXOTO, 2000, p. 35).

Nesse trecho que contém as críticas de Richard a Durkheim é possível ver o quanto Richard, que foi professor de Bastide em Bordeaux, influenciou o pensamento do seu aluno, pelo menos naquele período francês, anterior a vinda de Bastide para o Brasil. Fernanda Arêas Peixoto segue sua análise ligando o pensamento de Richard a outros intelectuais que também foram referências para Bastide. Na verdade, Peixoto observa que esse modelo foi iniciado por

Gabriel Tarde<sup>9</sup>, esse também crítico de Durkheim e que seguiu por Worms<sup>10</sup>, passando por Richard para chegar até Bastide. Portanto, aqui, podemos encontrar em Tarde uma referência importante para Bastide na medida em que o “fundador da psicologia social francesa combina as inclinações literárias e a imagem do poeta com o trabalho científico” (Ibid., p. 35) e, nesse caso, o posicionamento oposto de Durkheim afirma “a legitimidade da ciência por oposição ao estilo letrado, à história e à psicologia” (Ibid. p. 35). Essa oposição que Fernanda Arêas Peixoto expõe é fundamental no trabalho intelectual de Bastide, que tem no estudo da poesia, da literatura e da arte de uma maneira geral, fontes importantes para compreender o social e como base em muitas das suas análises em trabalhos de caráter acadêmico. A intérprete da obra de Bastide explica melhor essa sucessão:

“A obra de Gabriel Tarde constitui a primeira tentativa mais sistemática de fundar uma psicologia social. 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’. Nesse sentido, sociologia e psicologia estariam relacionadas na tarefa de compreender indivíduos e sociedade, termos irremediavelmente imbricados. 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. Será Richard que em 1926 substituirá Worms na direção do instituto e da revista. Esta terá no jovem Bastide um colaborador assíduo” (Ibid., p. 36).

No período de 1928 a 1939, Bastide publicou 13 artigos na *Revue Internationale de Sociologie*. Os primeiros artigos procuravam investigar as dimensões do misticismo, um registro das reflexões Bastide sobre o assunto que resultariam no livro que o professor francês publicaria em 1931. Depois de 1931 os artigos procuram estabelecer ligações entre a psicologia e a sociologia – há um artigo de 1938 que tem esse título – e das ligações da sociologia com a religião. Trata-se de uma extensão das análises da temática do seu segundo livro, publicado em 1935 em que ele investigou os elementos da vida religiosa a partir da perspectiva sociológica. As últimas contribuições de Bastide para o periódico são de 1939, contemplando a análise de obras sociológicas brasileiras. A primeira se dedicava a atualizar os leitores franceses sobre os estudos da cultura afro-brasileira e abordava os problemas dos contatos raciais. Estas análises foram feitas à luz das obras de Gilberto Freyre, Artur Ramos e Mário de Andrade. A segunda contribuição, ainda em 1939 era uma crônica de obras sociológicas brasileiras, reconhecendo o

<sup>9</sup> Gabriel Tarde (1843 – 1904) foi um filósofo e sociólogo francês.

<sup>10</sup> René Worms (1869 – 1926) sociólogo francês, foi um dos responsáveis pela emancipação da sociologia tornando-a uma ciência autônoma. Entre outras iniciativas, fundou o periódico *Revue Internacional de Sociologie*, Bastide publicou muitos textos nesse periódico.

Brasil como imenso laboratório sociológico e, para encerrar a trilogia de artigos sobre a sociologia brasileira, Bastide analisou uma obra sociológica de Sérgio Milliet. Esse conjunto de artigos escritos já em terras brasileiras reflete aqueles primeiros movimentos de Bastide, que procurou conhecer o Brasil pelas obras de cientistas e escritores brasileiros.

No entanto, para a compreensão das referências intelectuais de Bastide antes de sua vinda ao Brasil, é importante sublinhar que Bastide se ligou, por influência de Gaston Richard, a uma corrente sociológica “marcada por um certo ecletismo teórico e metodológico, em cujo seio sua formação humanista protestante se acomoda de maneira confortável” (Ibid., p. 37). Desta forma, “nesse período de modelagem de uma perspectiva de análise e de escolhas temáticas, Bastide afina seu instrumental entre a sociologia e a psicologia, esta última lida por meio das formulações de Janet, Dumas, Blondel, Tarde e Allier” (Ibid., p. 37). Essa corrente, como já foi possível antever, era uma corrente sociológica que se opunha à corrente sociológica dominante durkheimiana. Essa oposição marcava um contexto de forte polarização ideológica no interior das ciências humanas francesa. Entretanto, embora estivesse ligado ao grupopositor, Bastide mantinha uma certa independência intelectual a ponto de se aproximar de intelectuais ligados à corrente durkheimiana, sobretudo Marcel Mauss e Lévy-Bruhl, assim como também Maurice Halbwachs. Fernanda Arêas Peixoto observa que se por um lado Bastide abandonaria a referência intelectual de Richard na sua fase brasileira, ele privilegiaria, Halbwachs, Mauss, Georges Gurvitch e outros, que passariam a ocupar lugar no referencial teórico e metodológico de Bastide a partir de 1938. Essa dinâmica no cenário das ciências sociais era o reflexo de uma época bastante rica para sociologia francesa. Sobre isso Maria Isaura Pereira de Queiroz explica:

“A sociologia francesa foi extremamente fecunda do início do século XX ao advento da Segunda Grande Guerra: mestres e pesquisadores contribuíram para seu alargamento em variadas direções e para a formação de novas gerações de estudiosos. Distinguiram-se nesse período, após Émile Durkheim (1858-1917), Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), Marcel Mauss (1872-1950) e Maurice Halbwachs (1877-1945), entre outros. A atmosfera era de entusiasmo; novas perspectivas se abriam, novas séries de conclusões foram sendo incorporadas às já existentes, reformulando-as ou completando-as; Marcel Mauss, principalmente, agiu nesse período como uma espécie de propulsor de novos questionamentos, através de seus cursos e de seus trabalhos (QUEIROZ, 1983, p. 4).

Portanto, no que se refere a ligações teórico-metodológicas, Fernanda Arêas Peixoto aponta que já na juventude Bastide adotou algumas temáticas as quais ele não iria mais abandonar ao longo de sua carreira, tais como: a religião, o sagrado, a literatura, a vida mística,

o sonho, o imaginário, a memória. Peixoto sublinha ainda a interdisciplinaridade de Bastide: “uma atitude intelectual que será permanentemente exercitada, e que implica a manipulação de distintas ferramentas analíticas, a combinação de diferentes abordagens: a sociologia, a antropologia, a psicologia, a história” (PEIXOTO, 2000, p. 41). Henri Desroche amigo e companheiro de Bastide na Sorbonne desde o retorno definitivo do professor para a França, elencou os temas preferenciais de Bastide de uma forma mais ou menos parecida, mas incorporou um outro elemento importante aos já mencionados: o misticismo que ele investigava pelas lentes da sociologia; cultos de transe abordado da perspectiva antropológica; os sonhos em uma perspectiva psicológica e em um desdobramento dos sonhos, a arte, a poesia em particular, a loucura e o delírio (DESROCHE, 1978).

No entanto, é preciso lembrar que esse período anterior a década 1930 ainda era um período de grande movimentação nas ciências humanas. Disciplinas como antropologia, sociologia, etnologia ainda estavam se estruturando, demarcando seu espaço diante de disciplinas mais consolidadas como a História. No entanto, embora incipientes, estavam em evidência no meio acadêmico francês. Portanto, falar em interdisciplinaridade naquele momento não é exatamente a mesma coisa de hoje. Os campos de atuação das disciplinas ainda estavam em disputa, além disso, as ciências ainda estavam passando da mentalidade positivista, marcada pelos métodos rigorosos de explicação empírica para uma ciência preocupada em compreender ao invés de explicar fatos e fenômenos e para compreender era preciso ampliar o leque de abordagens e de ferramentas de investigação. Existia até mesmo algumas correntes que já pensavam na impossibilidade de se definirem como ciência, pelo menos à exemplo do que se entendia como ciências exatas, capazes de garantirem a estabilidade de resultados, diante de repetidas experiências. A exceção era a sociologia, desde a corrente de Durkheim até mais adiante no tempo a da Escola de Chicago, empenhada na produção de estatísticas, buscavam compreender sociedades plurais a partir de modelos pré-concebidos – frequentemente criticados por Bastide que não se interessava em homogeneizar para explicar, mas sim apreender os objetos de pesquisa na sua pluralidade e sobretudo naquilo que os diferenciavam dos demais.

É por essa razão que os trabalhos de Bastide ficam em um território de disputa. Era formado em filosofia, se interessava por estética e literatura, era professor de sociologia no Brasil. Os trabalhos publicados aqui estiveram sempre nos domínios da sociologia – Sociologia da Arte, Sociologia da Psicanálise, Sociologia do Folclore etc. No entanto, a tese sobre o Candomblé da Bahia defendida na França estava nos domínios da Etnografia. Já na França,

Bastide deu aulas de História das Religiões no Museu do Homem, ocupou a cadeira de Etnologia Social e Religiosa na Sorbonne, criou um centro de Psiquiatria Social ligado à *École Pratique des Hautes Études*. Se por um lado os limites das disciplinas eram incertos, Bastide não parecia muito interessado em permanecer ligado a uma única disciplina.

A pluralidade de temas, referenciais teóricos e metodológicos da obra intelectual de Bastide torna difícil a tarefa de definir qual seria de fato o projeto intelectual de Bastide sem que se privilegiasse um assunto em detrimento de outro, talvez tão importante quanto. Em meio a toda essa diversidade, o pesquisador que pretende abordar a obra de Bastide não raro se vê imerso na quantidade enorme de textos e temas tão diversos. Sobre essa diversidade de temas o próprio Bastide forneceu uma justificativa um tanto quanto modesta, como avaliou Beylier, pois declarou que tinha preguiça de escrever para o próprio prazer, assim, a pluralidade de temas vinha das solicitações das revistas que encomendavam textos a partir de temas pré-definidos (BEYLIER, 1977). No entanto, como Charles Beylier define, Bastide poderia não ser um intelectual com projeto intelectual consistente, progressivo e racional, mas é inegável que existe um itinerário intelectual pautado sobretudo pela necessidade de questionar a realidade, que estimulava sua capacidade de investigação para construir uma sociologia que não fosse desconectada das sociedades reais. Sobre o itinerário intelectual de Bastide, o cientista social Tales de Azevedo sintetiza:

“Há no pensamento sociológico de Roger Bastide uma unidade fundamental que se pode verificar em qualquer área a que dedicou as suas análises e a sua criatividade intelectual. Um exame sumário do seu pensamento, do seu método e de suas posições teóricas mostra que a própria escolha de temas e de particulares manifestações da vida em sociedade obedece a uma orientação una e coerente na abordagem social. Não é por simples capricho ou pelo acaso dos acontecimentos que Bastide dedica sua atenção à religião, ao messianismo, ao folclore, à vida mental, à psiquiatria e à psicanálise, aos preconceitos e aos estereótipos raciais, à literatura e à poesia. Ele como que busca no íntimo da consciência humana as projeções e as raízes do comportamento social” (AZEVEDO, 1978, p. 146).

Desse breve perfil esboçado, foi possível encontrar Bastide como um intelectual preocupado com o exercício da docência e atento às necessidades da comunidade como forma de combater os hábito repetitivo de ensinar tornando-se sensível aos problemas sociais tratados por meio da política. No entanto, cabe indagar quais foram as circunstâncias que levaram Bastide ao Brasil.

Logo após a publicação do seu segundo livro, em 1935, Bastide começou a sua tese – que segundo Ravelet apurou, deveria versar sobre “a relação entre a religião e contextos



econômicos, ecológico e social” (RAVELET, 2005, p. 178). Bastide iniciou seus contatos para encontrar um orientador para sua tese primeiramente com Maurice Halbwachs, que lhe retornou indicando nomes para compor a banca examinadora, o que evidencia que o projeto deveria estar adiantado. Nos anos seguintes o professor francês também fez contatos sobre a tese com o seu mestre Gaston Richard e com Marcel Mauss que, em uma correspondência data de 5 de abril de 1937<sup>11</sup>, fez algumas recomendações a Bastide, dentre elas, que ele deveria orientar o trabalho na direção de uma análise histórica como forma de dar profundidade às suas análises. Ravelet (2005) observa que Bastide não deixou de lado o conselho do antropólogo francês nas análises posteriores sobre a realidade brasileira. No entanto, em janeiro de 1938 Bastide recebeu o convite de George Dumas<sup>12</sup> para lecionar no Brasil, abandonou a tese que aparentemente estava em estágio avançado, e embarcou para o Brasil em março de 1938. Ravelet indica alguns motivos que tenham levado Bastide a abandonar repentinamente a perspectiva de uma carreira universitária em França para vir ao Brasil. Das razões, as principais seriam a instabilidade política e a eminência da guerra. Havia ainda a possibilidade de pesquisar temas que lhe eram caros e que ele já havia manifestado interesse, como o transe e o candomblé. Além disso, Bastide já havia manifestado o desejo de viajar e conhecer outras culturas. Em 8 de março Bastide embarcou juntamente com sua esposa e suas duas filhas no navio *Formouse* com destino ao Brasil. A viagem durou quase um mês e Bastide desembarcou em Santos no dia 5 de abril de 1938 (RAVELET, 2005).

Dos tempos em que frequentava os cafés parisienses reduto de surrealistas, Bastide pôde se encantar com uma atmosfera que lhe era muito cara – não se deve esquecer que ao longo de seus estudos no curso de filosofia na Universidade de Bordeaux, compartilhava com o amigo interesses sobre estética e literatura – para ele, a arte, sobretudo a poesia, sempre foram um via importante de apreensão do social. No entanto, essa era apenas uma das temáticas caras à Bastide. Logo nos primeiros anos, nas primeiras publicações de críticas literárias, já era possível antever os interesses de Bastide que resultaram na pesquisa do candomblé baiano para a sua tese de doutorado desenvolvida no Brasil: o misticismo, os contatos culturais, o transe e toda a psicologia que envolvia aquela religião ainda marginalizada, embora estivesse se tornando cada vez mais popular. Era desrespeitada já que era frequentemente espetacularizada e sobretudo incompreendida. Foi na tentativa de compreender o candomblé e suas manifestações na sua

---

<sup>11</sup> Cf. RAVELET, C. Roger Bastide e o Brasil. In: MOTTA, R. (org.) Roger Bastide Hoje: raça, religião, saúde e literatura. Recife: Ed. Bagaço, 2005, p. 178 – tradução de Roberto Motta.

<sup>12</sup> Bastide possuía um grande respeito pela obra de George Dumas e mantinha correspondência com o intelectual francês. Charles Beylier detalhou muito bem a relação dos dois intelectuais em sua tese de doutorado.

profundidade que Bastide não era mais só o sociólogo francês protestante e cartesiano, ele era, também, o francês abrazeirado filho de um terreiro de candomblé da Bahia.

## **2º Capítulo – A emergência da Brasilidade.**

Este capítulo tem o propósito de revisitar aquele processo de construção da nacionalidade especialmente a partir da década de 1920, procurando não perder de vista a maneira como as ambiguidades entre o arcaico e o moderno foram enfrentadas pelos intelectuais – artistas, escritores, jornalistas, cientistas etc. Essa questão foi ganhando relevância não só no cenário intelectual como (e sobretudo) no cenário político, que incorporou novos sentidos à brasilidade, associando a política ao binômio que atravessou pelo menos duas décadas: educação e cultura. Essa associação produziu uma relação intrigante entre intelectuais e o Estado, especialmente na década de 1930, criando uma tensão entre os dois lados, onde os intelectuais muitas vezes mantinham posições ideológicas muitas vezes diversas a do governo, que, por sua vez, mantinha uma postura pautada pelo autoritarismo. Apesar desta tensão, muitos intelectuais aceitaram se aliar ao governo entendendo que esta era a única alternativa para agir sobre os problemas do Brasil, e a solução desses problemas passavam sobretudo pela educação e, também, pela cultura.

### **2.1 – Traçando algumas relações entre os intelectuais, a cultura, a educação e a política para a construção da brasilidade.**

Os desafios de captar a essência da brasilidade e transformá-la em um discurso capaz de ser absorvido pelos brasileiros foi um grande desafio enfrentado pelos intelectuais desde os tempos da Proclamação da República com destaque para as décadas de 1920 e início da década 1930 e pelos anos seguintes. O período de 1920 e 1930 é importante porque demonstra como a brasilidade assumiu o protagonismo no meio intelectual brasileiro alguns anos antes da chegada de Roger Bastide ao Brasil. Desse grupo de interesses diversos que compunha o quadro de intelectuais brasileiros daquela época, o enfoque será no grupo de intelectuais paulistanos. Não que formasse um grupo homogêneo, longe disso, mas porque foi o grupo com o qual Bastide mais dialogou e conviveu durante sua estada no Brasil. O professor francês nunca deixava de sublinhar os laços de amizade que construiu com alguns desses intelectuais, sobretudo com Paulo Duarte, Sérgio Milliet, Luís Martins, Oswald de Andrade e Mário de Andrade. Especialmente em relação a Mário de Andrade, com quem Bastide mantinha uma relação de muito respeito e admiração

Para esses intelectuais, a Cultura brasileira era o assunto prioritário, pensada sempre a partir daquele binômio: cultura e educação. Autores como Sérgio Miceli e Daniel Pécaut analisaram esses intelectuais traçando um perfil e procurando estabelecer uma espécie de percurso o qual estes pensadores percorriam, considerando os posicionamentos e os compromissos com o desenho dessa identidade brasileira que se procuravam tanto traçar. Estes intelectuais estavam envolvidos na construção de narrativas cuja finalidade era materializar símbolos que tornariam possível mobilizar o povo – em um sentido generalizante, apesar de plural, heterogêneo e marcado por uma profunda diversidade. Esse povo tratado de forma genérica, deveria absorver essas narrativas, reverenciar os símbolos homogeneizantes e se mobilizar em torno de um projeto de Brasil coeso e forte, pronto para tomar seu lugar de destaque no plano internacional. Seguir o seu destino de predestinação ao sucesso, à riqueza; a ocupar o lugar de potência entre as grandes potências do mundo. Esse era o projeto. O meio pelo qual deveriam fazer isso, especialmente a partir da década de 1930 era pelo duplo fundamental do momento: educação e cultura.

Ao tomarem para si a tarefa de construir os contornos da cultura brasileira, os intelectuais da década de 1920 em diante tiveram que lidar com as heranças deixadas pelas gerações anteriores. Se trouxeram do romantismo o indígena como o genuinamente brasileiro, lidaram com as ambiguidades denunciadas pelos sertanistas por vias mais “pitorescas”. Daniel Pécaut traça um breve perfil dos intelectuais dissidentes do modernismo na tarefa de construção da nação na década de 1920:

“... os intelectuais brasileiros não esperaram pelo convite a essa conversão pessoal para entrar num corpo a corpo com a história. Já há muito tempo haviam-se colocado a serviço do conhecimento da “realidade nacional” e da formação da sociedade. Não o faziam, de forma alguma, para conseguir a sua salvação individual e se desvencilhar do seu *status* “pequeno burguês”, visto que, em sua maioria, eram recrutados nas elites, não tendo, portanto, dificuldade em desprezar tudo o que parecesse pequeno-burguês. Tampouco agiam assim para atender a algum ditame moral e fazer prevalecer valores de justiça. Apenas o faziam porque o intelectual tinha de estar à altura da construção da nação, portador que era da identidade nacional e, além disso, detentor do saber relativo às leis da evolução histórica” (PÉCAUT, 1990, p. 5-6).

No trecho reproduzido acima, Pécaut menciona alguns elementos bastante importantes para compreender quem eram esses intelectuais – aqui especialmente os paulistas – que haviam se envolvido com o movimento modernista e se propunham a pensar a cultura brasileira, imprescindível para a construção da nação. Pécaut menciona algo fundamental que é o fato desses intelectuais serem em sua maioria procedentes da elite e se julgarem portadores da

identidade nacional. Havia uma espécie de consenso de que já existia uma identidade nacional latente e que viria à tona a partir do momento em que o Estado estivesse organizado e permitisse que o povo politicamente constituído pudesse, finalmente se consolidar como nação (PÉCAUT, 1990). A questão é que o povo, entendido como uma massa disforme e ignorante, deveria ser moldada, civilizada por esse elite. Como menciona Pécaut, “os intelectuais têm ainda mais motivos para participar, na medida em que constitui um fato indissolivelmente cultural e político: forjar um povo também é traçar uma cultura capaz de assegurar a sua unidade” (Ibid. p. 15). Para esses intelectuais, no Brasil, era a elite a quem caberia a tarefa de civilizar o povo, aqui entendido como a classe média e as classes mais pobres. Cabe, inclusive a observação de que se outros países da América Latina a classe média foi o foco a partir do qual surgiram demandas sociais, no Brasil, a classe média sempre foi tratada como parte do povo que deveria ser civilizado.

Caberia perguntar se essa necessidade de civilizar viria apenas da necessidade de garantir a unidade da nação que viabilizaria a atuação do Estado ou se havia algo mais nessa questão. Na realidade, havia todo um imaginário do Brasil construído no exterior de país com natureza exuberante, exótica, em um momento em que a cultura procurava se impor às intempéries da natureza. Lugar de luxúria, a tese que Paulo Prado defendeu em seu livro *Retratos do Brasil* de 1928, foi quase um anticlímax às teses brasileiroistas da época, reforçando o estigma de gente pouco civilizada. Enfim, a imagem do Brasil no exterior não era exatamente das mais confiáveis. Ainda guardávamos uma feição provinciana em um mundo cada vez mais capitalista, de economia liberal. Dependíamos de investimentos internacionais para financiar a industrialização ainda insipiente e como lembrou muito bem Nicolau Sevcenko, os “requisitos da economia liberal, tais como definidos pela ortodoxia manchesteriana [eram]: instituições estáveis, segurança nas expectativas, consciência de conduta, capital consolidado e fazenda solúvel” (1999, p. 45). Isso significa que havia a necessidade de construir uma sociedade, ou uma nação, estável capaz de sustentar instituições estáveis, governados por um Estado comprometido em garantir um ambiente estável, propício para o equilíbrio necessário de que a economia precisava para se autorregular e, que, seria, afinal, o melhor dos ambientes para os negócios prosperarem.

É claro que havia interesses políticos também. A década de 1920 foi a época em que eclodiram partidos políticos gestados na década de 1910, com a Liga Nacionalista em São Paulo, que se opunha à política do Partido Republicano Paulista e que na década de 1920 deu origem ao Partido Democrático, dividindo o cenário político paulistano entre o partido dos

velhos (PRP) e o partido dos moços (PD) que se opuseram, depois se aliaram, tudo ao sabor das contingências. O PD se desfez, depois surgiu outro em uma plataforma mais radical à esquerda, o Partido Socialista, e surgiu também o partido de extrema-direita (A Associação Integralista Brasileira de Plínio Salgado) e a igreja católica procurou se recolocar no jogo político e reaver o prestígio de outros tempos (e conseguiu em alguns aspectos). Portanto, havia um conjunto de interesses que dizia respeito principalmente à classe dominante – a elite da qual pertenciam o governo e os empresários e os intelectuais, que ocupavam um lugar central naquele momento.

Via de regra, os intelectuais eram provenientes da oligarquia, geralmente filhos de fazendeiros, de comerciantes, muitos de famílias em declínio que usavam o capital social para conseguir cargos públicos ou colocação na imprensa, como forma de garantir algum prestígio social (MICELI, 2001). Geralmente eram jornalistas, cronistas, escritores, artistas, políticos, professores. A maioria do grupo era formado por autodidatas, muitos formados em direito, mas também em medicina, engenharia e se dedicavam a escrever obras literárias ou publicavam suas reflexões sobre os problemas de seu tempo nos jornais. Muitos tinham suas colunas fixas em jornais da época e escreviam e publicavam romances, poemas e obras do gênero literário. O fato é que vivendo em um país de maioria analfabeta, o mercado editorial brasileiro era acanhado. O público desses escritores e de artistas era a oligarquia, da qual a maioria era parte, que consumia suas obras e que estava em sintonia com as correntes estéticas em voga na Europa. Sendo assim, compartilhavam com a emergência de se conceber uma arte original e de se atuar em prol de uma cultura brasileira.

O fato é que com um mercado tão restrito e seletivo, esses intelectuais, sobretudo os escritores, não conseguindo viver de seu ofício, muitas vezes precisavam se ligar ao Estado ocupando cargos públicos como forma de sobrevivência. Havia todo um jogo político o qual esses intelectuais se alinhavam, muitas vezes transitavam entre os partidos de interesses diversos em busca de benefícios próprios, outros bastante fiéis às ideologias que defendiam se envolviam ou guardavam uma certa distância do jogo político. O fato é que partir daí, a atuação como intelectuais portadores do direito de falar pelo e para o povo passava pelo freio imposto pelas ligações que mantinham com o Estado. O grau de comprometimento e a ética imposta pela questão do falar o que se pensa, ou o que é necessário ser dito e o que é permitido pelo Estado que garante a própria existência, foi respondida de maneiras diferentes por cada um deles.

Por esse breve cenário é possível compreender como a cultura e a política compunham um binômio, que é útil para compreender o cerne da relação dos intelectuais modernistas paulistanos com as forças políticas do momento. Aliás, recuperando a afirmação feita logo no início, a cultura e a política estavam atadas em laços indissolúveis, era praticamente impossível para o intelectual deixar de se envolver com as duas, mesmo que em intensidades diferentes. Em suma, a atividade intelectual era e ainda é, também, uma atividade eminentemente política.

A passagem da década de 1920 para a de 1930 foi marcado pelo fim da hegemonia política de São Paulo e Minas Gerais. O governo da oligarquia caía por terra e Getúlio Vargas assumia o poder. É importante destacar que a política de Getúlio Vargas no tocante a cultura e o ensino mobilizaram os intelectuais. O Estado, durante o regime de 1930, reconheceu “o papel dos intelectuais na ‘redescoberta do Brasil’ e na construção científica da identidade brasileira” (PÉCAUT 1990, p. 59) e precisava que esses intelectuais tomassem parte no “desenvolvimento da propaganda nacionalista” (Ibid., p. 59). Era necessário construir o nacionalismo, havia a necessidade de acabar com a distância entre o ‘Brasil do Estado’ e o ‘Brasil Real’ e o caminho passava organização social. A sociedade precisava passar por um processo de civilização e esse processo deveria ser confiado pelo Estado aos intelectuais. Daniel Pécaut explica melhor essa questão quando trata das políticas adotadas por Getúlio Vargas na década de 1930:

“O regime de Getúlio Vargas, mesmo durante o Estado Novo, visava a um autoritarismo desmobilizador, e mostrava-se mais vacilante que resoluto em suas iniciativas para formar organizações de massa. A razão dessa prudência residia, parcialmente, na dificuldade em atingir um povo ainda considerado alheio à civilização. Mas se relaciona também com a preocupação de conciliar tendências diversas entre os simpatizantes do regime, dos quais nem todos estava dispostos a completar o salto para um regime totalitário, pois não acreditavam ser isto possível; vincula-se também à intenção de cooptar os intelectuais, mesmo os reticentes para o autoritarismo” (PÉCAUT, 1990, p. 69).

No entanto, esse relacionamento entre o Estado e os intelectuais nunca ocorreu de forma harmoniosa. É preciso lembrar que esses intelectuais aderiram a ideologias políticas difusas que geravam descontentamentos, negociações, concessões. Sobre essa questão Schwartzman *et Ali* faz uma análise que, embora um tanto extensa, vale a pena como análise dessa aparente contradição:

“Os anos Capanema ficariam na lembrança como um momento da história republicana brasileiras em que política, educação e cultura estiveram associadas de forma singular e notável, e os arquivos revelaram um paradoxo que exigia um exercício cuidadoso de análise e interpretação. Aos decretos e procedimentos afinados com a política autoritária do Estado Novo, sobrepunham-se falas de uma correspondência privada e

peçoal de uma intelectualidade de todos nós conhecidas, identificada com as causas sociais e de modernização cultural, e admirada e cultivada como patrimônio cultural e afetivo do país. Entre esses intelectuais e artistas estavam Carlos Drummond de Andrade, Alceu Amoroso Lima, Manuel Bandeira, Mário de Andrade, Rodrigo Mello Franco de Andrade, Heitor Villa Lobos, Lúcio Costa, Oscar Niemeyer, Gilberto Freyre, Cândido Portinari, além dos educadores que marcariam a história brasileira como pioneiros e formuladores dos projetos políticos e institucionais que deram vida ao debate educacional no país desde os anos 1920, como Anísio Teixeira, Fernando de Azevedo, Lourenço Filho. (...)

Por um lado, como os arquivos revelam, particularmente na correspondência de Carlos Drummond e Mário de Andrade, esta não era uma convivência tranquila, mas, ao contrário, cheia de tensões e ansiedades. Mas, por outro, a ideia de que os regimes fortes de esquerda e de direita poderiam abrir caminho para um futuro melhor sempre atraiu intelectuais brilhantes em todo o mundo, e o Brasil não seria exceção” (2000, p. 18).

Essa justificativa de que os governos autoritários poderiam abrir o caminho para um futuro melhor resultava em uma negociação tensa de concessões mútuas. Porém, um regime autoritário não se arriscaria em fazer concessões à intelectuais de ideias socializantes, humanistas, muitas vezes ligados à movimentos de esquerda ou ao menos simpáticos a eles sem que contassem com um aparelhamento de vigilância constante para evitar a propagação de ideias subversivas e que ameaçassem a ordem a segurança instituídas. Para isso, no Estado de São Paulo, por exemplo, havia o Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo (DEOPS) que foi criado em 1924 para conter agitações políticas e as crises sociais e reprimir e prevenir delitos contra a ordem e segurança do Estado. Foi extinto em 1983, tendo sido um dos órgãos de repressão mais temidos do período da ditadura brasileira (CARNEIRO, 2020). O órgão de censura foi usado pelo governo de Vargas (e pelos outros governos até a sua extinção) para fazer o que Maria Luiza Tucci Carneiro chamou de saneamento ideológico para impedir a circulação de ideias e ações de indivíduos perigosos.

“... qualquer cidadão que propusesse mudanças sociais recusando as normas impostas pelo Estado ou tentasse ‘fazer a revolução’ por meio da arte e da palavra (escrita, impressa ou falada) corria o risco de tornar-se um fora da lei, sendo definido como um cidadão ‘sem caráter’ e de ‘maus sentimentos’” (CARNEIRO, 2020, p. 17).

A face autoritária de Vargas não se limitava à vigia e a repressão dos homens e mulheres de cultura; a necessidade de homogeneizar a massa de cidadãos brasileiros e civilizá-los de forma a garantir a manutenção do governo era tão urgente, que os diversos grupos de imigrantes que se recusavam ao abasileiramento também foi objeto da política repressora de Vargas. As medidas de abasileiramento da população passavam pela centralização dos assuntos relativos à educação que deveriam ficar a cargo do Ministério da Educação, esses assuntos envolviam a



definição de um currículo único para todo o país, o ensino obrigatório em língua portuguesa e a proibição do ensino de outras línguas no currículo das escolas do país.

Com esse cenário muito geral sobre como a política entrelaçou a cultura e depois a educação, é possível olhar mais de perto, como a brasilidade foi se construindo da perspectiva da cultura.

## 2.2 – A construção da cultura nacional.

Ao tomarem para si a tarefa de construir os contornos da cultura brasileira, os intelectuais modernistas da década de 1920 tiveram que lidar com as heranças deixadas pelas gerações anteriores. Se trouxeram do romantismo o indígena como o genuinamente brasileiro, lidaram com as ambiguidades denunciadas pelos sertanistas por vias mais “pitorescas”. O primeiro momento que a historiografia identificou como a marca do interesse dos modernistas paulistas pela brasilidade foi a visita do poeta cubista Blaise Cendrars ao Brasil em 1924 quando um grupo de intelectuais paulistas se mobilizou para apresentar o Brasil tradicional para o visitante ilustre. Durante uma excursão<sup>13</sup> a Minas Gerais, esses modernistas tiveram um contato mais próximo com o Brasil tradicional, ou o Brasil profundo, como chamavam. A possibilidade de partilhar com o visitante ilustre um olhar estrangeiro sobre as coisas do Brasil, foi uma espécie de gatilho, que proporcionou a eles a possibilidade de fundir aquela linguagem moderna importada do modernismo europeu com a temática da brasilidade que até aquele momento ainda aparecia um tanto quando difusa e, portanto, mal resolvida na arte moderna. O encontro dos modernistas com o genuinamente nacional, marcou sobretudo a obra de Tarsila do Amaral e de

---

<sup>13</sup> Olívia Penteadó organizou uma excursão para as cidades históricas de Minas Gerais, durante as celebrações da Semana Santa. Integraram a comitiva Mário de Andrade, Oswald de Andrade e seu filho Nonê (Oswald de Andrade Filho), Tarsila do Amaral, René Thiollier, Godofredo de Silva Telles, além de Olívia Penteadó e o poeta francês. Em seu livro, Aracy Amaral reproduz um trecho do texto publicado no jornal carioca *A Manhã* por Brito Broca o qual vale a pena reproduzir aqui : “São todos modernistas, homens do futuro. E a um poeta da vanguarda que nos visita, escandalizando os espíritos conformistas, o que vão eles mostrar? As velhas cidades de Minas Gerais, com suas igrejas do século XVIII, seus casarões coloniais e imperiais, numa paisagem tristonha, onde tudo é evocação do passado e, em última análise, tudo sugere ruínas. Pareceria um contra-senso apenas aparente. Havia uma lógica interior no caso. O divórcio da realidade brasileira, em que a maior parte dos nossos escritores sempre viveu, fazia com que a paisagem da Minas barroca surgisse aos olhos dos modernistas como qualquer coisa de original, dentro, portanto, do quadro de novidade e originalidade que eles procuravam. E não falaram, desde a primeira hora, numa volta às raízes da nacionalidade, na procura do filão que conduzisse a uma arte genuinamente brasileira? Pois lá nas ruínas mineiras haviam de encontrar, certamente, as sugestões dessa arte” (BROCA, 1927 Apud AMARAL, p. 58-59).

Oswald de Andrade e marcara, também, o início dos movimentos nacionalistas liderados pelos modernistas naqueles próximos anos. Sobre esse assunto, Sevcenko analisa que:

“Para os poetas presentes na excursão e para Tarsila, o roteiro seria revelador de raízes históricas étnicas e culturais de que eles andavam ávidos para consubstanciar o seu acento modernista. Dessas viagens derivariam as impressões, estímulos e imagens que motivariam o empenho de fusão entre as linguagens modernas e a temática do nacional, a qual Oswald de Andrade denominaria Movimento Pau-brasil” (SEVCENKO, 1992, p. 295).

Quando o grupo retornou para São Paulo, Oswald de Andrade lançou o *Movimento Pau-Brasil*, a partir do qual surgiram outros movimentos nacionalistas formados fundamentalmente por modernistas. Ao longo da década de 1920 grupos se formaram, fundaram movimentos, que por sua vez fundaram revistas que se mantinham em atividade por curtos períodos, dadas as dificuldades impostas pelo incipiente mercado editorial brasileiro. Esses intelectuais publicavam livros onde procuravam fixar elementos da cultura nacional e principalmente delimitar o caráter nacional. A expressão da temática nacional também estava bastante presente nas telas de Tarsila do Amaral, de Di Cavalcanti, Portinari e outros, na fusão da música clássica com música popular de Villa-Lobos e nas esculturas de Brecheret. No entanto, a literatura era uma expressão artística determinante na definição da brasilidade e foi Mário de Andrade que estabeleceu as bases para o papel dos intelectuais no processo de construção da identidade nacional.

Sobre esse aspecto, Eduardo Jardim destaca a postura assumida pelos intelectuais modernistas em face da brasilidade: “Já não se tratava de tomar o país como um tema, mas de escrever e de pensar de forma brasileira” (JARDIM, 2015, p. 90) Havia de se resgatar o passado e atualizá-lo “na atualidade” e é justamente esse o primeiro ponto nesse processo de apreensão da brasilidade que foi resgatado das discussões trazidas pelos sertanistas na passagem do século XIX para o século XX<sup>14</sup>. A ambiguidade espaço-temporal foi uma das primeiras questões pensadas pelos modernistas – e muito explorada por Roger Bastide que interpretou o Brasil a partir dos contrastes. Talvez o contato proporcionado com o Brasil colonial na excursão para Minas, em companhia do poeta cubista Blaise Cendrars, tenha despertado os modernistas paulistas para essa ambiguidade.

---

<sup>14</sup> Há muitas obras que analisam a literatura da virada do século e sobre os sertanistas. Para mais informações sobre esse grupo que trouxe discussões tão fundamentais sobretudo no embate entre o moderno e o arcaico, recomendamos a leitura da obra de Luciana Murari, *Natureza e Cultura no Brasil (1870 – 1922)*.

No entanto, esses modernistas olharam para as ambiguidades com lentes diferentes das usadas pelos sertanistas da década de 1910, que imprimiram um tom de denúncia para essas ambiguidades. Com tantos vínculos que os ligavam à aristocracia paulistana, era natural que os modernistas, sobretudo a *Poesia Pau-Brasil* de Oswald de Andrade, fosse impregnada desse olhar “pitoresco” que a aristocracia cafeicultora tinha dessa ambiguidade (arcaica x moderna), até porque Oswald de Andrade fazia parte dessa aristocracia também. Foi esse olhar, aristocrático, de Oswald de Andrade que deixou transparecer-se em sua *Poesia Pau-Brasil*, lançada logo após o retorno do grupo modernista da excursão à Minas Gerais. A saída encontrada por Oswald de Andrade para tal ambiguidade, foi esvaziá-la, segundo a análise de Roberto Schwarz:

“Surpreendentemente, o resultado é valorizador: a suspensão do antagonismo [arcaico x moderno/atraso x progresso] e sua transformação em contraste pitoresco, onde nenhum dos termos é negativo, vem de par com a sua designação para os símbolos do Brasil, designação que, juntamente com a prática dos procedimentos vanguardistas, está entre as *prerrogativas* da superioridade, do espírito avançado que estamos tentando caracterizar. Portanto, a modernidade no caso não consiste em romper com o passado ou dissolvê-lo, mas em depurar os seus elementos e arranjá-los dentro de uma visão atualizada e, naturalmente, inventiva, como dizendo, do alto onde se encontra: tudo isso é meu país” (SCHWARZ, 2002, p. 21-22).

Essa suspensão do antagonismo de que fala Schwarz e a depuração dos elementos para arranjá-los sob uma ótica pitoresca<sup>15</sup> e até positiva encobria o atraso do país, não só no que se refere ao descompasso entre o interior rural e pobre e os centros urbanos mais modernos, como também as ambiguidades que ocorriam no interior desses centros urbanos. Essa visão pitoresca refletiu em como esses intelectuais, organizados em grupos diversos apreenderam e compreenderam a brasilidade.

“Comparado com as potências europeias de história homogênea, política viril e objetivos definidos, o Brasil fazia contraste. Nasceram daí duas formas típicas de reação. A mais simplista consistia em sublimar as dificuldades do presente e transformar a sensação de inferioridade em um mito de superioridade: é a ‘ideologia do país novo’, o ‘gigante adormecido’, cujo destino de grandiosidade se cumprirá no futuro. A outra implicaria um mergulho profundo na realidade do país a fim de conhecer-lhe as características, os processos, as tendências e diretrizes mais ou menos evidentes, que permitiam um juízo concreto do futuro. Nesse contexto é que se inserem os esforços renitentes dispendidos na tentativa de determinar um tipo étnico específico representativo da nacionalidade ou pelo menos simbólico dela, que se

---

<sup>15</sup> Bastide combateu essa ótica do pitoresco trazida pelo olhar do estrangeiro no texto que investigou a brasilidade na obra de Machado de Assis. No entanto, a ótica do pitoresco ou do exótico apareceu em muitos outros momentos da passagem de Bastide pelo Brasil.

prestasse a operar com um eixo sólido que centrasse, dirigisse e organizasse as reflexões desnordeadas sobre a realidade nacional” (SEVCENKO1999, p. 85).

Percebe-se que Oswald de Andrade optou pelo caminho do simplismo, entendendo que a cultura brasileira não deveria ser compreendida, deveria ser apreendida, ou, no sentido antropofágico, deveria ser devorada pela via intuitiva, sem mediações, uma via que forneceria, afinal, uma intuição rápida do Brasil. Já Mário de Andrade encabeçou o grupo de intelectuais que optaram pela segunda via, do mergulho na realidade. Algo importante no repertório de investigação da brasilidade pelos modernistas era a questão tida como fundamental que era definição do tipo nacional. No entanto, pelo menos pela década de 1920, as preocupações ficaram centradas no perfil simbólico e a partir dele, houve a tentativa de traçar o perfil psicológico do brasileiro.

De maneira sintética, é possível traçar um roteiro estabelecido pelo *Movimento Pau-Brasil*: primeiro seria a revisão do passado brasileiro, onde seriam rejeitados os traços bacharelescos (estabelecidos por fórmulas importadas que deveriam ser combatidas); um segundo aspecto é a caracterização da brasilidade a partir de uma visão psicológica da realidade brasileira que levaria à descrição dos traços psicológicos profundos do brasileiro. Uma tentativa de síntese da pluralidade do povo brasileiro (MORAES, 1978). Essas discussões sobre o tipo nacional serão retomadas pelos modernistas que tentarão resolver algumas questões delicadas como a miscigenação do povo brasileiro, em um momento em que ainda pairava o pessimismo das teorias de Nina Rodrigues baseadas na eugenia que viam a mestiçagem como entrave ao desenvolvimento do Brasil, mas que, no modernismo, encontrarão a solução na exaltação do indígena, resgatado lá do romantismo do século XIX, como a grande expressão do genuinamente nacional. Esse último aspecto, do tipo brasileiro, será discutido incessantemente pelos modernistas (MORAES, 1978), mas, no que diz respeito às vertentes que procuravam apreender a brasilidade pela via intuitiva o caminho será o da apreensão rápida, sem que passem pela “inteligência”<sup>16</sup>, reforçando o imediatismo daqueles tempos e construindo, ou reforçando em alguns casos, a mitologia – que não era de maneira nenhuma ingênua – em lugar do conhecimento e da construção de nexos, que criassem um sentido de unidade na diversidade que era, na realidade, a melhor aposta para brasilidade. Essa questão só será abordada em um segundo momento, já na década de 1930.

---

<sup>16</sup> A velocidade da apreensão que deveria ser registrada antes que passasse pelo filtro da inteligência encontra um bom exemplo nos textos de Rubens Borba de Moraes – *O domingo dos séculos*, que se encontra nas referências bibliográficas.

Seguindo a mesma vertente da apreensão intuitiva da brasilidade, mas desvinculada de Oswald de Andrade, surgiu o *Movimento Verde Amarelo*, liderado por Menotti del Picchia, Plínio Salgado, Cassiano Ricardo e Guilherme de Almeida que a partir de 1927, se tornará o *Grupo da Anta*, lançado em 1926. Segundo Plínio Salgado, esse movimento corrigiria o *Movimento Verde Amarelo* na medida em que resgatou a figura do indígena, celebrado – e idealizado – no movimento indianista romântico. Isso marca a virada do movimento modernista que renunciava o movimento romântico, classificando-o como academista. A partir do *Movimento da Anta*, o indígena seria a síntese do caráter nacional<sup>17</sup>. Apareceram mais bem delineados alguns elementos definidores do caráter nacional como a ausência de preconceitos, o caráter pacifista dos povos tupis<sup>18</sup> (os primeiros a encontrarem os colonizadores), elemento repetidamente destacado por Plínio Salgado.

Daniel Faria (2006) descreveu os passos que o grupo deu em seu manifesto, partindo do histórico para o étnico, seguindo para o político, para finalmente chegar ao nacional. Nesse momento é preciso lembrar que esse movimento tinha uma tonalidade política muito mais pronunciada do que os movimentos brasileiristas do grupo de Oswald e Mário de Andrade. O *Movimento Anta* tinha todo um discurso voltado para a construção de mitos que explicassem a origem do Brasil com vistas a atingir as massas – como eles se dirigiam ao povo – no sentido de civilizá-las e transformá-las em Nação e o mais importante: esse processo seria todo ele conduzido pelos verde-amarelos.

Além do *Movimento da Anta*, de 1928, Oswald de Andrade também lançou um outro movimento nacionalista juntamente com Tarsila do Amaral e Raul Bopp o qual chamou de *Movimento Antropofágico*. Esse novo movimento também estava centrado na figura do indígena, mas ao contrário do caráter pacifista do indígena do movimento de Plínio Salgado, o indígena do *Movimento Antropofágico* sintetizava o caráter nacional de forma violenta ao deglutir o português invasor e, sobrevivendo a ele, fundava a raça brasileira. Portanto, no antropofagismo de Oswald de Andrade, não era o sangue tupi que era inoculado nas veias do

---

<sup>17</sup> A ideologia sobre o indígena como síntese do caráter nacional, apesar de permanecer até hoje no ideário popular, não foi objeto de reflexão de Bastide. Isso porque, nesse momento, o Brasil é pensado como uma unidade, enquanto Bastide considerava o Brasil uma justaposição de diversidades que coexistiam em um todo harmonioso, embora não negasse que houvesse conflitos. Quanto ao tipo nacional, Bastide pensava as relações sociais entre as etnias que serviram de base para a formação do povo brasileiro, no norte e nordeste, pensava a mistura do negro com o português no litoral e com o negro e o índio no sertão, no sudeste, a mistura do negro com o branco imigrante e daí por diante.

<sup>18</sup> Dos traços do tipo nacional definidos pelo Movimento da Anta, talvez, o único ponto de concordância entre esse movimento e a interpretação que Bastide construiu sobre a brasilidade seria mesmo o temperamento amigável do brasileiro, um estigma que permanece até hoje no ideário brasileiro, mas que vem sendo contestado, pelo menos do ponto de vista da História.

branco, mas o branco era devorado por um indígena que buscava impor sua cultura, genuinamente brasileira, à cultura importada do branco – nesse antropofagismo, o indígena que deglutia o branco absorvia alguns elementos culturais importados, como os progressos da técnica moderna, o matriarcado e a religião católica (MORAES, 1978).

Já as concepções de Mário de Andrade sobre a brasilidade divergiam no cerne das discussões sobre a brasilidade dos outros dois grupos: Mário de Andrade defendia uma visão analítica da brasilidade. Havia em Mário de Andrade o anseio pela reciclagem daquele “lado doutor” tão criticado pelos outros dois grupos e que estabeleceram, na década de 1930, as bases para a fundação de uma sociologia e de uma antropologia brasileira por meio da fundação da Escola Livre de Sociologia e Política e da Universidade de São Paulo através da Faculdade Filosofia Ciências e Letras. A novidade em relação aos outros dois grupos era a preocupação em realizar levantamentos sobre as manifestações populares e elementos da cultura popular, enfatizando a preocupação com a preservação desses elementos para que não se perdessem em meio ao progresso.

Para os seus levantamentos sobre a cultura nacional, Mário de Andrade definiu “uma série de identificações, formando uma cadeia de conceitos” (JARDIM, 2015, p. 80) que o guiou o seu projeto para compreender brasilidade. Mário de Andrade acreditava que o primeiro passo para a brasilidade era a nacionalização no campo das artes, para entrada do Brasil no circuito dos países cultos. Assim, criava-se o primeiro elo para aliar o moderno à afirmação da cultura nacional, um projeto parecido com aquele proposto no *Manifesto Pau-Brasil* de Oswald de Andrade e endossado pelos movimentos do grupo de Plínio Salgado.

Eduardo Jardim explica que Mário de Andrade procurou estabelecer o conceito de que a face interna do país deveria ser representada pela ideia de “raça”, ligada ao processo de construção da identidade nacional, ou como Mário de Andrade definiu, a tradicionalização, e a ideia de “Nação”, uma face externa, deveria ser aquela visível aos outros países cultos (JARDIM, 2015). Mário de Andrade acreditava que o segundo elo para a afirmação da cultura nacional ao moderno era a expressão do nacional, que estava nas manifestações da cultura popular brasileira, mais precisamente nas manifestações folclóricas e especialmente as de origem rural (JARDIM, 2015) - era o Brasil profundo que guardava as raízes da cultura brasileira. Enquanto os grupos de Oswald de Andrade e Plínio Salgado sintetizavam o caráter nacional na figura do indígena, Mário de Andrade não a desprezava, mas também buscava a expressão do genuinamente nacional no folclore rural brasileiro.

No período de 1924 a 1930, além de ter integrado a comitiva que viajou à Minas Gerais com Blaise Cendrars, Mário de Andrade fez outras duas longas excursões pelo interior do país. A primeira delas em 1927 pelo Norte do país, subindo até a cidade de Iquitos no Peru, donde surgiu o diário de viagem *O turista aprendiz* publicado apenas em 1976. Da viagem, Mário de Andrade aproveitou os apontamentos que fez para serem utilizados na redação final de *Macunaíma*. A segunda excursão foi no final de 1928 e início de 1929 ao Nordeste, viagem que Mário de Andrade fez sozinho. Essa viagem, que ficou conhecida como “viagem etnográfica” tinha o propósito de “coletar material folclórico que servisse de base para o abasileiramento da arte e, especialmente, da música” (JARDIM, 2015, p. 91). No entanto, essa última viagem reforçou uma reflexão de Mário de Andrade acerca do tema da tradicionalização, ou, da construção da identidade brasileira.

Mário de Andrade passou a refletir sobre a presença de “uma temporalidade própria da vida brasileira” (JARDIM, 2015, p. 91) onde identificou “duas formas de tradição: as móveis e as imóveis” (JARDIM, 2015, p. 91) sendo as móveis, facilmente adaptáveis (e que por isso deveriam ser preservadas) e as imóveis, que não evoluíam por si mesmas. Mário de Andrade acreditava que tradições móveis, por serem mais facilmente adaptadas, guardavam maiores possibilidades de serem “portadoras da identidade nacional” (JARDIM, 2015, p. 91 – 92). A partir das definições que Mário de Andrade dá às duas tradições como móveis e imóveis pode-se fazer uma aproximação, ainda que bastante cautelosa, com os conceitos de cultura material (estática) e imaterial (móvel) que são usados nos dias de hoje. As investigações de Mário de Andrade sobre a cultura popular, pesquisas sobre uma gramática brasileira<sup>19</sup>, preocupações com a preservação das tradições da cultura brasileira estarão todas refletidas nos projetos e ações que colocaria em marcha quando ocupasse a direção do Departamento de Cultura do município de São Paulo na década de 1930.

Como foi possível verificar, o exercício empreendido pelos grupos dissidentes do modernismo, cada qual encontrou uma maneira de articular e cruzar a identidade paulista com a identidade brasileira. A resposta que cada um desses grupos encontrou para o dilema da identidade brasileira os orientou alguns para a para as artes, como foi o caso do grupo liderado por Oswald de Andrade, já o grupo liderado por Plínio Salgado enveredou para a política – no caso de Plínio Salgado ligado a extrema-direita, quando fundou a Ação Integralista Brasileira

---

<sup>19</sup> Um exemplo dessa desse estudo de uma gramática brasileira está no livro *Macunaíma – o herói sem nenhum caráter* de Mário de Andrade que Bastide analisou e refletiu em alguns momentos sobre a possibilidade da construção de uma língua brasileira. Sobre isso, é importante mencionar que esse foi o único assunto que Bastide abordou analisando especificamente o movimento modernista.

e teve uma participação relevante no cenário político na década seguinte. Já Mário de Andrade juntamente com grupo ligado a ele, embora guardassem ligações com movimentos políticos mais à esquerda, aprofundaram os estudos sobre a brasilidade, mas também não se furtaram das ligações com a política para levarem à frente seus projetos para a cultura nacional. Talvez o principal desses projetos foi o Departamento de Cultura da cidade de São Paulo que esteve sob a direção de Mário de Andrade de 1934 a 1938, saindo dali algumas iniciativas que encontrariam continuidade nas atividades de Bastide. Tais como o incentivo a formação de folcloristas talhados para investigação pautada por métodos científicos ou os diversos inquéritos sociológicos que se dedicavam a mapear e a conhecer a população paulistana, entre outros.

### *2.2.1 – O Departamento de Cultura e os planos de civilizar pelo alto.*

Os temas, educação e cultura brasileira, estiveram intimamente ligados no projeto e nas ações do Departamento de Cultura do município de São Paulo sob a gestão de Mário de Andrade de 1934 a 1937. Algumas das ações postas em marcha naquele período seriam o embrião de projetos que pretendiam adquirir abrangência nacional, como foi o caso do SPHAN, (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) criado por Rodrigo Melo Franco de Andrade em 1937 a partir de um anteprojeto criado por Mário de Andrade para o governo federal. Ainda no início da década de 1930 foram fundadas a Escola Livre de Sociologia e Política, em 1933, a Universidade de São Paulo e com a ela a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, em 1934.

O Departamento de Cultura do município de São Paulo condensou os sonhos de um grupo de intelectuais<sup>20</sup> que se reuniam com frequência no apartamento de Paulo Duarte ao longo dos anos de 1926 a 1931 para discutir e construir coisas, “uma organização brasileira de estudos de coisas brasileiras e de sonhos brasileiros” (DUARTE, 1985, p. 50). Até 1931 eram projetos que não passavam de possibilidades que poderiam vir a acontecer um dia qualquer. Porém, a chegada de Fábio Prado à prefeitura de São Paulo em 1933 passou a torná-los factíveis. Por sugestão de Paulo Duarte, que encontrou uma oportunidade realizar tais projetos, Fábio Prado aceitou analisar o anteprojeto que o grupo havia elaborado ao longo dos anos com o reforço de

---

<sup>20</sup> Paulo Duarte nomeia os participantes: “Éramos um grupo pequeno: Mário de Andrade, Antônio de Alcântara Machado, Tácito de Almeida, Sérgio Milliet, Antônio Carlos Couto de Barros, Henrique da Rocha Lima, Randolpho Homem de Melo, (...) Rubens Borba de Moraes e Nino Gallo. Havia mais um punhado que aparecia duas ou três vezes por semana: José Mariano de Camargo Aranha, Vitorio Gobis, Paulo Magalhães, Paulo Rossi, Adriano Couto de Barros, Elsie Houston e seu marido Eugène Wessinger, o Barão de Krusentier, Clément de Bojano. In: DUARTE, Paulo. Mário de Andrade por ele mesmo. São Paulo: Ed. HUCITEC Prefeitura da Cidade de São Paulo – Secretaria Municipal da Cultura, 1985, p. 49



uma pesquisa que Paulo Duarte fez com outros intelectuais de envergadura da época. As sugestões enviadas por Fernando de Azevedo foram consideradas como a base para o projeto final do Departamento de Cultura. O projeto foi aprovado por Fábio Prado e Paulo Duarte convenceu Mário de Andrade a assumir a direção do departamento e, em 1934, o poeta iniciou sua gestão no Departamento de cultura. “Foi um trabalho louco”, escreveu Paulo Duarte (1985, p. 53). Em linhas bem gerais, o departamento manteve as estruturas que já existiam desde as décadas anteriores (RAFFAINI, 2001), procurando dar novo direcionamento a elas, para adequarem-se as concepções do grupo sobre como deveriam ser as políticas culturais. Desta forma, o departamento estava estruturado a partir de cinco divisões: Expansão Cultural, Bibliotecas, Educação e Recreio, Documentação Histórica e Social, Turismo e Divertimentos Públicos<sup>21</sup>. A grande novidade era a divisão de Expansão Cultural que dentre outras atribuições, buscava “promover e estimular iniciativas que favorecessem o movimento cultural e educacional” (DUARTE, 1985, p. 62). Também fazia parte das atribuições deste departamento a indicação de monumentos de valor histórico que deveriam ser preservados, divisão que, mais tarde, serviu de inspiração para a criação do SPHAN, de abrangência nacional. A historiadora Patricia Tavares Raffaini analisou como os intelectuais que estavam à frente do Departamento nesse período entendiam a cultura e, a partir desse entendimento, como foi a atuação deles no departamento. Dentre suas conclusões, analisa que:

“Refletindo sobre as preocupações e propostas do Departamento de Cultura destinadas à população de forma geral, o tipo de política cultural apresentado pode ser considerado como homogeneizador, por propor uma única identidade, construída pelos próprios intelectuais para todos os habitantes da cidade. Uma população que não se reconhece nessa identidade proposta e pouco ou nada tinha em comum com ela” (RAFFAINI, 2001, p. 109).

A autora destaca ainda a orientação de políticas voltadas para a população de massa, especialmente as crianças, demonstrando a crença desses intelectuais de que a cultura, como prática, era um meio de se obter bem-estar social e uma via importante para a formação de cidadãos (RAFFAINI, 2001). Isso fica claro quando se acompanha as descrições e competências das divisões e subdivisões que estruturaram o departamento<sup>22</sup>. Além disso, o

---

<sup>21</sup> Op. Cit., DUARTE, 1985, p. 62. A descrição das divisões e subdivisões do Departamento de Cultura estão especificadas no Projeto de Lei- Regulamento do Departamento de Cultura, disponível no Arquivo Municipal do município de São Paulo (n. de capa 034.449/1937, n. do processo 2003-0.094.591-0 da série Legislação).

<sup>22</sup> Além do decreto lei já mencionado que contém a descrição e as competências de cada divisão e subdivisão, há também uma descrição minuciosa de Paulo Duarte sobre as realizações do departamento no livro já citado. No entanto, cabe aqui advertir, que Paulo Duarte esteve diretamente, ou melhor, inteiramente envolvido no

Departamento de Cultura era, para esses intelectuais, o embrião de um projeto maior, que se consumaria em nível nacional através da criação do Instituto Brasileiro de Cultura, um projeto nunca realizado.

A autora destaca ainda, a iniciativa desses intelectuais que atuaram no Departamento de Cultura em conhecer a cidade de São Paulo – especialmente através dos inquéritos promovidos pela divisão de Documentação Histórica e Social. Muitos desses inquéritos foram realizados em parceria com a Escola Livre de Sociologia e Política, que produziram resultados inovadores e que nortearam algumas políticas públicas da cidade<sup>23</sup> – e também o Brasil, por meio da divisão de Expansão Cultural, talvez a parte mais ambiciosa de todo projeto. Ambiciosa porque promoveu estudos etnológicos de tribos indígenas, com o auxílio de casal Lévi-Strauss e a expedição para pesquisa folclórica, realizada no nordeste do país<sup>24</sup>. Há de se mencionar os cursos de coleta de dados folclóricos ministrados por Dina Lévi-Strauss que pretendia formar folcloristas aptos a desenvolverem pesquisas folclóricas segundo o método científico, medida continuada por Bastide em sua ação docente. Além disso, produção de trabalhos científicos ao longo da breve gestão de Mário de Andrade no período de 1934 a 1938 foi significativa e de grande importância para os estudos de Roger Bastide sobre a brasilidade.

Mais uma vez aqui, é possível observar os objetivos mais gerais desses intelectuais a frente do Departamento de Cultura: esclarecer, ensinar, formar opiniões; construir uma identidade marcadamente paulista – e brasileira. Foram esses mesmos princípios que nortearam as movimentações em torno da fundação da Escola Livre de Sociologia, fundada em 1933 e a Faculdade de Filosofia Ciência e Letras da USP, fundada em 1934.

---

Departamento, desde a concepção até o fim da gestão de Mário de Andrade. O que pode tornar as descrições das ações e os impactos produzidos pelo Departamento um tanto quanto opacas em se tratando de uma fonte histórica.

<sup>23</sup> As pesquisas realizadas pela divisão de Documentação Social e Estatísticas buscava compreender a situação de desenvolvimento do município, cujo objetivo era oferecer subsídios ao governo municipal para elaborar políticas públicas que refletissem na melhora da situação de vida da população mais pobre da cidade.

<sup>24</sup> Nesta expedição, foram enviados quatro pesquisadores e técnicos que tinham a missão de anotar, desenhar, fotografar, filmar, gravar manifestações da cultura popular mais profunda. Além disso, também tinham a missão de recolher objetos, instrumentos e artefatos como representantes materiais dessas manifestações culturais mais genuínas e tradicionais da cultura do interior do país. O objetivo final era analisar e catalogar esse material para a elaboração de uma enciclopédia folclórica nacional ilustrada. Mais detalhes sobre essa enciclopédia e sobre o material coletado podem ser encontrados no livro *Missão de Pesquisas Folclóricas. Cadernetas de Campo*, editada pela Associação Amigos do Centro Cultural São Paulo e publicada em 2010. O material coletado nessa expedição também pode ser consultado no Centro Cultural São Paulo.

### 2.3 – A formação de elites interessadas no Brasil.

A preocupação com as políticas de ensino e com o abasileiramento da população não foram questões levantadas apenas na Era Vargas. Em São Paulo, essa preocupação de civilizar as coletividades por meio da Educação já ocupava o centro da preocupação de alguns grupos de intelectuais, nesse caso, os membros da chamada Liga Nacionalista<sup>25</sup>, fundada por pensadores de prestígio no cenário cultural brasileiro e tinha como alguns de seus focos a erradicação do analfabetismo e assimilação do imigrante (LIMONGI, 2001). A forte presença imigrante, sobretudo de italianos na cidade de São Paulo chamou a atenção do grupo de educadores membros da Liga Nacionalista, revelando a necessidade de adotar medidas para a rápida assimilação deles à cultura brasileira. Essa ação, era considerada prioritária e exigia uma atuação intensiva do Estado especialmente na área da educação. Segundo Limongi:

“Os educadores não se cansam de frisar que a proporção de crianças alfabetizadas era muito superior entre os filhos de estrangeiros, origem última da vantagem que estes levariam sobre os nacionais na competição econômica. O problema era ainda maior devido ao fato desta educação ser ministrada em escolas controladas pelos próprios imigrantes que, em geral, alfabetizavam as crianças também na língua de seus pais” (Ibid., 2001, p. 141).

A urgência de uma reforma na área educacional cobrada pela Liga Nacionalista esbarrou na eleição para presidente do Estado de São Paulo em 1922. Os candidatos apoiados pela Liga Nacionalista de forma extraoficial foram derrotados. A saída encontrada pela Liga para mover o projeto da reforma educacional foi encontrada por Júlio de Mesquita Filho, um dos líderes da Liga, que, em 1926, encomendou a Fernando de Azevedo um inquérito sobre a instrução

---

<sup>25</sup> Foi na década de 1920 que a hegemonia política de São Paulo e de Minas Gerais no cenário nacional entrou em crise. O domínio da oligarquia cafeeicultora reunida no Partido Republicano Paulista (PRP) passou a sofrer oposição de oligarquias tradicionais e de membros da burguesia industrial que passaram a reivindicar suas pautas ausentes no programa do PRP e principalmente demonstrar o desalento com a República e seu sistema eleitoral fraudulento. Esses grupos opositores uniram-se em 1916 e fundaram a chamada Liga Nacionalista. A Liga Nacionalista carregava um tom fortemente patriótico e tinha como bandeiras principais a necessidade de reformas políticas moralizadoras, adoção do voto secreto e obrigatório, erradicação do analfabetismo e assimilação do imigrante. Não era um partido e não se pode dizer que tinha grande influência política, os candidatos apoiados de forma extraoficial pela Liga nas eleições de 1922 foram derrotados. No entanto, seus membros eram intelectuais de envergadura como Monteiro Lobato que, além de influente escritor, era um dos grandes editores da época, assim como também Júlio de Mesquita Filho dono do influente jornal *O Estado de S. Paulo*. Jornal que por sua vez mantinha em seu quadro de colunistas importantes educadores da época como Sampaio Dória (este diretor da Escola Normal da Praça), Fernando de Azevedo, Lourenço Filho, Sud Mennucci, Léo Vaz, fazendo do jornal “verdadeiro centro gravitacional do mundo cultural paulista no início dos anos vinte”. Ver: LIMONGI, Fernando. Mentores e Clientelas da Universidade de São Paulo. In: História das Ciências Sociais. São Paulo: Ed. Sumaré, 2001, p. 135 – 255.

pública em São Paulo. Irene Cardoso (1982) analisa em detalhes o inquérito que coloca a Universidade no centro de uma questão maior:

“A Universidade teria basicamente duas funções dentro da sociedade: a formação do professorado secundário e superior e ‘função superior e inalienável’, formação, isto é, preparo e aperfeiçoamento das classes dirigentes. Dentro desta perspectiva, que assume relevância maior nas conclusões do Inquérito, as universidades são concebidas como ‘organismos vivos’, adaptados às sociedades e destinados a acompanhar e dirigir-lhes a evolução, em todos os aspectos de sua vida múltipla e variada. [...] E é certo, por essa função a um tempo elaboradora e transmissora das ciências, que se transformaram elas no aparelho moderno de preparação das elites, ‘as verdadeiras forças criadoras da civilização’” (CARDOSO, 1982, p. 30).

A reforma educacional pensada pelo grupo, adquiriu, assim, novos contornos e a criação da universidade para formar as “elites desinteressadas” e professores secundários ganhou proeminência no projeto, relegando a reforma do ensino básico para erradicação do analfabetismo a uma preocupação secundária. Fernando Limongi descreve o desenrolar das reformas no ensino básico e secundário que ocorreram ainda na década de 1920 com uma primeira reforma liderada por Sampaio Dória nos primeiros anos da década de 1920 e depois com Fernando de Azevedo, Anísio Teixeira e Lourenço Filho, entre outros. Apesar do ambiente político bastante tenso, Limongi destaca que a partir da Revolução de 1930 o grupo ligado à Liga Nacionalista se revezou nos principais postos ligados à Educação no Estado de São Paulo afirmando a condição de especialistas na gestão das questões educacionais e lá permaneceram até 1937 (LIMONGI, 2001). Fato que criou as condições necessárias para a fundação da Universidade de São Paulo. Neste ponto, é importante pontuar que os dirigentes de São Paulo comprometidos com os avanços no campo da educação, estavam alinhados à preocupação do governo Vargas que tratava a educação como um assunto de segurança nacional.

Os projetos para a criação da Universidade de São Paulo ficaram paralisados de fins da década de 1920 até 1933, quando em dezembro deste mesmo ano, Júlio de Mesquita Filho solicitou a Fernando de Azevedo que elaborasse o projeto de decreto-lei para a fundação da Universidade de São Paulo. Além do redator Fernando Azevedo, formou-se uma equipe que examinou o decreto. Essa equipe era composta pelos professores: Almeida Junior, do Instituto de Educação; Theodoro Ramos e Fonseca Teles da Escola Politécnica; Raul Briquet e André Dreyfus da Faculdade de Medicina; Vicente Ráo e Waldemar Ferreira da Faculdade de Direito; Rocha Lima e Agesilau Bitancourt do Instituto Biológico e Júlio de Mesquita Filho (LIMONGI, 2001).

A ideia era de unificar as faculdades profissionalizantes que já existiam em São Paulo em torno de uma única instituição, que seria chamada de Universidade de São Paulo. A universidade garantiria a autonomia de cada uma das instituições e criaria a Faculdade de Filosofia que funcionaria em solidariedade com o Instituto de Educação, sendo que a Faculdade de Filosofia proporcionaria cultura e conteúdo especializado e o Instituto a formação pedagógica necessária para a formação de educadores (LIMONGI, 2001). O grupo que redigiu e revisou o decreto-lei que criaria a Universidade de São Paulo e a Faculdade de Filosofia criou uma oposição entre as Faculdades Profissionais e a Faculdade de Filosofia, essa última teria um caráter não utilitário, ou seja, sem um caráter profissionalizante. Desta maneira, na então chamada Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, seriam ensinadas as disciplinas de ciências humanas: Filosofia, Geografia, História, Sociologia, Letras e de ciências puras: Física, Química, Biologia, Ciências Naturais, Mineralogia, Estatística e Matemática. O grupo das ciências puras só foi distribuído para outras faculdades que compõem a USP a partir das reformas que ocorreram na Universidade a partir dos anos de 1964, quando a FFCL passou a concentrar apenas as ciências humanas e assim passou a chamar-se Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, a atual FFLCH.

Em entrevista concedida a Antônio Marcos de Almeida, Paul Arbousse-Bastide, membro do primeiro grupo de professores europeus vindos para atuar como docentes na nova Universidade, relata qual era o projeto:

“A ideia era fazer uma Universidade com grande intercâmbio interdisciplinar, com uma boa base filosófica, sem nenhum dogmatismo, deixando a possibilidade de cada professor expressar sua atitude pessoal, para exercer, praticar, um espírito crítico esclarecido.” (ARBOUSSE-BASTIDE, 1981, p. 15).

Arbousse-Bastide comentou o ambiente favorável à instalação da Universidade, propiciado primeiramente pelos intelectuais paulistanos que haviam feito a Semana de Arte Moderna de 1922, assim como também o Partido Constitucionalista, liderado por Júlio de Mesquita Filho e pelo interventor no Estado de São Paulo, Armando Salles de Oliveira, cunhado de Júlio de Mesquita Filho. O professor francês fez um breve comentário político também. Ao ser questionado sobre as razões da fundação de uma Universidade primeiro em São Paulo ao invés do Rio de Janeiro, Arbousse-Bastide relacionou o fato com a derrota de São Paulo na Revolução de 1932. Atribuindo o pioneirismo de São Paulo em relação ao Rio de Janeiro, ao

orgulho próprio e a coragem para iniciar novos caminhos, um gesto de autoafirmação dos paulistas, enfim (ARBOUSSE-BASTIDE, 1981).

Um ponto da entrevista de Paul Arbousse-Bastide que vale a pena ser recuperado é quando o mestre francês comenta a nomeação feita por Getúlio Vargas para interventor em São Paulo – que havia acabado de guerrear com o poder central. O nome escolhido foi Armando Salles de Oliveira, como mencionado acima, e segundo Arbousse-Bastide, era cunhado de Júlio de Mesquita Filho, que, por sua vez, era principal articulador do projeto que pretendia fundar a universidade. Arbousse-Bastide viu esse gesto de Getúlio Vargas com um gesto de “esperteza política”, para evitar que São Paulo se rearticulasse e iniciasse um novo conflito com o poder central. Um conflito nada vantajoso, tendo em vista que embora o processo de industrialização estivesse ainda em desenvolvimento, São Paulo já era considerada a capital econômica do país desde o início do século XX.

Desta maneira, fica claro que o grupo interessado na fundação da universidade que deveria formar a “elite desinteressada” apressou o passo para concretizar o projeto. Assim, a Universidade de São Paulo (USP) foi criada em 25 de janeiro de 1934 por meio de um decreto assinado pelo interventor estadual Armando Salles de Oliveira, mesma data da fundação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL). Além da nova faculdade, a USP agregaria a Faculdade de Direito (fundada em 1827), Faculdade de Medicina (fundada em 1913), Faculdade de Farmácia e Odontologia (fundada em 1899), Escola Politécnica (fundada em 1894), Instituto de Educação (fundado em 1933 a partir da reforma da antiga Escola Normal Caetano de Campos), Escola de Medicina Veterinária (fundado em 1928), Escola Superior de Agricultura (fundada em 1899) e o projeto de um instituto que deveria chamar-se Instituto de Ciências Econômicas e Comerciais criado apenas em 1946 além de outros institutos de pesquisa e do atual Museu da Independência, popularmente conhecido como Museu do Ipiranga.

No dia seguinte a assinatura do decreto, o jornal *O Estado de S. Paulo* publicou tal decreto de lei na terceira página daquela edição. Do texto é interessante destacar a justificativa para a criação da universidade porque reproduz o discurso adotado pelo grupo desde as etapas preliminares ao desenho do projeto da universidade e que reafirmam o que Arbousse-Bastide

disse sobre a necessidade de autoafirmação do povo paulista após a derrota na Revolução de 1932, o que reforça o discurso de autoafirmação dos paulistas<sup>26</sup>:

“... e considerando que a organização e o desenvolvimento da cultura philosophica, científica, literaria e artistica constituem a liberdade e a grandeza do povo; considerando que, somente por seus institutos de investigação científica, do altos estudos, de cultura livre e desinteressada, pode uma nação moderna adquirir a consciência de si mesma, de seus recursos e de seus destinos; considerando que, em face do grau de cultura já atingido pelo Estado de São Paulo, com escolas, faculdades, Institutos, de formação profissional e de investigação científica, é necessário e oportuno elevar a um nível universitário a preparação do homem profissional e do cidadão.” (Jornal O Estado de S. Paulo, 26/01/1934).

No trecho reproduzido acima, é possível encontrar alguns termos recorrentes da época, como “nação moderna” remete à uma preocupação em voga da época “colocar o Brasil no século correto”, lema modernista. A promoção da cultura livre desinteressada, desvinculada de interesses políticos e pronta a colocar a análise e a crítica como elementos importantes para se pensar os problemas do Brasil. Outro trecho, esse que reafirma o que disse Paul Arbusse-Bastide sobre a autoafirmação paulista: “em face ao grau de cultura já atingido pelo Estado de São Paulo (...)” reafirma o desejo da elite paulista em se reafirmar também como centro gravitacional da cultura no Brasil. Além disso, é preciso lembrar que o projeto partiu de um grupo da elite, que julgava ser necessário formar intelectuais mais aptos a compreender e agir sobre os problemas do Brasil (civilizar de cima, como já destacado), mas sendo a USP um órgão estadual, pertencente ao Estado que julgava ser o detentor da identidade nacional (PÉCAULT, 1990), é possível entrever que esse gesto era, também, uma espécie de chamamento por parte do Estado, desses futuros intelectuais. Não foi à toa que o decreto foi assinado no dia do aniversário da cidade de São Paulo. Todos esses elementos de autoafirmação e reafirmação de paulistaneidade estarão bastante presentes ao longo das décadas, sendo que a identidade paulista conhecerá o seu ápice na ocasião das comemorações do IV Centenário da cidade, algumas décadas à frente, em 1954, quando esse sentimento fortemente ideológico de “grandeza da gente paulista” será reforçado fortemente.

Importante pontuar que para além de todas essas estratégias de autoafirmação paulista, regionalista, por assim dizer, com fortes tons políticos, havia a preocupação com a

---

<sup>26</sup> Alguns estudos mais atuais analisam esse e outros discursos de autoafirmação paulista e as relações entre as forças políticas paulistas e o governo Vargas. Sobre esse assunto, recomenda-se consultar: SOUSA, Carolina Soares. “Para que o Brasil continue”: Memória e história de um grupo derrotado na política nacional (1933-1945). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade de Brasília. Orientação Diva do Couto Gontijo Muniz: Brasília, 2016.

modernização do país, de onde as respostas deveriam vir da inteligência paulista. Como já foi analisado, os intelectuais paulistas, de maneira especial, estavam preocupados em conhecer melhor e se apropriar da cultura nacional. Pensá-la de maneira crítica e propor alternativas para a solução dos problemas que caracterizavam e reafirmavam o nítido atraso do país, especialmente em relação à educação. Daí a preocupação com a formação de homens prontos a atuar como profissionais e cidadãos. Sobre esse ponto, vale a penas reproduzir um trecho do texto de Sérgio Milliet, membro do grupo modernista ligado a Mário de Andrade:

“Nosso ensino superior exclusivamente formal, produzia anualmente centenas de bacharéis inúteis e nenhum elemento da verdadeira cultura. Nosso ensino superior, desumanizava o indivíduo, afastava-o da vida e dos problemas da vida e enchia-lhe a cabeça de retórica barata. (...). Fundamos a Escola de Sociologia e fundamos a Universidade. Mas principalmente a escola teve importância renovadora. Havíamos compreendido (Tácito de Almeida, Antonio de Alcântara Machado, Couto Barros, Ciro Berlinck e outros) que a mentalidade é que se fazia imprescindível mudar, transformar mesmo por completo. Como? Despindo-a de seu formulismo, colocando-a perante a realidade “suja”, tornando-a objetiva.” (MILLIET, 1944, P. 241-242).

Como Milliet menciona acima, um ano antes da publicação do decreto de fundação da Universidade de São Paulo, foi fundada a Escola Livre de Sociologia e Política, cujo objetivo era o de formar administradores e funcionários técnicos aptos a trabalhar no serviço público e que fossem capazes de contribuir para o aperfeiçoamento do governo do Brasil. A inspiração no modelo de ensino norte americano, justificava-se pela oportunidade de o Brasil conhecer os métodos e experiências dos Estados Unidos nas ciências sociais, econômicas e públicas e analisar se existiam semelhanças entre as instituições dos dois países. No entanto, a principal motivação para a adoção deste modelo foi a orientação prática da ciência aplicada, capaz de fornecer respostas em menor tempo.

A instituição prezava pela relação dos alunos com a cultura de outros países e por isso organizava conferências e palestras de cientistas e intelectuais estrangeiros. Assim, a presença da Escola Livre de Sociologia e Política com inspiração nos métodos empíricos americanos, sobretudo da Escola de Chicago, contribuíram para o cenário geral das ciências sociais em São Paulo, especialmente porque logo nos primeiros anos, a Escola foi pioneira em oferecer cursos de pós-graduação em sociologia, sob a responsabilidade do sociólogo Donald Pierson, que realizou e orientou importantes pesquisas de campo no Brasil. O próprio sociólogo Donald Pierson realizou inquéritos em que fazia comparações entre o racismo americano e o racismo brasileiro, por exemplo. As conclusões de Pierson que indicavam que o Brasil não apresentava preconceito de cor, mas preconceito de ordem econômica, levantou debates no meio intelectual



brasileiro, o qual tanto intelectuais da geração modernista, como o próprio Roger Bastide tomaram parte, como será analisado mais adiante.

Retornando ao contexto da fundação da FFCL, ao contrário da orientação pedagógica da Escola Livre de Sociologia e Política, a recém-criada FFCL teria inspiração no modelo europeu. Seguindo a advertência feita por Paul Arbousse-Bastide em entrevista já mencionada, os acontecimentos que se seguiram após a assinatura do decreto não ocorreram ao mesmo tempo em que sugere a documentação oficial, ou ao menos, a documentação oficial não esclarece bem esses fatos. Para seguir a indicação de Arbousse-Bastide e procurar compreender melhor aquele momento, a sequência dos fatos que seguiram em 1934, serão acompanhados a partir das notícias que saíram no Jornal *O Estado de S. Paulo*. Este jornal poderia ser considerado uma fonte suspeita se o propósito fosse compreender a repercussão do fato na sociedade paulista, mesmo aquela restrita à elite, especialmente pelo fato do jornal pertencer a um dos principais articuladores para a fundação da universidade. Por outro lado, o objetivo é tão somente esclarecer melhor a sequência dos fatos deste primeiro ano da fundação da Universidade, tornando-os mais bem datados. Para esse objetivo, o jornal torna-se uma opção bastante válida na medida em que possivelmente ninguém mais do que Júlio de Mesquita Filho quisesse dar publicidade aos passos da universidade que ajudou a fundar.

O passo seguinte à assinatura do decreto se deu no dia 03/02/1934, quando o Ministro da Educação Washington Pires instalou a comissão que analisaria o artigo 3º do decreto 18.851 que tratava da organização das universidades no país. A comissão era composta por Candido de Oliveira Filho, Theodoro Ramos, Samuel Libanio, Guerra Blesmem, Cesário de Andrade e Joaquim Amazonas<sup>27</sup>. O objetivo da comissão era o de possibilitar a organização das universidades estaduais que estavam sendo fundadas no período, dentre elas a Universidade de São Paulo.

Theodoro Ramos, membro paulista da comissão instaurada pelo ministro da educação, ficou responsável por contratar professores europeus que iriam compor o primeiro quadro de professores da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras. Importante frisar que Theodoro Ramos estava em missão oficial do governo estadual, portanto, o grupo de Mesquita Filho não financiou a viagem, mas é muito provável que tenha exercido forte influência política sobre as decisões de Theodoro Ramos. O professor Theodoro Ramos embarcou no Navio *Neptunia*

---

<sup>27</sup> Jornal O Estado de S. Paulo, 04/02/1934, p. 1

rumo à Europa em 27/02/1934<sup>28</sup>. O jornal *O Estado de S. Paulo* acompanhou a missão do professor com atenção ao longo dos meses de março, abril, maio e junho, quando Ramos retornou ao Brasil. Segundo o relato do jornal, Theodoro Ramos iniciou a viagem pela Itália, fato confirmado por Paul Arbousse-Bastide na já mencionada entrevista. No dia 22/03/1934, o jornal noticiava a visita de George Dumas à Theodoro Ramos em Roma. Embora Arbousse-Bastide não tenha dado informações precisas, ao que parece Júlio de Mesquita Filho, estranhou o início da viagem pela Itália e não pela França. Por isso, enviou um telegrama solicitando que Georges Dumas visitasse Theodoro Ramos na Itália e reafirmasse a disponibilidade em auxiliar com o recrutamento de professores para a nova universidade. Ainda segundo Arbousse-Bastide, Georges Dumas escolheu ditatorialmente todos os professores e todas as suas sugestões foram seguidas pelo comissário Theodoro Ramos (ARBOUSSE-BASTIDE, 1981). No entanto, é difícil saber até que ponto Georges Dumas influenciou nas escolhas de Theodoro Ramos. Até porque foram recrutados professores italianos e alemães para ocuparem as cadeiras das chamadas ciências puras (matemática, física, química, ciências naturais, biologia, mineralogia e estatística). Os professores franceses ficaram responsáveis pelas ciências humanas. Também é preciso considerar que Arbousse-Bastide além de ser francês, integrou o primeiro grupo de professores que vieram trabalhar na FFCL. O fato é que poucos dias depois da notícia da visita de Georges Dumas, Theodoro Ramos foi a Paris, onde foi recebido por autoridades do governo francês, provavelmente intermediado por George Dumas, e pelo embaixador brasileiro em Paris, Souza Dantas<sup>29</sup>, além de reitores de universidades franceses. As primeiras contratações noticiadas pelo jornal, como veremos adiante, foram dos professores franceses. Também é preciso mencionar que Theodoro Ramos era um matemático e que os professores italianos contratados durante esta expedição atuavam majoritariamente nas disciplinas das ciências puras, notadamente física e matemática.

De qualquer forma, é importante fazer uma breve apresentação de Georges Dumas<sup>30</sup>. O médico e filósofo francês era o interlocutor do *Groupement des Universités et Grandes Écoles de France pour les relations avec l'Amérique Latine* no Brasil e já havia estado em São Paulo

---

<sup>28</sup> Jornal *O Estado de S. Paulo*, 28/02/1934, p. 5

<sup>29</sup> Souza Dantas é um personagem interessante quando se fala do intercâmbio cultural entre brasileiros e franceses. Influente no meio artístico francês, o embaixador brasileiro em Paris organizava almoços em que apresentava artistas e escritores brasileiros para os franceses. Foi, portanto, um importante divulgador da arte brasileira na França, além de auxiliar os artistas brasileiros a se localizarem no meio artístico francês. Esses intercâmbios podem ser mais bem explorados no livro de Marta Rossetti Batista, *Os artistas brasileiros na escola de Paris: Anos 20*, publicado em 2012.

<sup>30</sup> Roger Bastide era admirador do trabalho do intelectual francês. Escreveu textos sobre a obra de Dumas. No entanto, foi Charles Beylier quem descreveu as relações entre os dois franceses em sua tese de doutorado, defendida na Sorbonne em Paris (1978).

inúmeras vezes para atividades acadêmicas. Durante as estadias no Brasil, estabeleceu laços de amizade com Mesquita Filho tendo, inclusive, contribuído no projeto de criação da universidade. Além disso, Dumas havia coordenado a instalação do Liceu Franco-Brasileiro em São Paulo, uma das iniciativas do *Groupment*, que era um programa do governo francês que tinha como objetivo estreitar relações intelectuais com os países da América Latina. Desta maneira, havia aí um duplo interesse: da parte de Mesquita Filho, havia a necessidade de contratar professores por intermédio de Dumas para formar os quadros intelectuais do Brasil. Da parte de Dumas, havia o interesse em enviar professores franceses para a recém-fundada faculdade paulista como forma de atender aos objetivos do governo francês (MASSI, 1991).

Em todo caso, é importante acrescentar, também, que Theodoro Ramos não estava apenas recrutando professores naquela missão. Havia também o propósito de conhecer melhor métodos didáticos e sistema de organização institucional adotados em universidades europeias para que pudessem ser implementados não só na universidade, mas também no ensino secundário paulista<sup>31</sup>. Isso fica claro quando se acompanha as notícias relativas à missão oficial de Theodoro Ramos pela Europa. O comissário brasileiro fez as primeiras contratações no final de maio, quando já estava em viagem havia dois meses.

Também é importante recuperar uma discussão da época sobre a contratação de professores europeus ao invés de professores brasileiros, tendo em vista que já havia alguns institutos de pesquisa brasileiros anteriores à fundação da Universidade e que, portanto, havia quadros de professores aptos ao trabalho. Além disso, havia, também, a possibilidade de contratar os intelectuais paulistas como docentes em algumas cadeiras das ciências humanas. Sobre a questão da contratação dos intelectuais modernistas, o assunto foi abordado por Ruy Coelho<sup>32</sup>, em entrevista concedida à equipe liderada por Lourenço Dantas Mota, onde Ruy Coelho relata as tentativas de integrar Mário de Andrade ao quadro de docentes da FFCL: “achávamos impossível um homem como ele ficar fora da Universidade e por isso insistíamos para que entrasse” (MOTA, 1981, p. 20). No entanto, a necessidade de um concurso para o ingresso no quadro de docentes deixou Mário de Andrade irredutivelmente contra a ideia. Sobre isso, vale a pena reproduzir o trecho da entrevista em que Ruy Coelho reproduz as falas de Mário de Andrade justificando sua contrariedade: “Não, concurso de jeito nenhum. Imaginem um pouco: despem a gente e ficamos lá em cima da mesa. Depois vêm aqueles franceses todos

---

<sup>31</sup> Jornal O Estado de S. Paulo, 15/04/1934, p. 26.

<sup>32</sup> Ruy Galvão de Andrada Coelho, intelectual de envergadura no cenário acadêmico e cultural brasileiro, um dos formados nas primeiras turmas de Filosofia da FFCL.

dizendo: ‘Olhem a verruguinha dele! Mas como é barrigudo!’ Não, não faço concurso!’” (Ibid, p. 20). A fala de Mário de Andrade revela um certo acanhamento em se expor perante “os franceses” que sustentavam um saber acadêmico que ele não tinha – ele seria admitido baseado no seu notório saber – era autodidata, como a maioria dos intelectuais que atuavam no cenário intelectual paulistano de então. Ruy Coelho relata, ainda, que Oswald de Andrade havia feito duas tentativas em concursos para ocupar a cátedra de Literatura Brasileira sem sucesso. Ruy Coelho observa que do grupo de intelectuais modernistas, apenas Sérgio Milliet havia ministrado aulas na Escola Livre de Sociologia e Política. Para ele, esses intelectuais, embora ostentassem um conhecimento extraordinário, supervalorizavam a Universidade e achavam que não estavam à altura de dela. Sustentavam uma certa aversão da vida acadêmica “sobretudo dos exames, dos professores, das togas” (Ibid., p. 21) para então acrescentar: “Era um pouco de complexo de subdesenvolvimento”. (Ibid., p. 21) Sem dúvidas era...

A contratação de professores estrangeiros foi abordada por muitos estudiosos do assunto assim como também por alguns dos primeiros formados da USP que também deixaram registrada a opinião favorável à contratação dos professores europeus. Os membros das primeiras turmas da FFCL consideraram o papel destes professores como fundamental na formação de cada um deles. No entanto, a declaração mais aguda e com uma análise mais crítica foi de Florestan Fernandes em depoimento à *Revista Língua e Literatura*:

“O lado negativo desse processo não está na vinda dos professores, porque na verdade a iniciativa foi interna, eles foram importados por iniciativa nossa (ainda que uma iniciativa das elites, que pretendiam buscar um mecanismo de renovação de seus quadros). Esse elemento é muito importante: as elites locais descobrem que estão inadaptadas, que elas não cumprem seus papéis políticos, culturais, dentro de uma densidade, de uma qualidade, que seriam necessárias para que elas mantivessem continuidade no controle do poder. Então elas avançam no sentido de implementar no Brasil meios de produção dos seus próprios quadros, sabendo que esses quadros iam sair das classes dominantes ou das classes intermediárias e que, portanto, elas teriam condições de absorver cultural e politicamente as pessoas formadas.” (FERNANDES, 1981, p. 99).

Aqui, Florestan Fernandes destacou o diagnóstico feito pelas classes dominantes de que precisavam formar quadros (que deveriam sair do seu próprio meio) e que se revelassem mais aptos a cumprir os papéis sociais, culturais e políticos após passarem pela Universidade. E assim, essas elites poderiam atuar nos meios sociais e políticos, mantendo assim, sua influência, por consequência seu poder e, finalmente, o prestígio necessário para manter-se como elite. Aqui, mais uma vez vale lembrar que essa elite sustentava uma forte influência política no

cenário paulistano, ligando essa questão ao Estado, já que naquele momento, São Paulo era governado por membro dessa elite, nomeado pelo governo federal – o gesto de esperteza política de Vargas, como Arbousse-Bastide analisou.

Mais adiante em seu depoimento, Florestan Fernandes descreveu a importância da contratação dos professores franceses: “Você vê que se estabeleceu uma distância cultural muito grande entre a mentalidade cultural média das classes conservadoras e as gerações que passaram por essa experiência histórica [da Universidade]. O conflito cultural resultante ficou muito profundo” (Ibid., p.103). Em seguida, define o legado deixado pelos professores franceses: “E entre os legados dessas missões culturais está o domínio de uma técnica de questionar, de negar, de ultrapassar, que nós não teríamos absorvido a não ser passando por essa experiência” (Ibid., p.103-104). Assim, Florestan Fernandes reafirma o trabalho desenvolvido pelos professores franceses em instituir aos quadros de alunos o exercício da crítica, ou do espírito crítico, que questiona, nega e ultrapassa as alternativas mais superficiais para se chegar a uma reflexão mais profunda sobre os problemas brasileiros. Sobre a formação dessas primeiras turmas, Ruy Coelho levanta outra questão pertinente ao afirmar que a formação profissional dessa primeira turma foi mais lenta do que a das gerações seguintes (COELHO Apud MOTA, 1981). Justificando que “Saíamos do ensino secundário que na época estava em decadência (...) não estávamos absolutamente preparados para ficar diante de um professor cheio de brilho e ironia” (COELHO Apud MOTA, 1981, p.15). O resultado da formação lenta dessas primeiras turmas foi uma limitação dos quadros para lidar com uma demanda crescente nos anos seguintes, demanda essa que a Universidade não estava dimensionada para atender.

Ainda sobre a polêmica criada em torno da contratação dos professores franceses para atuarem na Faculdade de Filosofia, Arbousse-Bastide fez seus comentários. Quando questionado sobre aspectos religiosos, o professor francês lembra que havia uma certa desconfiança da igreja católica, especialmente a Faculdade de São Bento acerca das atividades da FFCL. Roger Bastide esclarece melhor a questão e também enumera outras críticas à FFCL e à missão francesa:

“Quem estava fazendo críticas eram, em primeiro lugar, os católicos. Porque eles achavam que os professores franceses eram marxistas, eram de esquerda, estavam desenvolvendo o espírito crítico, e o espírito crítico era perigoso. Eles desejavam – aquele professor de Direito Romano [Alexandre Corrêa] – que os professores dessem o dogmático dizendo: ‘a verdade é isso, isso e isso’, em vez de desenvolver o espírito crítico dos alunos. Em segundo lugar, se encontravam as antigas escolas: Politécnica,

por exemplo dizendo que o Brasil não precisava de humanismo, precisava de uma classe de tecnocratas, de gente conhecendo as técnicas para o progresso econômico do Brasil. Essa é a segunda crítica, me parece. E em terceiro se encontravam [...] os integralistas. Foi um período onde a direita era muito forte aqui no Brasil... E houve o nacionalismo, o nacionalismo brasileiro, dizendo que havia no Brasil professores capazes de dar aulas na Faculdade; de desenvolver essas ciências novas, Sociologia, Psicologia, que não se ensinava antigamente – e que não era preciso professores franceses” (BASTIDE Apud CARDOSO, 1987, p. 186-187).

No seu depoimento, Roger Bastide menciona algumas preocupações de setores da sociedade que eram nacionalistas e contra a presença de uma inteligência estrangeira que seria responsável por formar quadros para pensar realidades brasileiras de forma independente. Longe de querer esmiuçar todas essas preocupações e fazer análises mais detidas, até porque são bastante complexas, é possível fazer breves comentários sobre as questões apontadas por Bastide.

No campo ideológico, havia uma grande preocupação com o avanço das ideias socialistas. Em um contexto mais geral e que produzia reflexos no Brasil, havia, por parte dos intelectuais, a busca de uma terceira via entre a corrente ideológica dos nacionalistas, voltados para a defesa da unidade do Estado e os socialistas mais voltados a valores universais de justiça social. Dentre esses mais voltados a valores universais, havia ainda uma certa confusão entre o comunismo e o anarquismo. Essas correntes ideológicas fundamentavam os movimentos operários que lutavam por melhores condições de vida e a criação de leis que os protegessem dos abusos a que estavam sujeitos em suas relações de trabalho. As movimentações desses operários tensionavam as relações de trabalho, tornando essas ideias mau vistas por setores mais tradicionais da sociedade que creditavam essas tensões à sociologia, frequentemente confundida com o socialismo. Essa desinformação por parte desses setores tradicionais da sociedade criavam uma certa ordem de dificuldades para os futuros sociólogos. Em entrevista já mencionada, Ruy Coelho relata que um grupo de estudantes chegou a ser preso e solto logo depois pela polícia enquanto realizava um inquérito sobre a vida dos lixeiros (COELHO Apud MOTA, 1981) – inquérito que foi usado, mais tarde, pelo governo municipal para ajustar o piso salarial dessa classe de trabalhadores<sup>33</sup>.

No domínio religioso, o catolicismo, buscava se fortalecer politicamente e ainda exercia uma grande influência no campo da educação com escolas mantidas por congregações religiosas que, de certa forma, gozavam uma certa autonomia sobre os conteúdos didáticos.

---

<sup>33</sup> Cf. DURATE, Paulo. Mário de Andrade por ele mesmo. São Paulo: HUCITEC, 1985, p. 99 – 102.

Aqui, vale lembrar que unificação dos currículos escolares se deu apenas após 1934, quando o Ministro Gustavo Capanema assumiu a pasta do Ministério da Educação e Saúde. A chegada de uma universidade onde se pretendia desenvolver o espírito crítico e o “livre pensar” obviamente significava uma ameaça a autonomia das congregações que mantinham escolas e faculdades no país. Esses grupos católicos, tradicionalmente se ligavam às correntes nacionalistas, embora já houvesse entre eles, a busca por uma terceira via, onde pudessem conciliar o catolicismo com ideais mais universais de justiça social. Uma possibilidade que se consolidou algumas décadas à frente com a Teologia da Libertação, uma teologia vista como política, bastante atuante no Brasil durante a ditadura militar.

Outra questão nomeada por Bastide, relacionada às disputas instituídas entre as disciplinas técnicas e as teóricas. Essa questão ainda permanece latente no cenário científico nacional. No entanto, naquele momento, o discurso de que o Brasil precisava de técnicos estava em acordo com a necessidade de modernizar cidades, meios de produção e também levar à frente o projeto de se colocar o Brasil como um destaque no cenário mundial (tendo São Paulo à frente). Obviamente, priorizar a formação de técnicos aptos a atuar diretamente e contribuir para os avanços técnicos poderia ser um bom argumento para as mentes pragmáticas de um tempo acelerado e transitório. No entanto, os argumentos que sustentaram e mantiveram a criação e a manutenção da FFCL foram a necessidade das elites de formarem quadros mais atualizados e aptos para atuar na sociedade e na política e manter, assim, seu prestígio e influência. Mas também havia a necessidade de pensar os problemas brasileiros de forma mais profunda e crítica, buscando soluções que trouxessem o progresso e colocassem o Brasil em papel de destaque no cenário mundial. Em linhas gerais, os dois lados estavam em busca da mesma coisa: o progresso, a polêmica estava no caminho a percorrer.

O grupo de professores franceses vindos para atuar na USP ficou conhecido como *Missão Francesa*, Fernanda Peixoto Massi (1991) destaca a existência de três fases desta missão. A primeira delas, a partir de 1934, é caracterizada pela vinda de professores titulares de universidades que aqui permaneceram por um período de 6 meses a um ano. Em 01/05/1934 o *Jornal O Estado de S. Paulo* dá as primeiras notícias sobre as contratações: o Professor Robert Garrie, da Universidade de Letras de Lille, que ficaria responsável pela cadeira de Literatura Francesa; o Professor Emelie Coornart da Escola de Altos Estudos Sociais da Sorbonne, que ficaria responsável pela cadeira de História da Civilização; o Professor Pierre Defonteines do Instituto Católico de Lille e do Instituto Católico de Paris, que ocuparia a cadeira de Geografia; o Professor Paul Arbousse-Bastide da Faculdade de Letras de Besançon, que ocuparia a cadeira

de Sociologia; Professor Etienne Borse, antigo aluno da Escola Normal Superior, que ficaria encarregado da cadeira de Filosofia e Psicologia; Professor Michel Bervullier, também antigo aluno da Escola Normal Superior, que se encarregaria da cadeira de Literatura Greco-Latina e de Filologia. Ainda segundo a notícia do jornal, os professores deveriam seguir para o Brasil no dia 23/05/1934 a bordo do navio *Jamaïque*.

Nos dias que se seguiram ao primeiro comunicado à cerca da contratação de professores, o jornal *O Estado de S. Paulo* passou a anunciar a chegada de outros professores. Da Itália vieram Luigi Fontapier, professor da Universidade de Bolonha iria lecionar Matemática tanto na FFCL como também na Escola Politécnica; Francesco Picolo, professor de Latim e Literatura Italiana da Universidade de Roma; o professor Gleb Wataghin de Física, professor da Universidade de Turim; Ettore Onoratto, professor de Mineralogia e Geologia da Universidade Cagliari. Da Alemanha vieram os professores Bresslau, catedrático em Zoologia na Universidade de Kohn, Felix Rawitscher, catedrático em Botânica na Universidade de S. Friaburg e Hreinboldt, catedrático em Química, professor da Universidade de Bonn<sup>34</sup>.

Theodoro Ramos retornou ao Brasil no dia 02/06/1934 e foi recebido por uma comissão de acadêmicos e membros dos grêmios estudantis da Escola Politécnica, da Faculdade de Direito e da Faculdade de Medicina. Pelos primeiros nomes que o jornal noticiou é possível perceber que nem todos os contratados eram professores titulares, que teoricamente dariam maior prestígio à universidade. No grupo, é possível identificar professores em início de carreira como os professores Borse, Beruvillier e o próprio Arbousse-Bastide. O que motivou esses jovens professores a virem para enfrentar o desafio de iniciar uma nova faculdade é um assunto para mais adiante.

O fato é que ao chegaram ao Brasil, os professores envolveram-se em na elaboração dos cursos e dos currículos. Em 17/06/1934, o jornal *O Estado de S. Paulo* divulgou um edital abrindo o período de matrículas para os cursos da nova universidade cujo início das aulas estava marcado para o primeiro dia do mês seguinte<sup>35</sup>. Naquele primeiro momento não havia necessidade de vestibular. É também no mesmo mês de junho que foi anunciada a primeira conferência ministrada pelos professores europeus destinadas ao público em geral.

Em 14/07/1934, o jornal *O Estado de S. Paulo* comemora a 170 inscrições para os cursos de Ciências Humanas proferidos pelos professores europeus recém-chegados. O texto

---

<sup>34</sup> Jornal O Estado de S. Paulo, 30/05/1934, p. 4.

<sup>35</sup> Jornal O Estado de S. Paulo, 17/06/1934, p. 14



comemora a quantidade de inscrições e reafirma os propósitos para a fundação da FFCL de disseminar a alta cultura para os paulistas, lembrando que muitos não tinham acesso a cursos em universidades europeias e norte-americanas.

Os cursos aconteceriam nas salas da Faculdade de Medicina, eram 11 cursos no total com duração média de 1 hora e meia, as seções aconteciam de duas a três vezes na semana. O início foi marcado para a segunda quinzena de julho e deveria seguir até o final do semestre. Paralelo aos cursos, havia também uma extensa programação de conferências abertas ao público em geral<sup>36</sup>. As aulas e as conferências eram todas ministradas em francês, ou em italiano no caso das conferências ministradas pelo professor Picoletti. Paul Arbousse-Bastide observa que a grande maioria dos inscritos eram ouvintes, membros da alta sociedade e intelectuais que iam se atualizar e prestigiar as seções da faculdade recém-fundada. Arbousse-Bastide relatou sua visão sobre esses primeiros cursos ainda em 1934: “Foi uma emergência para dar um pouco de trabalho e alguma coisa para fazer àqueles professores franceses que se achavam com a consciência profissional abalada” (ARBOUSSE-BASTIDE, 1981, p. 24). Arbousse-Bastide revela ainda que quando chegou ao Brasil ainda não havia a Universidade de São Paulo, havia apenas um reitor, Reinaldo Porchat, mas que o projeto previa a universidade sendo criada a partir da Faculdade de Filosofia e somente depois as outras faculdades profissionalizantes se uniriam em torno da Universidade de São Paulo. A declaração de Arbousse-Bastide sobre os cursos iniciados no segundo semestre de 1934 como uma forma de “dar um pouco de trabalho” aos professores contratados demonstra as condições precárias que estes professores encontraram aqui. Não havia ainda um espaço físico apropriado – vale lembrar que as aulas e conferências eram ministradas em salas cedidas pela Faculdade de Medicina – além da ausência de objetivos mais bem definidos para os cursos, em especial das ciências humanas da FFCL causaram embaraços. Esses embaraços ocorreram em vários níveis: em função de pequenos contratemplos com as salas de aula, que passaram a ser cedidas pela Faculdade de Direito a partir do primeiro semestre de 1935 e com nova transferência de espaço físico para ocupar o primeiro andar do Instituto de Educação na Praça da República, onde se firmou por alguns anos, até que a FFCL se mudou para o edifício na Rua Maria Antônia, onde permaneceu até a inauguração do prédio da FFLCH na Cidade Universitária no Butantã na década 1960. Mas havia outros embaraços como a ausência de um projeto ou ao menos o esclarecimento a candidatos e alunos dos caminhos profissionais que trilhariam ao concluírem os cursos de ciências humanas da FFCL. Esse último embaraço refletiu diretamente na demanda de alunos

---

<sup>36</sup> Jornal o Estado de S. Paulo, 14/07/1934, p. 6.

da recém-fundada faculdade, revelando que a demanda idealizada para ser a nova “elite desinteressada” teria características bastante diversas.

### 2.3.1 – *Um ambiente acadêmico paulista.*

O jornal *O Estado de S. Paulo* deu ampla divulgação para o processo seletivo para ingresso nos cursos da FFCL com início no primeiro semestre do ano de 1935. A novidade em torno da seleção foi a instituição do comissionamento de professores primários que poderiam solicitar a dispensa das funções didáticas para se dedicarem ao curso. O comissionamento, como analisa Limongi (2001), foi uma saída para aumentar o número de matriculados nos cursos da FFCL que tinha recebido 12 alunos a menos do que no ano anterior. No ano seguinte, o número de matriculados seria ainda menor, o que fez a secretaria do Estado deslocar verbas da Secretaria de Educação para o fornecimento de bolsas de estudo. Em termos de demanda, os primeiros anos da FFCL foram difíceis. Paul Abousse-Bastide observa que os cursos só começaram de fato a partir da turma formada em 1936, “Era a primeira vez que eu tinha aluno verdadeiramente. [...] me lembro que participei da entrega de diplomas. Fantástico! Nunca vi!” (ARBOUSSE-BASTIDE, 1981, p. 26).

Fernando Limongi descreve em mais detalhes as características mais gerais dos alunos que se inscreveram nas primeiras turmas da então FFCL. Segundo Limongi, a instituição não atingiu o público que estava previsto no projeto de criação da faculdade. A elite, que deveria ser o público-alvo da faculdade, continuou encaminhando os filhos para os cursos mais tradicionais e a então FFCL encontrou grandes dificuldades, beirando inclusive o fracasso, até que conseguisse compreender as expectativas dos seus alunos, adequar e esclarecer o projeto que tinha a oferecer para eles. Segundo Limongi escreveu:

“Analisada pelo ponto de vista dos diplomas de cursos médios apresentados, a demanda pelos cursos da FFCL assume características sociais razoavelmente claras. Para o normalista, a FFCL oferecia a chance de obtenção de um diploma superior e, por seu intermédio, reforçava suas chances de sucesso em carreiras intelectuais. De outra parte, para os egressos de cursos secundários, com passagem ou não pelas faculdades profissionais, a FFCL oferecia a oportunidade de que os investimentos anteriores na educação formal pudessem ser melhor aproveitados. Muitos dos alunos passíveis de inclusão neste caso foram ‘atraídos’ e ‘mantidos’ na FFCL por intermédio de bolsas. A carreira científica se apresentava, por um lado, como canal de mobilidade social ascendente, por outro, como recurso para os que, ameaçados pelas transformações sociais em curso, podiam ser abrigados pela universidade” (LIMONGI, 2001, p. 204).

Ainda em 1935 iniciou o segundo momento da missão francesa, quando a segunda turma de professores chegou a USP. Era formado basicamente por jovens professores em início de carreira. Dentre eles, destaca-se a chegada de Pierre Monbeig (Geografia), Claude Lévi-Strauss (Sociologia), Fernand Braudel (História) e Jean Maugué (Filosofia). Em pesquisa ao acervo do jornal *O Estado de S. Paulo*, é possível localizar as notícias que divulgavam as conferências e de textos que estes jovens professores publicaram no jornal. No entanto, não foram encontradas notícias da chegada deles ao Brasil, o que evidencia um maior destaque a chegada da primeira turma de professores em 1934. Importante ressaltar que o que ficou conhecida como a “segunda fase da missão francesa” era composta por professores em início de carreira. As motivações para a vinda ao Brasil eram variadas, Braudel não realizou pesquisas sobre temas brasileiros. Maugué permaneceu no Brasil por um longo tempo e não deu continuidade à sua carreira docente ao deixar o Brasil. Monbeig também permaneceu um longo tempo no Brasil e realizou pesquisas importantes sobre temas nacionais que o projetaram no campo acadêmico francês. Lévi-Strauss alcançou projeção mundial, chegou ao Brasil para ocupar a cadeira de Sociologia e aqui se especializou em Antropologia, seguiu para os Estados Unidos e depois França, onde ocupou o mais alto cargo no campo acadêmico francês.

É preciso considerar que o campo acadêmico francês daquele momento estava em dificuldades. Além da grande concorrência por nomeações, a possibilidade de aposentadoria tardia para aqueles que ocupavam cadeiras nas universidades francesas, havia ainda poucos recursos financeiros disponíveis para pesquisa, o que dificultava o ingresso de jovens do sistema acadêmico francês. Em termos mais abrangentes, a França vivia uma situação política bastante tensa com a eminência da eclosão da II Guerra Mundial. Por outro lado, a vinda ao Brasil possibilitava o ingresso na docência além do fato de que o Brasil era objeto de estudos de inúmeras disciplinas naquele momento e a pesquisa sobre temas brasileiros poderia ser uma possibilidade de especialização temática. Sobre esta questão Fernanda Peixoto analisa:

“O período no Brasil teve, de modo geral, algum tipo de repercussão na carreira destes jovens professores franceses. Mesmo os que aqui estiveram por pouco tempo (P. Deffontaines, Émili Léonard, Francis Ruellan e Charles Morazé) se tornaram, de certa forma, especialistas em assuntos brasileiros. Evidentemente, os nomes de Fernand Braudel, Lévi-Strauss, F. Perroux e G. Gurvitch extrapolam a designação ‘especialistas’, já que se transformaram em intelectuais de renome internacional, em função de obras de peso extraordinário. Caso curioso é o de Jean Gagé, que permanece um bom tempo no Brasil mas não escreve sobre o país. O Brasil, ao que parece, não alterou sua especialidade em história da civilização romana.” (PEIXOTO, 2001, p. 495).

Em abril de 1938, Roger Bastide chegou ao Brasil para substituir Claude Lévi-Strauss na cadeira de Sociologia II. Após 1945, a Missão iniciou sua terceira fase, quando os professores vinham para curtos períodos, na condição de professores visitantes, especialmente porque, naquele momento, as primeiras turmas já haviam se formado e já haviam sido integradas ao corpo docente da universidade.

Logo na sua chegada, Roger Bastide precisou lidar com algumas questões importantes. A primeira delas foi o desligamento controverso de Claude Lévi-Strauss, seu antecessor na cadeira de Sociologia II, em 1937. Roger Bastide descreveu melhor esse conflito em entrevista concedida à Irene Cardoso em 1973 (BASTIDE, Apud CARDOSO, 1981, p. 190-191), na qual também esteve presente Florestan Fernandes, o sucessor de Roger Bastide na cadeira de Sociologia I da Faculdade de Filosofia.

Segundo Bastide relatou em entrevista, o desligamento de Lévi-Strauss da Faculdade de Filosofia teve motivações políticas internas. Naquela época, afirmou Bastide, Lévi-Strauss esteve ligado ao movimento Frente Popular de esquerda francês e reagiu às críticas contra o movimento publicadas no *Estado de S. Paulo*. Apesar de não ter havido brigas, Lévi-Strauss passou a encontrar resistências para sua permanência na Faculdade de Filosofia. É possível que essa resistência exercida contra o antropólogo francês tenha razões políticas já que o cônsul francês sediado em São Paulo naquele momento era ligado aos movimentos de direita e a situação política de toda a Europa era bastante tensa, já às vésperas da eclosão da II Guerra Mundial. Além destas questões políticas, em 1937, o antropólogo francês viajou para realizar pesquisas com os índios brasileiros, um projeto promovido pelo Departamento de Cultura da cidade de São Paulo e deveria se afastar da universidade por um ano. Segundo relatado por Bastide, ele deveria vir ao Brasil para substituir Lévi-Strauss enquanto o antropólogo francês estivesse desenvolvendo sua pesquisa junto aos índios. No entanto, quando Bastide foi assinar o seu contrato, este já estava estipulado em três anos, o que indica que o desligamento de Lévi-Strauss já estava definido.

Uma terceira versão apontada por Bastide para o rompimento do contrato de Lévi-Strauss, estaria relacionado a atritos no interior da missão francesa. Bastide declarou que Dumas desejava que Paul Arbousse-Bastide assumisse um papel de liderança sobre os demais professores o que não foi bem aceito por Lévi-Strauss levando o antropólogo francês a se desligar da missão antes do prazo estipulado em contrato. Tendo realizado pesquisas importantes com a comunidade indígena brasileira, Lévi-Strauss conquistou a simpatia e admiração do grupo de alunos que tomou parte no conflito. Sendo amigo de Paul Arbousse-

Bastide, Roger Bastide encontrou resistência desses alunos para se firmar como professor, conforme Gilda de Mello e Souza, relatou à socióloga Maria Lúcia Santana Braga (BRAGA, 2000) anos depois.

No depoimento de Bastide à Irene Cardoso, ele afirmou que foi muito mal-recebido entre os colegas de missão e pelos alunos: “Eu fiz como se faz na França, uma pequena reunião, convidando os meus alunos para um chá, uns doces... E nenhum apareceu...” (BASTIDE Apud CARDOSO, 1981, p. 191). No depoimento, Bastide afirmou que os atritos entre Lévi-Strauss e a FFCL resultaram em entraves para que ele próprio, Bastide, pudesse fazer suas pesquisas. Segundo seu relato à Irene Cardoso, ele só poderia fazer pesquisas durante o período de férias “e até mesmo durante as férias, o contrato estipulava que não se podia sair muito longe de São Paulo. E sempre dando meu endereço. Porque se, durante as férias, a Faculdade precisasse de mim para dar aulas no cursinho da Faculdade, por exemplo, era obrigado a deixar férias, para voltar a São Paulo” (BASTIDE Apud CARDOSO, 1981, p.190). A cláusula contratual de Bastide que o proibia de se ausentar da faculdade durante o período de aulas refletiu em suas pesquisas sobre o Candomblé, que iniciaram apenas em 1944, quando viajou ao Nordeste a convite da Editora carioca *Cruzeiro*. O trabalho que realizou apenas nos períodos de férias impactou em suas pesquisas, já que ele só pode conhecer as festas do calendário candomblecista que ocorriam no seu período das férias. Esta limitação e seus reflexos ficam evidentes quando se acompanha as correspondências entre Bastide e o antropólogo francês Pierre Verger. Em 30/06/1947, Bastide escreveu a Verger: “Estou com inveja de você, acredite, aprisionado por meus alunos, distante do objeto de estudos que são mais importantes para mim<sup>37</sup>”. De qualquer forma, Roger Bastide se empenhou em cumprir a tarefa assumida junto à FFCL de iniciar os alunos nos ensinamentos básicos sobre Sociologia para desenvolver o espírito de uma Sociologia Brasileira.

Importante ressaltar que antes da fundação da FFCL, o grande centro de formação dos intelectuais, especialmente aqueles que iriam ocupar posições políticas no cenário paulista e brasileiro, saíam da Faculdade de Direito. Normalmente eram membros da elite, geralmente os filhos mais jovens que buscavam ocupação – e influência – na política brasileira se valendo, especialmente do capital social que herdavam da família. Quando não se engajavam na política tornavam-se jornalistas, formando um grupo de intelectuais com uma mentalidade

---

<sup>37</sup> Correspondência de Roger Bastide endereçada a Pierre Verger datada de 30/06/1947. In: MORIN, Françoise. Diálogo entre filhos de Xangô – Correspondência 1947 – 1974. São Paulo: EDUSP, 2017, p. 31.

marcadamente jurídica e autodidatas no terreno das ciências humanas, como já foi mencionado anteriormente.

Buscando compreender melhor o cenário acadêmico que se formava a partir da criação da FFCL, Sérgio Miceli faz uma análise comparativa entre o Rio de Janeiro que também havia fundado uma faculdade voltada para o ensino das ciências sociais e São Paulo compreendendo o período de 1934 a 1964. Na análise de Miceli os dois casos são praticamente opostos. A FFCL desde a sua fundação teve autonomia em relação às outras faculdades e instituições que compõem a Universidade de São Paulo. Em contrapartida, a faculdade carioca era bastante influenciada pelo poder público, especialmente em função da luta por espaços no governo federal em expansão. Enquanto os jovens formados sociólogos em São Paulo tinham oportunidade de exercer a docência e pesquisa em tempo integral, os cariocas podiam fazer trabalhos eventuais (que conferiam algum prestígio) para o Instituto Superior de Estudos Brasileiros. Desta maneira, enquanto o público que ingressava nos cursos de Ciências Sociais da capital paulista era formado por “jovens de famílias remediadas (nacionais), abonadas ou em ascensão (de origem imigrante), nela logrando ingressar um porcentual expressivo de mulheres e judeus” (MICELLI, 2001, p. 23) o público carioca era proveniente dos círculos dirigentes.

Ainda em relação à “clientela” da USP, a vida acadêmica mais próxima da acepção europeia e norte americana, só foi possível porque os formados tinham a possibilidade de se ocuparem integralmente como docentes e pesquisadores e porque fizeram da vida universitária o centro de suas vidas, tanto no aspecto profissional como, em alguns casos, no aspecto afetivo. Além disso, a faculdade, como disse Limonges, era a oportunidade de ascensão social, assim como também era o espaço onde podiam se realizar profissionalmente por meio do reconhecimento do mérito científico e intelectual que eles ambicionavam. Para isso, forjaram um perfil onde “parece se impor uma preocupação marcante com o treinamento metodológico, as leituras dos clássicos, o trabalho de campo individual e/ou em equipe e toda uma socialização acadêmico-disciplinar então sob hegemonia do paradigma sociológico funcionalista” (Ibid., p. 114), formando-se assim algo muito próximo a uma elite propriamente intelectual.

Ao relatar as primeiras impressões que os professores franceses tiveram dos seus alunos, Paul Arbousse-Bastide comentou sobre conversas que manteve com Roger Bastide:

“Eu pelo menos fiquei muito impressionado com a espontaneidade, a sinceridade e, mais do que tudo, com o desejo dos alunos de conseguir alguma

coisa que não entendia bem o quê. Este foi um problema que preocupou muito também o meu amigo Roger Bastide e conversamos bastante a respeito. Queríamos entender o que havia por trás daquele desejo de nossos alunos. E concluímos que, se não conseguíssemos compreender os nossos alunos, seria impossível também dar-lhes algo importante. Queríamos compreender melhor os nossos amigos brasileiros, porque isso era necessário para a eficiência do nosso ensino” (ARBOUSSE-BASTIDE, 1981, p. 16-17).

Nesta mesma entrevista concedida por Paul Arbousse-Bastide a Lourenço Dantas Mota e sua equipe, participou, também Ruy Coelho que procurou esclarecer melhor o que os alunos, como homens e mulheres, esperavam do curso:

“Não sei se estou bem situado para responder. Éramos sujeitos da observação e não observadores. A impressão que me ficou desses primeiros tempos de curso é a seguinte: estávamos interessados na Europa e os professores estrangeiros interessados no Brasil. Nosso esforço era no sentido de entender o interesse que eles tinham pelo Brasil e de imbuir-nos da ideia de que, como nação, tínhamos de nos estudar e conhecer para podermos agir mais conscientemente sobre as coisas. (...) Queríamos assenhorear-nos de técnicas que nos dessem uma visão profunda da realidade. Havia uma preocupação constante com o Brasil e também uma preocupação constante de não sermos provincianos.

Sentíamos-nos terrivelmente provincianos e subdesenvolvidos e perguntávamos-nos se algum dia chegaríamos a entender as coisas em nível de Europa. Uma posição humilde, não é? Tínhamos uma ideia de que tudo estava começando. Ao mesmo tempo, percebíamos que havia muita gente que não só nos trazia uma nova visão das coisas, uma possibilidade de ingresso num universo superior, mas que também se interessava pelo que nós éramos, o que nos dava uma certa confiança. Foi nesse ponto que senti, como raras vezes, a possibilidade de diálogo” (COELHO, 1981, p. 17).

No depoimento de Ruy Coelho, é possível perceber o interesse dos alunos pelas questões brasileiras bem como um misto de sensações, a do início de uma nova fase sobre como pensar o Brasil, a sensação de humildade perante os mestres franceses e o sentimento de um diálogo em uma posição mais igualitária em relação às questões do Brasil. No trecho reproduzido abaixo, o professor francês esclareceu como procurou cumprir a tarefa de auxiliar no desenvolvimento de uma Sociologia pensada a partir de problemas brasileiros:

“No começo pedi muitas pesquisas empíricas, porque aqui as pessoas gostavam de uma sociologia impressionista, uma sociologia muito bonita, muito linda, mas fora da realidade. Eu pedi muitos estudos de Sociologia empírica aos alunos. Mas depois, quando uma sociologia brasileira apareceu, eu pedi para fazer teoria. Dizendo que se deveria tirar da realidade uma teoria brasileira, e não impor aos fatos brasileiros uma Sociologia nascida na América do Norte ou Europa – o funcionalismo, marxismo... Não que não se pudesse

encontrar depois uma convergência, mas se devia partir das realidades brasileiras” (BASTIDE, 1981, p. 188)

Segundo relatos de ex-alunos como Décio de Almeida Prado, Ruy Coelho, Antônio Cândido e Gilda Mello e Souza, Bastide os obrigava a ler e conhecerem autores e tradições do pensamento social brasileiro. Alertava os alunos para a genialidade do pensamento de Mário de Andrade e impunha dinâmica aos cursos incitando os alunos a fazerem pesquisa de campo nas horas de folga. Incentivava, também, a pesquisa minuciosa das fontes, iniciando-os nos métodos mais modernos de trabalho intelectual para que fossem aplicados em análises de problemas brasileiros (PONTES, 1998). Em entrevista já citada, Bastide relatou dificuldades em promover pesquisas de campo com os alunos por falta de verbas, relatou também seus esforços para conseguir bolsas por intermédio da Escola de Sociologia e Política para que seus alunos pudessem estudar nos Estados Unidos durante o período de guerra na Europa (BASTIDE, 1981). Atento as diferenças da abordagem sociológica, Bastide propunha a seus alunos fazerem cursos paralelos na Escola de Sociologia, para que pudessem ter uma formação mais completa, que contemplasse não só a Sociologia com bases no pensamento europeu como também uma Sociologia com bases norte-americanas, abordada na Escola Livre de Sociologia e Política.

Isso pode ser comprovado a partir da entrevista concedida por Florestan Fernandes (um dos primeiros intelectuais formados pela USP) em depoimento já citado à *Revista Língua e Literatura*: “A nossa preocupação principal era criar uma ciência positiva, objetiva, crítica, capaz de explicar a sociedade brasileira ou de acumular conhecimento original, ter áreas autônomas de desenvolvimento intelectual, de transpor para o Brasil um sistema de produção intelectual diferenciado” (FERNANDES, 1981, p. 77). Uma questão patente sobre a vinda dos professores franceses ao Brasil foi uma possível colonização francesa que esses professores teriam realizado no interior da FFCL. Para compreender melhor essa polêmica é necessário levantar algumas questões: iniciando pela posição adotada por Florestan Fernandes:

“A conquista da autonomia e da independência é um processo complicado, não vai ao caso discutir isso aqui e agora. Basta constatar que não houve uma consciência de colonialismo e anticolonialismo entre os alunos dos professores franceses, alemães, italianos, portugueses, norte-americanos, etc. na USP Houve uma adaptação por assim dizer congenial. Muitos se definiram em termos de “tradição francesa”, outros, de “tradição alemã”, outros, ainda, de “tradição inglesa”, etc. [...]. Não houve, portanto, uma consciência global da geração colonizada em relação ao processo de colonização. [...]. Mas houve uma evolução natural no sentido de perceber a distância cultural que havia entre o que os europeus trouxeram para cá e o que nós podíamos cultivar” (FERNANDES, 1981, p. 101).



Em seguida, Florestan Fernandes detalha melhor esta transição entre o conhecimento trazido pelos mestres franceses e como esses primeiros formados da USP transmitiram o conhecimento que adquiriam:

“Buscamos criar condições possíveis, ao nosso alcance, e introduzir ritmos próprios ao nosso labor docente. Foi o que Antonio Candido fez com notável pertinácia e eu secundeiei-o com entusiasmo. Assim, a geração mais contaminada pela programação cultural colonizadora abriu novas saídas para as gerações subsequentes e o gradual amadurecimento do ensino e da pesquisa universitários em nosso meio. Os estudantes foram retirados do campo de choque cultural e se estabeleceu uma gradação entre o ensino médio e o ensino superior (apesar das críticas que nos dirigiam, segundo as quais dávamos mamadeiras aos estudantes). O que estava em jogo não era uma acomodação simplificadora. Porém, uma transição que absorvia a colonização cultural espontânea e a negava, convertendo todo o processo em uma eclosão cultural *controlada a partir de dentro e com um eixo estrutural e dinâmico ativamente implantado nas necessidades culturais da necessidade brasileira.*” (Ibid., p. 101).

Aqui podemos recuperar as declarações de Ruy Coelho, quando ele descreve o despreparo dos primeiros alunos ingressantes nos cursos da FFCL, a sensação de incapacidade para acompanhar os ensinamentos dos professores franceses. Questões as quais procuraram enfrentar minimizando o choque cultural do ensino secundário ainda deficiente para o ingresso na universidade, como nos explicou Florestan Fernandes, ao procurar métodos de reverter esse choque cultural e direcionar esses ensinamentos para atender às necessidades culturais brasileiras. Embora em um primeiro momento os franceses tivessem montado seus cursos conforme ensinavam na França, esse endereçamento ao Brasil logo ocorreu por parte dos professores franceses. Sobre esse assunto Antonio Candido de Melo e Souza declarou em seu discurso na solenidade que conferiu a ele o título de Professor Emérito da FFLCH:

“Na Faculdade de Filosofia, a minha geração entrou em contacto com os aspectos mais positivos da cultura das metrópoles, através de mestres que funcionavam como heróis civilizadores. A sua importância decisiva está no ato de nos haverem lançado em dois rumos complementares: a iniciação nos processos pertinentes do saber desinteressado; e a consciência de que a realidade do nosso país era o objeto central de sua aplicação.” (CANDIDO, 1981, p. 117).

A partir dos depoimentos aqui expostos de membros das primeiras turmas da FFCL é inegável que houve uma forte influência francesa e que Florestan Fernandes tinha mesmo razão em afirmar que houve sim uma colonização. No entanto, também é preciso pontuar que os professores franceses se esforçaram para cumprir a missão de formar quadros de intelectuais

críticos, aptos a discutir os problemas brasileiros. Para isso, endereçavam os alunos às questões socioculturais nacionais, como Ruy Coelho mencionou em trecho reproduzido acima. Da parte dos alunos formados nas primeiras turmas da Faculdade de Filosofia, que integraram os quadros da universidade, houve um grande esforço em procurar absorver toda essa base cultural disseminada pelos professores franceses e direcioná-la para responder às questões da sociedade brasileira.

Outro ponto importante que Miceli aborda em sua análise sobre a presença dos professores franceses na FFCL é a instituição de uma hierarquia acadêmica:

“Em São Paulo, a hierarquia acadêmica que vai se constituindo nas duas primeiras décadas de funcionamento foi sendo modelada por docentes estrangeiros treinados nas regras e costumes da competição acadêmica europeia (e francesa, em particular), todos eles empenhados em instaurar um elenco de procedimentos, exigências e critérios acadêmicos de avaliação, titulação e promoção. O acesso às posições de comando e liderança esteve invariavelmente condicionado à produção e defesa do doutoramento, ao concurso para livre-docência e à conquista da cátedra, preenchendo-se esses lugares de preferência com licenciados nativos que firmaram sua reputação pela excelência de sua produção intelectual, pela herança presuntiva das posições em aberto com o retorno dos estrangeiros, ou então, por uma combinação variável de ambos fatores” (MICELLI, 2001, p. 102).

Com a presença da Escola de Sociologia Política e da FFCL, criou-se uma comunidade científica local, onde desde logo “prevaleceu uma hierarquia propriamente acadêmica privilegiando os métodos de apropriação científica (a começar pelo trabalho de campo) e os focos de interpretação, substituindo a relevância política pela excelência intelectual” (Ibid., p.104). Os laços que existiam entre a USP (de maneira geral) com o grupo que idealizou e viabilizou a fundação da universidade foram se dissolvendo ao longo dos anos, na medida em que a universidade foi conquistando seu espaço próprio e adquirindo autoridade.

A autoridade conquistada se traduziu em autonomia, tanto acadêmica como intelectual. Sérgio Miceli aponta que a autonomia e autoridade adquirida pela USP foi, em partes, consequência do “caráter independente e privado dos círculos intelectuais paulistas” (Ibid., p. 106) que fundaram pequenos negócios no ramo da cultura como livrarias, galerias de arte; assim como também criaram veículos de difusão de ideias como revistas (das quais se destacam a Revista *Clima* - levada a frente pela nova geração de formados da USP, Revista *Anhembi* - cujo editor era Paulo Duarte, que esteve envolvido no projeto de fundação da USP e a Revista *Brasiliense*) e suplementos e empreendimentos de maior vulto como editoras (*Brasiliense* e *Martins*), companhias de teatro, de cinema e instituições culturais como o Museu de Arte

Moderna (MAM), Museu de Arte de São Paulo (MASP), etc. Outro fator importante foi a relativa distância que os círculos acadêmicos e intelectuais mantiveram da política. Como as elites continuavam a frequentar os cursos mais tradicionais, os temas e questões mais relevantes da política permaneciam sendo debatidos no âmbito da Faculdade de Direito.

Esse afastamento de questões políticas pode ser facilmente encontrado nos depoimentos deixados pelos alunos das primeiras turmas da FFCL, Ruy Coelho, destacou que nos primeiros anos, formavam-se pequenos grupos, interessados em adquirir cultura geral e que todos mantinham ligação entre si e entre os professores que conheciam cada um dos alunos. “E a gente assistia a todas essas defesas de tese, a gente ia a tudo, a gente lia todos os livros. [...] Era uma ânsia de saber coisas. E depois de formados, todos queriam dar aula. Havia brigas sérias para dar aula” (COELHO, 1981, p.127). Em depoimento à mesma revista, Fernando Henrique Cardoso, que ingressou na FFCL na década seguinte (de 1940), endossa a atmosfera científica da Faculdade de Filosofia:

“Para começar, quando eu fui estudante a Faculdade era para nós um deslumbramento, é verdade. Por que? Porque correspondia a uma espécie de enxerto cultural estrangeiro aqui, um enxerto que começava a pegar. O nível de seriedade era bastante elevado, e havia especialmente uma coisa que marcou, pelo menos a mim, marcou muito, era entender a vida intelectual como um modo de viver. Não era simplesmente um dado, não era nem uma profissão, muito menos um ‘bico’, era um modo de viver” (CARDOSO, 1981, p. 158).

Outro fato que contribuiu para o estabelecimento desse “modo de viver intelectual” definido por Fernando Henrique Cardoso, este mais externo à universidade, é que a partir da década de 1930, eclodiu um surto editorial no Brasil, cujo epicentro foi a cidade de São Paulo, local onde se instalaram grandes editoras que lançaram coleções como a *Brasiliana*, *Documentos Brasileiros* e *Biblioteca Histórica Brasileira* que publicam livros cuja temática está ligada ao Brasil<sup>38</sup>. Também foram publicadas revistas dedicadas à temática da cultura nacional, como as já citadas *Revista Clima*, *Anhembi* e *Brasiliense*. Heloísa Pontes analisa esse momento:

“O empenho em conhecer, desvendar, investigar e mapear o Brasil e a sua realidade, bem como a tentativa de traçar simultaneamente os contornos da identidade nacional e da identidade social dos intelectuais brasileiros, inicia-se, de maneira sistemática, com a geração de 1870. Ela deu origem a uma busca que tenderá a se renovar e se ampliar, sob outras bases e pressupostos, nos anos 20, e se agudizará nos anos 30. Esses anos serão marcados pelo aparecimento de uma verdadeira enxurrada de ‘retratos’ do país.

---

<sup>38</sup> PONTES, Heloísa. Retratos do Brasil: Editores, Editoras e “Coleções Brasiliana” nas décadas de 30, 40 e 50. In: História das Ciências Sociais. São Paulo: Ed. Sumaré, 2001, p. 449.

Nascido no imaginário do ‘outro’, feito nome primeiro e realidade depois, o Brasil, para os intelectuais nativos, parece estar sempre por um triz, daí, talvez, a necessidade constantemente renovada de certifi-cá-lo” (PONTES, 2001, p. 424).

Essa procura pelo Brasil pautava os encontros dos intelectuais paulistanos nas redações dos jornais, nas livrarias, cafés e bares do centro paulistano, nas páginas dos livros de retratos brasileiros, nas discussões em aulas da FFCL. Os desafios que a diversidade da cultura brasileira impunha aos seus intérpretes eram, de fato, de difícil abordagem e a história da FFCL, especialmente nestes primeiros anos, esteve ligada à estas questões, assim como também alguns dos mestres que cruzaram o Atlântico para formar quadros da recém-inaugurada faculdade, mas também para pesquisarem temas nacionais. Dentre esses mestres o que mais se integrou ao meio foi Roger Bastide.

## **Segunda Parte – Roger Bastide no Brasil.**

*“Desejaria apresentar um exemplo, pois meu mister de sociólogo leva-me a falar com gente de todos os meios e de todas as origens. E também porque, devido ao meu sotaque, falo pouco: deixo que meus interlocutores falem e é assim que entro, cada vez com um novo espanto diante dos tesouros descobertos, nas vidas interiores”.*

(Roger Bastide)

### 3º Capítulo – Um intelectual atuante.

Roger Bastide era docente na FFCL, mas era também crítico de arte e crítico literário, escrevia sobre sociologia, filosofia, estética, aspectos sociais e sobre o cotidiano em jornais de grande circulação e em jornais regionais do país. Como definiu Gramsci, em sua obra *A formação dos intelectuais*, o professor francês era um intelectual clássico. Glória Carneiro do Amaral (2005) reiterou a definição de Bastide como um intelectual clássico do século XIX, o que justificaria a diversidade de temas abordados pelo professor francês:

“A diversidade tem raízes na forma como se via o intelectual no século XIX, na França. Cada domínio de pensamento era suficientemente restrito para que um homem munido das qualidades tradicionalmente francesas – cultura geral, vivacidade, clareza, espírito lógico e talento literário (e, sem dúvidas os textos de Roger Bastide revelam, de maneira geral, uma aspiração à escrita literária) – oferecesse a síntese de toda essa diversidade. Essa é a aspiração do intelectual do século XIX, e não podemos esquecer que Bastide nasceu no século XIX, carregando essa ambição enciclopédica. O interesse de Bastide por diversos assuntos é ainda um reflexo dessa formação” (AMARAL, 2005, p. 214).

No entanto, talvez seja Edward Said quem tenha sintetizado melhor o papel intelectual que Bastide desempenhou enquanto esteve no Brasil quando escreveu: “A questão central para mim, penso, é o fato de o intelectual ser um indivíduo dotado de uma vocação para representar, dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (e também por um) público” (SAID, 2017, p. 25). Essa mensagem que Bastide articulou e o ponto de vista que ele defendeu foi chamar a atenção da sociedade para a questão do racismo no Brasil. Tratava-se de um debate que já vinha em curso e que ganhava relevo com o cinquentenário da Abolição em 1938 somado aos estudos sociológicos realizados na Europa, nos Estados Unidos e depois no Brasil, realizados em função dos avanços das ciências sociais que ganhava força por aqui no início da década de 1930. O professor francês estava preocupado em investigar a existência de um preconceito de raça no Brasil e não apenas de classe como se discutia na época.

No entanto, não foi só essa a atuação de Bastide como um intelectual. Ele utilizava o seu olhar aguçado de estrangeiro, para refletir e escrever sobre as coisas do Brasil sem cair na armadilha do exotismo. A própria condição de estrangeiro vivendo em um país tão diverso do seu, o levou a reforçar laços já tão antigos entre França e Brasil, mas a partir de um plano mais

igualitário – apesar de as duas culturas ocuparem estágios diferentes –, o levando a uma atitude antieurocêntrica, ainda incomum naqueles tempos, mas já muito discutida e criticada pelos intelectuais brasileiros. O interesse de Bastide ao escrever para a imprensa não era somente o de exercer uma atividade comum a quase todos os intelectuais da época<sup>39</sup>. Havia o propósito de levar um saber erudito, científico para o público. Havia sua missão de francês empenhado em divulgar e estreitar os laços entre França e Brasil em um momento em que a Europa estava deixando de ser o referencial político, econômico e cultural, cedendo lugar para os Estados Unidos. No entanto, há de se notar que Bastide enxergou esse intercâmbio a partir de um plano mais igualitário, privilegiando as ligações das duas culturas a partir daquilo que toda cultura tem de mais genuíno que é a ligação entre os povos e não a ligação entre os saberes eruditos. Também não se pode deixar de mencionar a atitude de Bastide de ir aos jornais como forma de reagir ao seu orgulho ferido de francês no curso da II Guerra Mundial. Tão logo o Brasil tomou parte na II Guerra Mundial, o professor francês assumiu a tarefa de discutir os reflexos da guerra para a França, enaltecendo a resistência do povo francês e traçando cenários para o pós-guerra. Foi por essas razões que Bastide se colocou como um intelectual atuante enquanto esteve no Brasil e são esses os aspectos que serão discutidos nas páginas que seguem.

### **3.1 – Uma ideologia para lutar.**

Do ponto de vista da situação do negro no país, há dois aspectos importantes a serem considerados naquele contexto. O primeiro deles é que a discussão sobre o preconceito de cor não era algo próprio do Brasil. O debate envolvia boa parte do mundo ocidental desde o período de descolonização da África e nos Estados Unidos de forma particular. Desde a Guerra Civil Americana os americanos lidavam com a segregação entre brancos e negros sobretudo no sul do país, embora os negros do norte não tivessem condições propriamente igualitárias em relação aos brancos, sendo, em geral os principais habitantes dos subúrbios dos grandes centros urbanos com poucas oportunidades de ascensão social. Como consequência, os negros do norte eram mais suscetíveis a violência e a marginalidade das metrópoles – tal como ocorria no Brasil. Os conflitos raciais, a marginalidade e a evolução dos estudos sociais nos Estados Unidos impulsionaram as investigações sociológicas sobre racismo e movimentos étnicos. Nessa

---

<sup>39</sup> Publicar textos em jornais e revistas de grande circulação era bastante comum para a atividade intelectual. Bastide foi o mais assíduo dos professores franceses a publicar os textos em jornais, mas pode-se encontrar textos de Arbousse-Bastide, Monbeig e outros. Porém, no caso de seus colegas de missão, as publicações eram mais frequentes em periódicos de circulação mais restrita como a Revista do Arquivo Municipal.

época, sugeriram inúmeros estudos sobre os negros como resultado do ativismo anticolonial e de denúncias sobre a existência de preconceito de cor no interior da África colonizada e “em territórios afetados pelo que se chama de afrodiáspora<sup>40</sup>” (FERREIRA, 2019, p. 172). Sobre esse aspecto, é notório o trabalho da chamada Escola de Chicago entre as décadas de 1910 e 1930, quando Robert Park, Earnest Burgess, Ellsworth Faris e I. Thomas e seus alunos desenvolveram pesquisas sociológicas marcadas pelo pragmatismo e um intenso trabalho de campo a partir de três focos principais centrados nos contatos raciais: a psicologia social, trabalhos de campo na cidade e outro, mais teórico, que pensava os ambientes urbanos como uma ecologia urbana (ABBOTT, 1999). O pragmatismo de Escola de Chicago e seus focos de atuação foram inspiração para a Escola de Sociologia e Política de São Paulo que foi inaugurada um ano antes da FFCL. À exemplo do que ocorreu com a FFCL em relação à França, alguns professores da escola norte-americana vieram lecionar na Escola Livre de Sociologia e Política e trouxeram essa mentalidade para o ambiente acadêmico paulistano. Entre esses, o professor Donald Pierson teve um papel importante para o avanço dos estudos sociais no Brasil. Foi Pierson, ao lado de Emilio Willems e Herbert Baldus, que fundaram o primeiro curso de pós-graduação no campo das ciências sociais no Brasil, cujos orientandos realizaram pesquisas importantes no campo social brasileiro. O próprio Roger Bastide se relacionava com esses professores e era um frequentador assíduo da biblioteca da escola. Também incentivava seus alunos a realizarem cursos na Escola de Sociologia e Política para tomarem contato com uma sociologia de orientação de trabalho pragmática, diferente da orientação francesa mais voltada para aspectos analíticos (NOGUEIRA, 1978).

No entanto, desse intercâmbio entre Estados Unidos e Brasil no campo das ciências sociais, é marcante a cooperação entre a Escola Livre de Sociologia e Política e a Divisão de Documentação Histórica e Estatística Municipal do Departamento de Cultura no período de 1934 a 1938, que encomendou diversas pesquisas sociológicas realizadas por alunos da escola e embasaram importantes políticas públicas da época. Também é notório o interesse e a intensificação dos debates sobre a condição do negro no país de uma maneira geral e em São Paulo, a grande metrópole do país, de maneira particular.

---

<sup>40</sup> A afrodiáspora é um termo mais atual, utilizado para definir o fenômeno de migração forçada dos povos da África durante o tráfico de povos escravizados. No entanto, essa é uma definição bastante sumária, a afrodiáspora e suas consequências é fenômeno muito mais complexo que abrange as contribuições culturais desses negros escravizados e seus descendentes em vários campos, como: o artístico, científico, religioso e outras contribuições que fizeram para as culturas dos países para os quais foram deslocados. O exame dessas contribuições e como elas se deram ao longo do tempo é exatamente o objeto de análise de Bastide enquanto esteve no Brasil e muitas dessas contribuições serão analisadas aqui.



Os estudos sobre o negro eram muito numerosos e isso em várias partes do mundo. Os pesquisadores se organizavam em redes de cooperação e eram denominados africanistas. Era um grupo de cientistas multidisciplinares que estudavam as línguas e as culturas africanas e como se deu a transplantação dessas culturas durante a afrodiáspora, sobretudo nas Américas. Esse grupo de pesquisadores estavam bem distantes da neutralidade, eram bastante críticos e ser africanista também era uma atitude de engajamento<sup>41</sup>. Lígia Fonseca Ferreira (2019) enfatiza a grande quantidade de estudos sobre os negros no Brasil, sobretudo a partir da década de 1930, em uma perspectiva oposta às correntes herdadas do século XIX, que tinha como um dos seus representantes o médico e antropólogo Nina Rodrigues. Estas pesquisas destacavam as contribuições africanas bastante multifacetadas para a cultura brasileira e para formação racial do país. A pesquisadora observa que a repercussão da obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (1933), ofuscou a imensa quantidade de estudos pioneiros sobre as tradições afro-brasileiras e que visavam combater o preconceito racial.

“Acrescenta-se a isso o fato de o Brasil aparecer, aos olhos de brasileiros e estrangeiros, como uma espécie de laboratório racial, capaz de oferecer lições ao mundo contaminado por ideologias que apregoam diferenças entre as raças. Nesse cenário, Arthur Ramos emerge como um dos mais dinâmicos ‘líderes da mudança’, quando no período se opera uma inversão positiva nos estudos africanistas entre nós” (FERREIRA, 2019, p. 181).

Arthur Ramos foi o principal africanista brasileiro, dedicou-se ao estudo das trocas culturais e os traços do negro na cultura brasileira e foi para Roger Bastide, uma espécie de guia nos primeiros contatos do professor francês com o tema dos afro-brasileiros. Em uma carta escrita em 20/07/1938, Bastide se apresentava ao africanista, dizia sobre sua admiração pelo trabalho do antropólogo e revelava sua intenção de estudar os negros nos períodos de folga durante sua estada no Brasil e que tinha interesse em estudar o aspecto religioso dos afro-brasileiros<sup>42</sup>. Ambos trocaram cartas no período de 1938 a 1949, cerca de 24 no total. Bastide

---

<sup>41</sup> No livro que reproduz as correspondências de Bastide e Pierre Verger, *Diálogos entre Filhos de Xangô – Correspondência 1947- 1974*, organizado pela pesquisadora francesa Françoise Morin, o funcionamento dessa rede fica muito clara em algumas correspondências, sobretudo pelo acompanhamento das notas que a autora fez para que fosse possível compreender expressões, saber sobre os nomes e contexto dessas correspondências, sem dúvidas um trabalho realizado com muita competência pela organizadora. Um desses momentos pode ser observado na correspondência de Bastide para Pierre Verger de 14/05/1948, nas páginas 79 a 84 em que Bastide trata de assunto variados desde trabalhos em conjunto até discussões sobre trabalhos recentes e conselhos para o amigo sobre a publicação de um livro na França – a referência completa da obra se encontra nas referências bibliográficas.

<sup>42</sup> Carta de Roger Bastide para Arthur Ramos escrita em 20/07/1938 pertencente ao Acervo de Arthur Ramos sob a guarda da Biblioteca Nacional do Brasil.

divulgou o trabalho de Ramos na França. Na ocasião de sua morte, em 1950, Bastide destacou a relevância da obra de Arthur Ramos em um artigo na revista francesa *Mercure de France*<sup>43</sup> reconhecendo-o como um continuador da obra de Nina Rodrigues, destacando a importância do seu trabalho para a antropologia brasileira e a relevância de obras como *O Negro Brasileiro* (1934), *O Folclore Negro* (1935) e o *Introdução à Antropologia Brasileira*, para os estudos étnicos no Brasil. O professor francês conheceu Arthur Ramos por intermédio de Melville Herkovits<sup>44</sup> que lhe indicou o nome de Arthur Ramos, de Edison Carneiro e Gilberto Freyre para que ele pudesse iniciar seus estudos sobre os negros no Brasil. Mário de Andrade também foi procurado por Bastide como um dos africanistas do Brasil e das Américas. Bastide chamou Mário de Andrade certa vez de “romancista e africanista” brasileiro na dedicatória do seu *Éléments de sociologie religieuse*, com o qual presenteou Mário de Andrade nos primeiros contatos que fez com o intelectual brasileiro (FERREIRA, 2019).

É claro que os estudos de Bastide sobre o racismo ocorreram ao mesmo tempo que os estudos sobre as influências do negro na arte e no folclore brasileiro que serviram como base para a pesquisa sobre o candomblé. Ao mesmo tempo, Bastide também explorava os traços afro-brasileiros e a marca do preconceito sofrido pelos negros que ficaram inscritos na literatura e na arte. No entanto, para atender ao propósito deste texto, que é o de mostrar como Bastide interferiu no debate do preconceito contra o negro, pareceu mais adequado tratar esse engajamento de Bastide em relação ao combate do preconceito de cor dentro do perfil do intelectual e não do cientista social. Isso porque entendemos ser essa uma postura mais próxima do intelectual engajado, não exatamente aquele que fala por e para uma determinada classe, mas sim dando voz a esse grupo para que pudessem adquirir o protagonismo necessário para reivindicar melhores condições sociais. Até porque havia a organização de associações lideradas por intelectuais negros que buscavam unir e conscientizar os negros na construção de uma consciência que deveria se estruturar a partir de uma base comum e assim se articulariam para lutar contra o preconceito. O papel de Bastide nesse cenário, foi o de acompanhar as discussões contribuindo para os debates e, ao mesmo tempo, colocando o seu prestígio a serviço da causa da luta contra o preconceito de cor em São Paulo e no Brasil.

---

<sup>43</sup> Revue *Mercure de France*, Paris, vol 309, n. 1041, mai, pp 146/149

<sup>44</sup> Melville Herkovits foi um antropólogo norte-americano africanista que desenvolveu pesquisas e teorias importantes para o estudo da cultura africana e das influências da africanidade na cultura haitiana. Como um típico africanista, atuou em defesa da descolonização da África, após a II Guerra Mundial e atacou a política norte-americana que visava dominar a África durante a Guerra Fria.

Para se ter uma ideia, a questão do preconceito era tão discutida naquele momento, que em 1943, Sergio Milliet, que também era sociólogo, declarou em sua coluna *Diário Crítico* no *Jornal Correio Paulistano*: “Um dos temas mais debatidos pelos sociólogos brasileiros tem sido o preconceito racial” (MILLIET, 1981, p. 90<sup>45</sup>). No texto em questão, Milliet destaca um desacordo entre as pesquisas de Samuel Lowrie, também professor da Escola Livre de Sociologia e Política, que atestou o preconceito de cor em São Paulo, e as pesquisas de Donald Pierson na Bahia, quando Pierson afirmou que havia preconceito de classe na Bahia e não de cor. Milliet estabeleceu um diálogo com os dois pesquisadores procurando compreender a discrepância de opiniões. Conclui que os dois pesquisadores americanos deram sentidos diferentes ao termo “preconceito de cor”. Lowrie utilizando o mesmo sentido que o empregado Brasil e Pierson, que publicou seu trabalho nos EUA, usou o sentido norte-americano. Além disso, as pesquisas foram realizadas em ambientes diferentes. Milliet observa que a miscigenação nos EUA era pouco comum, portanto, o preconceito de cor e raça se confundiam. Já no Brasil, a miscigenação era mais comum e se toleravam “várias gotas de sangue negro” (Ibid.p. 93) até que se considerasse a pele de uma pessoa como negra, o que beneficiava, em certa medida, o mulato. Além disso, a própria miscigenação ocorria em diferentes graus na Bahia e em São Paulo, tendo esse último de lidar com o fenômeno da imigração massiva de europeus a partir do final do século XIX. Milliet concluiu sua análise afirmando que no caso de São Paulo, os negros passam pelos três tipos de preconceito em graus variados, o de raça, o de cor e o de classe.

Roger Bastide chegou a afirmar em uma homenagem póstuma a Sérgio Milliet, que ele foi “o primeiro a perceber a existência de preconceitos de cor, muito antes do próprio nascimento desta escola em São Paulo que fez com que as ideologias da democracia racial sentissem o peso de sua crítica construtiva” (BASTIDE, 1972, p.32 – *tradução nossa*). Em contrapartida, as citações aos trabalhos de Bastide sobre o assunto também são constantemente abordados por Milliet. Em um dos seus textos, o crítico brasileiro mencionou um estudo publicado por Bastide na *Revista do Arquivo* em 1944 que vale uma análise mais apurada. Porém, há de se sublinhar que já em 1938, cerca de quatro meses após a sua chegada, Bastide publicou dois estudos sobre o tema no jornal *O Estado de S. Paulo* com o nome de *Pretos e Brancos*. O objetivo foi traçar paralelos entre a cultura dos africanos, dos afro-brasileiros e afro-americanos procurando identificar pontos de contato entre essas três culturas. Ao final do primeiro texto, o professor francês concluiu que as diferenças colocadas pelas três situações tão

---

<sup>45</sup>Artigo publicado originalmente em 01/12/1942

diversas entre si não invalidavam a utilidade da comparação e observou, ainda que as diferenças culturais entre os grupos de negros ocorriam não só entre África, Brasil e Estados Unidos, mas também no interior de cada país/região à ponto de se poder falar em várias culturas negras e não apenas uma. Já o estudo de Bastide mencionado por Milliet é bem mais extenso e pretendia compreender as raízes do preconceito. Bastide partiu das obras de Arthur Ramos, *Folclore Negro no Brasil* (1935) e *O Negro Brasileiro* (1934) para iniciar sua investigação, mas ao contrário do africanista brasileiro que partiu da perspectiva da psicanálise, o professor francês optou pela perspectiva sociológica.

O texto, *Introdução ao Estudo de Alguns Complexos Afro-Brasileiros* com cerca de 48 páginas procurava localizar as bases do preconceito no Brasil. Ao longo do texto, Bastide analisou vários aspectos culturais investigando os traços culturais negros na cultura brasileira. O professor francês iniciou o texto delimitando seu campo de investigação: “de modo algum a herança do passado, mas os problemas impostos ao inconsciente por situações inéditas” (BASTIDE, 1943, p. 14). O interessante aqui é como ele foi encontrando raízes do preconceito de cor ao longo do seu estudo. Da perspectiva do branco norte-americano, o primeiro ponto é a separação do conteúdo psicológico entre o recalcado e o consciente, onde o *eu* recalcado é aquele que luta contra sua censura interior, se concretizando em uma perturbação ou um sofrimento. Bastide analisou que existe um fenômeno de projeção, onde o indivíduo projeta seu sofrimento, seu ódio no outro que é diferente dele. Essa diferença desperta repulsa que é direcionada para esse outro diferente. Bastide ensaiou uma possibilidade para a raiz do preconceito no Brasil:

“A prova disto está nas diferenças étnicas. A virulência do preconceito de cor é tanto mais forte quanto o recalcado não pode encontrar outras vias de escoamento como acontece sobretudo com os anglo-saxões protestantes. Onde existe a confissão católica que permite um certo desabafo das forças inconscientes, como no Brasil, o preconceito perderá sua violência para ficar mais perto do sociológico, da oposição econômica” (BASTIDE, 1943, p. 21).

Antes de mais nada, o rigor da conduta protestante pode mesmo remeter às teorias do sociólogo Max Weber que quase não é mencionado por Bastide e nem seus intérpretes localizam a influência do sociólogo alemão no trabalho intelectual dele. De qualquer forma, a partir da comparação entre a rigidez protestante e o catolicismo, Bastide pareceu encontrar um motivo para o racismo norte-americano ser mais violento que o brasileiro, sobretudo na porção sul. O motivo, como ele destacou, seria a fé protestante que retiraria dos fiéis a possibilidade

da intercessão dos santos, uma vez que o protestantismo propõe uma relação com Deus individualizada, ou seja, entre o fiel e Deus. Além disso, há a supressão da confissão que tiraria do fiel, como Bastide observa, a possibilidade de aliviar o ódio e por consequência o recalque, o que atenuaria as projeções de repulsa e agressividade contra aquele que é diferente. Já da perspectiva do negro, Bastide lembrou que o sistema de castas tirava do homem de cor a possibilidade de obter êxito em aspectos sociais e econômicos e que isso gerava uma frustração, cuja consequência era a agressividade. “Somente a casta impede esta agressividade de se voltar contra o banco. Vai, pois, ser recalcada, vai passar para as zonas obscuras da alma e lá se derivar sobre outros objetos ou então se sublimar” (Ibid., p. 23). A derivação sobre outros, segundo Bastide, seria os outros negros mais pobres e a sublimação seria sobre os negros de classe média, despertando um sentimento de competição econômica e social.

Passando para análise do preconceito no Brasil, de início, Bastide pareceu tender para aceitar o preconceito de classe. Porém, ao dar continuidade às suas análises da perspectiva do negro, Bastide adotou a perspectiva sociológica para afirmar: “É evidente que os negros creem na existência deste preconceito, não dirigido contra eles como classe, mas dirigido contra eles como pessoas de cor” (Ibid., p. 32). Ao longo do texto, Bastide citou seus estudos no campo literário, sobretudo os que realizou sobre Cruz e Souza, mas também citou de passagem Tobias Barreto e Lima Barreto para embasar a percepção do negro em relação ao tipo de preconceito que ele sofreria. Justifica a importância da arte para o estudo em questão afirmando que “a arte se apresenta como uma sublimação de certas tendências recalcadas pela consciência clara” (Ibid., p. 15). No caso dos três exemplos, é notório que o preconceito de cor marcou esses três escritores a ponto de ter refletido na obra e na biografia deles. Bastide continuou seu estudo abordando outras possibilidades para se introduzir um estudo sobre o afro-brasileiro, mas há uma afirmação importante do professor francês em relação ao preconceito no Brasil:

“Somente o preconceito toma, em comparação com os Estados Unidos, formas infinitamente mais sutis e mais brandas, ocultas em outros preconceitos, disfarçadas de mil maneiras. Por um paradoxo interessante, sua ação, contudo, sobre o inconsciente é tanto mais forte quanto menos visível. Nos Estados Unidos à linha de castas é tão nítida que o ressentimento se manifestará na consciência clara, e isso tanto mais quanto nos encontramos em presença de mulatos ou de pessoas instruídas. No Brasil, ele se insinua ao contrário em surdina, como um verme roedor” (Ibid., p. 32).

Embora o preconceito nos Estados Unidos fosse declarado, esse trecho deixa entender que ao menos os limites entre brancos e negros lá seria acentuado e bem demarcado. Ao contrário do Brasil, onde tais limites seriam movediços, se manifestando em graus variados e

em situações aleatórias, o que obrigava o negro viver sempre a ilusão de um Estado que o reconhecia como igual e a realidade de uma sociedade que colocaria barreiras móveis, mas implacáveis, marcada pela agressão do preconceito velado, que corroeria pela eterna expectativa de uma agressão preconceituosa. Bastide investigou esses reflexos do preconceito contra os negros analisando dados sobre a criminalidade nas cidades e investigando dados sobre doenças mentais dos negros, esse é um dos momentos em que ele aborda a sociologia da psicanálise, que iria se dedicar com mais empenho a partir do seu retorno para a França.

Como um africanista engajado, Bastide frequentou associações de negros, dando-lhes suporte para o manejo de dados estatísticos e informações pertinentes para auxiliar essas associações na tarefa de conscientização e mobilização dos negros em torno da causa do preconceito, da necessidade de luta pelo fim do preconceito e que pudessem propor políticas públicas que possibilitariam melhorar as condições da população negra na cidade de São Paulo. Seu trabalho foi tão intenso que lhe rendeu o convite para participar do inquérito da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre o preconceito na cidade de São Paulo e que resultou na publicação do livro *Branços e Negros em São Paulo* (1955) que escreveu em parceria com Florestan Fernandes.

O comprometimento com as investigações sobre o preconceito contra o negro levou Bastide a comentar obras e a convidar pesquisadores a explorarem outros aspectos do problema. Em 1948, por exemplo, Bastide foi a imprensa comentar estudos recentes sobre o negro e aproveitou para criticar os pesquisadores que, naquele momento, utilizavam os mesmos textos oferecendo apenas interpretações diferentes, mas que não se aventuravam nos arquivos paulistas para descobrir outros documentos e outras possibilidades de pesquisa sobre o negro, especialmente nos séculos XVIII e XIX<sup>46</sup>. Sugeriu sobre os negros católicos,

“este estudo nos levaria do sincretismo-feitichista e da divisão do catolicismo em duas igrejas, a igreja dos brancos e igreja dos negros, à elaboração – antes de Feijó – da parte construída sobretudo pelos homens de cor livres dum galicismo brasileiro para ir, enfim, à imagem da ascensão do negro aos cumes mais altos da espiritualidade cristã. O estudo começando nas confrarias do Rosário terminaria numa nova lenda Dourada” (BASTIDE, 24/12/1948).

Bastide iniciou este texto analisando uma lenda de um santo da Colômbia, mas o interesse do professor francês em conhecer um estudo sobre o negro católico tinha lá suas

---

<sup>46</sup> O artigo em questão, *O irmão obscuro de S. Francisco de Assis ou a Desforra do mulato*, foi publicado em 24/12/1948 no Jornal Diário de São Paulo.

justificativas, ele estudava o candomblé que era uma religião afro-brasileira e, para tanto, compreender quais foram os aportes que os negros ofereceram para a religião católica enriqueceria suas análises sobre o candomblé. Ao longo dos seus estudos, ele sempre mencionava o papel das confrarias dos irmãos pretos, as adaptações que o negro promoveu nas festas santas e daí por diante. O próprio Bastide chegou a incluir a religião no inquérito que realizou em 1950 sobre o preconceito de cor em São Paulo no estudo encomendado pela UNESCO. Naquela oportunidade, Bastide observou que a igreja católica, empenhada no seu papel de evangelização, criou uma igreja para converter o indígena, convergindo lendas e crenças indígenas com a liturgia católica e procedeu da mesma forma com os negros, permitindo adaptações que definiu como “um catolicismo africano” (BASTIDE, 2008, p. 209) onde os traços das culturas africanas foram conservadas “as realezas bantos, o gosto dos discursos, as guerras intertribais, que continuam sob a forma de danças dos Congos ou dos Moçambiques, patrocinadas e fiscalizadas pela igreja” (Ibid., p.209). No discurso da Igreja, enquanto instituição social, essa separação de igrejas para índios e negros procurava lidar com as diferenças de níveis culturais, apesar do fato de, como instituição religiosa, reconhecer a igualdade entre os homens. Bastide argumentou que esse discurso encobria uma postura de preservação de valores tradicionais, que segregavam brancos e negros e colocavam os negros no seu lugar de subordinação ao branco. Tal como a sociedade daquela época de 1950, a igreja via o negro com alguma desconfiança e embora não houvesse barreiras legais para a ascensão do negro na sociedade, convinha às classes dominantes – e a igreja – fiscalizar esse processo.

“A igreja encarrega-se, em defesa da ordem, de fiscalizar essas ascensões individuais. Em primeiro lugar, pelas escolas, fazendo a seleção dos melhores elementos, orientando-os, porém, para o ensino técnico, e fiscalizando as relações de camaradagem. Em seguida, disciplinando os jovens que lhe são confiados, fazendo deles bons cristãos e bons operários, que há de preencher uma função útil na sociedade” (Ibid., p. 212).

Para Bastide, eram essas atitudes encobertas que segregavam os negros dos brancos posto que, segundo o professor francês, tal postura tinha o intuito de selecionar os negros que ascenderiam econômica e socialmente. No entanto, se por um lado não impediam esta ascensão, a fiscalizava de forma que ocorresse em casos individuais, nunca em grupos. Segundo Bastide, essa ação silenciosa, mas implacável de regular a ascensão dos negros social e economicamente que fazia do preconceito – sobretudo em São Paulo, que era o campo de estudos privilegiado de Bastide sobre o tema – ser tão corrosivo. Era esse tipo de preconceito tão sutil e ao mesmo tempo tão violento que motivaria tantas discussões no meio intelectual paulistano e produziria

tantas monografias dedicadas ao problema na florescência e depois no amadurecimento dos estudos sociais daquele Brasil.

No entanto, esses estudos não ficavam apenas a cargo dos pesquisadores das universidades ainda recentes. Havia uma classe de negros intelectuais que procurava se movimentar no sentido de unir os negros em torno da luta contra o preconceito. No entanto, a tarefa era complexa, as dificuldades iam desde a desconfiança dos negros das classes mais baixas quanto às intenções desses líderes – havia aqueles que se aproximavam e faziam promessas para angariar votos nas eleições e depois os abandonavam – até a insegurança das classes médias de negros que temiam se envolver em disputas que pudessem manchar a boa reputação e a honorabilidade que sustentavam à custa de todos os esforços. Além da desconfiança havia ainda a hesitação que ao mesmo tempo que procurava enaltecer o negro, recusava tradições africanas ancestrais, como as congadas e os batuques, substituindo por tradições criadas pelo branco. Havia ainda a hesitação quanto a miscigenação: se por um lado havia o incomodo de alguns negros que não viam com bons olhos a celebração do mulato como expressão nacional, por outro lado, os negros temiam que a miscigenação pudesse apagar os traços negros (BASTIDE, 2008). Porém, apesar das hesitações, o propósito de todas essas associações era a união dos negros na luta contra o preconceito.

Essa preocupação em unir e mobilizar os negros em torno da causa da luta contra o preconceito parece algo óbvio nos dias de hoje em que os negros e setores cada vez mais numerosos da sociedade estão mobilizados em torno da extinção do racismo, o que sublinha, aliás, os avanços da luta contra o preconceito nas últimas décadas. No entanto, naquele momento, meados da década de 1950, o que se estava procurando construir era uma espécie de consciência étnica que não se sabia exatamente como deveria ser moldada. Naquele momento, havia o ciclo onde o negro, em condição desfavorável de acesso à educação, dificuldades em ascender profissionalmente, se esforçava para se moldar à sociedade dos brancos e os brancos, na condição de dominância, impunham barreiras sutis, mas bastante eficientes, para conter qualquer avanço dos negros, mantendo-os sempre em uma condição de subordinação. Naquele momento, o negro acreditava que para se impor e adquirir respeitabilidade, deveria provar ao branco que podia ser tão bom ou melhor que o branco tanto em termos profissionais como mostrando ao branco seu alto grau de civilidade, que foi moldada e mantida segundo as regras ditadas pelos brancos.

O que se procurava era construir uma espécie de ideologia da raça negra (BASTIDE, 2008) que primeiramente elevasse a autoestima do negro e o mobilizasse para lutar por uma



sociedade sem preconceitos. Essa autoestima passava pelo estágio mais elementar que era o incentivo aos estudos. Isso significava, desde convencer os pais da necessidade de manter os filhos na escola para elevar o grau de instrução, até incentivar os adultos a se especializarem para buscarem trabalho mais especializados. Não que isso fosse muito fácil, a barreira de cor, para usar a expressão da época, quase sempre relegava os negros instruídos a trabalhos braçais e mal remunerados. De qualquer maneira, apostava-se naquela época que a especialização e a instrução dos negros poderiam ser passos para a mudança desse *status quo*.

Outra iniciativa era a construção de narrativas povoada por heróis negros e personalidades negras que deveriam funcionar como referencial, “Luiz Gama e Patrocínio, Henrique Dias, Cruz e Souza, os lutadores e os heróis, os santos e os artistas, as estrelas do cinema e os boxeadores invictos: é um desfile de todos os grandes homens que se orgulha a raça” (BASTIDE, 1973, p. 147). Havia ainda a tentativa de criar um calendário comemorativo, sobreposto ao calendário comemorativo brasileiro, enaltecendo datas especiais para os negros como o dia de Zumbi dos Palmares e o 13 de maio, em uma clara tentativa de construir uma temporalidade própria: “Duração que não é somente histórica, mas afetiva, sentimental, com suas evocações de sofrimento, suas páginas de esperança seus momentos de cólera e de admiração” (Ibid., p. 147). Essas narrativas produziam imagens que se descolavam da imagem histórica para se fazerem mito, uma vez que os heróis eram feitos unicamente de virtudes sintetizadas e direcionadas à necessidade de serem parte dessa ideologia fundada para construir e moldar essa consciência nova do negro.

Todo esse trabalho realizado por essas associações alcançavam a população sobretudo a partir da circulação de jornais. Eram publicações irregulares e geralmente tinham uma vida breve, uma vez que era difícil arcar com os custos para manter a circulação desse periódico. Mas essa “imprensa negra” como Bastide chamou, foi responsável por essa tentativa de construir essa ideologia negra, e ser um espaço de denúncia do preconceitos e de reivindicação para uma sociedade mais justa e igualitária. Bastide foi um dos primeiros a falar sobre a existência dessa imprensa negra (QUEIROZ, 1983) especialmente porque frequentava as associações de negros em São Paulo, como sublinhado por vários intelectuais da época, como Raul Joviano Amaral, um expoente do movimento negro de São Paulo, membro da Associação José do Patrocínio:

“Os estudos sobre o negro e sua contribuição à realidade e ao desenvolvimento brasileiros ganham em amplitude e extensão com Bastide. O próprio negro foi despertado pelos seus trabalhos e a cada ano novo e atilados espíritos eram guiados à

superior apreciação do problema, revisando conceitos e abandonando empirismo tosco, graças à obra revolucionária até certo ponto, de Bastide. Estimulando pesquisas, difundindo metodologia, visitando terreiros e centros de folclore, igrejas e sociedades, frequentando paredros e lutadores, estimulando palestras e conferências, ensinado na cátedra, no campo, na rua, nas associações, Bastide – e sua equipe – muito contribuiu para que o negro se sentisse mais amparado e melhor se entendesse; firmou-se como um marco talvez decisivo para as novas gerações de tratadistas sociais, libertas de preconceitos e de prevenções, como o atestam a valiosa bibliografia do assunto ligado ao negro brasileiro, inspirada na obra renovadora de Bastide. Obra sobretudo metódica, ordenada, sistemática, polêmica, que afastou o medo, o véu ou a vergonha de enfrentar, em termos culturais, a realidade do Brasil Negro” (AMARAL, 1978, p. 128).

Na reprodução desse trecho da conferência de Amaral, proferida na semana realizada em homenagem póstuma a Roger Bastide, é possível atestar o papel que Bastide desempenhava nessas associações e sobretudo na luta pela extinção do preconceito e reforça o papel do intelectual que supera o docente e o pesquisador. Nesse ponto, o artigo *A Imprensa Negra no Estado de São Paulo*, traz análises exemplares da luta dessas associações e do papel da imprensa que se fez em torno delas para mobilizar os negros para a luta por melhores condições de vida.

O artigo é extenso, foi publicado inicialmente na *Revista de Sociologia* em 1951, mas é possível localizar fragmentos dele no livro *Branco e Negros em São Paulo*. Posteriormente, foi republicado como um capítulo do livro *Estudos Afro-Brasileiros* (1973). No artigo, Bastide analisa o papel dessa imprensa, que na verdade era a grande responsável por construir essa ideologia da raça negra. Além das biografias dos heróis negros, dos mitos e do calendário comemorativo próprio, esses periódicos também tinham a seção literária que reproduzia trechos de obras de escritores e poetas negros para enaltecer a inteligência do povo negro (BASTIDE, 1973). “Assim, a ligação entre os artigos de ordem cultural e a luta contra o complexo de inferioridade é inegável. O próprio texto dos artigos não deixa nenhuma dúvida a respeito. Não se trata de ciência, trata-se de um trabalho de educação” (Ibid., p. 146).

Bastide demonstrou que essa educação visava ensinar os negros a serem o que ele chamou de *novo negro*. Isso porque eles evitavam as ligações com a África imaginada como bárbara. Queriam permanecer brasileiros, “com o desenvolvimento do panamericanismo e o aumento das tradições, há na imprensa mais recente uma tendência para valorizar o negro em geral (...) esse negro que se valoriza é o ocidentalizado” (Ibid., p. 149). Segundo o professor francês, a imprensa negra seria o instrumento do chamado puritanismo negro, que era a formação de uma classe média que seria a aristocracia da raça, que deveria se diferenciar da plebe de cor, entregue à vadiagem, ao alcoolismo, a malandragem, preguiça e a promiscuidade. A crença era de que ao “emburguesar-se”, saindo do operariado, o negro venceria o preconceito

e o caminho era incentivar a instrução do povo negro. Não era só a instrução, ela deveria caminhar lado a lado com a formação do caráter do negro e esse, como apontou Bastide, era a essência do puritanismo dos negros. Era necessário que o negro fosse o modelo de virtude, condenando a vadiagem, ensinando códigos de boas maneiras que pareciam tão rígidos que ensinavam como os negros deveriam se vestir, como deveriam se expressar. O professor francês notou que os eventos sociais ocorridos em clubes e associações de negros eram noticiados com destaque nesses jornais, ao passo que as manifestações folclóricas tradicionais como os batuques, as congadas e outras danças, eram condenadas – à exceção do carnaval, cuja organização do carnaval popular nas ruas de São Paulo agitava a todos. Porém, ainda assim, contrariando um pouco o próprio sentido do carnaval como momento de distensão social, esses jornais procuravam dar um sentido educativo para a festa. Esse novo negro não deveria se ligar à sua ancestralidade. Bastide sintetiza o papel da imprensa negra:

“Eis aí, parece-nos, o retrato que o brasileiro de cor fez de si mesmo. Ao mesmo tempo que o desenhamos, pudemos ver qual era a função da imprensa negra. Apesar da sua pequena tiragem e da fragilidade de alguns desses jornais, sua finalidade é múltipla e sua utilidade incontestável. Serve, em primeiro lugar, naturalmente por tornar conhecidas as convocações individuais, pelo correio, dos comitês de membros contribuintes. Permite aos escritores de cor, que dificilmente podem escrever na imprensa nacional, publicar seus versos ou contos; serve, pois, para revelar novos talentos. É também o órgão da formação dos líderes; é aí que forjam suas primeiras armas, que tateiam a opinião do povo, que se impõem ou falham. É enfim, e sobretudo, de reivindicação, contra tudo o que seja em detrimento da elevação do brasileiro de cor; de educação, porque o preto só subirá com mais instrução e mais moralidade, e com mais confiança no seu próprio valor” (BASTIDE, 1973, p. 156).

Portanto, o papel das associações e da imprensa voltada para a população negra da cidade, impulsionada pelo grande número de pesquisas realizadas sobre o negro, demonstram a mobilização que se formou e o esforço de todos esses atores em torno do combate ao preconceito. Como parte desses esforços de extinguir o preconceito, foi realizado o I Congresso do Negro Brasileiro entre os dias 26 de agosto e 4 de setembro de 1950 no Rio de Janeiro. A iniciativa não era necessariamente nova, outros três já haviam sido realizados, em Pernambuco, na Bahia e em Minas Gerais antes da Segunda Guerra Mundial. Porém, Bastide, em entrevista ao jornal *Diário de São Paulo*<sup>47</sup>, observou que os eventos anteriores haviam sido organizados por brancos. Portanto, como a iniciativa do evento de 1950 havia sido uma iniciativa do *Teatro Experimental do Negro*, poderia ser mesmo considerado a primeiro com essa temática. O professor francês foi eleito o presidente da comissão de São Paulo tendo como secretário o Prof.

---

<sup>47</sup> Artigo: Será a luta pela extinção do “complexo da cor”. Jornal Diário de São Paulo, 27/08/1950.

Geraldo Campos de Oliveira. A comissão paulista ainda contava com a presença de Alceu Maynard, Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, Gilda Melo e Sousa, José Correa Leite, Luís Lobato, Raul Joviano do Amaral e Fernando Goes<sup>48</sup>. O Congresso tinha seis eixos temáticos, História, Sobrevivências Religiosas, Sobrevivências Folclóricas, Línguas, Estética e Vida Social. O programa era bastante extenso e contou com a participação de inúmeros intelectuais brasileiros e estrangeiros, vindos de União Sul Africana, Abissínia, Angola, França, Cuba, Estados Unidos, México e Haiti. Além da comissão paulistana já mencionada, o jornal *Diário de Notícias* da cidade do Rio de Janeiro destacava a presença de intelectuais como Gilberto Freyre, Câmara Cascudo, Charles Wagley, Renato Almeida, Guerreiro Ramos, Osório Nunes, Antonio Candido, Edison Carneiro, Thales de Azevedo, Afonso Arinos de Melo Franco, Mário Barata, Mário Pedrosa, Iromides Rodrigues, entre outros.

O evento foi fartamente divulgado na imprensa nacional e alguns deles afirmavam que o evento procuraria extinguir o preconceito, como o *Diário de São Paulo* de 27/08/1950, cuja manchete dizia: “Será a luta pela extinção do <<complexo da cor>>”. Em outro artigo na mesma edição do jornal, havia uma outra manchete, essa mais realista, se se pode dizer: “Poderá indicar uma orientação para melhor assimilação do elemento negro no Brasil”. Essa reportagem trazia uma entrevista de Roger Bastide, onde ele resumia as expectativas para o evento, cujo início se daria no dia seguinte:

“O Congresso que se instala amanhã pretende reunir brancos e negros para resolver questões práticas como, por exemplo, preconceito, situação do negro como classe social, melhoria de vida etc., convocatório, portanto, muito mais a sociologia do que a etnografia. Evidentemente, não será colocada à margem a contribuição do elemento de cor à cultura brasileira. Constam do temário história, folclore, literatura, religião, pois é impossível dissociar a luta contra o preconceito ou o complexo de cor da participação do negro na constituição e na vida da nacionalidade” (BASTIDE, 27/08/1950).

Embora o congresso tivesse um eixo temático ligado à religião e contasse com a participação de integrantes da igreja católica, protestante e de representantes de religiões afro-brasileiras, Bastide se afastou do tema de sua tese de doutorado (que àquela altura já havia iniciado a redação) sobre o candomblé e apresentou duas conferências que estavam sintonizadas com a proposta principal do evento: “A criminalidade entre os negros” e “Análise de sonhos de negros”. Ao fazer uma prévia das conferências que iria apresentar no congresso para o jornal *Diário de São Paulo*, Bastide parecia mesmo se reafirmar muito mais como intelectual do que

---

<sup>48</sup> Artigo: Primeiro Congresso do Negro Brasileiro. Jornal de Notícias, 09/06/1950.

propriamente um cientista, ou no mínimo, simbolizando ambos e realizando aquilo que é o propósito final da universidade de todas as épocas que é produzir o conhecimento que seja útil à sociedade.

“Com os elementos da história da vida de cada pessoa observada e os sonhos livremente narrados, concretizei os ‘casos’ específicos, dando-lhes a interpretação. Os casos reunidos dentro de uma comunidade de comportamento revelam aspectos curiosos não apenas para a ciência. Toda uma orientação política acha-se obviamente indiciosa para o mais perfeito aproveitamento e assimilação do elemento negro numa fórmula de civilização brasileira, com todas as características próprias de sua admirável contribuição” (BASTIDE, 26/08/1950).

Essa preocupação em participar de um debate que pudesse resultar em avanços para melhorar as condições de vida do negro, eliminando o preconceito de cor, não era uma preocupação apenas do Brasil, mas do mundo. Como forma de agir sobre o problema, Roger Bastide foi procurado por Alfred Métraux<sup>49</sup>, de quem era amigo e mantinha contato constante. Naquele momento, Métraux era o representante da Unesco e foi até Bastide para encomendar um inquérito que pretendia investigar o preconceito de cor na cidade de São Paulo. O projeto era parte de uma investigação maior, que pretendia investigar as relações do entre brancos e negros em todo o Brasil. A ideia original, como afirmou Bastide, foi de Arthur Ramos, antecessor de Métraux na Unesco, que faleceu em 1949, antes de iniciar o projeto que havia idealizado (BASTIDE, 2007). No entanto, o inquérito da Unesco produziu resultados apenas na cidade de São Paulo.

Uma das razões para o estudo ter gerado resultados em São Paulo é que já havia um projeto parecido em andamento, mas encomendado por Paulo Duarte, patrocinado pela *Revista Anhembi*. É o que narrou Florestan Fernandes no prefácio da obra *Branços e Negros em São Paulo*:

“Quando Métraux travou os primeiros contatos com os estudiosos do assunto, o plano desse trabalho já estava pronto e algumas de suas partes em desenvolvimento. Graças à boa vontade dos colaboradores, que atenderam ao apelo de Roger Bastide, os dois planos foram fundidos e unificados, dando-se maior amplitude à pesquisa de campo e à contribuição da psicologia social. A responsabilidade financeira pelo custeio parcial

---

<sup>49</sup> Alfred Métraux foi um importante antropólogo nascido na Suíça e naturalizado americano especialista em povos latino-americanos, tendo realizado pesquisas importantes sobretudo no Haiti. Substituiu Arthur Ramos na direção da UNESCO e coordenou o projeto sobre o racismo no Brasil, tendo convidado Bastide para coordenar o estudo em São Paulo. Mantinha contato próximo com Bastide e a Pierre Verger. Métraux usava sua influência no meio editorial americano para auxiliar na viabilização da publicação de livros, sobretudo de Verger, uma vez que o mercado editorial europeu passava por dificuldades do pós-guerra. Além disso, também trocavam muitas informações sobre as pesquisas que realizavam sobre os negros, Bastide e Verger no Brasil e Métraux no Haiti.

da coleta de dados recaiu sobre a Unesco e a Reitoria da Universidade de São Paulo” (FERNANDES, 2008, p. 17).

Fernando Henrique Cardoso detalha melhor esse antecedente no prefácio que escreveu para a 4ª edição do livro *Branços e Negros em São Paulo* de 2008:

“Os estudos sobre raça e preconceito ganhavam foro de preocupação científica (...). Florestan sonhava com poder repetir em São Paulo o que os sociólogos da escola de Chicago haviam feito naquela cidade, transformando-a em um verdadeiro laboratório de análises. Estudo proposto pelo editor da revista *Anhemi*, Paulo Duarte, a Roger Bastide e Florestan sobre a questão do negro em São Paulo abria uma oportunidade para isso. Paulo Duarte não só era o grande patrocinador dos novos sociólogos, publicando-os na revista *Anhemi*, como era muito bem relacionado internacionalmente (CARDOSO, 2008, p. 9).

O outro motivo seria de ordem financeira. Charles Beylier (1977) apontou que o financiamento oferecido pela Unesco era insuficiente para realizar uma pesquisa da envergadura da que estava sendo solicitada. Além disso, Roger Bastide já estava planejando o seu retorno para a França e estava empenhado na redação da tese que apresentaria nos anos seguintes à Sorbonne em Paris, não dispondo de muito tempo para se dedicar à encomenda. Por outro lado, ele reconhecia que os resultados da pesquisa denunciariam a existência do preconceito racial em São Paulo e a pesquisa – naquele momento ele pensava no todo, já que a pesquisa teria abrangência nacional – poderia desmontar o mito da democracia racial no Brasil. Tal demonstração era exatamente o objetivo da Unesco e assim, “a pesquisa seria uma contribuição importante para o problema do racismo no mundo” (BEYLIER, 1977, p. 109 – *tradução nossa*). Na ausência de tempo, Bastide procurou uma parceria para dividir o trabalho da pesquisa e a escolha natural seria Florestan Fernandes que iria sucedê-lo na cátedra da FFCL alguns anos à frente. Recorrendo à entrevista que fez com Florestan Fernandes para elaborar sua tese de doutoramento, Beylier narra:

“Florestan Fernandes ainda se lembra do diálogo um tanto quanto patético que teve com Roger Bastide quando este último o convidou para participar do trabalho. No entanto, também ele estava trabalhando na elaboração de sua tese e não disporia de tempo o suficiente para enfrentar tal trabalho e concluiu que deveria responder negativamente. Ora, sua colaboração era indispensável, tanto pelas suas qualidades de pesquisador e sociólogo, quanto pela sua inserção na comunidade negra. Roger Bastide ia se retirando da sala de Fernandes, quando deu meia volta e falou por meio da fresta da porta entreaberta: ‘Se eu me encarregar de colher todo o material, você aceitaria fazer a interpretação?’. Comovido com a atitude do antigo mestre que revertia os papéis, aceitou, considerando que o sacrifício de ambos se justificaria pela causa que lhes era tão cara, aquela da comunidade negra de São Paulo e através deles,

de todos os descendentes de africanos que viviam no Brasil” (BEYLIER, 1977, p. 109 – *tradução nossa*).

No período em que a pesquisa ocorreu, se não São Paulo toda, pelo menos os cortiços e favelas de São Paulo bem como outros espaços da cidade se tornaram um grande laboratório de pesquisas. Fernando Henrique Cardoso, que era aluno de Bastide na época relembra:

“É difícil avaliar hoje, mais de cinquenta anos decorridos, o impacto que tudo isso produziu no meio acadêmico da época. Eu mesmo participei, junto com meus colegas de classe, de inúmeras incursões nos cortiços e em umas poucas favelas de São Paulo, com Bastide mascando seu charuto e balbuciando um português que se fazia entender pelos negros mais pela empatia do que pela pronúncia, indagando incessantemente sobre as questões que nos interessavam. E Florestan Fernandes, sempre de bata branca como um cientista no seu laboratório, brandindo seu ‘projeto de pesquisa’, repleto de hipóteses principais e derivadas, à busca da disciplina e do rigor metodológico para distinguir o esforço de pesquisa que se fazia do ensaísmo predominante nas ciências sociais da época” (CARDOSO, 2008, p. 16).

Interessante como o relato de Cardoso conseguiu definir os lugares que Bastide e Fernandes, ocuparam na pesquisa, Bastide em incursões com os alunos nos cortiços enquanto Florestan Fernandes estava envolvido com o rigor metodológico. Quando analisou os dois capítulos que Bastide escreveu e que se dedicavam a analisar as manifestações do preconceito contemporâneo e procurando esclarecer os momentos em que o preconceito de cor ou de raça se manifestavam, Cardoso afirma: “Sem demagogia e quase despercebidamente Bastide cria um clima de solidariedade espontânea para com aqueles que têm que fazer um esforço muito maior do que os ‘brancos’ simplesmente para levar uma vida digna e, mesmo assim, nem sempre logram seus objetivos” (Ibid., p. 14). Cardoso comenta ainda a sofisticação metodológica que a dupla lançou mão, ao chamar os líderes comunitários e os líderes de movimentos negros para participarem das discussões realizando discussões, coleta de depoimentos e orientando as interpretações dos resultados da pesquisa. Fernando Henrique Cardoso destaca a ocorrência de um ensaio de sociologia participativa, que combinada com outras, “desde a reconstrução histórica da vida social dos negros e das formas de preconceito até a utilização de técnicas de pesquisa de campo, mostram a ousadia metodológica do empreendimento de Bastide e Florestan” (Ibid., p. 16). Tanto Florestan Fernandes no prefácio da segunda edição (reproduzida nas edições seguintes) quanto Roger Bastide na introdução, detalharam os antecedentes, as hipóteses e as colaborações e a maneira como conduziram a pesquisa. Há ainda um outro texto publicado na coluna *Falam os Universitários* do jornal *O Correio Paulistano* (11/02/1951) que divulgou as pesquisas de Bastide e Florestan Fernandes

explicando o plano da pesquisa e explicando a sua abrangência e importância “O Instituto do Negro vê nesses estudos grande utilidade para a direção de suas atividades futuras” (Jornal *O Correio Paulistano*, 11/02/1951). A matéria destacava ainda a colaboração das associações de classe, destacando a importância da pesquisa e o prestígio dos pesquisadores que dirigiam o trabalho. O resultado foi um livro que contribuiu enormemente para os estudos sobre o preconceito no país e que até hoje é visitado por estudiosos do assunto, embora muitos deem crédito apenas a Florestan Fernandes esquecendo-se do professor francês...

Porém, antes de avançar na discussão em curso, nunca é demais acrescentar uma pequena curiosidade, ou talvez, destacar o cuidado ou a gentileza que Bastide teve com a comunidade negra no sentido de evitar a vitimização, que certamente não contribuiria com a discussão que o livro propunha:

“Mais uma palavra, para terminar. Este estudo trata do problema da cor em São Paulo. É, pois, natural, que focalize exclusivamente tal problema. Mas, arriscar-se-ia a dar uma ideia falsa ao leitor que supusesse girar tudo em torno do fator *cor*. Um dos resultados mais interessantes das histórias colhidas em que o narrador se deixava levar sem restrições pelas suas lembranças foi justamente que verificar que as fricções ou os problemas produzidos pela cor constituem apenas momentos, e que, no seu conjunto, a vida dos pretos nada oferece de perpétua tragédia. É preciso ter em mente esse fato, no momento de começar a leitura deste trabalho sobre a situação racial em São Paulo” (BASTIDE, 2008, p. 25).

Os dados colhidos na pesquisa foram muito mais vastos do que aqueles que estão no livro. Bastide iria usá-los em publicações posteriores, sobretudo na França, mas sempre estendendo a abrangência do tema para o âmbito mundial ou para insistir naquelas comparações do artigo de 1938, entre o preconceito na África, no Brasil e nos Estados Unidos. Dentre esses textos que ele voltou ao tema, há uma conferência que ele proferiu em 1958 que consta nos arquivos do IEB, mas que não é possível identificar em qual evento ocorreu. Em 1955 Bastide publicou o texto *Vers une société de droits mutuels*, na revista *Way Forum* – organizada pela *Assembleia Mundial da Juventude*. No texto, Bastide retomou o conteúdo do livro e de outros trabalhos que já havia publicado no Brasil e sua conclusão, talvez um pouco apressada ou tão somente uma mensagem de esperança, afirmou que a sociedade brasileira era uma sociedade em transição e que com o tempo a tendência era que a segregação acabasse no país.

Por fim, há um último texto que desejamos mencionar que ele escreveu em 1958, *Le Symbolisme de Couleurs*, na revista *Le Courrier* de Paris. Esse texto é interessante porque retoma algumas questões que ele já havia explorado nos estudos sobre as cores na poesia de



Cruz e Souza e sobre o simbolismo da cor negra, que foi analisado por Mário de Andrade no texto *A Superstição da Cor Preta* e mencionado de passagem por Florestan Fernandes no livro *Branços e Negros em São Paulo*. Em seu texto de 1938, Mário de Andrade procurava analisar possibilidades para o preconceito cor e analisou a simbologia da cor negra afirmando que:

“... mesmo verificando estas interpretações possíveis do preto, não deixa de reconhecer que está universalmente estabelecido em todas as grandes religiões que ‘o preto é o símbolo de tudo o que é mau ou o que é falso’. Isso talvez possa um bocadinho consolar o negro da maioria dos apodos que o cobrem. É ver que o branco, o possível branco o despreza ou insulta exclusivamente por superstição” (ANDRADE, 2019, p. 109).

Bastide concordou com Mário de Andrade e, do ponto de vista religioso, aproximou o branco do sublime e o negro do demoníaco, tal como o professor francês já havia feito nos seus quatro estudos sobre o poeta Cruz e Souza, que será um dos assuntos do próximo capítulo. Bastide lembrou que sem se dar conta, os indivíduos ligam a escuridão com o inferno, a morte e os terrores da noite estão ligados ao estado do pecado e essa associação supersticiosa que se faz sem que se dê conta, exerce influência sobre o africano, como se fosse uma maldição inscrita na tez da sua pele. Bastide conclui que “O reconhecimento da relatividade dos sistemas simbólicos pode ser uma técnica eficiente de desintoxicação de preconceitos raciais (...) e na luta contra os estereótipos étnicos que são uma das mais belas causas da Unesco” (BASTIDE, 1958, *tradução nossa*).

Os textos demonstram a luta de Bastide contra o preconceito de cor na medida em que se empenhou em agir em duas frentes: em um primeiro momento se ligou às associações de classes e se empenhou em conhecer a situação marginal do negro nas periferias e nos cortiços, ao mesmo tempo como um exercício para seus alunos, que o acompanhavam em algumas oportunidades, e ao mesmo tempo colocando-se como um aliado útil aos movimentos que procuravam combater o racismo em São Paulo. O segundo foi o momento em que pode demonstrar a maneira como o preconceito agia na vida dos negros paulistanos a partir da publicação do livro *Branços e Negros em São Paulo*, que deu relevo à causa. Continuou após o seu retorno definitivo à França, o que indica que ele não abandonou seu papel de intelectual. Ao contrário disso, mobilizou tudo o que aprendeu e ensinou nos tempos em que esteve aqui para falar do Brasil no meio acadêmico francês. O intercâmbio França-Brasil feito por Bastide não cessou e por si só já foi um exemplo de trocas no sentido horizontal, um exemplo da amizade que o professor francês nutriu em relação ao Brasil por toda a sua vida.

### 3.2 – Uma ponte entre França e Brasil.

A França esteve presente no Brasil e o Brasil na França desde os primeiros tempos da colonização brasileira. Decidida a recuperar o tempo perdido e assumir a dianteira na conquista de colônias, na época das Grandes Navegações, a França investiu duas vezes contra Portugal na tentativa de tomar posse de partes do território da colônia portuguesa. Uma primeira vez na Guanabara, território do Rio de Janeiro e outra no norte do país à exemplo do que fez a Holanda. Diante do fracasso na conquista de territórios, a França passou a investir em trocas de outra natureza com Brasil (TORRES, s./a.). Em um primeiro momento, a paisagem natural tropical do Brasil serviu como uma espécie de tela em branco, sobre a qual a França poderia projetar suas fantasias e, porque não dizer, o reverso dos seus recalques de nação já madura e civilizada. Foi daí que o Brasil passou a ser a terra onde a França projetava seus ideais de liberdade ou de libertação, um caminho em aberto para construir uma nova civilização, evitando erros do passado (BASTIDE, 1954). Em troca, a França olhava para o Brasil como uma mãe generosa que educa e instrui seu filho pequeno de forma que ele possa crescer e seja um adulto esclarecido, educado, civilizado.

O primeiro contato dos franceses com o Brasil causou encantamento nos franceses que perceberam o Brasil a partir das lentes do exótico. Tal percepção permanece no imaginário de muitos franceses até hoje, mas é inegável que essa relação avançou, passando dessa visão simplista do exótico para uma visão mais ampla e aprofundada, que considera a complexidade da cultura brasileira. Isso foi possível graças aos avanços das pesquisas no campo das ciências sociais desde a primeira metade do século XX, que trouxe a possibilidade de novas interpretações. Com uma visão que pretendia anular o eurocentrismo que julgava as culturas diferentes da europeia, classificando-as como culturas civilizadas e culturas bárbaras a partir de referenciais próprios. Ao substituir esses conceitos pelo de culturas mais ou menos complexas, onde: quanto mais uma cultura estabelecesse contato com culturas diversas da sua, mais complexa ela seria. Compreendendo a cultura a partir de seus contatos com outras culturas e não em comparação com outras culturas, houve a possibilidade de trocas culturais em sentido mais ou menos igualitários entre a França e o Brasil, como observou Mauro Carelli (1994), embora seja necessário considerar que as duas culturas têm maturidades diferentes, como Bastide relativizou em diversos momentos.

É esse o direcionamento que Bastide imprimiu aos textos em que procurava marcar sua posição de intelectual francês no meio intelectual brasileiro, no sentido de promover a França no Brasil. Não se pode perder de vista que esse era o objetivo do governo francês, representado

aqui por George Dumas, quando ele instalou no Brasil o *Groupement des Universités et Grandes Écoles de France pour les relations avec l'Amérique Latine*, instalando diversos liceus franceses para o ensino do idioma francês e a difusão da cultura francesa. No entanto, Bastide seguiu a proposta da instituição, não exatamente como uma colonização cultural francesa no Brasil, como era o receio de muitos setores da sociedade paulistana quando a FFCL trouxe os professores franceses para ensinar Ciências Sociais. Bastide defendia a ideia de que o francês nunca quis desnacionalizar a arte e a cultura brasileira porque acreditava no processo de apreensão, assimilação e transformação daquelas ideias transformando-as em algo novo, uma cultura nova (BASTIDE, 1946). Assim, a França seria um dos referenciais do Brasil na construção da sua cultura. A troca não era de via única, o que, afinal, confirmaria a superioridade da França em relação ao Brasil, mas ele procurou pontuar o momento em que o Brasil também contribuiu para a cultura francesa.

Bastide fez essas aproximações entre França e Brasil em inúmeras oportunidades. De todos esses textos, porém, há dois que serão mais bem examinados aqui. O primeiro deles é o texto que ele publicou na *Revista Acadêmica*, em 1946, que ele chamou de *França e Brasil Misturados* e o outro é a reprodução da tese que ele apresentou no encontro internacional de intelectuais que ocorreu em 1954, com o título de *L'Amérique vue par l'Europe*, sendo que os anais do evento foram publicados apenas em 1957 pela editora Anhembi.

Ao contrário da Espanha e de Portugal que comunicavam apenas aos reis sobre terras recém-conquistadas no período das grandes navegações, a França escrevia sobre as novas terras, fossem relatos (quase) fiéis ou fossem fantasias para o público. Esses relatos de viagem faziam sucesso e alimentavam a imaginação dos europeus sobre como seriam as novas terras – ou o novo mundo, como costumavam chamar. Embalados com as narrativas quase sempre fantasiosas dos viajantes, os franceses sonhavam com paraísos lendários, situados nesse novo mundo que acabava de ser literalmente inventado. A publicação de relatos de conquistadores fazia os franceses imaginarem verdadeiros Eldorados, ilhas de utopias (CARELLI, 1993). A França sobrepunha à geografia da América desejos reprimidos, sua libido coletiva, suas angústias secretas (BASTIDE, 1957). O termo paraíso de que falam os primeiros viajantes, exprimia o que eles projetavam, embora o que vissem mesmo eram os animais ferozes, florestas desconhecidas, doenças tropicais, nativos perigosos. Essa era a face terrível do novo mundo, a face real.

“Podemos, com efeito imaginar tranquilamente a ambivalência dos sentimentos dos europeus ante o desconhecido: o medo e mesmo a repulsa coabitam com o mito edênico, essa nostalgia do paraíso terrestre antes do pecado original. Se “o bom

selvagem” foi inventado antes mesmo de ser descoberto, não deixava dúvidas que, como pagão, era a presa dos demônios” (CARELLI, 1993, p. 32).

O fato é que na mesma época em que o Brasil se tornou colônia de Portugal, Rabelais escrevia uma série de livros cômicos que contavam a história de *Gargantua e Pantagruel* e as *Ilhas das Pérolas dos Canibais*, carregada de lingotes de ouro, de seda crua e de pedras que aparecem no livro *Vie inestimable du grand Gargantua, père de Pantagruel*, um sucesso literário francês publicado pela primeira vez em 1537. O personagem de Rabelais é tão popular na França, que Bastide o consideraria como uma versão francesa de Macunaíma de Mário de Andrade, colocando ambos como irmãos no texto que escreveu em homenagem a Mário de Andrade, *Macunaíma visto por um Francês* (1945). Também é importante lembrar que foi da pena de Rabelais que a palavra “exótica” apareceu pela primeira vez. Em se tratando de Brasil, essa palavra conheceria uma posteridade semântica tão rica quanto ambígua (CARELLI, 1993). Mauro Carelli chama a atenção para uma certa esclerose das representações sobre o Brasil que acentuava essa dimensão exótica e que esse exotismo se explicava pela natureza solar dos trópicos, como sendo associado à sensualidade. Enquanto a Europa sempre foi regrada pelas estações bem definidas, modelada por sua longa história de mundo ordenado e racionalizado (CARELLI, 1993). Ao analisar essa construção imagética que a França construiu do Brasil, pautada pelo exotismo, Bastide fez uma afirmação que dialoga com essa dualidade da natureza solar e tropical e o mundo ordenado e racionalizado da Europa.

“A América saiu das águas do Atlântico como uma ilha de sonhos. Não vamos dizer que ela deu origem às Utopias, era uma utopia feita terra. Não foi impunemente que Claudel fez um jogo de palavras entre Cristóvão Colombo e a pomba. A caravela que chegou a uma praia incomum era verdadeiramente uma Arca de Noé que deixou a terra dos pecados e dos irmãos desunidos para flutuar em águas entre o céu e o mar e trazer aos homens a esperança de um novo mundo. Daqui em diante a América irá desenhar no mapa das almas a geografia da imaginação (BASTIDE, 1957, p. 160 – tradução nossa).

A repercussão que o livro de Rabelais alcançou na França coincidiu com relatos de viajantes franceses sobre os povos tupinambás que praticavam canibalismo. Foi com os tupinambás que os franceses conseguiram estabelecer uma certa amizade a ponto de alguns marinheiros se recusarem a voltar para a França permanecendo nas tribos, afinal, os índios<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Consideramos a revisão do emprego da palavra índios para povos indígenas ou povos originários, no entanto, consideramos necessário empregá-la dessa forma para utilizar uma expressão usada na época e como forma de sublinhar que estamos nos referindo a construção simbólica operada a partir do encontro dos povos europeus com os povos indígenas no período colonial e suas consequências.

eram um povo alegre, quando não trabalhavam faziam festa (TORRES, s./a.). Também aqui o trânsito não ficou em apenas uma via, já em 1504 há registro de um índio de 15 anos da tribo Carijó que foi levado até a França pelo Capitão Gonneville, com a condição de ser devolvido para o cacique depois de vinte luas. No entanto, o índio acabou não retornando mais para sua tribo e acabou casando-se com uma aristocrata francesa (CORREA, s./a.). Há ainda a famosa encenação da vida selvagem brasileira ocorrida na cidade francesa de Rouen, em 1550, que contou com a participação de cerca de cinquenta indígenas brasileiros levados à França para reproduzirem seus costumes em encenação pública para a elite local.

Tudo isso servia para alimentar a curiosidade dos franceses e fortalecer o estigma do exótico que se alimentava também, a partir do mito do bom selvagem. Os relatos dos viajantes eram a racionalização dos desejos que não podiam ser realizados nas estruturas sociais cristalizadas da França e o Brasil era um paraíso idealizado, uma geografia imaginada a partir da vontade dos franceses de encontrar a sua própria inocência perdida. Os bons selvagens representavam a inocência do homem natural, livre do peso de séculos da civilização europeia, esse imaginário era pautado pelo exótico e ao Brasil cabia o papel de novo mundo, um lugar sem história (BASTIDE, 1957). Esses selvagens não eram só devoradores de cabeça ou antropófagos, eram bons porque tinham a inocência natural, que a Europa civilizada e a França em particular, tinham perdido ao custo da sua própria civilização (BASTIDE, 1957). Bastide destaca a importância do mito do bom selvagem e da encenação dos índios em Rouen:

“O Brasil contribuiu primeiro para a elaboração de algumas das teses fundamentais do humanismo francês. Nossos corsários traziam índios de suas viagens ao país dos papagaios azuis e verdes, e alguns desses índios chegaram a fundir-se em famílias francesas, como esse Príncipe de la Sylve que Gonneville trouxe consigo, a quem deu sua filha em casamento e que deixou de herança a fortuna e o título. Denis publicou o relato da festa de Rouen, onde dançaram os Tupinambás. Ora, Montaigne interessou-se por esses índios, interrogou-os sobre os seus usos e costumes, perguntou-lhes como julgavam a civilização ocidental. Assim, o Brasil lhe serviu primeiro para defender o seu ceticismo, depois para superá-lo. Primeiro para defendê-lo, verdade aquém do Atlântico, erro além; depois para superá-lo, pois lá qualquer coisa de comum entre os selvagens e o civilizado – a razão” (BASTIDE, 1946, p. 3).

Como no trecho citado, Bastide destaca a importância do Brasil na elaboração da tese de Montaigne quando ele toma parte no debate em torno do mito do bom selvagem. O humanista francês se refere à grande e poderosa mãe natureza para refletir sobre esses homens “vizinhos de sua ingenuidade original” (MONTAIGNE, 2000). Mario Carelli observa que essas afirmações que Montaigne fez, explicam que a história das ideias reteve a temática do bom-

selvagem como uma referência paradigmática que originaria uma verdadeira revolução moral. Isso confirma o que Bastide disse no trecho acima, quando ele disse sobre o Brasil ter contribuído para uma das teses fundamentais do humanismo francês.

No capítulo XXXI, *Os Canibais* do livro *Ensaíos* (vol. 1), Montaigne opera uma espécie de revolução quando inverte as posições de civilizado e selvagem ao perguntar o que os brasileiros pensariam dos europeus sobre as fogueira da inquisição, lembrando que a ideia de normalidade e de exotismo é mutável de sociedade para sociedade. Então, não haveria melhor escola do que o contínuo exercício de observar as coisas desconhecidas e novas. Em resumo, o filósofo francês inverteu as posições para desmontar o conceito de civilização, relativizando as posições e lembrando que melhor do que julgar a partir de um modelo familiar, melhor seria adotar o estranhamento, ou seja, um olhar cuidadoso sobre aquilo que não se conhece antes de elaborar julgamentos apressados. A partir dessa inversão, ele iria questionar se as fogueiras do Santo Ofício não seriam uma barbárie maior do que a antropofagia dos índios brasileiros que estaria fundamentada em um ritual de honra ao inimigo derrotado, ao passo que as mortes da santa inquisição ganhavam em crueldade.

Bastide lembrou ainda da influência que o Brasil exerceu na literatura francesa, citou Raynal e o livro *Histoire Philosophique* que atacava os valores do Antigo Regime e da colonização europeia. Bastide observou que os índios brasileiros foram uma fonte de inspiração para o abade francês. De fato, tratava-se de um caso de influências de mão dupla, já que Raynal, assim como D'Alambert, Buffon, Condorcet, Condillac, Mably, Montesquieu, Rousseau, Voltaire e Diderot eram autores proibidos no Brasil, mas serviram de inspiração para os inconfindentes de Minas Gerais. No entanto, é importante lembrar que esse intercâmbio de trocas recíprocas é uma visão particular de Bastide. No geral, os franceses mantinham uma visão pautada pelo exótico, de um Brasil grosseiro e selvagem. Isso pode ser visto por meio de alguns exemplos colhidos da literatura oitocentista como por exemplo, no caso de Flaubert, “escritor de pena mais para realista do que fantástica, cria Djalióh (personagem do conto “Qui quid volueris”), filho de uma escrava negra brasileira com um macaco por experiência de um certo Paul...” (CORRÊA, s/a, p. 57). No caso de Júlio Verne as várias aventuras dos personagens brancos, claramente europeizados que navegam por rios da Amazonia e, finalmente Balzac no livro *A comédia humana*, cria o barão de Montejanos de *A Prima Bete*, “descrito como em simbiose com a selva, como se os instintos marcassem indelevelmente o tipo brasileiro” (Ibid., p. 57). Balzac também sonhava em fazer fortuna no Brasil:

“Afora o romance, Balzac, que vivia endividado, escreve à condessa Hanska, em momento de desilusão, que pretende deixar sua terra pelo país tropical: ‘Penso deixar a França e levar meus ossos ao Brasil numa empresa louca, e quando escolho pouca da sua loucura. Irei buscar a fortuna que me falta: ou voltarei rico ou ninguém poderá saber o fim que eu tiver levado’” (Ibid., p.57).

Balzac nunca deixou seu país para vir ao Brasil, mas seu romance cristalizou essa visão no imaginário francês de um Brasil como país longínquo, onde se fazia fortuna facilmente, e que era povoado por silvícolas. Bastide analisou esse aspecto do imaginário francês ponderando que o Brasil, visto como uma terra sem história, um mundo novo, é mesmo pensado como um milagre, mas, mais do que isso, é visto “uma vingança gratuita, a forma moderna do conto de fadas, um conto de fadas do tempo capitalista” (BASTIDE, 1957, p. 161 – *tradução nossa*), uma espécie de desforra ao peso daquela ideologia do fardo do homem branco civilizador<sup>51</sup>. Bastide destacou importância do Brasil para um dos viajantes franceses ilustres, o historiador e escritor Ferdinand Denis que em uma espécie de pré-romantismo divulgou a cor local – e os índios – com muito zelo na França. Carelli destaca a originalidade das preocupações de Denis em relação ao Brasil:

“Um outro mérito de Ferdinand Denis provém de uma certa resistência ao mito do bom selvagem. Ele desmistifica até mesmo a beleza do índio e prefere interessar-se pelo grau de adaptação à cultura europeia que permanece, para ele, o critério de civilizado. Entretanto, coloca lucidamente o problema do encontro de duas culturas de idades diferentes e das consequências trágicas dessa pacificação das ‘crianças da natureza’. É certamente pensando nas incidências negativas da aculturação, e em particular à perda de sua tranquilidade, que Denis escolhe para seu herói o retorno à floresta” (CARELLI, 1993, p. 64).

Bastide destacou que a obra Denis foi uma inspiração para o indianismo de Gonçalves Dias e a literatura francesa foi uma referência importante para a literatura brasileira “... a poesia social de Castro Alves, ligando-se daí para sempre a história literária do Brasil à do nosso país: são as mesmas escolas que se sucedem de ambos os lados da França, Parnaso, Naturalismo, Simbolismo, Modernismo” e aí, ele solta uma tirada de bom humor em relação às eventuais críticas dos brasileiros: “e isto a ponto de que quando um escritor nos ataca, o faz sempre... a golpes de citações francesas” (BASTIDE, 1946, p. 2). Bastide lembrou que Victor Hugo e

---

<sup>51</sup> Essa é uma referência ao poema do poeta inglês Rudyard Kipling, *The White man's burden*, que em tradução livre é: O fardo do homem branco. A obra do poeta inglês era repleta de apologias ao Imperialismo britânico, que justificava a colonização da África e de trechos da Ásia à pretexto da necessidade de civilizar essas regiões, encobrendo os interesses econômicos nessas regiões, tanto como provedores de matérias-primas para a indústria europeia, como para se tornarem um mercado consumidor de produtos industrializados, alimentando assim o sistema capitalista nascente na época.

outros intelectuais franceses mantiveram um vasto movimento epistolar com o Brasil, especialmente com Dom Pedro II e que essas cartas continham farta troca de elogios (Ibid., 1946). Bastide transitou do idealismo dos primeiros momentos do Brasil Colônia para a literatura, para as trocas intelectuais e não deixou de sublinhar os contatos mais estreitos que sustentam o sentimento de irmandade que ele procurou alimentar nas relações entre brasileiros e franceses, afirmando que também houve mistura de sangues entre os dois países aqui no Brasil e então Bastide escreve: “É pelo fato da amizade entre nosso dois países ser feita disso, dessas penetrações recíprocas, desse amor desinteressado, que não receio para o futuro qualquer interrupção nessa estrada real do amor” (Ibid., p. 3).

Para analisar melhor a afirmação de Bastide reproduzida acima, é interessante retomar as análises das projeções que os escritores franceses construíram e alimentaram sobre o Brasil, citando a análise de Carelli sobre o tema quando ele escreve: “Os franceses inventaram Brasil, tentando dar conta deste país, e foram conduzidos a construir imagens que se devem tanto aos seus desejos, quanto ao rigor de sua observação” (CARELLI, 1993, p. 66). Aqui fica claro que Bastide, como francês, procura analisar a construção desse imaginário pelos franceses procurando olhar essas trocas culturais (se é que de fato ocorreram nesses primeiros momentos) entre os dois países livre dessas projeções, reforçando sua posição antieurocêntrica. Talvez seja por isso que ele conseguiu apontar – com uma certa condescendência – intercâmbios. Mas esses intercâmbios que apontou, ao invés de revelarem uma via de mão dupla, como ele queria demonstrar, acabavam por reforçar aquela frase citada por Mario Carelli em sua obra que era de autoria do intelectual francês Abel Bonnard: “mostram-nos os tesouros de seu solo e pedem-nos os da nossa cultura. Isso lembra a franqueza e a ingenuidade das antigas trocas: eles nos oferecem borboletas e nos pedem ideias” (BONNARD, Apud. CARELLI, 1993, p. 17). Isso porque Bastide justificou as contribuições do Brasil colocando-o como o cenário dessas projeções que seria uma terra em processo de colonização, que tinha a exuberância natural e que tinha índios... Se por um lado as práticas culturais dos índios serviram de reflexão para Montaigne fundar uma das bases do humanismo francês, em compensação, a simples existência do índio impressionou Ferdinand Denis de tal forma, que ele o elegeu como o primeiro habitante do país e fundou, afinal, o indianismo trazido para o Brasil por Gonçalves Dias.

Enfim, a visão antieurocêntrica de Bastide contribuiu para que ele desenvolvesse argumentos que poderiam oferecer novos olhares para a questão, mas esses olhares não chegavam a justificar a afirmação de que o França e Brasil tiveram trocas igualitárias desde o século XVI até o final do século XIX e início do século XX. A exuberância da natureza e os



índios poderiam estar em qualquer outro lugar do mundo e ainda assim, serviriam de tela projetiva para a França que precisava apenas de um lugar intocado pela civilização para imaginar uma vida livre do peso de tantos séculos de sua própria civilização. Da maneira como se deixa entrever, parece que não era o exotismo do Brasil. Poderia ser qualquer outro lugar no mundo que pudesse oferecer a possibilidade desse estranhamento do exótico. Portanto, esse esforço de Bastide para aproximar França e Brasil no campo das artes e das ideias parece mesmo um sentido de mão única, que embora procure demonstrar uma perspectiva adversa, a maneira como Bastide constrói essas aproximações, acaba por reforçar o senso comum que se construiu sobre o exotismo dos índios como criaturas cuja pretensa inocência provocava sentimentos ambíguos, hora era invejada, hora deveria ser combatida tendo a civilização (através da evangelização) como arma.

Ao nos aprofundarmos um pouco mais nessa discussão, é possível considerar que essa construção simbólica dos nativos como criaturas inocentes foi produto do choque violento de culturas e pode ser lida a partir de uma tentativa de defesa dessa civilização “tão pesada”, mas ao mesmo tempo tão prezada dos europeus. Isso se deu como uma espécie de resposta aos relatos de padres jesuítas que chegavam à Europa vindos das colônias. Neles, os padres jesuítas revelavam embates com os povos nativos que questionavam e em alguns casos faziam críticas violentas a civilização europeia. É essa a discussão proposta pelo antropólogo David Garber e pelo arqueólogo David Wengrow (2022):

“É incontestável que mercadores, missionários e colonos europeus de fato entabularam longas conversas com as pessoas que encontravam no chamado Novo Mundo e não raro viviam por longos anos entre elas – mesmo nos casos em que também eram coniventes com sua destruição. Também sabemos que muitos que viviam na Europa e vieram a abraçar os princípios de liberdade e da igualdade (que, poucas gerações antes, mal existiam em seus países) afirmavam que os relatos desses encontros tinham exercido profunda influência sobre suas ideias. Negar toda e qualquer possibilidade de que os povos indígenas tivessem razão, na prática, significa afirmar que eles não poderiam ter qualquer impacto efetivo sobre a história. Na verdade, é uma forma de infantilizar os não ocidentais” (GRABER, WENGROW, 2022, p. 46).

Ao analisarem uma obra seiscentista muito difundida na França, *Relations des jésuites de la Nouvelle-France*, e obras de viajantes que passaram longos anos convivendo com os nativos, Garber e Wengrow encontraram registradas as críticas que os povos originais das Américas faziam da sociedade europeia. Esse livros eram muito populares principalmente porque traziam essas críticas, que ao final, ofereciam possibilidades de se discutir outras formas de sociedade, “saber que o jeito conhecido não era único, visto que – como mostravam esses

livros – claramente existiam sociedades que faziam as coisas de uma forma muito diferente” (Ibid., p. 52). Os autores se concentram nos embates descritos entre os nativos da América do Norte e os colonizadores franceses que aconteciam em torno do conceito de igualdade e enumeram as críticas mais usuais desses povos à sociedade europeia: oportunismo, falta de auxílio mútuo e submissão à autoridade. Muitos pensadores iluministas<sup>52</sup> tomaram essas críticas como alimento importante para as suas reflexões e as deixavam registradas na forma de diálogos imaginários.

“De fato, é possível afirmar com bases sólidas que as verdadeiras origens do “olhar ocidental” – aquele modo racional, supostamente objetivo de olhar culturas estranhas e exóticas que veio a caracterizar a antropologia europeia posterior – se encontram não nos relatos de viajantes, mas sim nos relatos europeus desses nativos cétricos imaginários: observando de fora para dentro, com o cenho franzido, as exóticas curiosidades da própria Europa” (Ibid., p. 75).

Essas ideias passaram a ocupar um lugar importante na sociedade europeia a ponto de gerarem uma outra versão, que rebaixava os nativos americanos a condições inferiores, sob o argumento de que eles vivam em sociedades menos complexas. A partir daí foi aberta a porta para o desenvolvimento das teorias de evolução social.

“Observadores que antes consideravam os modos de subsistência e divisão do trabalho nas sociedades norte-americanas como questões triviais, ou na melhor das hipóteses como assuntos de importância secundária, começaram a considerá-la como a única coisa de fato importante. Todos deviam ser distribuídos ao longo da mesma escala evolucionária, dependendo do modo básico de obtenção de alimento. As sociedades “igualitárias” foram relegadas à parte inferior dessa escala, onde podiam, no máximo, oferecer algum vislumbre do tipo de vida dos nossos ancestrais distantes, porém não mais ser imaginadas como partes iguais num diálogo, debatendo como os integrantes de sociedades ricas e poderosas deveriam se conduzir no presente” (Ibid., p. 78).

É nesse momento que essa discussão encontra a comunicação de Bastide no encontro de intelectuais e o que estava sendo discutido mais acima. Na medida em que os filósofos iluministas tomaram as críticas sociais dos povos nativos das Américas, construindo trocas

---

<sup>52</sup> Os autores destacam como contribuição fundamental dos americanos a visão de liberdade individual: “Esse é um dos legados duradouros do Iluminismo e de acontecimentos como a Revolução Francesa e a Guerra de Independência dos Estados Unidos” (GRAEBER, WENGROW, 2022, p. 57). Importante pontuar que os autores argumentam sobre a validade de tais relatos demonstrando bons indícios de que tais discussões eram factíveis. Também é preciso destacar que os autores centraram suas pesquisas nos povos norte-americanos como uma fonte de reflexão para o conceito de liberdade individual. Seria necessário um estudo focado nos povos das Américas do Sul e Central para um panorama ampliado das contribuições dos nativos americanos para o pensamento europeu.

intelectuais igualitárias entre América e Europa, à medida que essas ideias passaram a adquirir relevância nos meios intelectuais europeus, logo veio a resposta, com uma das bases da revolução tecnológica e científica do século XVIII que serviram como base para o capitalismo nascente. Bastide chegou a mencionar que os povos nativos americanos serviram de material de reflexão para os iluministas na sua exposição no encontro de intelectuais, e no texto analisado mais acima. É difícil saber se ele se referia a esses diálogos abordados por esse autores, visto que ele não entra em detalhes. De qualquer forma, é importante pontuar que os autores em questão se detiveram nos povos nativos da América do Norte. Portanto, falta ainda uma análise desse porte sobre as civilizações nativas do Brasil e da América do Sul, que certamente trariam muitas outras sugestões importantes e poderiam, talvez, dar novo vigor a tentativa de Bastide em estabelecer intercâmbios mais ou menos igualitários entre França e Brasil desde os primeiros tempos.

Dessa discussão, o que se verifica é que, no entanto, a visão do francês médio sobre o Brasil ainda hoje é pautada pelo exotismo. Também de outros europeus, norte-americano e muitos outros mundo afora. Essa visão a partir das lentes do exotismo foi objeto de protesto de Luís Martins<sup>53</sup> em sua coluna *Coisas da Cidade* no jornal *O Estado de S. Paulo* em 1955. O texto é bastante irônico, como é possível verificar no trecho abaixo:

“Acontece, porém, que às vezes um jornalista ou um aventureiro qualquer [francês] vem ao Brasil, em busca de sensações exóticas. Chega aqui e, em lugar do cenário paradisíaco que esperava encontrar, vê grandes cidades, grandes hotéis, grandes construções, com elevadores modernos e confortáveis (que não existem em Paris), todas as casas com banheiro (como não há em Paris), ‘boites de nuit’, restaurantes, teatros, cinemas (como em Paris) – e o francês fica decepcionado. Pode confessar que não encontrou serpentes nas ruas, índias despidas comendo côco nas praias, feras selvagens perambulando tranquilamente pelos ‘boulevards’? E o francês, que não gosta de viajar, só se deu ao incômodo de vir até aqui para contar ‘vantagens exóticas’ aos seus compatriotas, deslumbrando-os com a descrição de cenas, paisagens e costumes – tudo do mais requintado ‘exotismo’. Seria uma viagem perdida... E, então, tranquilamente, o francês inventa. A repetição desses relatos tendenciosos na imprensa parisiense, já vai se tornando monótona e fatigante” (MARTINS, 15/10/1955).

Martins estava criticando relatos de viagem de um jornalista que, durante sua visita ao Brasil, publicou diversos relatos mentirosos sobre cenas que ele teria visto no Brasil criadas a

---

<sup>53</sup> Luís Martins foi um intelectual, crítico de arte, jornalista carioca que chegou à São Paulo na década de 1930. Se aproximou do grupo de intelectuais modernistas, foi casado com Tarsila do Amaral e era muito bem relacionado no meio intelectual paulista. Foi amigo de Roger Bastide, mantendo a ligação com o professor francês mesmo depois do retorno de Bastide a Paris.

partir do exotismo que os primeiros viajantes haviam fixado no imaginário do povo francês. É claro que esse imaginário exótico não é só do francês, mas de muitos outros lugares do mundo. Assim como os brasileiros também alimentam um certo exotismo quando imaginam a África, por exemplo. Esses relatos de viajantes que pesam na imaginação para dar um tom cômico aos seus relatos também não é algo recente. A pesquisadora Francis Melvin Lee estudou alguns deles<sup>54</sup> que estiveram no Brasil nos tempos da colônia<sup>55</sup>.

O protesto de Luís Martins foi tão virulento, que gerou resposta de uma francesa que lhe escreveu fazendo ponderações e que motivou Martins a voltar ao assunto alguns dias depois na sua coluna. Porém, não para se retratar, mas de maneira elegante – e ainda irônica – reafirmar o que havia dito, embora tenha declarado sua profunda admiração pela França, tenha reconhecido o débito do Brasil para com os franceses do ponto de vista cultural e intelectual e tenha mencionado Bastide, que já havia voltado à França, mas que Martins aproveitou para saudar de forma afetuosa. Essa persistência da visão exótica que os franceses alimentavam e que gerou o protesto de Martins era justamente o que Bastide procurava combater. Usando de sua posição de intelectual, procurou mostrar o Brasil real para os franceses, fosse por meio de sua coluna na *Revue Mercure de France*, seja por meio de seu trabalho intelectual que teve como tema principal o Brasil e que o motivou a escrever o livro *Brésil, Terre des Contrastes* (1957), em que pretendeu contar aos franceses sobre o Brasil ou os muitos *Brasis* que ele encontrou na sua estada prolongada nestas terras.

No entanto, há um outro trecho do protesto de Luís Martins que é relevante para a discussão em curso, especialmente porque, em outros termos, se relaciona com a conferência de Bastide e com o discurso mais geral do encontro de intelectuais que havia ocorrido um ano antes e que, inclusive, contou com a participação de Martins. No trecho abaixo, impregnado de indignação, Martins escreve:

“... impressão de que essa má vontade, essa incapacidade de compreensão, essa ausência de simpatia, com que alguns franceses encaram o progresso de países mais jovens do que o seu, decorrem de um complexo de inferioridade – o complexo de inferioridade de um povo que não se conforma em ver ultrapassada a era de sua supremacia civilizadora do mundo, de um povo surpreendido e despeitado por verificar que os complexos raciais considerados como ‘inferiores’, radicados em

<sup>54</sup> Ver: LEE, F. M. Humor em viajantes do Brasil do século XIX. In: SALIBA, E. et. all. Além do Riso. Reflexões sobre o humor em toda parte. São Paulo: Liberars, 2021, p. 201 – 2016.

<sup>55</sup> Aqui é importante pontuar que esses viajantes foram atraídos pelo Brasil especialmente a partir do século XIX, motivados pelo desejo de estudar a fauna, a flora e povo brasileiro, seguindo os avanços científicos da época, das teorias evolucionistas do naturalismo, mas que o espírito científico os tornava imunes ao olhar exótico – salvo raras exceções.

regiões que um preconceito geográfico tradicional e errado supunha inóspitas é continuidade da evolução humana, estão criando novas formas de civilização e cultura, que cada vez mais se distanciam das suas fontes originais. O orgulho nacional francês, ainda hoje nostálgico das conquistas napoleônicas, repugna a verificação de uma fatalidade histórica que roubou ao seu país a auréola de grande potência conquistadora e imperialista: daí, a sua relutância em tratar em pé de igualdade as nações jovens que começam a atingir a sua maioridade cultural” (Ibid.).

O texto de Martins traz alguns elementos importantes para a discussão na medida em que, considerando a forma como foram colocados, revela algo como uma ideia corrente no meio intelectual brasileiro. Daqui é interessante destacar essa inversão que ocorre em relação a mestiçagem, tantos anos decorreram dos primeiros diagnósticos aterradores de Nina Rodrigues e seus contemporâneos e a mestiçagem passou de empecilho à civilização para a evolução da civilização. A França que desde o início da colonização do Brasil foi o grande referencial cultural e intelectual brasileiro passava por um processo de decadência, mas sustentava a pose de ideal de civilização quando deveria, para manter a distinção de outros tempos, reconhecer e respeitar as culturas mais jovens que, como disse Martins, “atingiam a sua maturidade cultural”.

Bastide reconheceu esses novos tempos em que a França perdia sua hegemonia cultural e com sensibilidade e honestidade, reconhecia o potencial cultural do novo mundo e a importância das lições que essas jovens nações tinham para dar ao mundo. Em seu discurso, Bastide lembrou que as sociedades americanas do início eram a sociedade europeia transplantada e que apesar dos rearranjos necessários para se adaptar às novas condições de vida, esses europeus transplantados seguiam os mesmos enquanto habitavam a costa das Américas, em contato direto com o Atlântico. No entanto, a partir do momento em que tiveram que marchar para o oeste, esses europeus se transformaram em novos homens, incorporaram traços da cultura indígena e depois da cultura negra. “O europeu poderia ignorar essas metamorfoses. Eles procuravam apenas sensações exóticas nos livros de viajantes e julgavam os americanos apenas pelo modelo dos ricos proprietários de terras que percorriam as capitais da Europa” (BASTIDE, 1957, p. 165 – *tradução nossa*). No entanto, não houve como não reconhecer que os Estados Unidos ocuparam o posto de potência, “Enquanto a Europa se despedaçava em lutas internas, a potência norte-americana apenas cresceu e acabou dominando o mundo. A Europa acorda abruptamente e percebe que virou uma colônia do Tio Sam” (Ibid., p. 165).

O professor francês reconheceu a ambivalência que essa constatação provocou no europeu, oscilando entre o apego aos valores tradicionais e a necessidade de se modernizar, sob o risco de se tornar “um simples Museu para turistas americanos” (Ibid., p. 166). Embora a mentalidade da produtividade e o novo capitalismo que os Estados Unidos imprimiram fosse

um tanto complicada de se assimilar, a Europa reconheceu a hegemonia norte-americana. Mas Bastide apresenta uma visão da América do Norte:

“... a América do Norte se apresenta como o apocalipse. Como uma visão antecipada do futuro. Onde a máquina esmaga o indivíduo, o número domina e as estatísticas reinam, onde o rádio, a televisão e o cinema fazem dos homens como um único modelo, onde as fadas celtas são substituídas pelas estrelas do cinema, onde os cavaleiros da Távola Redonda cedem lugar para o Super-Homem. Pense em Duhamel, mas Duhamel não é o único a ter essa visão da América do Norte. E agora, como que para confirmá-lo, a bomba de Hiroshima se soma a essas imagens de pesadelo e a desintegração do átomo leva à desintegração das almas assustadas. Dir-se-ia que, neste imenso laboratório de ciências aplicadas que são os Estados Unidos, o homem faz um sinal de apelo ao cataclisma e joga com o fim do mundo” (Ibid., p. 163 – *tradução nossa*).

Ao mesmo tempo que apresentou essa visão apocalíptica, e sem perder a oportunidade de lembrar e condenar o ataque atômico ao Japão, Bastide apontou um interesse da Europa pela América do Sul, especialmente pela latinidade, “a América do Sul se apresenta assim para a Europa, um novo ordenamento do caos e uma segunda criação” (Ibid., p. 163 – *tradução nossa*). Enfim, Bastide concluiu que a América mostrava para a Europa a possibilidade de coexistência pacífica de irmãos que em qualquer outro lugar do mundo poderiam se matar, mas que na América eles se reconciliam dividem o mesmo espaço, compartilham os mesmos trabalhos e as mesmas esperanças.

Para Bastide, essa seria a grande lição que a América dava a Europa: a possibilidade de formar sociedades novas e diversas. Nesse ponto (e em muitos outros também), Bastide concordava com o discurso de Martins, quando esse disse que sobre a diversidade de povos do Brasil, que invariavelmente construiriam uma cultura diversa da cultura francesa, que em outros tempos foi uma referência fundamental para o Brasil. Na visão de Bastide, essa cultura diversa era uma lição porque as sociedades americanas se construíram a partir de um clima de tolerância e de respeito e que essa diversidade proveniente do contato de culturas tão diversas, faria das culturas americanas, e brasileira em particular, algo complexo, mas ainda assim uma lição de tolerância e de respeito na coexistência na diversidade.

### **3.3 – Quando intelectuais europeus e americanos se encontram.**

Tendo em vista que ocupamos muitas páginas citando e analisando o discurso de Bastide no encontro, é válido escrever algumas palavras sobre esse evento. Até porque, a fala de Bastide

gerou algumas intervenções e muitas delas questionavam as posições assumidas pelo professor francês. O *I Congresso Internacional de Escritores* e o *Encontro Internacional de Intelectuais* foram eventos organizados pela Sociedade Paulista de Escritores e integraram o extenso calendário de eventos ligados às comemorações do IV Centenário da cidade de São Paulo em 1954. O congresso ocorreu primeiro, de 9 a 15 de agosto e o encontro ocorreu de 16 a 22 de agosto. O ano do IV Centenário foi um ano de uma agenda intensa de eventos e os jornais noticiavam esses eventos com entusiasmo. *O Diário de Notícias* do Rio de Janeiro noticiava a expectativa em torno da participação dos premiados romancistas americanos William Faulkner e Robert Frost no congresso dos escritores. Para se ter uma ideia do calendário movimentado daquele ano, o jornal *Correio Paulistano* acompanhou com empenho o *Congresso de Sociologia* que ocorreu no final de junho, o *I Congresso Internacional de Escritores* no final de agosto e na primeira semana de setembro, ocorreu o *Congresso Internacional de Americanistas* – Roger Bastide foi conferencista nos três eventos<sup>56</sup>.

O encontro de intelectuais foi patrocinado pela Unesco que já havia promovido uma primeira edição em Genebra no ano anterior. A estrutura proposta pela Unesco era que as teses deveriam ser apresentadas por intelectuais brasileiros e estrangeiros que deveriam refletir sobre as contribuições europeias à cultura e ao humanismo nas Américas. A comunicação de Bastide, foi construída a partir do imaginário que a Europa construiu da América e de como a Europa enxergava as Américas na atualidade. No entanto, essa comunicação foi bastante contestada. O primeiro a tomar a palavra foi o professor italiano Edoardo Bizzarri<sup>57</sup> que apontou que Bastide limitou as perspectivas da sua fala porque não falou como um europeu e sim como um francês. Ainda criticando a limitação das perspectivas de Bastide, Bizzarri destacou que Bastide deveria ter se dedicado mais a mitos que guiavam as ações humanas. O professor italiano insistia que Bastide, ao analisar o mito do bom-selvagem, preferiu uma abordagem iluminista e não humanística, como era a proposta do evento e que o argumento de Bastide acerca do peso da civilização europeia, para Bizzarri, não era um peso, mas sim a força que caracterizava o povo europeu, que passados dez anos do fim da guerra, já havia praticamente reconstruído a Europa.

---

<sup>56</sup> No Congresso de Sociologia (de 21 a 27/6/1954) Bastide apresentou o trabalho *Les recherches sociologique au Brésil*. O Encontro de Intelectuais, Bastide apresentou o trabalho *L'Amérique vue par l'Europe* e no Congresso de Americanistas (ocorrido em três espaços diferentes no dia 01 de setembro de 1954), Bastide apresentou o trabalho *Le Principe de Coupure et le Comportement Afro-Brésillien*.

<sup>57</sup> Edoardo Bizzarri, nascido na Itália, foi professor e tradutor. Veio ao Brasil como adido cultural do Consulado italiano em São Paulo, fundou o Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro e ficou conhecido no Brasil por sua intensa atividade epistolar com Guimarães Rosa, cuja obra foi traduzida para o italiano por Bizzarri.

Por fim, o professor italiano concluiu que a figuração que o professor francês fez da América do Norte não era partilhada por ele e, acreditava ele, nem pelos italianos.

Bastide defendeu-se dizendo que havia sido convidado para escrever uma tese e que, embora fosse sociólogo, preferiu escrever como um intelectual, dando à sua comunicação a perspectiva filosófica, e que sendo francês, adotou uma visão francesa e filosófica dos fatos. No que concerne a crítica sobre o mito do bom-selvagem, talvez o professor italiano não tenha avaliado o quanto o mito do bom-selvagem enraizou o estigma do exotismo no Brasil que atravessa a o imaginário de boa parte do mundo quando é remetido ao Brasil. A julgar o protesto indignado de Luis Martins produzido um ano depois do encontro, 1955, é possível afirmar que muitos europeus, talvez franceses em especial, certamente esperavam ter contato com o exotismo quando visitassem o Brasil. No entanto, há de se observar que se Bastide falou como um francês, o professor falou como um italiano ao afirmar que o mito do “fazer a América” seria mais apropriado para formular a visão da Europa sobre a América – ou será a visão da Itália sobre a América? De fato, são muitas as Europas...

O professor Jaime Cortesão<sup>58</sup> veio ao socorro de Bastide, concordando com o professor francês sobre as projeções utópicas na época do descobrimento, que foram as bases para se formar o mito do bom-selvagem. Na sua fala, Cortesão não só corroborou com a comunicação de Bastide relativa ao tema, como criticou, elegantemente, a intervenção do professor italiano:

“Parece-me que este é um momento particularmente interessante na história do pensamento elaborado e refletido sobre a realidade do novo mundo. Duarte Pacheco pelo menos imaginou – e aqui vem a tese do prof. Bastide – um paraíso, porque os homens andavam nus em virtude de ser aquele um paraíso anterior ao pecado original e no qual não era delito provar dos saborosos frutos da árvore da vida e da árvore da ciência.

Creio que se os europeus, como dizia o meu antecessor, não vieram aqui atrás do bom selvagem, vieram atraídos pela imagem real de um homem natural, vivendo num paraíso, onde se poderia comer regaladamente os frutos que ele oferecia ou, pelo menos, que possuía” (CORTESÃO, 1957, p. 175).

As crítica à comunicação de Bastide não se limitaram ao mito que ele escolheu para analisar. Lendo as considerações dos intelectuais que integravam a mesa, é possível perceber que a visão de intelectual que Bastide priorizou em sua comunicação incomodou os colegas e eles sentiram falta da perspectiva do imigrante, por exemplo. Tal qual o professor italiano já

---

<sup>58</sup> Jaime Cortesão foi escritor e historiador português professor universitário no Rio de Janeiro, naquele ano o professor português estava coordenando a *Exposição Histórica de São Paulo* que integrou o calendário comemorativo do IV Centenário da Cidade de São Paulo.



havia criticado. Sobre isso, o professor francês justificou sua abordagem, e avisou que já havia se dedicado a pesquisar a visão do imigrante europeu sobre a América citando um dos depoimentos que colheu:

“... havia na Europa alguns indivíduos que havia estado no Brasil como imigrantes e tinham regressado ao país de origem. Alegavam que aqui tinham conseguido uma boa situação, que ganhavam mais do que na Europa; mas que voltaram para lá porque é possível que o Brasil se consiga enriquecer trabalhando, mas na Europa se pode viver, embora vegetativamente, sem trabalhar de modo tão penoso. Por aí se vê que os que vêm impelidos pela miséria procuram na América uma nova Europa. Posso dizer que, sem dúvida, a concepção de liberdade de um grupo social a outro muda muito” (BASTIDE, 1957, p. 193).

Com isso, Bastide encerrou sua participação naquele dia de discussões afirmando que havia construído sua comunicação de forma que ela pudesse gerar debates, mas que não imaginava que geraria tantos. Afirmou que só adotou a posição de intelectual francês porque sabia que Paulo Duarte (que dirigia a sessão), competente como era, iria convidar para o debate intelectuais italianos, espanhóis e brasileiros que poderiam ampliar o alcance das discussões.

De fato, as discussões daquela tarde e dos outros dias que se seguiram foram muito interessantes, mas provavelmente, entregar-se a elas aqui custaria perder o fio que conduz essas discussões. No entanto, não se pode deixar de mencionar que as discussões do dia seguinte se deram em torno do tema: *Como as Américas veem a Europa* e a comunicação ficou por conta do sociólogo Florestan Fernandes. O sociólogo brasileiro apostou na continuidade da Europa na América, ligadas por uma sólida “identificação emocional, espiritual” (FERNDANDES, 1957, p. 198). Fernandes observou que mesmo nos processos de independência das colônias houve ressentimentos e atitudes xenofóbicas contra o colonizador, mas não contra a Europa e que, ao contrário, a Europa era adotada como um modelo de civilização para esses novos países “Na Europa, a América tanto poderá ver as raízes de uma parte de seu passado étnico e cultural mais longínquo, quanto um esboço do seu próprio futuro em gestação” (Ibid., p. 199). O segundo aspecto que Florestan Fernandes sustentou é que esse prolongamento da Europa na América se sustentava ainda naqueles dias. Se não discordou completamente, o sociólogo brasileiro colocou em dúvida a parte da comunicação de Bastide em que o professor francês atestava a decadência da hegemonia europeia. Sobre esse assunto, Florestan Fernandes afirma:

“... não são só as afinidades eletivas e o passado histórico que garantem essa projeção: há interesses, alguns regionais, outros universais, que nos levam a uma identificação estreita com o destino da Europa. Na realidade, é tão essencial para nós, quanto para os europeus, que as novas bases de estabilidade da civilização ocidental possam assegurar vias ainda mais profundas de aproveitamento da experiência histórica e dos

recursos intelectuais das veneráveis nações europeias. Em suma, vemos a Europa à luz da necessidade e do esplendor da ação civilizadora, que fez dela o autêntico milagre dos tempos modernos” (Ibid., p. 205).

As discussões promovidas pela mesa que debatia a comunicação de Fernandes seguiram ampliando a discussão para outras possibilidades, como a intervenção de Lúcia Pereira Miguel, a única mulher intelectual que aceitou participar do evento, que adotando a perspectiva da literatura brasileira, concordou que a América era continuação da Europa. Bastide saudou a comunicação do amigo destacando que ele havia terminado sua tese com a mesma afirmação da necessidade da Europa se empenhar em conhecer e se enriquecer com a cultura americana e reafirmou seu compromisso intelectual:

“... nós, na França, continuaremos a trabalhar para que as culturas brasileiras, que ainda não são bem conhecidas, infelizmente, porque estão disfarçadas atrás de imagens falsas, sejam conhecidas, porque realmente são admiráveis, são magníficas mesmo. Podeis estar certos, meus amigos, de que tudo faremos para que os nossos concidadãos tomem conhecimento da cultura exuberante que tendes aqui no Brasil, enriquecendo-nos com esta cultura fecunda do vosso magnífico país” (BASTIDE, 1957, p. 221).

Mas, de todas as intervenções, deve-se destacar a comunicação de Otávio da Costa Eduardo<sup>59</sup>, que discordou de Florestan Fernandes quanto a sensação de esgotamento da Europa. Essa questão é importante para a discussão em curso:

“A partir do término da Primeira Guerra, a posição da Europa começou a ser disputada em outras partes, o que até hoje não teve termo. Sob a ameaça de perder a hegemonia político-econômica em face ainda a tensões provocadas pelas contradições e conflitos das suas próprias condições internas, nos diferentes níveis, inclusive no intelectual e moral, a Europa começou então a se ver com olhos diferentes: e a América a acompanhou de perto.

Não que o mundo europeu tenha perdido definitivamente o seu lugar nesse contínuo processo de transmitir a cultura. De fato, o que ele perdeu foi grande parte do seu elan. Spengler sugere que a Europa atingiu o seu inverno a partir de 1900 e que, desde então, ela renunciou à sua vocação civilizadora. Em nenhuma outra época foi o pensamento europeu tão dilacerado pela dúvida, pelo ceticismo e até mesmo pela perplexidade. As ideias e valores do humanismo europeu se tornaram objeto de disputa na filosofia, na literatura, na arte, e os destinos das nações e dos homens se tornaram objeto de reconsideração. A Europa começou a duvidar de si própria, perdida, sem solução para os seus problemas e os do universo. E lhe surgiu, talvez pela primeira vez, a consciência relativista, dolorosa, de que ela já não era o mundo, mas parte apenas de um mundo maior, o mesmo que ela criara” (EDUARDO, 1957, p. 218-219).

---

<sup>59</sup> Antropólogo brasileiro, foi discípulo de Melville J. Herskovits, uma referência na Antropologia Cultural, na Northwestern University.

O trecho reproduzido é relativamente longo, mas coloca em outras palavras ao que Bastide se referia quando falava em esgotamento, perda de hegemonia, e que também pode ser constatada na arte, com o surgimento do primitivismo e os próprios movimentos de vanguarda que datam dessa mesma época que Edoardo mencionou, meados de 1900. Em todo o caso, essa sensação de esgotamento, foi alimentada pelo peso das duas grandes guerras, sobre quando a Europa e o mundo puderam atestar o poder destruidor das armas produzidas a partir da tecnologia desenvolvida ao longo da Revolução Científica. O genocídio da II Guerra Mundial e o *gran finale* com as bombas atômicas lançadas pelos Estados Unidos e que Bastide e outros lembraram ao longo do encontro. Bastide foi inclusive criticado pela imagem que projetou dos Estados Unidos. Alguns debatedores afirmaram que ele abordou uma visão humanística que reduziu a relevância do país norte americano. No entanto, ao ler as discussões, é possível notar um certo ar de reprovação aos americanos em relação ao papel que ocupavam de nova potência mundial. Afinal, eram os representantes do capitalismo e àquela altura já mantinham uma relação tensa com a União Soviética que perdurou durante muitas décadas, alimentando a sensação de que a III Guerra Mundial estava na eminência de eclodir. As tensões da Guerra Fria e a ameaça da guerra nuclear que decorreram do genocídio promovido pela II Guerra Mundial, poderiam ser mais um peso para a já esgotada consciência europeia. A atuação da ONU através da Unesco e a própria realização desse encontro e tantas outras ações, todas pautadas pela ênfase no humanismo – daí a própria Declaração dos Direitos Humanos de 1948 – na conciliação dos povos, no fim das tensões e na manutenção da paz pretendiam amainar os ânimos e talvez despertar melhores sentimentos na humanidade para evitar novas tragédias.

Retrocedendo um pouco no tempo, é justamente a maneira como Bastide encontrou para participar do movimento de resistência para a libertação da França durante a II Guerra Mundial e a defesa da democracia que ele promoveu através de seus artigos na imprensa brasileira e em conferências pelo Brasil que é o outro espectro da atividade intelectual de Bastide no Brasil a qual será visto a seguir.

### **3.4 – Bastide no Brasil e a França em tempos de guerra.**

Durante a II Guerra Mundial, Bastide já se encontrava no Brasil e durante esse período, ele se colocou como um representante da França no Brasil. Foi quando o professor francês escrevia sobre os movimentos da resistência francesa e publicava artigos na imprensa brasileira

com intuito de esclarecer, discutir e enaltecer os esforços do povo francês e o papel daquele país na guerra, ou, como um bom francês, especialmente no fim dela. Aqui é importante dizer que Bastide passou a fazer esses movimentos a partir de 1943, quando o Brasil tomou parte na guerra em favor dos Aliados e as pressões que o professor francês e os outros professores estrangeiros que atuavam na USP estavam sendo expostos desde o início da guerra cessaram.

No meio intelectual francês, o papel da França na II Guerra, sobretudo a invasão da França pela Alemanha foi percebida de duas formas pelos grupos políticos dominantes: primeiro daqueles que estavam à esquerda, que foram impactados pelo choque provocado pela notícia do pacto de não agressão firmado entre Alemanha e a União Soviética ainda antes do início dos conflitos e no outro extremo foi a sintonia da direita extremista francesa com a ideologia nacionalista da Alemanha nazista. Michel Winock descreve a desorientação inicial da esquerda francesa ligada ao partido comunista com a notícia do pacto entre Stalin e Hitler. “O Partido atravessa uma crise profunda, deputados pedem desligamento, militantes rasgam suas carteiras” (WINOCK, 2000, p. 434). Houve também aqueles que se mantiveram fiéis a Stalin, mas isso não evitou que o líder soviético fosse declarado inimigo da França e a imprensa comunista logo foi interdita. Aqueles que não militavam no Partido, mas se declaravam simpatizantes, se posicionam contrários ao pacto e a Stalin. O escritor humanista Romain Rolland “expressa ‘seu inteiro devotamento à causa dos democratas, da França e do mundo, hoje em perigo’” (Ibid., p. 434). Após o choque inicial, o Partido Comunista Francês se reorganizou, mas com avanço das tensões e a invasão da Polônia pela Alemanha, mais militantes e intelectuais influentes se retiraram do partido. Em 3 de setembro de 1939 tem início a II Guerra Mundial, “Então, para os franceses e os ingleses, começa essa ‘ridícula guerra’ de expectativa e de inércia na fronteira, onde todos ficam em suspenso à espera da iniciativa alemã, que acontecerá, fulminante, em 10 de maio de 1940” (Ibid., 432), o dia em que o exército nazista invadiu a França. O relato dos dias que seguiram a invasão pode ser apreendido pelo excêntrico escritor e cronista teatral Paul Léautaud, cuja declaração de que preferia o afeto dos gatos e dos cachorros ao das pessoas ficou famosa. Léautaud observava fatos do cotidiano dos franceses nesses dias que se seguiram ao ataque usando uma boa dose de sarcasmo, mas que revela um pouco do estado de espírito dos franceses naquele momento, mais resignado do que combativo. O crítico teatral comentou a realização de uma missa com a intensão de rezar pela França:

“Não pude deixar de explodir, de achar que isso é uma vergonha. A reza é uma fraqueza, um esmorecimento, um desespero, uma renúncia. [...] Digo ainda que, diante do perigo, a gente não se ajoelha, mas se levanta, que não tenho simpatia pelos homens

de 1792, mas, diante do perigo, eles não rezaram, ergueram palanques para alistamento de tropas” (LÉAUTAUD, apud WINOCK, 2000, p. 438).

Winock narra a reação de Léautaud ao encontrar com o primeiro soldado alemão nas ruas de Paris e a presença constante de aviões sobrevoando a capital. Com o passar dos dias, lhe parece que a presença dos soldados nazistas se torna menos opressiva, “são bem equipados, grandes, sólidos (...) a barba feita, educados, muito atenciosos com as mulheres, benevolentes com os refugiados” (WINOCK, 2000, p. 438) e as boas maneiras dos alemães é muito comentada na vizinhança de Léautaud. É claro que Léautaud estava sendo irônico. A Alemanha responsabilizava a França e a Inglaterra pela falência e pela humilhação sofrida após a I Guerra Mundial, a própria ascensão de Hitler com sua ideologia extremamente nacionalista era uma consequência do resultado da I Guerra Mundial para a Alemanha. Os soldados alemães não eram amáveis com o povo francês, ao contrário, muitos foram capturados e levados à Alemanha para realizarem trabalhos forçados, muitos foram torturados e mortos. No entanto, naquele momento, a França era invadida e, pior, não estava mobilizada para a luta. Enfim, em 23 de junho ocorreu a assinatura do armistício. “O desânimo da França segue a passos largos; o choque de junho de 1940 teve o efeito de um abalo moral” (Ibid., p. 439). Desta vez, é possível acompanhar a repercussão dos fatos, por meio da obra de Winock que relata a desolação do famoso escritor francês André Gide:

“Sob a trágica luz dos acontecimentos, surgiu de repente a profunda degradação da França, que Hitler conhecia muito bem. Por toda a parte, incoerência, indisciplina, reivindicações de quiméricos direitos, ignorância de todos os deveres (...). Após a vitória, o espírito de apazimento prevaleceu sobre o espírito do sacrifício. Reivindicamos mais do que servimos. Quisemos poupar esforços; hoje, encontramos a desgraça (...). Como não apoiar Churchill? Não dar, do fundo da alma, sua adesão à declaração do general De Gaulle? Não basta que a França esteja vencida? É preciso ainda que seja desonrada? Esta falta à palavra dada, esta traição ao pacto que a aliava à Inglaterra, é justamente a mais cruel das derrotas, e o mais completo triunfo da Alemanha foi conseguir que a França, ao se entregar, se aviltasse. O choque da guerra só fez precipitar a ruína de um Estado já inteiramente deteriorado. Foi o brusco e total desmoronamento de um edifício corroído. O que resta da França depois deste desastre?” (GIDE, Apud WINOCK, 2000, p. 439).

No entanto, houve quem apoiasse o armistício e esse foi o caso dos intelectuais alinhados à direita católica que encontram alívio no armistício e celebraram a nomeação do antigo herói da I Guerra, o Marechal Pétain, para primeiro-ministro da França. Pétain transformou a República da França no Estado Francês, cuja sede baseou-se na cidade de Vichy no centro do território francês. Do grupo que apoiaria o governo de Vichy, Charles Maurras

teve grande protagonismo. Ele dirigiu o jornal *L'Action Française*, que se tornou um fiel defensor do regime de Vichy:

“Nessa época, Maurras vangloria-se das formas e dos princípios do novo Estado, tão opostos aos da Revolução e da democracia republicana: “o adversário de ‘Liberdade, Igualdade, Fraternidade’ regozija-se com sua substituição por ‘Trabalho, Família, Pátria’; o detrator dos ‘metecos’ aplaude a lei de 17 de julho de 1940, que proíbe o acesso aos cargos públicos e às profissões jurídicas de pessoas nascidas de pai estrangeiro, bem como a lei de 22 de julho, que obriga a revisão das naturalizações concedidas a partir de 1927. ‘A França para os franceses’ é a manchete de *L'Action Française* de 21 de julho de 1940; dia 24, Maurras se tranquiliza: ‘Os franceses começam a se sentir em casa, na França’ – o que, diga-se de passagem, não deixa der irônico tendo em vista as circunstâncias” (WINOCK, 2000, p. 458).

Embora não fosse simpático a Hitler, Maurras era um nacionalista, simpatizava com o governo autoritário e usava o jornal para combater e denunciar as frentes de resistência que se organizaram no país. O fato é que com a assinatura do armistício e a tomada do poder pelo Marechal Pétain, a situação dos intelectuais franceses contrários ao regime tornou-se nebulosa. Tinham de escolher por alguns caminhos: o silêncio, até surgir o melhor momento para agir, deixar a França e assim garantir a liberdade de expressão ou juntar-se à luta com as Forças Francesas Livres na Inglaterra, ou, finalmente, continuar a luta em solo francês na clandestinidade. Da organização da resistência ao governo de Vichy e pelo fim da política colaboracionista, sugeriram diversos grupos ligados ao movimento interno *Resistência Francesa* ou o *La Résistance*, que se espalhava pelo país, ora reunindo jovens estudantes e intelectuais que organizavam periódicos clandestinos para mobilizar a população para resistência ou mesmo organizando pequenos grupos de guerrilha, como um grupo do sul, na cidade de Lyon chamado de *Franc-Tireur* que reunia jornalistas e era liderado pelo historiador francês Marc Bloch, assassinado pelos nazistas. A Resistência foi organizada e apoiada pelo movimento França Livre (*France Libre e Forces Françaises Libres*) que articulou as ações dessas guerrilhas com o apoio das tropas dos Aliados. A Resistência teve um papel fundamental na retomada da França que ocorreria em 1944. No entanto, já em 1943 o movimento já havia conquistado algumas vitórias. Foi nesse mesmo ano, 1943, que os Aliados iniciaram o movimento de reação que os levaria à vitória sobre o Eixo colocando fim na guerra em 1945.

O movimento *França Livre* era o governo francês no exílio, chamado de Governo Provisório da República Francesa, liderado pelo General Charles de Gaulle que rejeitou o armistício assinado pelo Marechal Pétain. De Gaulle refugiou-se na Grã-Bretanha de onde dirigia e organizava o movimento Resistência que operava na França. O exílio terminou com a

tomada de Paris em agosto de 1944, quando De Gaulle retornou a França e esteve no comando do país até o fim da guerra e a realização das eleições para restabelecer a democracia no país.

Daqui do Brasil, Bastide acompanhava as notícias da guerra com atenção. Além de tudo o que estava acontecendo na França, a II Guerra Mundial foi um momento tenso para Bastide aqui no Brasil na medida em que houve a interrupção total da comunicação e do trânsito do Brasil com a Europa. O novo Embaixador da França em São Paulo e os funcionários do consulado eram pró-Vichy e rivalizavam com o representante gaullista em São Paulo, o francês Jacques Funkle, com quem Bastide mantinha amizade. O contato entre os dois resultou em uma carta de advertência à Bastide enviada pela embaixada, repreendendo-o pelo contato com Funkle e por Bastide ter demonstrado simpatia para com o General De Gaulle (RAVELLET, 2005). Além disso, o governo brasileiro demorou alguns anos até tomar parte na guerra e isso resultou em uma tensão enorme para os estrangeiros. Basta lembrar as ondas de imigrantes que o país recebia até o início da guerra. Em se tratando dos professores estrangeiros que estavam no Brasil lecionando na USP, eram de várias nacionalidades e até mesmo orientações políticas distintas. No entanto, apesar de serem prioritariamente franceses, italianos e alemães, Bastide contou que não houve conflitos entre eles durante a guerra e que todos se solidarizaram pela dificuldade de comunicação com a terra natal (BASTIDE, 1987).

No início da guerra, quando o Brasil ainda estava em uma condição de neutralidade, houve muita pressão para que os professores estrangeiros que estavam no Brasil não tomassem parte no conflito perante os alunos e que também não publicassem artigos em defesa de qualquer que fosse o lado do conflito na imprensa. No entanto, há um artigo assinado por Jean-Louis cuja autoria é atribuída à Bastide<sup>60</sup>. O artigo foi publicado no *Estado de S. Paulo* em março de 1940<sup>61</sup>. No artigo Jean-Louis faz projeções sobre qual base seria fundamentada a reconstrução da França. Otimista, Jean-Louis apostava no federalismo. No ano seguinte, na ocasião do desaparecimento de Bergson, Bastide participou da homenagem que o jornal *O Estado de S. Paulo* organizou convidando intelectuais para comentar a obra do filósofo francês. Bastide aproveitou a oportunidade para reafirmar o valor da democracia. Publicou um artigo que ele chamou de *A Conferência Imaginária* em que Bergson reexaminaria a ideia de democracia a partir do seu dualismo filosófico que divide os homens dos animais e a matéria da alma. Os tempos de guerra, o autoritarismo, a França submetida a um acordo de cooperação com a Alemanha nazista, havia a possibilidade real do autoritarismo se instalar como um

---

<sup>60</sup> Conforme o acervo da produção intelectual de Bastide no Instituto de Estudos Brasileiros (IEB/USP)

<sup>61</sup> Jean-Louis. A Reconstrução da Paz. *O Estado de S. Paulo*, 10 mar. 1940.

modelo de governo predominante na Europa. A esperança era que a liberdade vencesse e a liberdade era a democracia:

“A intuição bergsoniana não é simples tomada de consciência de “interioridade”, nem algo passivo; ela é a tomada de consciência de nossa liberdade criadora, a criadora verdadeiramente ela se identifica com a explosão revolucionária do ato livre. Quer dizer que o momento conceitual da democracia não passa de um momento de repouso e de relaxamento da tensão vital o momento em que a energia espiritual se dispersa em noções que a inteligência tenta em seguida ligar às suas hipóteses construtivas com sua cadeia de deduções. Mas a democracia exige, para ser verdadeira, um apelo incessante às forças misteriosas da liberdade” (BASTIDE, 22/01/1941).

Bastide não perdeu a oportunidade de explicar em seus artigos, mesmo que muito rapidamente, o que ocorria na guerra, sobretudo o embate entre totalitarismo e democracia. Isso ocorreu, por exemplo, em um artigo em que ele analisava aspectos sociológicos do capitalismo, relacionando-o com a religião. No segundo volume do texto *A batalha dos deuses II – A luta do sol contra a terra-mãe*, Bastide aproveitou a análise que estava fazendo no texto sobre um mito primitivo para, no final, relacioná-lo com a guerra: “Assim, se quisermos dar uma forma mítica à luta que hoje se desenvolve entre o fascismo e a democracia, poderíamos situá-la nessa dialética mística da história que esboçamos como uma antiga sobrevivência do antigo combate entre o Sol e a Mãe Terra”, e então o professor francês conclui: “E poder-se-ia dizer que como nas guerras homéricas os Deuses se batem ao lado dos homens. Evidentemente não passa de um mito, mas de um mito que tem um sentido profundo. O que está se decidindo nos campos de batalha é a sorte da Razão como reguladora da ordem social” (BASTIDE, 20/08/1943). Trata-se de um apelo a racionalidade em meio a uma guerra que já durava quatro anos e destruía cidades, países e principalmente aniquilava vidas.

O Brasil se posicionou ao lado dos Aliados na II Guerra Mundial em 1942 e os comentários de Bastide sobre a guerra permaneciam na defesa da democracia, no apelo à razão. A comunicação era difícil e a França se encontrava ocupada naquele momento. Intérpretes da obra de Bastide, sobretudo aqueles dedicados ao estudo da fase brasileira de Bastide, por assim dizer, como Glória Carneiro do Amaral, Maria Isaura Pereira Querioz e Charles Beylier, observaram que mesmo durante o período da França ocupada, Bastide manteve o compromisso de ser ele próprio um representante da cultura (e da inteligência) francesa no Brasil, mesmo que ele partilhasse da vergonha de Gide pela assinatura do armistício da França que passava a cooperar com a Alemanha nazista desde 1940. Um dos momentos em que Bastide falou sobre



dessa vergonha foi quando ele narrou o encontro que teve com o intelectual francês Georges Bernanos.

Bernanos foi um escritor francês ligado à direita católica. Ao testemunhar a violência da Guerra Civil espanhola, ele rompeu com o movimento de direita e decidiu não aderir a nenhuma outra corrente política, “permaneceu fiel a suas origens monarquistas, a seu velho mestre Drumont, o anti-semita, a seu sonho de ver uma velha França, onde o espírito de liberdade realmente existia” (WINOCK, 2000, p. 392). Bernanos se exilou no Brasil pouco antes da guerra e, se não associava a liberdade à democracia, tal como Bastide fazia em seus artigos, Bernanos foi um dos intelectuais que reagiram e resistiram à rendição da França diante dos nazistas. Para ele, o espírito de liberdade francês era fundamental. Bastide lembrou que Bernanos se afastou da Ação Francesa porque não concordava com a separação do político e do moral (BASTIDE, 17/03/1944). O protesto de Bernanos ecoava na imprensa brasileira – Bastide era impedido de se manifestar publicamente em razão dos seus compromissos com a FFCL – e se estendia até a rádio BBC de Londres, rádio pela qual o General De Gaulle e os membros do movimento França Livre incitavam os franceses a resistirem em território francês. As mensagens da rádio britânica eram transmitidas em ondas curtas, o que dificultava a contenção das mensagens por parte do governo autoritário francês.

O encontro de Bastide com o intelectual francês ocorreu no Rio de Janeiro em 1944 quando Bastide estava a caminho do nordeste – aquela seria a primeira visita que faria ao Recife e à Bahia e seria também o momento que iniciaria suas pesquisas de campo sobre o candomblé. Bastide demonstrou grande admiração pelo papel que Bernanos desempenhou ao longo da guerra: “O que Bernanos foi para nós, franceses, no início da derrota militar, só um francês o pode dizer. Nós o ouvíamos, através da BBC de Londres, as mensagens que ele transmitia do Brasil” (BASTIDE, 17/03/1944). Bastide diz que o intelectual francês foi quem externou todo o desgosto do povo francês pela tomada da França e continua:

“Suas mensagens traduziam nossa cólera e nosso desgosto: elas mostravam ao mundo que a crise francesa não era uma crise puramente e simplesmente francesa, mas que era uma crise mundial e que esta crise mundial era uma crise moral. Porém, denunciando a crise moral de uma certa França, ele mostrava, ao mesmo tempo, que a moralidade não havia desaparecido da alma da França e profetizava, assim, o advento da resistência, que não tardou a manifestar-se, e que não era somente uma resistência patriótica, mas uma resistência da honra francesa contra certa degradação moral à qual os políticos dão o nome de realismo” (BASTIDE, 17/03/1944).

No trecho destacado, Bastide mencionou a resistência francesa que de fato ocorreu a partir de 1943, como mencionado mais acima. O professor francês enalteceu o movimento, destacando que a resistência e depois a vitória viriam da força e do espírito do povo francês – a guerra e a luta pela retomada do território francês estava ocorrendo naquele momento, em 1944. É certo que a resistência estava fortalecida em relação aos alemães, mas o fim da ocupação só ocorreria com a retomada de Paris em agosto, um mês depois da publicação do texto na imprensa brasileira. O texto em que Bastide falou mais claramente, chegando a descrever a forma como o povo francês resistiu à ocupação nazista e ao governo colaboracionista de Vichy, foi publicado em dois volumes com o título de *A Resistência Francesa* no jornal *Diário de São Paulo*. No primeiro volume Bastide ofereceu aos seus leitores, uma análise dos fatos que levaram a França a passar da condição de vencida para país aliado dos nazista pelo intermédio do político francês Pierre Laval que já desde antes da guerra havia aderido ao nazismo. Segundo Bastide, a resistência veio da necessidade de a Alemanha recompor seus exércitos após a derrota para a União Soviética. Para tal empreitada, Hitler planejava que os franceses fossem trabalhar nas indústrias alemãs para que ele pudesse mobilizar alemães para recompor seu exército. No entanto, segundo Bastide, houve resistência:

“Sabeis qual foi a resposta da França. As batidas gigantescas dos policiais aos fechamentos das usinas, para retirar delas o material humano e fazê-lo servir ao inimigo, assim como os engodos às promessas, o povo responde com a greve, com a resistência armada, as mulheres deitam-se sobre os trilhos a fim de impedir a partida dos trens. Os moços internam-se nos bosques com as suas velhas armas de caça. Prossegue uma imensa mobilização, a mobilização de um povo que sempre repeliu a escravidão: os industriais sabotam as ordens recebidas; os inspetores de trabalho fecham os olhos; os médicos deixam passar pessoas como incapazes para o trabalho; os padres escondem nos presbitérios os fugitivos das casernas; os camponeses nas fazendas...” (BASTIDE, 15/07/1944).

No segundo volume do texto, Bastide prosseguiu narrando a resistência do povo francês, que se iniciava com o heroísmo dos primeiros resistentes que foram fuzilados – Bastide lembrou que todos morreram cantando a *Marselhesa*<sup>62</sup>. Em seguida, descreveu os atentados e as sabotagens a comboios nazistas que carregavam suprimentos para tropas. Narrou a morte de franceses que morreram batalhando e se tornaram mártires “Para cada francês que cai, um novo grupo que se forma esses grupos de resistência levam os nomes gloriosos daqueles que tombaram ou os nomes não menos gloriosos da nossa Revolução” (BASTIDE, 18/07/1944).

---

<sup>62</sup> Hino francês, composto em 1792 é uma canção revolucionária que em todos os momentos da história da França, desde a sua composição foi uma espécie de enaltecimento da coragem do povo francês.

Bastide seguiu descrevendo as táticas da resistência francesa, ponderou sobre a necessidade de a França vencer os alemães e retomar o seu território para se afirmar como uma nação forte. Não por um gesto de orgulho, mas para se colocar como potência ao lado dos Aliados, por uma questão de segurança coletiva, já que naquele momento ele imaginava que a Alemanha seria sempre uma ameaça para a Europa.

Na ocasião da retomada de Paris pela Resistência francesa, o jornal *Diário da Noite* organizou um inquérito que ouviu não só Bastide como outros intelectuais como Sérgio Milliet, Paulo Emílio, Clóvis Graciano e Oswald de Andrade. Bastide estava radiante, “Agora, Paris – que viveu nas sombras da noite – poderá de novo ser a grande capital da cultura e trabalhar para a Humanidade” (BASTIDE, s/d). Bastide aproveitou, como fez em outras ocasiões, para agradecer ao povo brasileiro e ressaltou os laços de irmandade entre França e Brasil: “São Paulo está em festa hoje. Porque Paris não é somente o coração da nossa Pátria; é, também, a cidade querida de todos os brasileiros” (Ibid.), e finalizou: “Por isso, uma vez ainda, nossos corações de franceses cantam em uníssono com os corações brasileiros” (Ibid.). Outros intelectuais também demonstram entusiasmo, vislumbrando o fim da guerra para um tempo breve.

No entanto, a libertação de Paris do domínio francês não era exatamente uma garantia de paz. Havia a ameaça de uma guerra civil caso os simpatizantes do governo de Vichy resistissem. Bastide explicava o momento para seus leitores afirmando que as dificuldades seriam de adaptação: “Dois corpos, o Comitê de Resistência no interior e o Comitê de Libertação no exterior devem se fundir para formar um governo único” (BASTIDE, 23/09/1944). Bastide enumerou as ações que indicavam a unidade da França e a volta da República, “As eleições realizar-se-ão quando os prisioneiros e os deportados franceses tenham sido repatriados, para que a população toda possa exprimir com calma e com força sua vontade de democracia” (Ibid.). Então, Bastide mencionou um movimento internacional que procurava plantar dúvidas sobre a unidade da França e o alinhamento à Inglaterra e Estados Unidos, o que colocaria em perigo a entrada da França no conselho das grandes nações. Bastide argumentou que o fortalecimento da França seria essencial para que a união dos países aliados resultasse no fim da guerra. No texto, chamado *A Água Engarrafada de Vichy*, Bastide lembrou que a cidade de Vichy era famosa por produzir uma água que curava problemas no fígado. Fazendo um joguete com a peculiaridade da água, Bastide advertia que a água com poderes terapêuticos do lugar, já não acalmava, mas sim agitava a bile desde os tempos da ocupação francesa. Isso para lembrar que as ideias propagadas pelo Estado Francês do General Pétain e do primeiro-ministro nazista Laval, ainda estavam espalhadas pelo território ameaçando a unidade francesa.

“Deixemos, pois, as garrafas sem emprego apodrecer tranquilamente nos entrepostos de onde tentam, de vez em quando, faze-las sair, sem sucesso, para lança-las no mercado”, e então conclui: “E trabalharemos todos com os mesmos sentimentos, para fazer mais justo e mais fraternal o mundo novo” (BASTIDE, 23/09/1944).

A ameaça que as ideias do governo de Vichy representavam era real e era necessário agir. Na verdade, já naquele momento em que Bastide escrevia o artigo, já estavam sendo criados tribunais que julgariam os colaboradores do governo autoritário por traição e os simpatizantes do antigo governo já estavam sendo presos. A questão movimentou os intelectuais franceses, alguns defendiam a pena de morte aos traidores, havia aqueles que pregavam a prudência nos julgamentos. O fato é que o clima era mesmo de uma verdadeira “caça às bruxas” dos tempos de inquisição. Charles Maurras, grande líder ideológico do governo de Vichy foi preso dias depois da tomada de Paris, em 8 de setembro de 1944, seu julgamento ocorreu em janeiro de 1945 e resultou na pena de degradação nacional e prisão perpétua (WINOCK, 2000). Michel Winock faz uma análise sobre as divisões dos intelectuais da Resistência em relação ao perdão ou à condenação de traidores. A questão se colocava nos termos da responsabilidade dos escritores que escreviam para atender ao comércio de aproveitadores às custas da própria sobrevivência. François Mauriac, um importante escritor católico da época, sustentava a clemência em nome de uma política de reconciliação nacional. Jean-Paul Sartre defendia “uma hiper-responsabilidade” dos escritores, argumentando que o próprio ato da escrita era um ato de engajamento e que para tanto, deveria ser responsabilizado por suas posições. A pena para traidores quase sempre era o de morte por fuzilamento e isso gerava outras contradições daqueles que, como Albert Camus, resistiam a aceitar a pena de morte como uma punição justa (WINOCK, 2000). Os inquéritos abertos para investigar escritores e intelectuais ligados ao nazismo e ao regime totalitário de Vichy movimentavam os intelectuais que publicavam textos em defesa do acusado, outros defendendo a pena máxima por traição, mobilizações e conflitos que movimentavam os intelectuais franceses.

Roger Bastide não deixou de se manifestar aqui no Brasil sobre esses processos que investigavam os crimes de guerra e as traições à pátria. Mas ao ler o conjunto de textos de Bastide sobre esse período da França e da Europa ao longo de 1944, é possível notar uma esperança muito viva de que passada a guerra e seus horrores, o processo de reconstrução da Europa seria fundado na base da fraternidade entre as nações que se uniriam para garantir que outras guerras e outros genocídios não fossem mais assombrar a humanidade. Curioso é que nesse conjunto de textos de Bastide, incluindo os escritos em 1945, não são notadas menções

explícitas ao holocausto e nem ao Tribunal de Nuremberg que julgou os nazistas no final de 1945 pelo genocídio de judeus, negros e ciganos. O professor francês ocupava-se exclusivamente da reconstrução da França retomada.

A criação da Organização das Nações Unidas (ONU) e todos os órgãos ligados a ela, com o propósito de lutar pela igualdade entre os homens é uma expressão dessa preocupação. Quando Bastide falava, era a voz do humanista esperançoso por uma sociedade mais justa e igualitária que compartilhava seus sonhos de igualdade com os brasileiros. Ele não deixava de atualizar os seus leitores sobre o que se passava nos últimos momentos da guerra e o início da reconstrução física e moral da Europa. Seus leitores, por sua vez, aparentavam acompanhá-lo de perto e solicitavam esclarecimentos, num gesto de confiança no intelectual tão presente nos jornais paulistanos. Isso pode ser apurado quando Bastide deixou registrado no artigo em que explicava sobre o Gaullismo, dizendo que atendia ao seu público “Vários leitores me pedem para consagrar um artigo à definição de gaullismo (...). Os leitores falam-me das suas dificuldades porque, dizem, as agencias jornalísticas dão da França” (BASTIDE, 26/06/1944). É o registro de uma guerra que como todas as outras não acontecia só nos campos de batalhas, a guerra de informações que se desencontram, ideologias que se propagam também são comuns em tempos de conflito e ajudam a embaralhar ainda mais a compreensão dos que tentam acompanhar à distância.

Alguns meses à frente, esperançoso pela reconstrução de um mundo mais fraterno, Bastide comentou a criação da ONU em 25 de abril de 1945 na cidade de São Francisco de Assis em um artigo publicado quatro dias depois. Vendo que as coisas não iam bem no mundo, que tendia mais para a divisão e para a guerra de poder do que para a unidade e a paz, Bastide observava a presença apenas de governantes e a ausência de representantes dos povos no conclave:

“No momento em que os governos vão se reunir para preparar uma segunda Sociedade das Nações<sup>63</sup>, revista e corrigida, mas sempre com os mesmos autores e editores, isto é os governos das nações aliadas e não propriamente falando os povos, dessas nações aliadas e além disso, continuando a ser financiada pelas mesmas empresas que vem nela um interesse comercial, há uma coisa que me emociona profundamente: a escolha da localidade em que esse grande conclave se reunirá – S. Francisco” (BASTIDE, 29/04/1945).

---

<sup>63</sup> Bastide se refere à Carta do Atlântico, assinada em 1941, em que diversas nações reafirmavam a fé na paz ao final da II Guerra Mundial que ocorreria somente em 1945.

Em seguida, ao invés de comentar a criação da ONU, Bastide fez uma oração para São Francisco de Assis reproduzida aqui, apesar de longa, porque em nenhum outro texto em que tratou da guerra e do pós-guerra, Bastide explicitou tanto suas impressões e demonstrou com tanta clareza – e poética – suas impressões desses tempos:

“S. Francisco oh! Vós que tivestes pena da pobreza, vós que destes todos os vossos bens aos pobres e que saístes pelas grandes estradas de vosso país, entre as oliveiras e as vinhas, à procura do mais precioso bem que é a posse de vosso Deus.

Dai às nações o sentimento da pobreza.

Ensina-lhes que não há outro espaço vital além do espiritual, outro imperialismo que não o da caridade e de que aquilo que é preciso conquistar não são as terras, os mercados e as matérias primas, mas os corações dos homens de boa vontade.

Oh! Vós que ensinastes aos homens a diminuir seus desejos, a reduzir suas consumações, chegais agora a um mundo em que a indústria só pode viver pelo aumento incessante da produção e pela multiplicação dos desejos, no qual o cinema, o rádio, o anúncio, tudo enfim é organizado para suscitar nos homens mais e mais necessidades artificiais. Vós que procurastes a calma das paisagens tranquilas sob céus de doçura e de ternura evangélicas, voltais a um mundo de grandes cidades ferventes, de formigueiros agitados e no qual a expressão – levantar o padrão de vida dos povos primitivos – significa criar nas colônias novos mercados para os excedentes de uma produção que sem cessar cresce. Se vós triunfásseis, hoje, sereis a causa da mais formidável das crises econômicas jamais experimentadas pelo mundo, crise que compreenderia quedas de empresas, falências de bancos, desemprego de trabalhadores...

E, no entanto, as nações têm sempre necessidade de ouvir vossa mensagem de pobreza, para que ao menos a riqueza de uns não se fundamente na pobreza de outros.

S. Francisco, vós que falastes a vossos irmãos, os passarinhos e às vossas irmãs, as flores dos campos, vós que tivestes mais do que ninguém o sentido da solidariedade cósmica, que vos recusastes a estabelecer qualquer hierarquia entre os seres vivos.

Dai às nações o sentido da comunidade universal.

Ensina-lhes que não há nem grandes nem pequenas nações, pois todas igualmente, cantam a glória de Deus, todas servem ou podem servir ao interesse superior da Humanidade. Ensina-lhes que existe um único mundo, no qual tudo se une e tudo depende de tudo. Do mesmo modo como certos marxistas fizeram da colaboração uma luta de classes, em que cada partido tenta tirar o máximo de proveito, é possível fazer da colaboração internacional uma forma pacífica de luta entre as nações, em que cada um tenta tirar para si as castanhas que assam no mundo de fogo. Não fiquéis no vosso nicho na igreja, entre as velas e os ramos de flores de papel, ide pregar vossa mensagem de paz e amor.

S. Francisco, vós que não sofrestes os suplícios e as torturas, que por um milagre de fervor fizestes florescer entre vossas mãos de santo, sobre vossos pés empoeirados pelos caminhos percorridos, as chagas dos cravos da crucificação, vós que fizestes sangrar sob a vossa roupa de burel, sobre vossa ilharga indene e pura, o golpe de lança de um soldado romano no Cristo crucificado, pendido na árvore do mundo.

Dai, hoje, às nações que sem dúvida perderam filhos, mas que não foram crucificadas em carne viva, torturadas no íntimo de seus seres como aconteceu com as nações invadidas, martirizadas, envenenadas, a graça dos estigmas. Fazei com que por um esforço de amor elas compartilhem do sofrimento dessas nações pela causa da liberdade, fazei sangrar nos seus membros e ilhargas o sangue dos reféns assassinados, dos ‘maquis’ torturados, das mulheres violadas, fazei subir a seus olhos as lágrimas

dos órfãos que chama por suas mães com soluços e gemidos fazei crisar seus estômagos com a fome das populações esfaimadas, sofrer seus ossos e pulmões de todas as tuberculosas dos prisioneiros e dos deportados.

Afim de que certos homens não veja nas nações crucificadas unicamente mercados para suas máquinas e nas revoltas dos povos que se agitam como os músculos que tremem em todas as agonias, meios de estender esferas de influência.

Oh! Fazei florir os estigmas dolorosos na carne de todas as nações.

S. Francisco, vós que fostes o novo trovador, o Minessanger da mística, vós que dissestes as laudas do sol.

Dai a cada um de nós, membros de uma nação, cidadãos de um povo, a graça da poesia, pois ela é o rio de fogo que queima a lama, destrói as impurezas e nos eleva acima de nós mesmos. Munich está dentro de nós, Vichi também, temos todos um Quisling dentro de nosso ser, numa dobra do nosso coração. Nós, particulares, tanto quanto as nações. É por isso que vos pedimos o espírito da poesia que é o outro nome do espírito revolucionário, da resistência ao mal, à covardia e ao medo, pois temos medo de um futuro que nos exija os conformismos de ante da guerra!

Assim seja” (BASTIDE 29/03/1945).

Na primeira parte de sua oração, Bastide criticou imperialismo e o capitalismo da produção e do consumo de massa e as complexidades da vida moderna nas cidades e clamou por mais espiritualidade entre as nações, para que ao menos elas pudessem construir suas riquezas sem que isso custasse a pobreza de outras. Em seguida, criticou a hierarquização das nações, como se algumas, fossem mais importantes do que outras – até esse momento Bastide não critica diretamente os Estados Unidos, ao contrário, ele é grato aos americanos pelo auxílio na libertação da França, a crítica mais aberta que faria aos Estados Unidos foi em 1954, no Congresso de Intelectuais. No entanto, Bastide clamou pela solidariedade de nações que não tiveram seu território invadido e sua população vitimada pelos horrores da guerra. Há críticas ao capitalismo e para a divisão do mundo, Bastide lembrou que existe apenas um mundo interdependente. Criticou, ainda, a visão capitalista de países, que auxiliam na reconstrução dos territórios destruídos pela guerra visando expansão futura de mercado e provavelmente a União Soviética que procurava ampliar sua influência no mundo. Por fim, assumiu que todos os homens carregam o bem e o mau dentro de si e clamou que prevalecesse a poesia, que, para ele, representaria o espírito de resistência, o espírito revolucionário capaz de desviar os rumos que o futuro das nações – e do mundo – estavam tomando naquele momento. O momento da divisão e da guerra que foi travada sem o disparo de uma arma sequer, mas jogou o mundo em um estado de tensão permanente – ainda hoje vemos reascender os ressentimentos desses tempos. Bastide clamou pela benevolência de São Francisco fazendo uma espécie de profissão de fé na ONU, embora o tom de sua oração não fosse de otimismo como fora outrora. Isso porque o

mundo ainda nem tinha se assombrado com as bombas atômicas lançadas sobre Hiroshima e Nagasaki – não foram encontrados textos em que Bastide se manifestasse sobre a questão.

Bastide retornaria ao assunto do pós-guerra para comentar o julgamento dos crimes de guerra na França. Ele não tomou partido nas discussões que ocorriam no meio intelectual francês, ele considerava que os culpados fossem condenados e reconheceu que haveria culpados que escapariam à condenação. Ele convidou os leitores a algumas reflexões, sobretudo no artigo que publicou em 28 de setembro de 1945, quando a guerra já havia acabado e o mundo ainda contava o saldo dos mortos, da destruição das cidades e das vilas e da degradação moral. É justamente a degradação moral da guerra que Bastide iria questionar:

“Hoje, uma guerra terminou e já se lançam os germes de novas guerras. Em cada menino há um futuro supliciado. Os passos deste adolescente talvez o estejam levando insuspeitamente para um campo de concentração, ou para a árvore em que será enforcado, ou para a casa que vai se incendiar com ele dentro. No entanto, olhamos a bola saltar – o jogo está feito e cada um espera que número sairá.

Ora, não! A sorte não está lançada. E para tanto basta que o mundo saia de sua frouxidão para impor a paz justa e educar os filhos dos criminosos. É necessária a justiça e os criminosos serão condenados. Mas não se pode condenar um povo inteiro e há criminosos que sempre encontram maneira de escapar.

O que nos pedem os supliciados não é a vingança, mas um mundo melhor. Os filhos serão melhores que os pais e imporão corajosamente sua vontade aos que só pensam em partilhar o mundo entre os novos imperialismos” (BASTIDE, 28/09/1945).

O professor francês acreditava que o povo alemão (ele repete em vários textos que os alemães seriam um povo pagão e sempre inclinados à guerra) não deveria ser culpado pela guerra, mas que seus filhos deveriam ser educados para a paz. O que reforça os ressentimentos que ocorriam entre França e Inglaterra em relação à Alemanha que sempre foi vista como uma ameaça pelo poderio militar e pela demonstração de força que o país apresentou em decorrência do rápido processo de industrialização que atravessou, ameaçando a hegemonia francesa e inglesa da era colonialista. Bastide reforçou a necessidade do compromisso das nações em lutar por um mundo melhor e o apelo de Bastide vem da eminência do surgimento de outros conflitos, anunciando que os anseios do humanista francês de unidade e fraternidade estavam bem longe de serem o futuro do mundo. Já em 1945, como ele mesmo mencionou, o mundo se partiria em blocos e teria início uma guerra travada no campo das ideologias, da demonstração de poder ao mesmo tempo de hesitação. A barreira era o medo da guerra atômica que não teria vencedores e vencidos – se é que alguma guerra já teve vitoriosos de fato – porque a guerra dizimaria o



planeta. A Guerra Fria logo iria se instalar adiando indefinidamente o sonho de um mundo fraterno do professor francês.

Bastide não voltaria a escrever com regularidade sobre o pós-guerra e o que se nota em seus escritos é que no período de luta para a libertação da França, Bastide demonstrava gratidão para com os países aliados que auxiliaram na batalha da resistência francesa. Em um texto de 30 de dezembro de 1944 ele chegou a afirmar que homogeneização da estrutura social da Inglaterra, da França e da Rússia era um fator determinante para a paz<sup>64</sup>. A partir do ano seguinte, com os acontecimentos que se sucediam até o final da II Guerra Mundial, Bastide foi compreendendo que sua esperança de uma Europa unida e comprometida com a construção da paz no continente não se sustentaria mais. Haja visto a oração à São Francisco quando da criação da ONU e depois, no texto em que examinava a questão dos tribunais de guerra. Se as melhores de suas previsões não aconteceram – infelizmente – ficou o registro das suas análises e de suas impressões sobre esse período da guerra as quais Beylier analisa:

“Muitos de seus ex-alunos insistiram na consciência que Roger Bastide tinha de tornar a França presente no Brasil, enquanto era derrotada e ocupada, reduzida ao mais total silêncio dentro e fora do país. Por meio de seus escritos, os de Bernanos, Arbousse-Bastide e alguns outros franceses, a França continuou a falar. Ela se manteve presente através do espírito, cultivando-se em meio a uma nação como o Brasil, que nunca deixou de confiar nela. Vivendo em um ambiente relativamente preservado, sem comparação com o sofrimento de quem viveu sob a ocupação, Roger Bastide pela sua escrita, pela qualidade do seu ensino, pela orientação dada às suas investigações, participou a seu modo na luta dos franceses por sua libertação, buscando ser, nas palavras de Bernanos ‘não o ministro de um poder ou mesmo de uma cultura, mas o emissário incorruptível da fraternidade francesa’” (BEYLIER, 1978, p. 155 – *tradução nossa*).

Longe de querer se colocar como um analista da política internacional, como dito anteriormente, os escritos de Bastide sobre a guerra foram a maneira de que ele encontrou para participar da resistência de alguma forma. O caminho foi, como disse Beylier, fazer a França falar quando ela estava derrotada e ocupada. No entanto, o conjunto de textos que Bastide publicou sobre a guerra não são nem de longe o tema predileto do professor francês por aqueles anos. Talvez a razão para os ter escrito tenha sido não só uma maneira de participar daquele momento tão difícil, mas também de honrar seu compromisso como professor contratado pela USP sob o intermédio do governo francês, interessado em participar da cultura dos países

---

<sup>64</sup> “... se pensarmos ainda que a manutenção da paz será em grande parte amanhã fundamentada na amizade entre a Inglaterra, a Rússia e a França, parecer-nos-á que a homogeneização da estrutura social e das correspondentes ideologias é um fator decisivo para a paz” – BASTIDE, 30/12/1944. Em: O Esforço Francês II – Jornal O Estado de S. Paulo de 30/12/1944.

latino-americanos como forma de afirmar, ou, reafirmar a hegemonia da cultura francesa, mesmo que suas opiniões nem sempre fossem condizentes com as posições do governo. Ainda nesse caso, a saídas eram publicar artigos com pseudônimos e, tão logo fosse seguro, ir a imprensa explicar a política francesa durante a guerra, enaltecer a honra do povo francês durante a ocupação e sonhar com um país e um continente fraternal. A partir do exposto, é inegável que Bastide se dedicou inteiramente a cumprir esse papel de representante da cultura francesa no Brasil. No entanto, pelo volume de publicações, é possível supor que seu interesse parecia mesmo voltado para a arte e a literatura brasileira. Se é permitida aqui uma metáfora para explicar a curiosidade e empenho de Bastide em relação a nossa arte e nossa literatura, ele devorou a literatura brasileira em todo o sentido antropofágico oswaldiano.

#### **4º Capítulo – A arte e as relações com a sociedade.**

A arte, sendo ela literatura, artes plásticas, teatro ou cinema, de todas, talvez apenas a música tenha sido a única forma de arte que tenha passado ao largo da observação atenta e dos comentários curiosos de Roger Bastide sobre a cultura brasileira. Em um primeiro momento procurou refletir sobre as conexões da arte e da sociedade, inquietação que resultou em um curso ministrado na FFCL e depois foi publicado em livro. Na grande quantidade de textos dedicados a literatura, brasileira sobretudo, é possível encontrar Bastide perfeitamente integrado aos debates literários brasileiros. Dessa produção tão numerosa houve contribuições que permaneceram por sua importância e que foram incorporadas à história da literatura nacional, como por exemplo os estudos sobre Cruz e Souza e sobre a brasilidade na literatura de Machado de Assis, além desses ainda tiveram outras contribuições que só mesmo o olhar inquieto, atento e sensível de Bastide para registrar. Assim, são esses os temas principais deste capítulo.

A arte, a existência de uma sociologia da arte que procurava investigar em que medida a arte produzia reflexos na sociedade e em que medida a sociedade produzia reflexos na arte foi a pergunta que seu livro, *Arte e Sociedade* publicado em 1945 pretendia responder. O livro reúne o conteúdo dos cursos que ministrou entre os anos de 1939 e 1940 na FFCL. O material foi reunido e traduzido por Gilda Mello e Souza uma vez que Bastide, embora perfeitamente ambientado no Brasil, não falava bem o português, escrevia seus textos em francês e remunerava seus alunos pelas traduções para o nosso idioma local (AMARAL, 2010). Em seu livro, Bastide procurava investigar a existência de uma estética sociológica, cujas bases encontrou na obra de Charles Lalo, *L'art et la vie sociale*. Bastide justificava a importância da arte para a compreensão de aspectos da sociedade logo no início do seu livro:

“Há muito tempo, portanto, já se percebera que a arte não é simples jogo individual sem consequências, mas que, pelo contrário, agindo sobre a vida coletiva, pode transformar o destino das sociedades. Mas este é apenas um dos aspectos da questão, pois deve-se examinar igualmente se a recíproca não é verdadeira, se a arte não é também um produto da vida coletiva e se o seu destino não está em função do destino das sociedades. Este segundo aspecto da estética sociológica levou muito mais tempo para se desenvolver, e é preciso que esperemos o século XVIII para ver, enfim, a idéia se impor” (BASTIDE, 1971, p. 3)

Ao longo do livro, Bastide analisou os grupos sociais, as instituições e os grupos diretamente envolvidos com arte, como os apreciadores, os críticos de arte, as instituições. Por meio da argumentação que construiu ao longo de todo o texto, Bastide chegou as suas conclusões e no parágrafo reproduzido acima, procurou sintetizá-las observando que o feudalismo trouxe um cosmo social fundado sobre a honra “o mais estético de todos os princípios morais, a ordem da cavalaria que é uma estetização do amor, amor cortês ou amor divino, esse culto da beleza como centro do estilo de vida do cavaleiro e que explica a totalidade de seu comportamento social” (Ibid., p.199). Já no absolutismo barroco, a criação da classificação social a partir de complicadas regras de etiqueta, que prendiam a nobreza à normas artísticas, “o apego da burguesia nascente à monarquia com a ascensão à etiqueta e uma aprendizagem da arte de viver artisticamente; a separação e a ligação entre as classes como uma separação de tipos de polidez e sua união no mesmo estilo de vida” (Ibid., p. 200).

Finalmente, o romantismo “que não é apenas literatura, mas também uma certa maneira de viver, de amar ou de morrer; (...) toda essa vida social que copia a literatura, o teatro e a pintura” (Ibid., p. 200). Bastide elencou esses três estilos para demonstrar o lugar que arte ocupa na vida dos homens e comprovar a existência de uma plástica social “e que, se numa certa medida a arte é produto da sociedade, numa larga medida a sociedade também se modela sobre a arte” (Ibid., p. 200). Essa plástica social seria, afinal, aquela civilização que deveria ser ensinada aos povos do novo mundo e que ao mesmo tempo pesava aos europeus a ponto de fazerem desse novo mundo o paraíso livre dos rigores da civilização. Por fim, Bastide encerrou seu livro com o seguinte parágrafo:

“Compreende-se, nestas condições, como é bem fundamentado o pensamento de Francastel, quando este inverte os postulados tradicionais da sociologia e a modela, mas inversamente a obra de arte nos possibilita atingir o social, tanto como a economia, a religião ou a política. Ela nos dá acesso a setores que o sociólogo interessado pelas instituições não consegue atingir: as metamorfoses da sensibilidade coletiva, os sonhos do imaginário histórico, as variações dos sistemas de classificação, enfim às visões do mundo dos diversos grupos sociais que constituem a sociedade global e suas hierarquias” (Ibid., p. 200).

O livro sobre estética sociológica provocou reações dos intelectuais paulistanos que foram aos jornais comentar a obra do professor francês que àquela época já estava inserido naquele meio. Um bom indicativo disso, e de que as relações entre a arte e a sociedade era

assunto recorrente nas rodas de conversa desses intelectuais, é a própria dedicatória de Bastide ao amigo e crítico de arte Sérgio Milliet – “A Sérgio Milliet, sociólogo e crítico de arte, este pequeno livro de estética sociológica” (BASTIDE, 1971, s/p) – que por si só indica que o tema era debatido entre eles.

Sérgio Milliet concordou com as afirmações de Bastide na crítica que publicou da obra do professor francês fazendo uma pequena ressalva:

“A resposta à pergunta colocada no início seria que se em suas origens a arte nada mais é do que uma expressão-comunicação, em civilizações mais chegadas à nossa, ela pode independe dos demais fatos sociais e até dar-lhes uma diretriz. É mais ou menos o que pensa o prof. Bastide ao fechar seu livro com esta frase: “se em certa medida a arte é produto da sociedade, numa larga medida a sociedade também se modela sobre a arte”. Invertendo-se os adjetivos, dizendo-se “larga” onde se diz “certa”, e vice-versa, eu faria igualmente minha essa conclusão” (MILLIET, s/d).

No texto, Milliet discutia e eventualmente discordava de algumas posições assumidas pelo professor francês ao longo de sua obra. No entanto, o fazia demonstrando satisfação em discutir um assunto que, segundo ele, era tão pouco discutido por ser entendido como secundário, em face a outros problemas que ocupavam as preocupações de estudiosos, sobretudo os sociólogos. Para finalizar o texto, Milliet usou a expressão “O pequeno volume de Roger Bastide”, que poderia ser uma remissão à dedicatória que o professor francês fez para ele, para então concluir: “Pois a função profícua do professor é ensinar a pensar. Expor com limpidez, exemplificar, com dados claros e provocar a curiosidade e a dúvida afim de forçar o aluno a penetrar efetivamente o problema proposto. É o que faz Roger Bastide em “Arte e Sociedade” (Ibid.).

A função social de comunicar atribuída à arte por Bastide em sua obra era uma preocupação central de Sérgio Milliet. O crítico acreditava que o caos daquele tempo refletia em uma arte igualmente caótica que havia perdido a capacidade de se comunicar com o público. Essa preocupação de Milliet e de outros críticos de arte da época foi comentada de passagem por Bastide que aproveitou a oportunidade para apontar uma contradição:

“Eu teria terminado aqui meu ‘post-scriptum’ se os artigos de Lourival não se encadeassem com outros estudos de Sérgio Milliet e Luís Martins contra a torre de marfim e a favor da comunicação da arte com o povo, da necessidade de voltar à comunicação espiritual através e por meio da obra de arte. Pois é fácil observar que os pintores proletários são os menos ouvidos pelo povo, o qual, ao contrário, corre às exposições dos maus quadros burgueses. Isso me levou a escrever um último artigo, para propor uma tentativa de solução” (BASTIDE, 22/01/1944).

Bastide voltou ao assunto quando comentou uma exposição das pinturas de Rousseau realizadas no início de 1945. Bastide aproveitou o momento para comentar sobre os *peintres du dimanche*. Para Bastide esses artistas desligados de técnicas ensinadas nos ateliês, apresentavam “uma visão ingênua, ao mesmo tempo realista e subjetiva do real” (BASTIDE, 02/02/1945). Após prosseguir com o assunto, Bastide concluiu que:

“...a exposição de Rousseau não é simplesmente uma homenagem de Paris a um de seus grandes pintores; é também, a manifestação de uma vontade de ligar, mais estreitamente do que no passado, a arte ao povo, pois a pintura de Rousseau é ao mesmo tempo popular e proletária” (Ibid.).

O artigo de Bastide, reflete, assim, preocupações de Milliet acerca da comunicação da arte com o povo. As reflexões de Bastide e Milliet sobre o papel da arte na sociedade e vice-versa estão impressos nos numerosos textos de jornais da época e o cruzamento entre os textos de ambos refletem preocupações em comum. De qualquer forma, essa discussão sobre arte e sociedade é relevante no percurso de Bastide para apreender e compreender a brasilidade.

#### **4.1 – Uma estética sociológica brasileira.**

Partindo da investigação sobre a estética sociológica e os contatos entre arte e sociedade torna-se possível compreender a razão pela qual a crítica literária e artística foram um exercício constante durante toda a permanência de Bastide no Brasil. Além disso, o solo teórico que ele construiu para compreender os contatos entre a arte e a sociedade neste livro podem ser reconhecidos em muitas das críticas que ele escreveu depois. A menção ao conteúdo do livro também justifica o interesse de Bastide pela arte brasileira como forma de apreensão da diversidade da cultura e da sociedade brasileira.

Não por acaso, no final do ano de 1940 Bastide publicou uma série de seis textos chamados *Estudos da Esthetica Soicologica Brasileira*<sup>65</sup> no jornal *O Estado de S. Paulo*. A

---

<sup>65</sup> O primeiro texto foi publicado em 04/09/1940 chamado Estudos de Sociologia Esthetica Brasileira I – Introdução. O segundo texto foi publicado no dia 11/09/1940, Estudos de Sociologia Esthetica Brasileira II – Mytho Aleijadinho. O terceiro apareceu no dia 18/09/1940, Estudos de Esthetica Sociológica Brasileira III – Dos duelos de tambores ao desafio brasileiro. O quarto foi publicado em 29/09/1940, Estudos da Esthetica Sociológica Brasileira IV – A arte e as influências raciais. No penúltimo, ele retorna ao tema do Barroco, foi publicado em 06/10/1940 – Estudos da Esthetica Sociológica Brasileira V – Sociologia do Barroco no Brasil. Finalmente o último é a conclusão do texto anterior. Foi publicado em 09/10/1940 com o nome de Estudos da Esthetica

temática predominante foi o Barroco Colonial, tema que despertou grande interesse de Bastide desde sua chegada ao Brasil. Isso porque o final da década de 1930 foi o momento em que o barroco adquiriu o status de categoria estilística. Guilherme Simões Gomes Junior (1998) atribui esse interesse pelo barroco à criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), dirigido por Rodrigo Melo Franco de Andrade.

“O Sphan iria realizar uma espécie de trabalho de base, no sentido de dar à reflexão sobre a arte brasileira uma maior consistência. A maior parte dos artigos que começaram a ser publicados nos primeiros números da revista do Serviço é coerente com essa nova mentalidade; são em geral monografias, de cunho mais descritivo, sobre monumentos artísticos e arquitetônicos que haviam sobrevivido desde a época colonial” (GOMES JUNIOR, 1998, p. 65).

O SPHAN se guiava pela ideia de que o patrimônio era uma espécie de documento que atestava a originalidade da cultura brasileira. Nos seus primeiros anos, o SPHAN realizou diversos tombamentos de edifícios como exemplares da arte barroca, sobretudo no Rio de Janeiro e Minas Gerais. No entanto, ainda é preciso resgatar aquela noção de que o barroco colonial era a representação da arte original, enraizada do Brasil. Ideia que ganhou força na década da 1920, quando os modernistas viajaram com o poeta cubista Blaise Cendrars para as cidades mineiras e que deflagrou, afinal, a fase brasileiro do modernismo. Ao mesmo tempo que o SPHAN promovia tombamentos e publicava textos sobre monumentos barrocos, permanecia aquela ideia de construir uma linha de continuidade do barroco com o modernismo, o que seria “uma arte brasileira moderna que tivesse suas bases na arte colonial” (AVELAR, 2014, p. 132).

Esse, em linhas bem gerais, era o contexto que envolvia a arte barroca e que certamente instigou Bastide a escrever os textos que compõe os estudos sobre a estética brasileira. No entanto, de início, é importante observar a sequência das temáticas nessa investigação de Bastide sobre o tema. Ao ler o conjunto de artigos, é possível identificar o quanto Bastide se dedicou ao tema observando as notas que ele foi incluindo ao longo do texto. Em um ou dois momentos, ele chegou a dialogar com autores brasileiros como o arquiteto José Mariano Filho<sup>66</sup>

---

Sociológica Brasileira – Ainda o Barroco do Brasil. Todos os textos foram publicados no jornal paulistano O Estado de S. Paulo. Posteriormente, os textos foram publicados no livro *Psicanálise do Cafuné e Estudos de Sociologia Estética Brasileira* em 1941. O texto III foi republicado no livro *Sociologia do Folclore Brasileiro* em 1948 e o texto IV foi republicado no livro *Poetas do Brasil*, de 1946.

<sup>66</sup> José Marianno Filho foi diretor do Instituto de Belas Artes do Rio de Janeiro de 1926 a 1927 e foi um grande defensor do projeto em defesa de uma arquitetura nacional que propunha que os arquitetos priorizassem projetos fortemente inspirados na arquitetura barroca colonial adaptados às necessidades da vida moderna da época.

defensor ferrenho do barroco como estilo arquitetônico brasileiro. As discussões em torno do barroco colonial que era a materialização daquela arte de raízes brasileiras, que expressava a essência da brasilidade, era um tema fundamental para Bastide naquele momento. Esse interesse de Bastide é atestado pelos seus ex-alunos, notadamente Antonio Candido e Ruy Coelho nas entrevistas que já foram mencionadas em capítulo anterior. O barroco foi um dos elementos que Bastide usou para endereçar seu alunos ao Brasil. Ruy Coelho conta uma passagem:

“Por exemplo, consideremos o primeiro curso dado por Roger Bastide tenebrosamente obscuro e cacete. Era sobre Le Play (...) Tínhamos uma vaga ideia de Le Play (...) Pois bem, Roger Bastide percebeu isso, ficou muito acanhado e disse-nos: ‘Se querem alguma coisa de maior interesse para o Brasil, fiz umas viagens por Minas e vou dar-lhes um curso sobre sociologia do barroco’. E deu um curso deslumbrante. Lembro-me da observação de Lourival: ‘Há coisas que eu quero entender há anos e esta formiguinha francesa encontrou’” (COELHO, Apud. MOTA, 1981, p. 16).

Em primeiro lugar, é preciso lembrar que nos anos seguintes, Lourival Gomes Machado, ex-aluno de Bastide, se dedicou ao estudo minucioso do Barroco Colonial e tornou-se uma das referências sobre o assunto no Brasil. Outra observação, essa uma curiosidade, no relato de Ruy Coelho, Lourival Gomes Machado teria chamado Bastide de formiguinha porque Bastide tinha uma estatura baixa, era magro e tinha uma voz mansa, isso em contraste com seu amigo e conterrâneo, Paul Arbousse-Bastide que era alto, encorpado e com uma voz grossa e potente. Por isso Roger era chamado de *Bastidinho* e Paul era chamado de *Bastidão* (BRAGA, 2000). No entanto, curiosidades à parte, o curso de sociologia do barroco que Bastide ministrou para os seus alunos, também foi publicado, em partes, nessa série de textos chamados de *Estudos Sociológicos de Estética Brasileira*, nos dois últimos volumes e que têm o subtítulo de *Sociologia do Barroco Brasileiro*.

No texto introdutório, Bastide esclareceu que seu método para estudar a estética brasileira se fundava no princípio básico da sociologia, de procurar a especificidade nas leis sociológicas tidas como universais:

“cabendo-me um curso de estética sociológica, sempre me esforcei por justificar certas proposições muito gerais através de exemplos brasileiros, mostrando ao mesmo tempo como essas leis universais se enquadram e agem dentro de uma cultura única e de uma saborosa originalidade” (BASTIDE, 04/09/1940).

---

Manteve-se irredutível ao seu ideal, mesmo quando a arquitetura moderna passou a ganhar protagonismo na arquitetura nacional.



A justificativa para os estudos vem acompanhada de uma gentileza: “Eu desejaria nos meus próximos artigos contribuir (...) com uma sociologia da arte brasileira (...) com o intuito de suscitar futuras pesquisas entre os estudiosos (...) e trabalhar junto com eles e com o mesmo amor, para a glorificação da beleza do Brasil” (Ibid. 04/09/1940). No segundo estudo da série, Bastide procurava desconstruir os mitos que envolviam a figura de Aleijadinho, reconhecido com um dos principais artistas do barroco colonial brasileiro. No artigo, Bastide explorou o processo de mitificação que ocorria em torno dos artistas, esse processo procurava justificar uma pretensa genialidade do artista, que, em compensação, carregava uma espécie de maldição, fazendo dele um desadaptado do ponto de vista social. Em relação a Aleijadinho, o professor francês se fez valer de documentação que pesquisou para contestar as deformidades do artesão mineiro. Bastide afirmou terem sido encontrados escritos de Aleijadinho quando este já tinha idade avançada e isso confrontou a tese da deformidade das mãos do artesão e colocou em dúvida as outras deformidades que o mito afirmava existir em Aleijadinho. Também combateu a ideia de que Aleijadinho seria um autodidata. Nesse caso, Bastide lembrou que o pai do artista era escultor e arquiteto e que o artista também teria recebido ensinamentos de Batista Gomes, um discípulo de dois dos maiores gravadores franceses, Antoine Mengin e François Martheau. Por fim, Bastide lembrou que Aleijadinho contava com o auxílio de escravos que faziam o trabalho de santeiros e que por isso muitas de suas obras têm alguma deformidade e essas imperfeições, que até então eram justificadas pela deformidade nas mãos, era fruto do desconhecimento técnico dos escravos que trabalhavam no ateliê dele. Ao final Bastide conclui:

“Assim o mito do Aleijadinho segue as leis da mitologização ocidental do artista. Mas, naturalmente, como esse processo ocorre em um meio social diferente, não pode deixar de se colorir com matizes especiais. Nessa sociedade hierarquizada racialmente, o povo vai colocar, com efeito, na vida desse mulato, sua vontade de ascensão, sua nostalgia de homem de cor. Os anjos de S. Francisco seriam, de acordo com a tradição, o próprio filho de Francisco Lisboa, uma glorificação religiosa do mestiço, portanto. E a história da imagem de S. Jorge, caricatura dos pequenos contra os grandes. E assim como nos contos se verificam sempre fenômenos de contaminação, aglomeração de mitos a princípio separados ao tema do artista-herói atingido pela maldição divina” (BASTIDE, 11/09/1940).

Bastide não contestava a genialidade da obra atribuída a Aleijadinho, mas em seu artigo, o professor francês pretendeu solucionar o embate em torno das polêmicas que envolviam a figura do artesão mencionadas mais acima. Os argumentos do professor francês estão sintetizados na análise de Guilherme Simões Gomes Júnior (1998) que afirma que a

originalidade do texto de Bastide está no fato de que ele procurou compreender o fenômeno artístico e a própria figura do artista a partir das representações coletivas:

“Obscurece-se sua formação para fixar a ideia de gênio inculto; realça-se sua condição de mulato para dar relevo às suas realizações no seio de uma sociedade escravagista; apaga-se por completo a natureza coletiva do trabalho artístico para que o indivíduo assuma uma função demiúrgica; amplia-se o efeito da doença para que fique nítido o esforço sobre-humano de sua obra e que o belo ganhe realce na moldura da lepra” (GOMES JUNIOR, 1998, p. 74).

A figura de Aleijadinho, ou Antônio Francisco Lisboa gera controvérsias até os dias de hoje. Ana Cândida Avelar (2014) conta que é possível que Aleijadinho fosse dono de um ateliê que produzia esculturas de santos e que não era ele quem realizava os trabalhos, mas sim artesãos ou mesmo escravos, já que o trabalho de santeiro era tido como um trabalho menos valorizado. Essa tese ganha força porque justifica a ausência de uniformidade na produção das peças. Avelar (2014) indica que os mitos em torno da figura de Aleijadinho podem ter surgido a partir da monografia escrita Rodrigo José de Ferreira Bretas de 1858 que escreveu uma biografia de Aleijadinho para ingressar no Instituto de História e Geografia Brasileiro (IHGB). Tal biografia teria sido escrita com base no depoimento da nora de Aleijadinho. Na verdade, o texto seria bastante romantizado<sup>67</sup>, e a descrição das deformidades de Aleijadinho (que Bastide contesta em seu texto) o aproximariam do conto de gênero fantástico *A Bela e a Fera* (AVELAR 2014).

A mitificação de Aleijadinho foi abordada por Mário de Andrade e depois Germain Bazin que acabaram reforçando o mito em torno da figura do artesão e mesmo Lourival Gomes Machado também partilhava dessa ideia. Nesse ponto, Ana Cândida Avelar pontua que os elementos que dão força ao mito combinam questões estéticas e a própria necessidade de reforçar a originalidade do barroco colonial por meio do trabalho de Aleijadinho que foi, mais do que outros artesãos daquela época, o grande ícone da originalidade do barroco nacional. Então, as deformidades de Aleijadinho, segundo os mitos que envolvem sua história, estariam ligados à originalidade das soluções estéticas brasileiras como uma alternativa à arte de Portugal – “A deformação não é apenas anatômica, mas é também esse procedimento que garante a dramaticidade da obra” (AVELAR 2014, p. 211). Já a condição de mulato de Aleijadinho,

---

<sup>67</sup> Essa romantização nas monografias dos membros do IHGB que tinham a missão de construir uma “História Oficial” para o Brasil era algo relativamente comum e foi estudada por alguns historiadores, como a tese de doutorado de Danilo José Zioni Ferreti chamada “A construção da paulistanidade. Identidade, Historiografia e Política em São Paulo” defendida no ano de 2004.

reforçaria a ideia da miscigenação racial e cultural brasileira – Bastide também tocou nessa questão em trecho reproduzido mais acima. Outra questão levantada por Avelar é a questão da originalidade, Lourival Gomes Machado acreditava que a originalidade na obra de Aleijadinho estava em reinterpretar referenciais estrangeiros criando soluções novas e genuínas.

Portanto, a mitificação de Aleijadinho teria a função de reforçar a originalidade do barroco colonial como uma arte genuinamente nacional e realizada por um mulato, que representaria a miscigenação do povo brasileiro, como Bastide afirmou. Essa questão tem ainda um outro desdobramento que é o empenho em se criar um fio condutor que ligaria o barroco colonial – genuinamente nacional – à arte moderna e à arquitetura moderna. Roger Bastide, já adaptado ao meio intelectual brasileiro, também tomou parte nos debates. No entanto, antes de abordar esse desdobramento, há ainda o quinto e o sexto texto da série dos *Estudos de Estética Sociológica Brasileira*. Esses textos tratam de uma sociologia do barroco no Brasil.

Operando por comparações para apreender a especificidade do barroco no Brasil, Bastide analisou a sociologia do barroco europeu enumerando os aspectos sociais que suportavam a sua existência. Em seguida, o professor francês passou a analisar a sociedade brasileira do período, identificando os contrastes que justificariam o ressignificação que o barroco adquiriu no Brasil.

Bastide enumerou aspectos que diferenciavam o Brasil da Europa. Lembrou que, ao contrário da Europa, a igreja católica no Brasil não era ameaçada pelo protestantismo e que a igreja aqui era mais voltada para a catequização. Bastide comentou os confrontos entre os padres e os senhores das terras que expulsaram os jesuítas. Apontou ainda uma oposição fundamental: enquanto a Europa se enriquecia com ouro, a América Latina via suas riquezas se esvaírem rumo à Europa. Por fim, conclui:

“Finalmente e sobretudo, a sociedade brasileira caracteriza-se pela fraqueza da densidade demográfica e a extensão do país, pelo regime do latifúndio, pela estratificação racial e o regime escravagista, pela distância da metrópole, pela diversidade de pontos de vista entre o litoral e o sertão e a luta de Portugal contra os nativos para implantar cada vez mais profundamente seu domínio sobre as Índias Ocidentais. É evidente que esta estrutura social tão diferente da Europa, não pode deixar de repercutir sobre a estrutura da própria arquitetura barroca” (BASTIDE, 06/10/1940).

Bastide analisou que a igreja católica, sendo internacional, quis impor uma padronização da arte barroca – talvez isso reforce o fato de Aleijadinho ter tomado aulas com um discípulo de mestres franceses mencionado mais acima – mas, Bastide ponderou que esses esforços não

prevaleceram aqui e o barroco ganharia novo ritmo de vida e movimento no Brasil. “O estudo da arquitetura, especialmente a arquitetura religiosa, mostra-nos esse conflito entre os temas importados e o novo meio” (BASTIDE, 06/10/1940). Bastide considerou que “a fachada retangular fazia parte dos costumes da época, e isso que se denomina o estilo de Aleijadinho parece-me um esforço para não quebrar uma tradição tão cara ao Brasil, conservando o retângulo colado à curva inovadora” (BASTIDE, 06/10/1940). Bastide observou ainda que a riqueza da decoração estava presente apenas no interior da igreja que conservava uma fachada bastante modesta. Ele atribuiu essa característica à pobreza da colônia que via suas riquezas serem enviadas para a metrópole. O professor francês destacou ainda o papel das confrarias que contrastavam entre a dos homens ricos e dos homens pobres, negros e índios convertidos, imprimindo, afinal, o retrato da sociedade estamental daquela época que fica impresso nas igrejas, sendo as mais ricas as confrarias dos homens ricos e as mais modestas a dos homens pobres. Bastide seguiu comparando elementos estéticos do barroco e as adaptações que esses elementos tiveram no Brasil. Alguns elementos estéticos nem mesmo apareceram no barroco brasileiro, como a subordinação dos elementos ao todo, que não ocorria nessas igrejas construídas por confrarias que realizavam a construção à medida que conseguiam recursos – que poderiam demorar. Essa construção por etapas inviabilizava essa pressuposição de unidade do barroco europeu. Além disso, havia a necessidade de compartimentar o espaço interno, demarcando o lugar dos brancos e o lugar dos negros. Observou ainda as diferenças entre o barroco de Minas, que ele classificou como urbano e o do Nordeste como rural. Roger Bastide finalizou sua análise:

“Os exemplos que citamos, porém, bastam para mostrar a importância das pesquisas que os modernos historiadores da arte brasileira começaram e que se devem ampliar ainda mais para escrever uma sociologia do barroco brasileiro. Somente esta ligando aquela arte ao gênero de vida dos homens do país, nos permitirá apreciá-la melhor e abranger mais inteligentemente sua incomparável beleza” (BASTIDE, 09/10/1940).

Na conclusão, Bastide reafirmou, por meio do estudo do barroco colonial brasileiro, as influências da sociedade em seu todo sobre a arte, tal como ele afirmou no seu livro de estética sociológica. Na análise que fez da contribuição de Bastide para os estudos sobre o barroco brasileiro, Gomes Júnior (1998) destaca um aspecto que o professor francês levantou ainda no primeiro texto da série, quando Bastide observou que arte barroca se desenvolveu tardiamente, quando o ciclo do ouro já experimentava a decadência. Para justificar sua afirmação, Bastide citou Lalo: “não é a atividade comercial, mas sim o ócio no luxo que favorece em geral as artes”

(LALO, Apud BASTIDE, 04/09/1940) – neste trecho, Bastide procurou responder a uma inquietação de Mário de Andrade sobre o momento em que a arquitetura barroca surgiu em Minas coincidir justamente com o período de declínio do ouro. Sobre essa constatação de Bastide, Gomes Junior (1998) analisa:

“Vê-se, com isso, que as interpretações histórico-sociológicas da arte barroca se fundam em bases mais sólidas com os escritos de Hannah Levy e de Roger Bastide. A primeira reciclando as principais teorias de um ponto de vista geral, o segundo iluminando o barroco por meio de categorias da sociologia francesa” (GOMES JUNIOR, 1998, p. 76).

O interesse de Bastide pelo Barroco se estendeu para outros aspectos da cultura e da identidade brasileira. Na realidade, para o professor francês, o barroco era mais do que uma estética, era um estilo de vida. Isso fica muito claro nos textos que ele escreveu de 1944 em diante, depois que ele fez sua primeira viagem ao nordeste, a convite da *Revista O Cruzeiro*. O objetivo da viagem era dar continuidade aos seus estudos sobre o barroco e examinar as igrejas de Salvador e Recife. Essa viagem marcou, também, o início de seus estudos sobre o candomblé. Permanecendo no Nordeste de 19 de janeiro até 28 fevereiro de 1944, o professor francês encontrou tempo suficiente para estudar não só a arquitetura barroca como para examinar em detalhes a decoração das igrejas – “Sem dúvidas o Brasil aparece de certo modo no seio da decoração interna de suas igrejas” (BASTIDE, 23/03/1944), disse em um artigo que publicou pouco tempo depois de sua volta. Já nesse texto é possível entrever essa perspectiva do barroco para além de uma estética. Nesse texto, ao falar da decoração das igrejas, Bastide afirmou que a igreja barroca é uma igreja mística, pois, os falsos efeitos visuais que a decoração produz, “arranca a alma do profano” e “faz-la entrar em uma espécie Paraíso simbólico, de ouro, de luzes de céus que se abrem no teto aparentemente entreaberto, de vertiginosas ascensões das paredes” (Ibid., 23/03/1944). Bastide explicou melhor a sua concepção de barroco em dois capítulos do livro *Imagens Místicas do Nordeste em Preto e Branco*, publicado em 1945 e que reúnem suas observações científicas e suas observações subjetivas sobre o barroco do nordeste. No primeiro capítulo, o professor francês analisou algumas igrejas barrocas de Salvador em detalhes, observando o interior das igrejas de uma perspectiva histórico-sociológica, arriscando alguns sincretismos entre elementos decorativos das igrejas e o culto aos orixás do candomblé, mas o cerne das análises se mantém em torno do barroco, como arte, como estilo de vida e como a filosofia de uma época. Observou que a mística do barroco português já não era caracterizada pelo trágico, como era o caso do barroco espanhol,

por exemplo. Bastide julgou que esse barroco mais gentil e terno que veio de Portugal foi adocicado aqui no Brasil pelos contatos culturais entre os negros e os brancos e afirmou que esse barroco adoçado<sup>68</sup>, fez com que ele não fosse mais só uma meditação sobre a agonia e a finitude das coisas. No entanto, é interessante destacar que essa análise que ele fez do barroco como um estilo e uma filosofia de vida é feito com o olhar voltado para o povo, fortalecendo aquela percepção do barroco ligado ao popular. Ele afirmou que o barroco no Brasil era um barroco de rua (BASTIDE, 1978), deixando claro, aqui, que a palavra barroco que ele usou não estava relacionada a arte barroca, mas sim, a uma filosofia do barroco popular. Já no terceiro capítulo do livro, quando analisou as igrejas barrocas de Pernambuco, Bastide afirmou que “é difícil separar os sentimentos das estruturas em que estão inscritos” (BASTIDE, 1978, p. 133 – *tradução nossa*) e afirmou, também, a existência de uma sociologia do misticismo que seria capaz de explicar as adaptações da filosofia do barroco importado na Europa, mas ressignificado aqui no Brasil.

Em busca de uma melhor compreensão do que se trataria exatamente essa filosofia, esse estilo de vida barroco, é possível recorrer às análises de Gomes Júnior. Em seu livro já citado mais acima, o autor menciona um texto sobre o assunto publicado na década de 1950 que fala “de um dinamismo e de um entusiasmo primitivo que estaria na base da atitude barroca” (GOMES JÚNIOR, 1998, p. 195). O texto analisado por Gomes Júnior vai além da estética barroca para mencionar sentimentos e atitudes que se relacionam com o barroco (Ibid., 1998). A partir daí, Gomes Júnior segue sua análise de uma perspectiva histórico-sociológica lembrando o processo de passagem do sistema feudal para o sistema absolutista da Europa e que esse período foi marcado pela construção de códigos de civilidade e etiqueta “que, centralizados na figura do rei e estabelecida através de suas minuciosas rotinas, impregnou e definiu um novo tipo de sociedade” (Ibid., 1998, p. 196). Bastide mesmo já havia chamado a atenção para isso na conclusão do seu livro *Arte e Sociedade*, quando ele aproximou a arte barroca, ligada ao absolutismo, à arte de viver artisticamente, se referindo às regras de comportamento rígidas da época, que por si só já eram um elemento de classificação social (BASTIDE, 1971).

---

<sup>68</sup> Essa solução de Bastide considerando que os contatos raciais entre brancos e negros adocicou o barroco brasileiro soa como uma concordância com as teses de Gilberto Freyre sobre a fusão pacífica do branco e do negro no Brasil. Em se tratando de Nordeste, nota-se mesmo essa concordância de Bastide, porém, fora desse contexto, Bastide discorda de Freyre. A antropóloga Fernanda Arêas Peixoto realizou uma análise bastante detalhada sobre as afinidades e afastamentos de Bastide em relação à obra freiriana, em seus livros: *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide* (2001) e *A Viagem como vocação. Itinerários, parcerias e formas de conhecimento* (2015).

Porém isso não é tudo, Gomes Júnior lembra que as ideias de volúpia, excesso, de tormento e de sensualidade que ligam a noções comuns que se formaram do barroco, fizeram com que o barroco adquirisse um caráter subversivo que persistiu ao longo do tempo. Tanto que o barroco, como foi possível entrever na discussão em curso, teve usos variados ao longo do tempo. Mas dessa variedade de usos, e essa noção de subversão que o barroco adquiriu, o fez cair no gosto das vanguardas artísticas do início do século XX. Em paralelo a isso, aponta Gomes Júnior, havia a pressuposição de uma certa similitude entre o início do século XVII e o início do século XX “no que diz respeito aos problemas, ao estado de espírito e às soluções estilísticas próprias das duas épocas” (GOMES JÚNIOR, 1998, p. 20). O autor afirma que essa pressuposição foi o suficiente para alimentar “uma empatia dos *modernos* para com os *barrocos*” (Ibid., p. 20). Essa “ideia-força”, como Gomes Júnior definiu, se desvelou na invenção de um barroco por parte dessas vanguardas que teve papel importante na estética e nos procedimentos artísticos dessas vanguardas. Para além da busca por uma estética genuína nacional, por aí já seria possível compreender essa questão de fundo, que se revela na importância dada à viagem a Minas Gerais na década de 1920 e o protagonismo das discussões acerca do barroco colonial brasileiro nas décadas seguintes.

Com a reprodução da afirmação de Gomes Junior – “Para que exista um fenômeno de identificação, não é necessário que a imagem que se busca no espelho da tradição, a recém-*inventada* tradição do *barroco*, refletia de forma precisa e verdadeira a feição daquele que quer identificar-se” (1998, p. 21) – é possível explicar a importância do barroco como uma espécie de espelho, que de um lado servia para trazer um certo sentimento de estabilidade na continuidade do barroco para o modernismo em tempos caóticos e, por outro lado, o barroco também servia como um contraponto para criticar o caos da vida moderna.

Um dos textos em que Bastide abordou a questão foi quando comentou sobre a arquitetura moderna dos arranha-céus do centro de São Paulo. Bastide, alinhado ao grupo de intelectuais modernistas com quem tinha proximidade, imaginou a arquitetura moderna brasileira como uma continuação do barroco colonial, um barroco moderno, como ele mesmo disse.

O fato é que, para além dessa questão da invenção do barroco pelas vanguardas europeias, havia ainda a busca pela originalidade animada por um forte sentimento nacionalista que implicava em diferenciar a cultura brasileira das demais culturas. Os arquitetos brasileiros – também eles cooptados para a propaganda do Estado que queria construir a imagem de um país próspero, unido e singular – estavam imersos na tarefa de delinear a brasilidade procurando

uma forma de atenuar a ambiguidade traduzida pela tradição, representada pelo Brasil rural e arcaico, e o moderno, representado pelas metrópoles, procurando construir uma linha continuidade entre esses dois opostos.

Ao analisar o contexto da arquitetura paulista, Luís Saia assinalou a proximidade dos arquitetos com os intelectuais (2003). Nesse ponto, a arquitetura moderna brasileira que até então se expressava muito mais por meio da internacionalização, da modernização racional, dedicada a responder às necessidades do homem moderno, deveria, também, ser parte da brasilidade. A proposta era imaginar uma linha que ligaria a originalidade do barroco colonial brasileiro com a arquitetura moderna brasileira. Desta maneira, essa ambiguidade entre o tradicional e o moderno seria resolvida por meio da arquitetura, já que essa ainda era uma questão impossível de ser resolvida nos campos econômico e social.

Essa ligação entre a arquitetura moderna em evidência no cenário mundial e o barroco colonial animou alguns intelectuais mais influentes no cenário cultural paulistano e carioca, dentre eles Mário Pedrosa, que comentou as formas curvas, adotadas com frequência nos projetos de Oscar Niemeyer como uma aproximação do barroco, atribuindo essa aproximação ao traço cultural brasileiro:

“... Oscar Niemeyer, obedecendo sem dúvida às exigências de seu temperamento, se entrega cada vez mais a um gosto barroco pelas grandes formas irregulares e amplas curvas. (...) Há perigo em confundir os volumes articulados com o perfil sinuoso das curvas, mas, de todo modo, esta tendência corresponde talvez a uma constante cultural, se não for racial. O Brasil, não esqueçamos, nasceu sob o signo do barroco português e, parcialmente, do espanhol” (PEDROSA, 2003, p. 103).

No entanto, essa aproximação da arquitetura moderna brasileira com o barroco não foi bem aceita inicialmente pelo próprio Oscar Niemeyer que, ainda muito preso aos ideais de racionalidade da arquitetura moderna, seguindo a tendência internacionalizante da arquitetura, declarou em um texto de 1944 seu respeito às lições do passado, mas alegava que as velhas formas arquitetônicas não tinham mais sentido diante de novas possibilidades técnicas (NIEMEYER, 2003a). “Acreditamos somente na arquitetura feita sem compromissos, baseada nos novos processos construtivos e nos novos materiais aproveitados em todas as suas possibilidades” (NIEMEYER, 2003a., p. 244). No entanto, anos mais tarde, em 1958, Niemeyer, tendo realizado inúmeras obras por encomenda do Estado que procurava se definir



a partir de uma feição moderna e modernizadora emprestada da arquitetura moderna<sup>69</sup>, relembrou a necessidade que ele e outros arquitetos modernos sentiam em seguir os ensinamentos de uma arquitetura purista à risca, mas que depois de algum tempo, quando a arquitetura moderna havia se fixado, surgiu, então a necessidade de os arquitetos imaginarem novas formas e novas soluções que refletissem sonhos e fantasias que aquela arquitetura fria e racional seria incapaz de exprimir. Ao final do texto, Niemeyer lembra o encontro com Le Corbusier que ocorreu em 1947, quando o arquiteto francês reconheceu que Niemeyer fazia o barroco com concreto armado (NIEMENYER, 2003 b).

O aparecimento de linhas curvas nas fachadas de edifícios de São Paulo foi notado e comentado por Roger Bastide que vislumbrava um tipo de barroco moderno – ligado ao estilo de vida e a estética – que ao mesmo tempo marcaria a singularidade da arquitetura moderna brasileira e quebraria a racionalidade dos cubos de cimento dos arranha-céus modernos, trazendo harmonia ao conjunto urbano.

“O barroco que me parece estar nascendo se pretende ao modernismo arquitetural e pictural do mesmo modo como o barroco do século XVIII se pretendia à simplicidade do estilo jesuítico da Renascença. Há evolução, não reação, volta atrás.

Mas essa evolução (...) parece-me de um enorme interesse para o Brasil. As cidades brasileiras, atualmente, justapõem artes diferentes e contraditórias em lugar de sintetizá-las numa harmoniosa fraternidade de linhas. (...) Não se trata de iniciar uma guerra contra esses imóveis modernos, eles correspondem a necessidades, às novas necessidades criadas entre os homens pela civilização moderna e ao nascimento de uma multidão de novas ocupações que não existiam na época dos sobrados e mucambos. Mas, as transformações a que me referi acima, que vão do modernismo clássico, ao modernismo barroco permitiram às cidades do Brasil tomar um aspecto mais harmonioso. Não mais arranha-céus espremidos entre os quais se percebem ilhas do passado, mas conjuntos orgânicos em clima estético unificado” (BASTIDE, 21/09/1947).

Bastide identificou nas linhas curvas o traço do barroco colonial brasileiro. “Ora, inúmeras fachadas modernas já se curvam, tornam-se sinuosas, no alinhamento das ruas formam como vagas imóveis, como ondas quebrando-se num rio asfaltado, sobre as calçadas

---

<sup>69</sup> Oscar Niemeyer foi um dos principais arquitetos a receber encomendas do Estado que, por sua vez, procurava transmitir uma imagem moderna e atual e ao mesmo tempo se manter no papel de principal mecenas da arquitetura moderna brasileira que ganhava projeção no mundo, sobretudo a partir do sucesso do pavilhão brasileiro projetado por Lúcio Costa e Oscar Niemeyer na exposição de arquitetura de Nova York em 1939. Oscar Niemeyer também foi criticado por privilegiar a forma em detrimento da função das obras. Outras críticas foram por se dedicar às encomendas do Estado e de particulares em detrimento ao cumprimento da função social da arquitetura moderna que era a de democratizar a arquitetura, daí as construções de conjuntos habitacionais serem tão frequentes nesse tipo de estética arquitetônica. Para acompanhar em mais detalhes esses assuntos, recomenda-se a consulta da obra organizada por Alberto Xavier, *Depoimento de uma Geração*, relacionado na bibliografia, entre outras que abordam o assunto.

escuras” (BASTIDE 21/09/1947). Para Bastide, o surgimento da linha curva na paisagem urbana de São Paulo traria um pouco de sensibilidade em face à racionalidade cúbica dos arranha-céus de então. Recuperando aquela ideia do barroco como um estilo de vida, Fernanda Arêas Peixoto afirma que Bastide acreditava que “o barroco não é somente um estilo arquitetônico, capaz de oferecer soluções formais e/ou ornamentais, mas é também estilo de vida e sensibilidade que mobiliza os domínios do inconsciente, atizando a imaginação onírica e os percursos dionisíacos da liberdade criadora” (PEIXOTO 2014, p. 42).

Também Lourival Gomes Machado, que realizou estudos sistemáticos sobre o barroco colonial brasileiro, destacou essa dimensão onírica que as inspirações barrocas conferiam à arquitetura moderna brasileira e, sobretudo, enfatizando essa linha de continuidade estabelecida entre o barroco colonial e a arquitetura moderna brasileira:

“... a nós, nos basta a certeza de que a nova arquitetura brasileira corresponde fielmente às necessidades, às condições e à mentalidade do país e que, entre ela e a autêntica arquitetura dos tempos da colônia, só vai a diferença imposta pela dimensão temporal em cuja função variou a sociedade transformando-se no tocante às condições de vida e ao alcance da técnica. Tão perfeita é a correspondência que, por vezes, o observador sente revelar-se no risco dos edifícios novos, não o cubismo europeu do mestre, mas a gratuidade e as ilusões de perspectiva que foram, em seu tempo, o apanário do barroco, elemento histórico da arte do Brasil” (MACHADO, 2003, p. 77 – 78).

No trecho acima, Lourival Gomes Machado reforça as impressões de seu antigo mestre ao destacar a quebra da racionalidade do cubismo por meio da introdução de elementos de inspiração barrocas na arquitetura moderna brasileira. Elementos esses que não só romperiam com a racionalidade das construções modernas, mas também seriam a continuação da tradição arquitetônica brasileira que havia sido iniciada com o barroco colonial.

A racionalidade da arquitetura moderna nos termos de Le Corbusier costumava ser bastante criticada, não só por Lourival Gomes Machado, como transcrito no trecho acima, ou como Roger Bastide, também destacado acima, mas por outros intelectuais influentes da época, como Sérgio Milliet e o próprio Mário de Andrade. Os chamados cubos de cimento, a decoração minimalista e despojamento de detalhes nas fachadas – o purismo pregado não só por Le Corbusier como por Mies Van der Rohe e outros modernos – era objeto de críticas desses e outros intelectuais, inclusive europeus, que viam a racionalização da paisagem arquitetônica moderna como uma espécie de negação da sensibilidade humana, natural e necessária a todos os homens. “... essa arte utilitária deixe[a] um vazio na imaginação, uma espécie de lacuna na

sensibilidade. Alguma coisa falta-nos e, com um pouco de sofrimento, sentimos-lhe a falta” (BASTIDE, 21/09/1947).

Havia o consenso de que arte moderna era mais capaz de responder às necessidades da vida moderna, mas era necessário ligá-la às raízes da cultura brasileira. Isso ficou claro nas linhas acima, com a arquitetura moderna adquirindo feições próprias aqui no Brasil ao incorporar a linha curva como um elemento de ligação com barroco colonial – a arquitetura genuína brasileira. Tal movimento era necessário agora no campo das artes, pois, a ideia de uma arte nacional para se tornar internacional – ideia lá do início do modernismo – ainda gerava discussões no campo das artes.

Roger Bastide acreditava que a arte nacional moderna derivava do barroco e depois do surrealismo. O professor francês colocou o barroco como uma antecipação do surrealismo e justificava sua posição afirmando: “Eu gostaria de tentar demonstrar que o barroco constitui uma antecipação do surrealismo” e continuou: “por conseguinte, poderia haver aqui um surrealismo brasileiro, o qual, mau grado o cubismo do urbanismo moderno nas cidades em cimento armado, reencontraria a tradição colonial e se aproximaria da arte verdadeiramente nacional” (BASTIDE, 22/01/1944). Para isso, Bastide, como é usual em sua argumentação, comparou o barroco com o surrealismo identificando as ligações de ambas as artes com os domínios dos sonhos. É nesse artigo que ele afirmou o barroco como um estilo de vida para refletir sobre o misticismo. Para explicar sua afirmação, recorreu a Madame Guyon<sup>70</sup> que disseminou o quietismo na França no século XVII. Bastide lembrou que Madame Guyon afirmava ser tomada por uma força superior para escrever suas cartas. Então, o professor francês afirmou que esse misticismo do período barroco o aproxima do surrealismo na medida em que os surrealistas acreditavam que a escrita nasce em movimentos naturais que transitam do inconsciente para o consciente e vice e versa – embora, para os surrealistas, o quietismo fosse uma passagem unidirecional, partindo das percepções claras para as percepções confusas. Acreditando ter fundamentado as aproximações do barroco com o surrealismo pelo domínio dos sonhos e do misticismo, o professor francês alertou para a necessidade de os brasileiros procurarem a originalidade do surrealismo brasileiro na irracionalidade brasileira, obtida por meio de uma crítica às representações coletivas, aos hábitos mentais e aos preconceitos que envolviam o Brasil com o manto da superficialidade do empréstimo. Em seguida, ele advertiu

---

<sup>70</sup> Jeanne-Marie Bouvier de Motte-Guyon (1648-1717) foi uma escritora religiosa francesa acusada de práticas heréticas denominadas quietismo que designavam o elemento místico e a ênfase na passividade interior como condição essencial da perfeição. Tais práticas e doutrinas sob a égide do quietismo foram todas condenadas pela Igreja Católica.

que não teria a intenção de escrever um manifesto, mas que o “surrealismo poderia ter certa utilidade se permitisse aos brasileiros se revoltarem contra uma determinada ordem externa, a fim de reencontrar uma tradição de sonho começada pela colônia barroca” (Ibid., 22/01/1944).

Com isso, Bastide deu a sua solução para a arte brasileira moderna como uma continuação do barroco colonial. Mário de Andrade já havia pensado na questão, mas, para ele, a arte moderna brasileira teria um viés expressionista “a representação garantia a ligação da arte com a realidade brasileira, isto é, estabelecia-se assim uma arte brasileira figurativa, e até mesmo alegórica, amparada na realidade do país” (AVELAR, 2014, p. 117). Lourival Gomes Machado – ex-aluno de Bastide, e que se tornara um importante crítico de arte na década de 1940, depois de sua participação na *Revista Clima* – concordava com Mário de Andrade, enxergando no expressionismo (e não no surrealismo, como queria Bastide) “a linha de continuidade daquela rocha eterna que dá base e estabilidade a uma parte imensa da criação artística, e que é a legitimidade da raiz emocional da arte” (MACHADO, L.G. Apud AVELAR, 2014, p. 42). O expressionismo parecia a melhor solução de continuidade para a arte porque proporcionava uma ruptura com o referencial natural cuja representação era uma marca da arte nacional do século XIX com a chegada dos artistas franceses – que fundariam a Academia Real de Belas Artes – e com a academia. Desta maneira, lançaram as bases para uma arte que viria a ser nacional, mas que naquele momento, era marcada principalmente pela reprodução da exuberância da natureza brasileira – isso já desde bem antes, nos tempos de Franz Post, inclusive. Portanto, o expressionismo se desvinculava da arte nacional do século XIX fundada na reprodução, para se estabelecer a partir da expressão figurativa.

Mas havia algo maior em torno do expressionismo. Em primeiro lugar, em um período anterior à 1920, Wilhelm Worringer<sup>71</sup> vinculava a estética expressionista a uma postura política. Avelar (2014) aponta que no primeiro momento houve uma associação um tanto confusa entre socialismo e o expressionismo, “como se o acesso ao universo íntimo do indivíduo conferido pelo expressionismo permitisse gerar um sentimento e uma identidade coletivos” (Ibid., p. 40). A questão não passou despercebida de Mário de Andrade e depois de Lourival Gomes Machado para quem a fatura expressionista acenava como “uma transformação da própria *atitude* artística; era uma indicação de que essa forma de tratar a realidade pictoriamente constituía também era uma maneira distinta de ver e agir no mundo” (Ibid., p. 41). No entanto, Avelar (2014) acredita que a opção pelo expressionismo por parte de Mário de Andrade, se

---

<sup>71</sup> Trata-se do livro *O problema no estilo gótico* de 1911.

dava muito mais por aquela noção alargada do expressionismo que ia para além da estética, era uma maneira de vida, tal como Bastide enxergava o barroco, mas, no caso do expressionismo, dizia sobre seu aspecto não naturalista, deformador muitas vezes, que, pelas soluções plásticas que empregava, conferia um teor subjetivo para a obra. De qualquer maneira, é preciso pontuar que Mário de Andrade escreveu sobre o tema na passagem da década de 1930 para a década de 1940<sup>72</sup>, enquanto Lourival Gomes Machado tratou do tema já na década de 1950, quando a temática da arte havia se deslocado do tema nacionalista para os temas relacionados à injustiça social, sensível à causa do proletariado e de todos os marginalizados<sup>73</sup>.

O expressionismo como arte nacional, portanto, deveria se afastar do naturalismo das paisagens para expressar uma atitude de vida, acrescentar subjetividade para a obra. Para Bastide, como já demonstrado, o surrealismo e as ligações com a dimensão mística e onírica era mais apropriado para a arte nacional. No entanto, cabe indagar a razão pela qual Bastide não concordava com o expressionismo. Uma possível resposta pode vir nos dois artigos que o professor francês publicou em 1945, chamado de *Sobre a Estética da Paisagem* que se trata da transcrição de uma conferência que ele realizou na exposição do pintor Oswald de Andrade Filho, em abril de 1945. No texto, Bastide defende a tese de que a paisagem não é só uma fotografia da natureza, ela carrega uma significação transcendental.

“O erro contra o qual é preciso lutar sem cessar, voltando-se à luta com frequência é o que consiste na confusão entre o que se está representando e o modo pelo qual o objeto o é. A pintura brasileira não é uma pintura de cenas brasileiras com métodos europeus, com modos de iluminação de Paris ou Nova York, mas uma garrafa sobre uma mesa pode ser pintura brasileira se exprimir a sensibilidade étnica do povo, a fusão das raças a luz do Brasil. Da mesma forma um quadro socialista (...) ou outros temas socializantes podem ser uma pintura burguesa, uma pintura conformista no caso de não perturbar aquele que a contempla, se não levar a ação mas sim ao repouso (...) Ao contrário, uma paisagem que despertar uma angústia, um remorso, um desejo de melhorar, terá infinitamente mais pintura social. (...) O que importa é o eu profundo” (BASTIDE, 20/04/1945).

Nesse trecho, portanto, Bastide respondeu ao argumento do expressionismo como a arte brasileira porque exprime subjetividade, deslocando essa expressão do campo da estética

<sup>72</sup> Ana Avelar (2014, p. 212) cita um texto de Mário de Andrade, *O artista e o artesão*, que compõe o curso de Filosofia e História da Arte que ele ministrou enquanto esteve no Rio de Janeiro e que fez parte do Anteprojeto do SPHAN.

<sup>73</sup> Esse assunto é amplamente abordado na obra de Maria Luiza Tucci Carneiro, *Impressos Subversivos* (2020), que trata não só da arte inspirada no expressionismo alemão, praticada pelos artistas, como também pela precariedade das obras produzidas por amadores nas sedes de sindicatos e associações de bairros que denunciavam desigualdades sociais..

expressionista – mesmo que essa se coloque como um estilo de vida – para uma atitude do artista que pinta a tela, que, conforme sua escolha e habilidade, define qual será a sensação que vai transmitir para o apreciador na fatura da obra. Bastide usou os quadros de Segall como exemplo, mas estendeu a possibilidade de entendimento da tese dele para os quadros de Tarsila do Amaral e outros artistas de outras escolas. O fato é que mais uma vez, Bastide reafirmou a importância da comunicação do artista com o público por meio da obra, onde ele empresta sua subjetividade, que é captada pelo apreciador da arte. Isso, para Bastide, deveria ocorrer com qualquer obra de arte, independentemente da estética empregada.

Outra questão que vale a pena ser observada é que mesmo havendo divergências entre a continuidade do barroco no expressionismo ou no surrealismo, pode-se destacar que esse embate é sempre marcado pelo deslocamento dos movimentos do campo de estética para um sentido mais alargado que se reflete em uma visão de mundo e isso, de certa maneira, enfatiza as ideias de Bastide sobre a existência de uma sociologia da arte de que tratamos mais acima. Essa questão, de compreender o social por meio da arte e que marcou a crítica literária, também marcou a crítica de arte que Bastide exercitou pouco, mas que nem por isso, pode ser desprezada. Isso porque se não contribuiu de maneira definitiva para a apreensão da brasilidade para Bastide, demonstrou um crítico entrosado com o meio intelectual paulistano.

Fernanda Arêas Peixoto analisou a produção de Bastide sobre as artes plásticas procurando aproximações com o grupo modernista paulista. A autora observa que o professor francês estava alinhado com o tom dominante das críticas,

“tanto nas escolhas dos artistas comentados, nas referências frequentes aos críticos modernistas, na procura do Brasil na produção plástica, no silêncio em relação à arte abstrata e na defesa de uma crítica de arte que não se contente com a avaliação técnica da obra” (PEIXOTO, 2000, p. 54).

Fernanda Peixoto observa como tom destoante, o interesse de Bastide em investigar “as marcas africanas na arte e na cultura brasileira” (Ibid., p. 56), enquanto os modernistas evidenciavam as marcas indígenas como expressão genuína nacional. A ligação de Bastide com o grupo modernista, está inscrito nos textos de Bastide e foi evidenciado nas análises feitas por Fernanda Peixoto. No entanto, cabe analisar em mais detalhes a crítica de arte de Bastide.

Roger Bastide publicou o artigo *Pintura... E Muita Literatura* na revista *Artes Plásticas* em 1949 em que apresenta suas reflexões acerca da crítica da literatura e da arte – para o professor francês, o que serve para a literatura, serve para a arte. Bastide entendeu que a crítica

de arte nasceu como um gênero literário. Logo depois se perguntou se a poesia não poderia proporcionar uma melhor compreensão da obra de arte. A partir daí Bastide apresentou algumas impressões pessoais: relembrou que a crítica de arte “separou-se da literatura exatamente na época em que a arte se desinteressou do assunto para tornar-se um equilíbrio de linhas ou jogo de cores, sem nenhuma significação” (BASTIDE, 2010, p. 715) – essa crítica se relaciona a necessidade da comunicação do artista com o povo por meio da obra de arte. Bastide seguiu o registro de suas impressões argumentando que a obra de arte adquiria novos significados ao longo do tempo. “Há mais ainda, com o tempo, empresto à obra que me encanta todas as minhas leituras e todos os meus sonhos como se lhe pusesse novas camadas de cores, fundidas com as antigas, e é aqui que intervém, e é útil, a crítica dita literária” (Ibid., p. 716). Na defesa da crítica à obra de arte, Bastide partiu do individual – “o uso da literatura permite apreciar e sentir melhor” (Ibid., p. 716), diz ele – para o social, quando o professor francês concluiu:

“Objetar-se-á, sem dúvida, que, sendo literária, essa crítica pode ter um valor pedagógico, aproximar a arte moderna do público, mas que não pode ter valor estético pois somente a técnica pode distinguir entre o bom e o mau. No entanto, além do julgamento variar conforme a sociedade, perceber-se-á que a obra-prima é a que MAIS DO QUE TUDO, é a mais explosiva, a mais carregada de complexos, de sentimentos, de inteligência” (Ibid. p. 717).

Desta maneira, Bastide justificou o uso da crítica sociológica aplicada às obras de arte. Agora, era preciso evidenciar as conexões da obra com o meio social e reestabelecer o caráter comunicativo que arte deveria ter com o grande público. No mesmo texto em questão, Bastide fez comentários sobre o abstracionismo, cujo aparecimento gerou o debate abstração/figuração que marcou o clima artístico paulistano especialmente a partir da fundação do MAM, em 1949 (mesmo ano da publicação do artigo em questão) e depois, entrou na pauta das discussões definitivamente com as bienais sediadas em São Paulo a partir de 1951. Sobre a pintura abstrata, Roger Bastide analisou:

“O problema é saber se ela desencoraja a leitura ou se ela não prega uma peça ao público, escondendo-a. Gostaria de saber se a melhor maneira de apreciá-la ou compreendê-la não seria justamente torna-la acessível a esse enriquecimento. O público admira-se porque, mesmo a contragosto, fica na técnica, vê as linhas, as cores, sua sensibilidade, porém, não se cristaliza, porque permanece presa às duas dimensões da tela. A arte abstrata triunfará somente quando o público for capaz de “temporalizar o quadro”, de descobrir a terceira dimensão vital que se prolonga ao infinito desde o seu ponto de origem que é a tela” (Ibid., p. 717).

O professor francês recorreu a Freud e Sachs para concluir que a obra abstracionista é reflexo de um sentimento de culpa do artista, que provém do encontro do princípio de prazer e de realidade (BASTIDE, 1949) e que a se a crítica de arte não poderia analisar o conteúdo manifesto do quadro, poderia oferecer uma via de compreensão do conteúdo latente. Em artigo anterior, de 1947, Bastide colocava a arte abstracionista como uma arte não utilitária: “Nesta arte, a ruptura com a realidade é completa; não se trata de extrair a beleza de um acordo com um fim utilitário qualquer, mas de construir formas belas em si mesmas” (BASTIDE, 21/09/1947). Sérgio Milliet, indiscutivelmente mais envolvido com a questão se colocou na posição de mediador do embate entre os estilos estéticos, procurando evidenciar o sentido de motivação para a arte brasileira, rejeitando qualquer ortodoxia. Em um artigo que criticava as polêmicas em torno das premiações de obras da I Bienal (MILLIET, 1981, p. 102) – a qual foi membro julgador –, Milliet explicitou esse caráter motivador em relação ao debate colocando o desafio de empregar as técnicas de pintura contemporânea (referindo-se ao abstracionismo), mas sem o apego demasiado às fórmulas que reconduziria a expressão artística ao academismo, mas que o artista buscasse, a partir das novas técnicas que estavam sendo postas, expressar-se com autenticidade.

Bastide manifestou-se a respeito do abstracionismo apresentando uma via de interpretação da obra, sem tomar uma posição clara sobre um ou outro estilo – à exemplo de Milliet que assumiu um tom conciliador no debate. Para além das polêmicas no cenário cultural paulistano, a crítica literária e a crítica artística eram ferramentas que Bastide lançava mão para compreender a cultura brasileira, onde o professor procurava traços negros, traços da diversidade brasileira, enfim. O abstracionismo, especialmente naquele momento, era caracterizado por uma arte de caráter mais universal, sensorial e ainda era insipiente no cenário artístico paulistano, não oferecendo ao professor francês, elementos que revelassem alguma particularidade de interesses à sua investigação sobre a brasilidade.

Da produção crítica de arte de Bastide, vale ressaltar que os procedimentos para a escolha das obras e artistas e a apreciação da obra são muito parecidos com a crítica literária, até porque, como já mencionado, Bastide acreditava que se tratava do mesmo processo e tratava-se, também, de aliar o gosto pela arte usando-a como meio de apreender, compreender e reinterpretar a brasilidade. Por isso ele enfatizou em vários momentos a importância da comunicação da arte com o público e com o procedimento de olhar para a obra como um feixe de significados capazes de revelar particularidades de uma sensibilidade, forjada no meio social



que o artista transportaria para a obra, que por sua vez, comunicaria ou transmitiria essa sensibilidade para o apreciador da obra.

Talvez seja por isso que Bastide privilegiou os artistas nordestinos em sua crítica. Primeiro procurando por aqueles que adotavam a temática do candomblé, seu objeto de estudos, especialmente após 1944. Mas também comentou pintores de murais em igrejas, pinturas em terreiros de candomblé e outros pintores menos conhecidos da Bahia e de Pernambuco como Lula e Carlos Bastos, para quem ele não poupou elogios “sente-se em Carlos Bastos uma personalidade viva, original, desprendendo-se das primeiras influências [europeias] e criando estilo próprio” (BASTIDE, 03/05/1949). Bastide assinalou a sensualidade do pintor “uma sensualidade que não é, como no expressionismo alemão, por exemplo, uma revolta contra a moral burguesa, mas que é espontânea e natural” (Ibid., 03/05/1949). Embora Bastide não tenha tido contato com nenhuma produção do artista com a temática do candomblé, ele fez comparações da sensualidade das obras do artista com os movimentos e as cores do candomblé. Em outro momento, aproveitou sua estada na Bahia, enquanto pesquisava os candomblés, para se atualizar sobre as artes baianas. Na série de artigos chamada de *Tabuleiro do Nordeste* dividido em três volumes, Bastide comentou a pintura primitiva de um babalorixá que representou os orixás e suas lendas nas paredes do seu terreiro, comparando sua arte a arte medieval. “Torna-se, nessa arte, o quadro como um fragmento do ritual e toda a mitologia pesa sobre ele, ditando o movimento da mão que segura o pincel” (BASTIDE, 13/09/1951).

Ao tomar contato com a produção crítica de Bastide nos domínios das artes plásticas e observar como ele escolhia os artistas e as obras e as análises que ele realizava delas, reforçam a afirmação de Gilda Melo e Souza quando ela diz que “A estética de Roger Bastide é, pois, uma estética de antropólogo, de estudioso dos fenômenos de misticismo religioso” (SOUZA, 1978, p. 162). As atenções de Bastide no campo das artes brasileiras estão voltadas para a religião, seja o candomblé ou o barroco e a igreja católica, para o negro e para o povo, que é aquele que guarda as tradições de uma cultura, tornando-a minimamente estável, como ele mesmo afirmou em *Arte e Sociedade*. Talvez seja por isso que Gilda Melo e Souza tenha definido com tanta felicidade a estética de Bastide como uma estética do cotidiano. Não que Bastide não conhecesse a arte e os movimentos de vanguarda – é preciso lembrar que o jovem Bastide teve um contato muito vivo com os surrealistas nos cafés de Montmartre – mas, ele procurava a estética no cotidiano que, como menciona Gilda Melo e Souza, são fatos corriqueiros, sem muita importância, mas que compõem o tecido da vida. Por isso o afastamento de grandes obras de arte, para que ele pudesse privilegiar outras categorias de pensamento,

como o pensamento místico, por exemplo, para extrair dessas categorias alguma forma de conhecimento (SOUZA, 1978).

Portanto, é difícil estabelecer pontos em comum entre a crítica de arte que Bastide realizava com a crítica de arte que os intelectuais paulistanos faziam, porque tinham propósitos diferentes. Bastide, embora totalmente inserido naquele meio e dialogando com ele – como foi possível verificar nos assuntos relacionados ao barroco e a arquitetura moderna – quando se trata da crítica de arte propriamente dita, seus interesses e abordagens passam ao largo dos críticos de arte paulistanos como Sérgio Milliet, Luís Martins e o próprio Lourival Gomes Machado. Os esforços de Bastide estão concentrados em encontrar os traços da brasilidade nas obras, assim como os outros críticos, mas ele o faz por meios diversos, como apontou Gilda Melo e Souza. Ele o faz privilegiando categorias interpretativas menos comuns, privilegiando o cotidiano, o conhecimento vivo da simplicidade do corriqueiro, sem estabelecer um diálogo direto com o meio artístico, que o faria cumprir, afinal, o papel sociológico do crítico de arte, como apreciador e influenciador de estéticas e gostos – tal como ele mesmo definiu no seu *Arte e Sociedade*.

#### **4.2 – A brasilidade na literatura.**

Roger Bastide sempre alimentou grande interesse pela arte e pela literatura e é natural que ele se interessasse pela literatura brasileira como uma via para compreender a brasilidade. Especialmente porque, como ele concluiu em seu livro *Arte e Sociedade*, a sociedade reflete na arte e em certa medida a arte reflete na sociedade. Antonio Candido, que escreveu *Literatura e Sociedade* muitos anos depois concordou com seu antigo professor ao afirmar que “o público é fator de ligação entre o autor e a sua própria obra. A obra, por sua vez, vincula o autor ao público” (CANDIDO, 2006, p. 46). Portanto, essa é a premissa inicial que coloca a literatura, especialmente no contexto brasileiro, como um reflexo da sociedade e um instrumento eficiente para aquele projeto de nacionalidade já bastante discutido anteriormente.

Antonio Candido pontuou que a tarefa de civilizar foi assumida por escritores e intelectuais que se reuniam em associações político-culturais desde o tempo do Império e já naquele momento a produção desses intelectuais contribuía para “laicizar a atividade do espírito, formulavam os problemas do país, tentando analisá-los à luz das referências da Ilustração” (CANDIDO, 2000, p. 281). Portanto, desde que a literatura brasileira começou a adquirir seus contornos próprios ao se desvincular de Portugal, o país, sua gente e seus problemas passaram

a ser o tema preferencial de muitos desses escritores ao longo das décadas. Bastide concordou e atribuiu ao aparecimento da crítica literária no romantismo, a tomada de consciência do Brasil pelos brasileiros, bem como a manifestação do nacionalismo (BASTIDE, jun. 1961). Em outro texto, o professor francês fez um breve resumo do Romantismo que deixa entrever os principais aspectos que chamaram sua atenção no Romantismo brasileiro:

“O romantismo surge essencialmente como a busca da originalidade brasileira. No início desse período, é o índio selvagem e livre que é o herói; um pouco mais tarde, será o escravo africano e sempre será exaltada a natureza tropical”. (BASTIDE, 1957, s/p).

Neste trecho, em que Bastide procurava sintetizar o romantismo, é possível notar que ele abordou as duas temáticas mais importantes do romantismo que é o indianismo e o escravismo, além da natureza tropical, os temas definidores da nacionalidade naquele momento. Em outros artigos, Bastide analisou essa temática do negro no romantismo e como os negros e mulatos escritores trataram do tema dentro do romantismo em outras correntes literárias subsequentes. Para o momento, é importante compreender, mesmo que em linhas gerais, quais foram as sínteses que Bastide formulou sobre a nossa literatura e elas certamente são mais bem acabadas nos artigos que ele escreveu quando já havia retornado à França. Bastide escrevia para o público francês textos publicados na Revista *Mercure de France*. Glória C. do Amaral (2010) conta que Bastide foi o último colunista responsável pela seção *Lettres brésiliennes* no período de 1948 a 1965 tendo publicado um total de vinte crônicas. O periódico era bastante conceituado na França e se dedicava as artes e a literatura (AMARAL 2010). Em um artigo publicado nesta mesma revista, em 1961, Bastide sintetizou a temática nacionalista na literatura brasileira. Afirmou que até a Primeira Guerra Mundial, a literatura brasileira ainda estava bastante presa às correntes literárias europeias:

“É claro que, no deslocamento das escolas de um lado a outro do Atlântico, aconteciam modificações e o romantismo, o naturalismo, o parnasianismo e o simbolismo sofreram influência do clima social e até cósmico do Brasil. Mas essas mudanças faziam, com raras exceções como a de José de Alencar, em geral, à revelia dos autores, inconscientemente. Só a partir de 1922 – e primeiramente em São Paulo – que, com o Movimento Modernista, o país criará consciência de sua originalidade estética e que a arte assumirá como sua finalidade essencial a busca introspectiva da alma brasileira no que ela pode ter de único no mundo, sob a dupla influência: sexual dos trópicos e cultural da mistura de raças e de civilizações indígena, africana e portuguesa, num saboroso conjunto” (BASTIDE, 1961).

Neste trecho é possível notar que Bastide não conseguiu identificar a originalidade da temática do nacional nas obras da *fin de siècle* com os sertanistas tão dedicados a denunciar as ambiguidades do Brasil, o que demonstra que, embora essas correntes literárias já tivessem construído um movimento de ideias e reivindicações, foram ofuscadas e mal compreendidas porque foram analisadas a partir das lentes modernistas e consideradas como precursoras e não como um movimento literário que prescindiu o modernismo. Nas críticas que publicou nos jornais, Bastide mencionou essa literatura, que ele chamou de naturalista analisando apenas Euclides da Cunha, autor que ele usou, inclusive, como parâmetro para estabelecer comparações com outros, como Machado de Assis, ao afirmar que este último era mais comprometido com uma estética nacional do que Euclides da Cunha. Isso porque, embora Euclides da Cunha tratasse de temas nacionais, ele analisava esses temas a partir de uma filosofia herdada da Europa: “é através do positivismo, dos métodos de observação e reflexão preconizados por Augusto Comte, é através de Taine e seus continuadores e, por fim, de certos técnicos europeus do socialismo, que ele estuda a tragédia de Canudos e a do seringueiro” (BASTIDE, 08/09/1945). O texto em questão marca a entrada de Bastide no debate sobre a brasilidade em Machado de Assis e em Euclides da Cunha. Bastide voltará sua atenção a Euclides da Cunha em algumas outras oportunidades. O artigo que escreveu em 22/08/1948 talvez seja o que mais se dedica em definir esteticamente Euclides da Cunha e a colocá-lo no seu tempo para analisar se o autor teria mesmo aberto o caminho para o modernismo que viria nas próximas décadas. Bastide sublinhou a fidelidade filosófica do autor à Europa, mas que nem por isso a obra de Euclides da Cunha seria menos brasileira, Bastide defendeu a ideia de uma concepção revolucionária da literatura (BASTIDE, 22/08/1948) que se apropriaria de traços de outras culturas e mudaram sua significação e sua função porque, segundo Bastide, “toda cultura tem seu ‘paideuma’. A literatura brasileira não se excetua à regra” (BASTIDE, 22/08/1948).

Finalmente, Bastide se colocou na posição oposta ao debate que ocorria naquele momento que sublinhava a brasilidade do autor de *Os Sertões*, colocando-o como um precursor do modernismo na medida em que sua obra era essencialmente brasileira. Bastide, afirmava ao contrário: que Euclides da Cunha tratou de temas brasileiros, mas olhou para eles sob a ótica europeia. Na opinião do professor francês, isso não torna a obra euclidiana menos brasileira, “Euclides da Cunha é, nesse ponto, brasileiro, mas como os outros da sua época, abrasileira partindo da filosofia social europeia e do parnasianismo e do naturalismo literário” (Ibid.). A discussão colocada por Roger Bastide foi analisada aqui, primeiro porque demonstra Bastide

se posicionando contra as opiniões correntes na época, em um gesto de independência, mas também porque no caso deste autor, ele seguiu o caminho contrário que seguiu com Machado de Assis, por exemplo, na medida em que publicou artigos em que se contrapunha ao senso comum da época que via Machado de Assis como um escritor europeizado, como será visto mais adiante.

Demonstrar esses embates e como Bastide se posicionou em relação a eles é importante não só para encontrá-lo inserido no debate literário da época, mas também para demonstrar a independência com que tratava os temas em discussão, mesmo que essa independência nem sempre o permitisse entrever a originalidade de certos movimentos, como os sertanistas do *fin de siècle*, por exemplo. Sobre essa literatura, Bastide compartilhou com seus colegas intelectuais a ideia de que essa corrente literária abria o caminho para a literatura modernista, essa sim seria original. No entanto, é preciso lembrar que esse é um daqueles casos em que o distanciamento temporal e as incontáveis pesquisas realizadas desde então, constroem um arcabouço que nos permite, hoje, enxergar e interpretar contextos que não eram tão perceptíveis na época de Bastide. Especialmente porque os estudos propriamente acadêmicos ainda eram bastante incipientes e em termos de literatura brasileira, havia uma única obra mais abrangente que havia sido escrita por Sílvio Romero, *História da Literatura Brasileira* (1888), uma obra bastante influenciada pelas filosofias positivistas da época que veio acompanhada de muitas outras sobre o tema. Apesar de terem surgido outras que se dedicaram ao tema, uma outra obra de envergadura que se dedicaria ao assunto apareceria em 1975, com Antonio Candido e os dois volumes do seu *Formação da Literatura Brasileira*.

Resta verificar como Roger Bastide leu o movimento modernista e a literatura da década de 1930, que ele apreendeu do ponto de vista dos autores, notadamente José Lins do Rego, o mais analisado, bem como Graciliano Ramos, Jorge Amado e outros temas caros a literatura que era mais próxima de seu tempo.

Dos poucos textos esparsos que Bastide dedicou ao modernismo, todos a partir de uma abordagem lateral, há um que parece sintetizar suas ideias. Neste texto ele analisa as obras de Oswald de Andrade, de quem era próximo durante sua estada em São Paulo e Mário de Andrade, por quem nutria um grande sentimento de respeito. Trata-se de um texto que ele escreveu para a Revista *Mercure de France*, quanto já se encontrava em Paris, no ano de 1965. Bastide não parecia compactuar com a ideia de que o modernismo havia sido um movimento de ruptura sem que contribuísse com criações originais – essa era a crítica que modernistas como Sérgio Milliet e o próprio Mário de Andrade faziam ao movimento. O professor francês

considerava que o modernismo continuou algumas pautas que foram levantadas pelos românticos. Esses últimos buscaram romper com a literatura portuguesa, construindo uma literatura original do Brasil. Bastide observou que os românticos romperam com a dependência europeia do ponto de vista temático, mas que o meio de expressão, a língua, permanecia sendo a mesma, perpetuando os laços que se desejava romper. Ele observou que houve apenas um caso de um escritor romântico, Joaquim Sôsândrade, que utilizou expressões coloquiais e operou deformações na língua em suas obras criando soluções originais, mas que essas deformações teriam sido operadas de forma inconsciente, já que Sôsândrade padecia de problemas mentais, mas nem por isso ele poderia deixar de mencionar esse autor (BASTIDE, 1964). O professor francês mencionou um escritor quase desconhecido, mas não identificou a originalidade na expressão de Machado de Assis, embora fosse um grande admirador do escritor carioca. Quem fez essa observação foi Lúcia Miguel Pereira lembrando a luta de Machado de Assis para não distanciar a língua falada da língua escrita, procurando aproximá-las e com isso, Machado de Assis conseguia imprimir a sensibilidade brasileira em suas obras (PEREIRA, 1936).

Bastide enxergava no movimento modernista, especialmente na produção de Mário de Andrade e Oswald de Andrade, a procura por uma expressão original brasileira, que construiria as bases para uma língua brasileira. Curiosamente, Bastide encontrou uma mesma oposição que Eduardo Jardim Moraes<sup>74</sup> fez no tocante a apreensão da cultura genuína nacional por parte dos dois autores e que foi discutida anteriormente. No entanto, Bastide direcionou sua análise para o trabalho dos dois em construir uma forma de expressão que abrisse a língua portuguesa falada no Brasil.

“Nessa época só vemos dois escritores, ambos já desaparecidos, que se preocuparam com a questão da língua: dois amigos, mas que em pouco tempo se tornariam inimigos, Mário de Andrade e Oswald de Andrade. É que a língua se apresenta sob um duplo aspecto: é um sistema de comunicação e é um sistema de expressão, e cada um dos dois Andrades vira manipulá-la só a partir de um desses dois aspectos, deixando de lado deliberadamente o outro. Mário de Andrade, a partir do aspecto comunicação, Oswald de Andrade a partir do aspecto expressão; um considera-a como um meio, o outro, como um objeto” (BASTIDE, jul.-ago.1965, s/p).

Bastide observou que Mário de Andrade se colocou a tarefa de mudar o status da língua falada de vulgar para língua erudita. Seu principal obstáculo seria a diversidade de línguas vulgares faladas no Brasil e Mário de Andrade se recusou a escolher um dialeto e renunciar aos outros, “Ele

---

<sup>74</sup> MORAES, E. J. *Brasilidade Modernista, Sua dimensão filosófica*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1978.

quer manipular, moldar, fazer nascer a literatura brasileira de uma língua inteiramente nova” (Ibid. 1965). *Macunaíma, o Herói sem nenhum Caráter*, seria uma obra experimental neste sentido, onde

“... ele [Mário de Andrade] vai se dedicar à constituição de uma língua brasileira que não seja simples coexistência de dialetos, uma justaposição de vocabulários heterogêneos ou de traços sintáticos, mas uma construção sistemática de uma língua única, definido o brasileiro por oposição ao português” (Ibid. 1965).

Essa análise da tarefa de Mário de Andrade em construir uma língua brasileira já havia sido pensada por Bastide em um outro textos bem anterior, de 1946, *Macunaíma visto por um francês*, texto que escreveu como parte das homenagens organizadas pela *Revista do Arquivo Municipal* ao aniversário de morte de Mário de Andrade e em um outro texto, *Segundo Pesadelo: O baile dos pronomes*, esse muito mais humorístico, mas que também abordava a temática do abasileiramento da língua portuguesa. No ensaio *Macunaíma visto por um francês*, Bastide abordou a obra de Mário de Andrade para pensar a formação de uma língua nacional. A questão não era nova, houve uma discussão alguns anos antes em defesa de uma língua nacional brasileira que se desvincularia da língua portuguesa de Portugal incorporando o falar simples da gente do campo ao português “culto” falado pelas elites urbanas. Tratava-se daquele tradicional rural que os brasileiristas procuravam apreender fosse pela via intuitiva ou pela via do estudo sistemático, refletindo no falar dos brasileiros. A questão conheceu seu ápice em 1935, quando um deputado propôs um projeto de lei que obrigava os livros didáticos a adotarem a denominação “língua brasileira” quando fossem se referir ao idioma falado no Brasil (FARACO, 2016). Depois de diversos embates entre os defensores da língua brasileira e os puristas que defendiam a permanência do português culto, o projeto foi rejeitado, mas dessa discussão ficam algumas questões importantes. Uma delas é a crítica a falsa ideia de homogeneidade da língua que planifica o falar dos brasileiros desconsiderando as variações linguísticas que o português (brasileiro) foi incorporando ao longo da história, distinguindo o falar de cada região. Bastide usou a obra de Mário de Andrade como um verdadeiro manifesto, um apelo ao antipurismo que encheria a língua nacional de lirismo, uma “libertinagem da sintaxe” (BASTIDE, jan.-fev. 1946).

Carlos Alberto Faraco aponta que os negros foram os grandes responsáveis pela difusão do chamado português popular (FARACO, 2016, p. 153). O autor lembra que a variedade de línguas africanas – ele fala em cerca de duzentas ou trezentas línguas diferentes (Ibid.,2016) – que eram faladas por escravos chegados ao Brasil e como esses escravos eram obrigados a aprender a língua portuguesa por processos de transmissão irregulares, abrindo espaço para modificações que foram

se cristalizando com o tempo. No seu livro *Casa Grande e Senzala* que é considerado uma das obras mais importantes sobre a brasilidade, Gilberto Freyre diz que “algumas palavras, ainda hoje duras ou acres quando pronunciada pelos portugueses, se amaciaram no Brasil por influência da boca africana” (FREYRE, 2003, p. 414), porém, não só da boca africana, mas também com a contribuição do clima tropical e subtropical, sendo esse o outro fator apontado por Freyre para esse amolecimento, ou como disse Bastide, o adoçamento e a sensualização da língua brasileira.

Quando analisou esse aspecto do movimento modernista para a revista francesa, o professor francês apontou que Mário de Andrade aparecia como uma espécie de taumaturgo que daria ao seu país uma língua original. Bastide ponderou que Mário de Andrade fracassou parcialmente em sua empreitada em dois aspectos: o primeiro fator é que não havia uma rede de comunicação entre a elite e o povo, esse último, analfabeto, que, portanto, não consumia as obras literárias. Além disso, como segundo aspecto, o modo de falar no Brasil era – e ainda é – uma das barreiras de seleção social. Carlos Alberto Faraco discute muito bem essa questão, “o português popular é alvo de arraigado e ativo desprezo pelos falantes do português culto” (FARACO, 2016, p. 137). Bastide pontuou ainda, que o falar culto era um distintivo social para negros e mulatos que ascendiam nas camadas sociais e estes, para apresentar erudição e minimizar os efeitos da linha de cor, não raro optavam por escolas literárias mais eruditas. O grande exemplo disso foi o poeta simbolista Cruz e Souza, cuja obra foi analisada por Bastide. Esses são os dois aspectos responsáveis pelo insucesso de Mário de Andrade na sua tentativa de sintetizar a diversidade brasileira em uma única língua genuinamente brasileira.

Já para Oswald de Andrade, a tarefa era encontrar a originalidade da língua no uso expressivos que se fazia dela.

“Não se trata, portanto, como com Mário de Andrade, de sincretizar os mais diversos dialetos étnicos ou regionais do Brasil em um todo saboroso; aqui, ao contrário, a língua portuguesa erudita não é afetada enquanto tal, mas é atomizada, e entre esses átomos, Oswald cria novas relações de vizinhança, de modo a melhor expressar a realidade brasileira, em suas contradições líricas, suas confusões (de época de povos) e os paradoxos de uma simultaneidade cronológica” (BASTIDE, 1965, s/p).

No caso do projeto de Oswald de Andrade, Bastide observou que poucos notaram sua tentativa porque, segundo o professor francês, o amigo “tinha posto seu gênio em sua vida e que não lhe restava mais talento para pôr em sua obra” (Ibid.). No entanto, Bastide observou que o projeto de Oswald de Andrade retroagiu durante o regionalismo da década de 1930 e só foi revigorado com Guimarães Rosa que considerava as palavras como objetos a serem



construídos pelo homem do interior, isolado de tudo e que, pressionado pela extrema pobreza, foi forçado a falar e assim, na busca pela expressão necessária, criou palavras e novos modos de expressão. “O extraordinário falar do herói de *Diadorim* não é, portanto, uma invenção gratuita, um jogo de Guimarães Rosa, é um meio de revelação de um Brasil autêntico, mas de um Brasil subterrâneo, em suma, de um inconsciente étnico” (Ibid.). O professor francês também encontrou na poesia concretista uma espécie de continuidade no projeto de construção de novas formas de expressão, mas, sendo um fenômeno contemporâneo, não escondeu suas dúvidas sobre a experiência se tornar apenas um jogo gratuito sem o compromisso de expressar o Brasil verdadeiro.

Em se tratando da literatura da década de 1930, se não contribui com as experiências em torno de uma língua nacional, ficou marcada por sua tendência em analisar o meio à procura de explicações para a realidade brasileira. A matéria-prima desses romances e contos são os dramas daquele momento, a passagem do país essencialmente rural para o ambiente urbano, o fim das oligarquias, a formação do proletariado. “Nesse tipo de romance, o mais característico do período e frequentemente de tendência radical, é marcante a preponderância do problema sobre o personagem” (CANDIDO, 2006, p. 130). A literatura de 1930 desvela a humanidade singular do protagonista que domina todo enredo, como define Antonio Candido (2006), o romance “aparece como instrumento de pesquisa humana e social, no centro de um dos maiores sopros de radicalismo de nossa história” (Ibid., p. 130).

Esses romances revelam as fragilidades humanas que vão caracterizar personagens fracassados. Bastide toma parte no debate incitado por Mário de Andrade que foi à imprensa certa vez protestar contra a recorrência do tipo fracassado dos romances da época “existe em nossa intelectualidade contemporânea a preconsciência, a intuição insuspeita de algum crime, alguma falha enorme, pois que tanto assim ela se agrada de um herói que só tem como elemento de atração, a total fragilidade, e frouxo conformismo” (ANDRADE, 1943, p. 245). Bastide especulou se essa tendência não seria em decorrência da literatura estrangeira do entreguerras com autores como Pirandello, Proust, Gide, Joyce, entre outros que destruíam “o indivíduo enquanto unidade e identidade para dispersá-los em uma poeira de estados psíquicos” (BASTIDE, 08/12/1944). Também levantou outra hipótese, a de que seria uma consequência do naturalismo que fez com que os autores se interessassem pela pessoas humildes “pessoas cujo eu, por falta de instrução ou consciência de classe, ainda se apresenta embrionário” (Ibid., 1944) e ainda pensa em uma alternativa que seria a tradução de mal-estar coletivo, uma espécie de desmoralização. Bastide não analisou a fundo sua hipótese, essa é uma divagação do

professor francês em meio ao tema do artigo em questão que é a possibilidade de construção de um romance sem personagens, onde os indivíduos são superados pela ideia “os romances são mais romances de uma ideia do que romances de um homem” (Ibid., 1944).

Na realidade, o artigo de Bastide abordou duas características importantes da literatura de 1930 – nos referimos assim a ela por ter adquirido feições próprias, tornando o enquadramento no modernismo um tanto quanto inapropriado. Na análise de Luís Bueno (2015), que estudou os romances publicados na década de 1930, a literatura desta década está dividida em duas vertentes – diga-se desde já que ambas receberam a atenção de Bastide – a primeira vertente é o que Bueno chama de romance social, que é esse romance criticado por Mário de Andrade e analisado por Bastide, citados mais acima, que está “preocupado em representar, sem intermediações, aspectos da sociedade brasileira na forma de narrativas que beiram a reportagem de estudo sociológico” (BUENO, 2015, p. 19). A segunda vertente é o chamado romance intimista ou psicológico. O fato é que o romance social, mais vigoroso durante uma boa parte da década de 1930 dos quais Graciliano Ramos, Rachel de Queiroz, José Lins do Rego e Jorge Amado foram alguns de seus maiores expoentes, incorporaram o pobre como protagonista privilegiado, inaugurando a moda regionalista, ou o que se chamava na época de romance regionalista.

A questão que se colocava era a dificuldade desses autores em falar pelos outros, outros com os quais esses escritores tinham pouco em comum e isso em um ambiente totalmente polarizado politicamente, entre esquerda e direita, entre comunistas e católicos conservadores. A polarização política obrigava o engajamento em um ou outro lado, tanto dos escritores como dos críticos literários e a análise dessa literatura ofuscada pela necessidade dos esquerdistas em defender o romance social a qualquer custo, por mais que a qualidade do livro fosse questionável e os engajados à direita que defendiam os romances intimistas, normalmente envolvidos com questões morais, não raro de cunho religioso. A questão do outro, tão bem analisada por Luís Bueno em sua obra se colocava nestes dois lados. No caso do romance social o autor precisava penetrar no universo dos proletários, dos flagelados pela seca, personagens em situações extremas de pobreza que impunha um exercício criativo acentuado para os autores que muitas vezes diluíam seus personagens em uma situação de exploração ou de decadência – de uma ideia, como analisou Bastide quando levantou as hipóteses mencionadas mais acima. Cada um desses autores respondeu a esses desafios a seu modo. Enquanto Jorge Amado acreditava ser o legítimo representante da causa operária e falava pelos proletários explorados em seus romances, Graciliano Ramos distanciava o narrador, colocando-o como observador.

A questão dos heróis fracassados e da dificuldade de falar do outro que não se conhece não se restringia ao romance social. O romance intimista também tinha seus desafios, sobretudo por que teve na mulher um de seus grandes temas e como autores que viviam em uma sociedade que privilegiava o homem em todos os sentidos poderia escrever sobre o universo feminino com propriedade? Além disso havia ainda os dilemas morais que em muitos casos eram resolvidos conforme a moral católica embora todo o direcionamento da obra fosse para o desfecho contrário. Isso deixava a impressão de que o autor não conseguia romper com a moral vigente para explorar os dilemas morais de uma sociedade em transição. Lembrando que essa transição não se dava somente em termos de espaço campo-cidade, mas em todos os aspectos, incluindo os aspectos sociais, culturais e morais. Todas essas eram questões discutidas no meio intelectual daquele momento.

Sobre o romance social, ou o regionalismo, como era mais comumente chamado na época, Bastide o compreendeu a partir de duas perspectivas aparentemente opostas, sendo uma corrente nova e outra antiga. Nova porque, para Bastide, Gilberto Freyre conferia a ela uma tarefa política de “retomar uma tradição patriarcal, a da cordialidade entre as três raças constitutivas do Brasil” (BASTIDE, 1961) e ao mesmo tempo velha porque já existia desde a época do romantismo, passando pelo naturalismo e chegando até próximo do modernismo “numa escola que poderíamos chamar de sertaneja que visava a apologia do caboclo, em oposição ao ‘civilizado’ do litoral” (Ibid., 1961). Então Bastide afirma:

“O que faz com que, numa certa medida, os primeiros romances de José Lins do Rego e de Jorge Amado, que são os grandes escritores da nova escola regionalista do Nordeste, não façam mais do que continuar a velha escola naturalista anterior ao modernismo, que se pretende, (...) uma descrição fiel de um certo meio sociológico, uma “fatia experimental da vida”, um documento tão científico e exato, talvez até mais do que o que de vida” (Ibid., 1961).

Bastide seguiu sua argumentação lembrando que se o velho naturalismo existia para a burguesia intelectual, o novo naturalismo que se construía em torno de Gilberto Freyre era o de uma classe social. A classe social dos patriarcas, velhos senhores de engenho e plantadores de cana-de-açúcar que durante séculos foram os detentores do poder econômico e político e que agora perceberam que o poder passou das mãos desses velhos coronéis, que no passado foram proprietários de latifúndios e inúmeros escravos, para as mãos daqueles que, embora não tenham mais terras nem escravos, têm dinheiro. Bastide lembrou que dois grandes expoentes da literatura regionalista, José Lins do Rego e Graciliano Ramos eram descendentes desses

senhores de terras decadentes e esses romances do novo naturalismo descreviam esse processo de degradação desses senhores e de seus descendentes, das ruínas do que fora antes propriedades prósperas, verdadeiros símbolos do poder que detinham.

O povo aparece nestes romances como antigos servos, escravos libertos “presos na rede que sobrevive através das reviravoltas econômicas, que acorrentam os brancos, os mulatos e os negros num mesmo movimento de degradação, a partir da degradação do branco” (Ibid., 1961) demonstrando que o povo não tem autonomia. Bastide observou que “é uma situação sociológica, um sistema de relações inter-humanas de dominação cordial, registrada em plena crise” (Ibid., 1961) reafirmando a tese de que o que predomina nesse tipo de romance é a situação sociológica, como ele mesmo definiu, e não um personagem. Esse romance retrata um povo em estágio embrionário, como ele especulou no artigo citado mais acima, que ainda não teria consciência de si e que por isso ficava preso ao passado e experimentava a decadência ao lado dos seus antigos senhores, quando na verdade, poderia procurar alternativas para viver.

No entanto, Bastide observa que Jorge Amado, embora também fosse filho dessa mesma oligarquia nordestina, apontava para uma solução original na medida em que quebrava esse modelo adotado por José Lins do Rego e Graciliano Ramos.

“Mas é dono de um tal dom de simpatia que vai tornar-se povo e que, pela primeira vez, o povo vai se exprimir na literatura brasileira com sua personalidade própria, em toda sua espontaneidade criativa de cultura, a tal ponto que o romance naturalista vai mudar completamente de feição para deixar de ser romance e tornar-se epopeia. Está aí, na minha opinião, a grande revolução que Jorge Amado promoveu e que seus críticos, os que lhes reprovam, por exemplo, a falta de psicologia, não souberam ver” (Ibid.).

O texto se dedicava a uma análise da obra de Jorge Amado, não sem antes particularizar a literatura do nordeste e sobretudo a baiana, afirmando que o processo de decadência da cana-de-açúcar individualizou a literatura baiana que ao mesmo tempo que acompanhava o modernismo do sul, produzia reinterpretações que a tradicionalizava a literatura local. Isso se refletia na linguagem regional baiana que se transferia para as obras e pela vocação revolucionária da região: Castro Alves e a luta abolicionista e Rui Barbosa, o maior congressista do período da República, de acordo com o professor francês. Segundo ele, havia duas correntes naturalistas na Bahia, a primeira de fundo sociológico – que descrevia o real – e aquela chamada neo-realismo, que descrevia a realidade de uma perspectiva sociológica e procurava transformá-la a partir da perspectiva da ideologia socialista. Bastide pontuou que Jorge Amado pertencia à

segunda corrente. Ele seguiu analisando a produção de Jorge Amado e as três fases pelas quais o autor atravessou e afirmou que a arte de Jorge Amado consistiu em “transformar uma categoria regional muito particular, do Nordeste brasileiro, em uma categoria universal” (Ibid., 872) e foi por conta dessa transformação que a obra de Jorge Amado foi publicada em tantos outros países, tanto é o caso deste texto que está sendo analisando, trata-se do prefácio que Bastide escreveu para a edição francesa de *Quincas Berro D’Água*.

Se por um lado Bastide encontrou em Jorge Amado essa arte de transmutar uma literatura regionalista, particular a partir de uma linguagem que a torna universal, a ponto de se espalhar pelo mundo, Bastide enxerga em José Lins do Rego um psicólogo do mundo interior. No caso do escritor paraibano, Bastide concordou com Otto Maria Carpeaux<sup>75</sup> quando esse afirmou que José Lins do Rego era o último contador de histórias, acrescentando que o mérito do autor era o de transportar a arte popular de contação de histórias para o literatura erudita (BASTIDE, 07/04/1944). O professor francês foi a imprensa para registrar e justificar o seu desacordo com a classificação dos romances de José Lins do Rego (os do ciclo da cana-de-açúcar em particular) como romances sociológicos. O argumento de Bastide era que uma obra só poderia ser sociológica quando exibisse uma dada estrutura social e o social só apareceria nas obras do escritor paraibano em instantes e ainda assim quando estava entrosado em uma história individual levando-o no “fluxo de uma biografia romanceada, inextricavelmente ligada a essa biografia” (Ibid.). Desta maneira, quando o sociólogo tentasse separar o meio social da história individual, sobraria muito pouco material para análise de uma pretensa estrutura sociológica.

O enquadramento da obra de José Lins do Rego – Bastide afirmou que a tentativa de ênfase no social foi intencional por parte do autor – poderia ser entendida como uma reafirmação do autor como um regionalista, como Jorge Amado, Rachel de Queiroz e Graciliano Ramos que pretendiam retratar uma realidade social. No entanto, se Bastide não reconheceu esse caráter sociológico na obra de José Lins do Rego, ele reconheceu o valor dessas obras que narravam a decadência dos senhores de engenho e de plantadores de cana-de-açúcar, que durante séculos detiveram o poder político e econômico no Brasil. Quando finalizou um dos artigos em que se dedicou a refletir sobre a obra desse autor, Bastide conclui que: “Diria, pois, para terminar, que José Lins do Rego é, no Brasil, o romancista do passado, o mágico que

---

<sup>75</sup> Otto Maria Carpeaux foi um polímata austríaco que chegou ao Brasil em 1939 fugindo da escalada nazista. Naturalizou-se brasileiro e firmou-se como jornalista e crítico de arte no Rio de Janeiro. Muito erudito, também ocupou outros cargos acadêmicos importantes.

ressuscita o tempo perdido, o cantor que não canta senão a si mesmo” (BASTIDE, 07/04/1944), reafirmando José Lins do Rego como um psicólogo do mundo interior.

O gesto de Bastide de descaracterizar a obra de José Lins do Rego como um romance sociológico pode reforçar um pretensão descompromisso com correntes intelectuais daquele momento, na medida em que ele desvinculou um escritor de grande relevância do chamado romance social para um escritor “psicólogo do mundo interior”, sugerindo a ênfase em conflitos internos, tal qual os romances intimistas. Não podendo deixar de lembrar que os romances intimistas estavam no lado oposto aos romances sociais em meio a polarização ideológica da década de 1930. É certo que o artigo é de 1944, momento em que a literatura passava por um processo de renovação. Na passagem da década de 1930 e início da década de 1940, o romance regionalista havia entrado em crise e o romance intimista ganhava espaço.

A época em que Bastide escreveu este artigo é o momento em que o regionalismo estava passando por um período de renovação, a temática dos romances estaria mais centrada em sondagens psicológicas que procuravam investigar o comportamento humanos e suas motivações em cada realidade. Se retomarmos a premissa de Bastide de que arte é reflexo da sociedade, é possível levar em conta que a II Guerra Mundial estava em curso em 1944 e junto com o final da guerra que ocorreria no ano seguinte, viriam a contagem dos mortos, a constatação das atrocidades ocorridas durante a guerra e a consequente ressaca moral que o mundo todo experimentaria. Portanto, era mesmo necessário sondar os subterrâneos do comportamento humano e suas motivações, para quem sabe, evitar nova atrocidade. Mas essa é somente uma reflexão, as reflexões de Bastide sobre a guerra e seus reflexos na alma humana já foram abordados em outra oportunidade.

Autor menos comentado por Bastide foi Graciliano Ramos. Enquanto esteve no Brasil, escreveu um artigo comentando as obras completas do autor que haviam sido publicadas pela Livraria José Olympio, em 1947. Neste primeiro artigo, observou a originalidade do autor, primeiro nos seus heróis “que se devoram por dentro” – aqui não se pode deixar de recobrar o comentário de Mário Andrade acerca dos personagens fracassados – “não tem outro objetivo que não se destruam lentamente (...) a lenta desorganização de sua própria vida” (BASTIDE, 30/03/1947). Bastide observou que o clima dos livros do autor era sempre noturno, a paisagem tinha pouca importância porque os romances se desenvolviam em locais fechados, ou mesmo ao ar livre, parecendo estar sempre envoltos em uma noite opaca. “...o exterior não entra pelos olhos, em geral, mas pelos ruídos que, nessa obscuridade assumem uma sonoridade esquisita”

(Ibid.). Por fim, o professor francês reconheceu em Graciliano Ramos um dos grandes romancistas daquele momento.

Bastide só voltaria a escrever sobre o autor alagoano em Paris, quando a editora José Olympio relançou as obras completas do autor no Brasil, em 1958, e o professor francês foi à revista *Mercure de France* para escrever sobre Graciliano Ramos para seus conterrâneos. O texto é mais extenso que o outro e Bastide se ocupou de analisar os livros do autor. Desta vez há uma análise psicológica do autor mais bem detalhada. De saída, avisou aos leitores franceses que Graciliano Ramos era natural do polígono da seca, lugar de homens fortes e rústicos e que a obra do autor se resumia ao “aprendizado da injustiça. Foi para lutar contra isso que se tornou escritor” (BASTIDE, fev. 1958). Bastide fez um cruzamento da obra do autor com sua própria biografia e concluiu que sua escrita, despojada de acumulações como adjetivos saborosos e jogos de imagens brilhantes, é seca, essencial “e, por isso, certamente ocupa um lugar à parte no mundo da criação, sem ter, ao que parece, até agora, encontrado imitadores ou discípulos” (Ibid.). Nesse texto Bastide destacou as duas obras de Graciliano Ramos: *Infância* (1945) e *Memórias do Cárcere* (1953 – póstuma) como sendo duas obras com fortes tonalidades biográficas em que supostamente o autor alagoano lutaria contra a injustiça. A primeira obra trata das pequenas injustiças, de castigos não merecidos da infância; a segunda aborda a condenação injusta pela adesão ao comunismo que o teria levado ao desprezo pela humanidade. Os últimos momentos de Graciliano Ramos são, para Bastide, o fracasso do escritor, não de sua obra, mas o fracasso da comunhão com o outro.

Curiosamente Bastide não dedicou nenhum artigo à Rachel de Queiroz, uma entre os autores considerados centrais do romance regionalistas. A ausência de um texto dedicado à escritora cearense, talvez, se deva ao fato de que ela tenha publicado apenas duas obras, bastantes espaçadas ao longo da estada de Bastide no Brasil. Localizamos um comentário de Bastide sobre Rachel de Queiroz apenas em um texto escrito na *Mercure de France*, em 1955, quando Bastide apresentava ao público francês alguns escritores do Ceará. No texto, Bastide reconheceu a autora como uma das mais importantes do país, afirmando que ela escreveu muito bem sobre o drama da seca, mas de uma perspectiva mais humana do que necessariamente social. Destacou a obra *Quinze* como aquela em que a autora encontrou sua autenticidade tratando do drama do proletariado, do drama da ideologia vivenciada.

Porém, se Bastide não dedicou um texto para a escritora regionalista, foi à imprensa em 1944<sup>76</sup> questionar a ausência da mulher na literatura brasileira. Como de costume, o professor francês recorreu a literatura europeia para observar que o cristianismo sacralizou as mulheres, colocando-as em um mundo à parte do dos homens, levando os homens a uma espécie de adoração pelas mulheres. Com o fim da Idade Média, Bastide argumentou que os homens se debruçaram na alma feminina na tentativa de compreendê-la e que com isso a literatura europeia se encheu de perfis de mulheres. O professor francês especulou que a ausência de mulheres na literatura nacional seria um reflexo da sociedade patriarcal descrita por Gilberto Freyre, do respeito à mulher branca, dona de casa e mãe e da mulher negra ou mulata, associada ao desejo e a brutalidade. Essa análise de Bastide, do ideário da mulher na sociedade brasileira e que se refletia na literatura coincide com a análise que Luís Bueno (2016) faz da mulher descrita nos romances da década de 1930:

“Ou namoradas ou prostitutas. As namoradas no caminho amplo em volta da praça, as prostitutas mais escondidas, no caminho interno do coreto. Não há nenhum meio-termo: ou é o amor recatado das moças que se casam ou o amor degradado das prostitutas” (BUENO, 2016, p. 285).

Ao contrário do que afirmou Bastide, Luís Bueno elenca romances publicados na década de 1930 que trazem personagens femininas nas suas histórias, inclusive a obra *Quinze* de Rachel de Queiroz que Bastide elogiou alguns anos à frente, cuja personagem feminina não é prostituta, mas também não quer se casar. No entanto, Bueno analisa a dificuldade que os autores têm de fugir desses dois modelos, as moças para casar e as prostitutas.

“De fato, é muito difícil encontrar textos escritos por homens que, colocando esse tipo de problema no centro temático de sua obra, pelo menos indiquem, como fez Arnaldo Tabayá, que os papéis de prostituta e de esposa não dão conta da figura feminina a essa altura do campeonato” (Ibid., p. 301).

Essa é uma das dificuldades enfrentadas pelos romancistas de falarem pelo outro em toda a sua complexidade e sensibilidade, como já foi comentado em relação ao desafio de do autor falar do lugar dos proletários e dos pobres, mas agora, no contexto do romance intimista, onde os autores tiveram os mesmos desafios e onde autoras como a própria Rachel de Queiroz e Lúcia Miguel Pereira se destacaram. Há ainda de se mencionar, especialmente no contexto da

---

<sup>76</sup> Artigo: A Mulher na Literatura Brasileira: A Propósito de Minha Vida de Menina publicado no O Estado de S. Paulo em 24/06/1944.



arte de protesto muito comum nas décadas de 1930 e 1945, que “a figura feminina sempre foi empregada com o objetivo de interferir na construção da identidade e na percepção do mundo” (CARNEIRO, 2020, p. 42)<sup>77</sup>. Bastide fez algumas observações interessantes, afirmando que a literatura brasileira tem seus heróis masculinos de sangue e carne e as heroínas, quase sempre são construções do espírito. Bastide destacou Machado de Assis como um escritor que adentrou o universo feminino e construiu suas heroínas, mas ponderou que o que interessava a Machado de Assis era a sensualidade das mulheres e não a sua sensibilidade. Com isso, a obra machadiana contribuiu para construir a imagem da mulher-mistério que, como o próprio nome diz, é desconhecido, contribuindo pouco para a construção de uma literatura feminina que traçasse perfis psicológicos de mulheres.

Em outro artigo, professor francês voltou a literatura feminina, mas agora para refletir sobre a existência de uma poesia feminina que se distinguisse da poesia masculina<sup>78</sup>. A razão do artigo foi o surgimento de dois livros de duas poetisas, Cecília Meirelles e Henriqueta Lisboa. Bastide investigou a existência dessa poesia de alma feminina comparando poemas que tenham temas em comum: de autoria de homens e de autoria das duas poetisas, no caso a temática dos dois livros era o mar. Bastide chegou a uma conclusão um tanto surpreendente, afirmando que o feminino só se distingue do masculino na sexualidade, e que em todos os outros aspectos da vida é o social que domina, ou seja o ser construído cultural e socialmente.

“Todas às vezes, pois, que nos distanciarmos da sexualidade pura, será difícil distinguir o feminino do masculino a não ser por certos detalhes difíceis de serem definidos: o gosto pela música oposto ao da plástica, uma certa prolixidade oposta à rigidez da forma. Mas mesmo assim, ainda estamos no social e podemos encontrar a prova disso em que, segundo as épocas, ou o pudor ou o exibicionismo serão considerados caracteres de sensibilidades femininas. Além disso, encontramos novamente a lei da barreira e do nível tanto nesse domínio da oposição sexual como no da oposição de classes; mulheres querendo ultrapassar a barreira das diferenças educacionais para penetrar no domínio masculino, pôr-se desse modo no mesmo nível do homem” (BASTIDE, 28/12/1945).

Bastide concluiu, então que a procura por uma poesia feminina é uma ideia de homens e seus complexos de superioridade. O professor francês encontrou a resposta para essa diferença

---

<sup>77</sup> Maria Luiza Tucci Carneiro (2020) menciona o uso da figura feminina como a mulher-república, a mulher operária, a mãe-anarquista, como alegorias que se constroem como forma de jogar luz em dramas e traumas humanos que nem sempre são percebidos. A considerar que os intelectuais, entre eles escritores e críticos literários estivessem com os olhos voltados para a miséria do povo e as dificuldades enfrentadas por operários, era natural que surgisse a figura da mulher com esse duplo sentido: como um símbolo para denunciar tragédias e dramas humanos – e aí ela é apenas uma alegoria que representa um drama, sem que seja destacada a condição de mulher e o interesse da literatura pelos conflitos psicológicos e sociais que as mulheres enfrentavam naquele momento.

<sup>78</sup> Artigo: Poesia Feminina e Poesia Masculina, publicado no Diário de S. Paulo em 28/12/1945

por meio da sociologia, como indica citação acima. No entanto, isso pareceu mais uma reflexão que decorreu do início do texto em que ele mencionava um artigo célebre de Maurice Maurras sobre o romantismo feminino do que a análise dos livros das poetisas. É a construção do entendimento sobre os temas em questão que ele deixa impresso em seus artigos, registrando o caminho percorrido por seu raciocínio na compreensão das coisas.

Concluindo a análise dos registros que Bastide deixou da literatura contemporânea que ele acompanhou *in loco*, não é possível deixar de analisar alguns artigos de autores com temática mística. Esse é um tema muito caro a Bastide do qual ele já se ocupava desde as primeiras críticas publicadas na França. O primeiro autor, Jorge Lima, faz parte do *bouquet* de poetas de Bastide. Trata-se de um dossiê que ele fez de alguns poetas e escritores, incluindo Jorge de Lima, e que está publicado no livro *Poetas do Brasil*. As temáticas de Jorge de Lima são aquelas bem ao gosto de Bastide, o tema místico, além da influência da cultura negra na sua obra. Como se pode perceber, são dois temas caros a Bastide.

Na seção dedicada a Jorge de Lima da série de textos denominada *Poetas do Brasil* que seria reunida em livro anos mais tarde, Bastide analisou a mística em Jorge de Lima e o caminho que o poeta perseguiu desde a perda da sua fé religiosa durante a adolescência até a sua recuperação já adulto em várias etapas. Uma delas foi quando Jorge de Lima se juntou aos regionalistas, “Sua volta a Cristo se opera paralelamente à descoberta da poesia da Bahia, de suas velhas ruas coloniais e de suas igrejas, da terra do Nordeste ao mesmo tempo ressurgia de todo coração sua infância perdida” (BASTIDE, 04/09/1943). A incorporação de Jorge de Lima aos regionalistas é um tanto controversa, como se sabe, o ambiente da década de 1930 estava polarizado e a obra de Jorge de Lima se encaixava tanto nas propostas socialistas como nas intimistas como descreve Luís Bueno:

“O indivíduo que está no centro desses romances [de Jorge de Lima] não está afastado da vida social, e de seu fracasso íntimo participa o fracasso de um modelo social de cuja estrutura não se pode esperar outra coisa que não seja exploração e infelicidade. Por absurdo que poderia parecer a muita gente naquele momento, o romance de Jorge de Lima era intimista e social” (BUENO, 2016, p. 228).

Alguns anos mais tarde, Bastide revisitou a trajetória do poeta católico lembrando que Jorge de Lima começou sua poética pelo parnasianismo em 1914, em seguida tomou contato com as vanguardas europeias do modernismo em São Paulo, ali descobriu o verso livre, o jogo gratuito de imagens e o tropicalismo verbal que, segundo Bastide, revolucionou a literatura

brasileira. O professor francês observou que embora tenha incorporado essas novidades em sua poesia, Jorge de Lima usava as novas técnicas para captar a essência do Brasil, especialmente o nordeste, onde nasceu. Bastide observou que dos regionalistas, Jorge de Lima era o único poeta e sintetiza a maneira como o poeta alagoano usou as técnicas recém-descobertas para escrever sua terra.

“E numa linguagem totalmente inédita, retirada do povo, misturada com termos africanos que atravessam como uma música em surdina, as lembranças nostálgicas de uma infância acariciada pelas mãos suaves das negras, vagando nas ruas dos pequenos vilarejos adormecidos...” (BASTIDE, 01/09/1951).

No trecho acima é possível verificar o quanto a temática de Jorge de Lima é do interesse de Bastide, não só porque opera naquele nível popular das tradições, mas porque tem os elementos negros que são sempre de interesse do professor francês. No entanto, falta ainda o misticismo de Jorge de Lima, esse misticismo inicia com o catolicismo recuperado das memórias da infância, no entanto, obras posteriores levam o poeta ao ápice da sua experiência mística: “É impossível, em poucas linhas, indicar todos os temas dessa poesia religiosa” (Ibid.). Rapidamente Bastide enumerou os temas, mas o que vale como registro é que a obra deste poeta deve mesmo ter impressionado o mestre francês. Isso é perceptível na maneira como ele escreve, dando a impressão que o texto de Jorge de Lima inspiraria Bastide de alguma forma. Se nesse texto de 1951 ele demonstrou entusiasmo em informar os leitores franceses sobre a obra de Jorge de Lima, cujos poemas haviam sido traduzidos para o francês, em outro texto, *Doçura do Leite das Negras* que ele escreveu em 1948 sobre o livro *Poemas Negros*, o professor francês não escondeu o encantamento com poesia de Jorge de Lima e o resultado foi um texto cheio de lirismo. Eis o início do texto:

“Eu também vi, sob a atmosfera açucarada, xaroposa dos canaviais, agonizar o último banguê, com o coronel de hábitos antigos a gemer na rede trançada; eu também, como o moleque Jorge de Lima, espiei as lavadeiras banharem-se nuas na água ainda turva de sabão de roupa lavada e eu também fui abraçado pelas filhas de santo, nos candomblés frequentados pelos deuses. Mas eu não tive, para acalantar a minha infância, a canção de uma mucama, e meus lábios não conheceram a doçura do leite de uma negra. Os *Poemas Negros*, de Jorge de Lima, foram para mim um pouco como esse leite nutritivo, esse leite que traz consigo tanta beleza e tanta poesia. É sobre essa bondade negra, essa poesia negra dos poemas de Jorge de Lima, entumecido como seios noturnos, dos desenhos de Segall são como gotas de leite, saborosas manchas brancas, traçadas com pena leve e acariciante. Poesia nutritiva, poesia que se come, que se bebe tanto quanto se lê” (BASTIDE, 22/02/1948).

A julgar pelo trecho acima, é possível perceber os efeitos que a poesia de Jorge de Lima produzia em Bastide, levando ao professor francês o gosto da brasilidade que ele tanto admirou. No entanto, não foi somente no poeta alagoano que Bastide encontrou uma de suas temáticas prediletas: o misticismo na literatura brasileira daquele momento e ele pôde encontrar essa “quarta dimensão da literatura” (BASTIDE, 03/03/1945) na obra de Octávio de Faria, *Tragédia Burguesa*. Trata-se de um romance seriado que Bastide chamou de *romans-fleuves*<sup>79</sup>. No entanto, o interessante deste artigo é observar Roger Bastide analisando de que forma o cristianismo complicou e, ao mesmo tempo, enriqueceu a alma humana a partir da análise da obra de Otávio de Faria. Antes declarou:

“Toda crítica literária que fiz em França versou sobre a pesquisa, na obra de escritores, de suas heranças religiosas, da ferida divina que sangra, sem que às vezes eles suspeitem disso, através das páginas de seus livros, isso mostra o prazer que tive ao ler Otávio de Faria” (Ibid.).

Bastide lembrou que o cristianismo criou a análise interior na medida em que criou o confessionalário “substituiu os sentimentos elementares dos antigos, ainda presos à carne, por meias tintas, claros-escuros e rebuscamentos inéditos” (Ibid.). Bastide afirmou que a obra de Otávio de Faria demonstrava essas complicações, esses enriquecimentos dramáticos da alma, na medida em que o autor imprimiu uma intensidade dramática que fez até “o sentimento religioso e a pureza de coração, se transforma em debate trágico, em luta do anjo contra o demônio” (Ibid.). Demonstrou o drama dos personagens a partir deste argumento e, depois de apostar sobre o destino dos personagens, lembrou que seria necessário sair o último número do romance para descobrir se suas apostas estavam mesmo certas – infelizmente ele não voltou ao assunto para nos contar se as suas apostas foram acertadas...

Nestas linhas, procurou-se situar Bastide no interior do meio intelectual, conhecendo, interpretando, analisando a literatura brasileira e interagindo com seus colegas críticos, escritores e leitores sobre temas em voga da literatura dando ênfase àquela literatura que era a que estava sendo produzida naquele momento. Nestes textos é possível encontrar um Roger Bastide que se emocionou com as poesias de Jorge de Lima, um Bastide que compreendeu o

---

<sup>79</sup> O dicionário indica a palavra como sinônimo de saga ou novela, porém, Bastide preferiu manter o nome em francês, talvez por entender que as traduções possíveis não davam conta do sentido que ele procurava – embora ele também não tenha se ocupado disso ao longo do texto.

Brasil tradicional do Nordeste pelas penas dos regionalistas, chamou a atenção para algumas ausências como os perfis de mulheres, foi a público observar a ausência de romances policiais – como no artigo que escreveu em dezembro de 1943<sup>80</sup>. Escreveu sobre o teatro, sobre cruzamentos entre a literatura da França e do Brasil. Como exercício para compreender melhor a literatura brasileira, Bastide partia do que é conhecido – a literatura francesa – para que pudesse estabelecer as bases para comparações com a literatura brasileira. Partindo do conhecido para alcançar o desconhecido. Esse procedimento o levou a aproximar autores franceses de autores brasileiros, tal como Proust e Graciliano Ramos, Castro Alves de Victor Hugo. Essas operações geravam comentários de intelectuais brasileiros, talvez porque não compreendessem seus métodos, onde as aproximações e afastamentos serviam apenas de parâmetros para suas análises.

#### **4.3 – A crítica literária e as contribuições para literatura brasileira.**

A crítica literária de Roger Bastide é praticamente uma produção jornalística, já que a maioria de seus textos sobre o tema foram publicados em jornais e alguns deles em revistas especializadas. A variedade temática e a quantidade de artigos – são mais de 700 textos entre crônicas, resenhas, críticas literárias<sup>81</sup> – indicam a liberdade de Bastide na escolha dos temas, obras e escritores, fosse por alguma sugestão editorial, fosse por alguma exigência comemorativa, mas notadamente, os temas seguiam o ritmo das leituras de Bastide sobre o Brasil. A estudiosa da crítica literária de Bastide, Glória Carneiro do Amaral destaca que ao ler os artigos de Bastide e analisar a sua sequência ficou a forte impressão de que Bastide organizava seus pensamentos e suas análises no ato de escrever (AMARAL, 2010).

“Aliás, a questão do ‘ser ou não ser brasileiro’ parecia crucial não só para o público, mas, mais ainda, para o próprio crítico, em fase de interessado aprendizado sobre a nossa realidade brasileira. Muitas vezes, tem-se a impressão de que escreve mais para si próprio, para organizar seu pensamento, sendo ele próprio o leitor mais visado. O ritmo de suas publicações sobre literatura brasileira sugere tal direção: escreve dois, três artigos sobre um determinado autor e depois de construir sua própria visão sobre ele, seu interesse parece desaparecer, pois raramente volta à obra do referido escritor;

---

<sup>80</sup> Trata-se do artigo “Sherlock Holmes no Brasil”, publicado no Diário de São Paulo em 03/12/1943, no texto Bastide reclama a ausência de romances policiais ambientados no Brasil. No texto, Bastide imagina uma trama de suspense com sotaque brasileiro. Glória Carneiro do Amaral (2010) observou muito acertadamente que Jô Soares poderia muito bem ter se inspirado no artigo de Bastide para escrever o seu Xangô de Becker Street.

<sup>81</sup> BEYLIER, Charles. *L’Oeuvre Bresilienne de Roger Bastide*. Tome I. Thèse de Doctorat de 3ème cycle. Apresentada a École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, 1977, p. 8.

quando o faz, retoma a opinião que já havia formado” (AMARAL a. 2010, p. 245-246).

Glória Amaral destaca ainda duas outras características muito notáveis na crítica de Bastide. A primeira delas é o uso que ele faz do seu olhar de estrangeiro, antieurocêntrico, além da notória benevolência, muitas vezes destacada não só por intérpretes de Bastide, mas também por Antonio Candido que dedicou alguns textos à análise da crítica literária de Bastide. Dentre outras características enumeradas por Glória do Amaral, destaca-se, finalmente, a ênfase de que a crítica literária não era um fim para Roger Bastide, mas sim um meio de encontrar respostas a suas indagações. Apesar de não ser sua atividade principal, impressiona a excelência da sua produção crítica, pela qualidade e pela penetração das análises (AMARAL, 2010).

Em uma breve análise sobre a crítica literária de Roger Bastide, não só Antonio Candido, mas outros críticos como Sérgio Milliet alertaram o professor francês para seu aspecto indulgente em relação as obras que analisava. Ao que Bastide respondia que não fazia juízo de valor e sim de realidade<sup>82</sup>. Segundo Antônio Cândido, a crítica de Bastide visava muito mais a verificação do que a avaliação. Para Bastide, não importava se o texto era bom ou ruim, “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” (CANDIDO, 1997, p. 13). Glória Carneiro do Amaral, acrescenta que “a perspectiva da crítica bastidiana mantém-se praticamente em uma nota só: a busca de sua especificidade” (AMARAL, 2010, p. 244). Esta síntese, justifica a constatação de que para Bastide a literatura era um meio de apreensão do meio social.

Antonio Candido, quando analisou a obra de Bastide, destacou, entre outras coisas, o uso da visão sociológica como um alicerce teórico ou como via interpretativa, fazendo de Bastide um dos poucos que usavam essa técnica com felicidade, uma vez que esta era uma combinação difícil (CANDIDO, 2004). É importante lembrar que estava em curso uma transição do ensaísmo crítico dos intelectuais polígrafos para a monografia sociológica sobre a realidade brasileira. Ou seja, com o avanço das ciências sociais ao longo dos anos, a literatura enquanto cultura estava passando por um processo transformação gradual, onde deixaria de ser a via de reflexão sobre a realidade social prioritária para passar a explorar mais aspectos estéticos e propriamente literários. A realidade social passaria, pouco a pouco a ser tratada a partir de lentes especializadas dos cientistas sociais a partir de teorias e métodos. Neste

---

<sup>82</sup> CÂNDIDO, Antonio. Prefácio. In: BASTIDE, Roger. Poetas do Brasil. São Paulo: Ed. Livraria Duas Cidades, 1997, p. 13

processo, Antonio Candido ocupou uma posição de destaque<sup>83</sup>. Esse processo é explorado no livro *Literatura e Sociedade* (2006) de Antonio Candido. Com isso, aquela característica tão peculiar dos ensaios histórico-sociológicos um tanto romanceados e os romances se ocuparem um tanto de aspectos sociológicos foram se esmaecendo e as monografias sociológicas e o romances mais concentrados em aspectos estéticos passaram a predominar a partir de mais ou menos 1945.

Essa questão da perspectiva sociológica na crítica literária era tão relevante que foi assunto do *I Congresso Brasileiro de Escritores* que ocorreu em 1945. Do congresso surgiu um livro de autoria de Astrogildo Pereira, *Interpretações*, que Bastide analisou em artigo publicado em jornais<sup>84</sup>. Para além das concordâncias e discordância do professor francês em relação às colocações do autor, o que é válido extrair do artigo é que Bastide fez alguns alertas em relação ao exercício da crítica sociológica. O professor francês chamou a atenção para a confusão de misturar a documentação sociológica com a obra literária. Esse era um debate bastante oportuno porque os romances daquela época pretendiam ser ficção, desde que também fossem um documento sociológico. Isso era válido tanto para os romances regionalistas como para os intimistas que embora tivessem uma temática mais centrada no indivíduo e seus dilemas psicológicos e morais, também retratavam, ao seu modo, algo da sociedade. Portanto, era fundamental que se fizesse essa separação clara do sociológico e do ficcional, uma vez que o mercado estava repleto desses romances. Ainda comentando os debates do congresso, Bastide levantou um outro ponto que poderia ser objeto de verificação dos sociólogos, mas que não foi discutido no evento, “O que a interessa [a crítica] não é a sociedade que ele [autor] descreve, mas como a descreve e porque a descreve ou a ignora” (BASTIDE, 16/03/1945). A afirmação se relaciona ao alerta que Bastide fez sobre a necessidade de aproximar a sociologia da estética.

Sobre essa questão levantada por Bastide, Antonio Candido destaca que o uso da sociologia com via interpretativa não deveria causar prejuízo a análise nos campos da forma e da ideia da obra de arte. Essa é uma questão importante porque houve uma certa confusão da época que embaralhava a sociologia com a literatura, sendo a crítica sociológica aquela que combinava o contexto, o autor e obra ao longo do tempo, da crítica literária que considerava a fatura da obra. A crítica literária deveria ser pautada por esses assuntos pertinentes à sociologia combinados com outros aspectos pertinentes à crítica literária para compor a fatura da obra que

---

<sup>83</sup> Esse assunto está mais bem detalhado na tese de doutorado de Thales Bigunatti *Carias, Antonio Candido Inventado – o lugar social e epistemológico de um crítico literário na segunda metade do século XX*, defendida na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul em 2022.

<sup>84</sup> O Escritor na Polis – publicado no Diário de São Paulo em 16/03/1945.

estava sendo analisada. Assim, em alguns casos, os críticos realizavam uma crítica apenas da perspectiva sociológica, sem considerar outros elementos como o psicologismo, a religião e os próprios elementos estéticos da obra.

Esse foi o ponto de gerou uma discussão e um certo mal-estar entre Bastide e Milliet<sup>85</sup>. Ocorreu que Bastide em um momento de mau-humor (como ele mesmo reconheceu) alertou para a necessidade do fim da crítica sociológica, ao que Milliet criticou o professor francês dizendo que na ausência da crítica sociológica, o caminho seria o julgamento pela estética pura, que também era produto da sociedade (MILLIET, 1981). Milliet afirmou que a crítica sociológica colocaria em jogo não só os aspectos formais da obra, como analisa a obra e o artista a partir de uma perspectiva sociológica e histórica. Em sua resposta, Bastide viu malícia na crítica de Milliet e afirmou que seu mau-humor se justificava pelo aparecimento de “pseudossociólogos” que se diziam utilizar do método sociológico para fazerem suas críticas sem apresentar uma análise consistente sobre o tema. Bastide escreveu:

“Crítico quer dizer julgar, expedir julgamento de valor. A sociologia só expede julgamento de realidade. Ela permite compreender melhor um escritor ou uma obra, não nos permite dizer se esse escritor é um grande escritor ou um escritor de segunda ordem, se obra é bela ou é feia. Ela nos permite saber se exprime sua época ou se foge a esta, ou a combate. Mas não é porque a obra é sua expressão positiva ou negativa que forma uma obra bela, mas sim porque a exprime em uma obra de arte. Eis meu ponto de partida” (BASTIDE, 25/11/1944).

Embora em outros termos, Bastide colocou mais uma vez a necessidade de se aliar a sociologia com a estética para que fosse possível realizar o julgamento da fatura da obra, tal qual analisou Antonio Candido em passagem citada mais acima. O professor francês lembrou ainda que os aspectos estéticos deveriam compor uma boa crítica literária, cujo aspecto sociológico seria apenas uma parte do todo. Bastide conclui fazendo uma provocação à Milliet afirmando que a sociologia era uma ciência difícil, assim como o exercício da crítica e que Milliet, conhecendo ambas, deveria juntar-se a ele no protesto. Ao que foi possível apurar, a polêmica não teve outros desdobramentos.

Naquele momento, o debate era acalorado, a literatura e a crítica literária tinham um compromisso com o projeto da brasilidade. Naquele contexto, a literatura tinha suas correntes

---

<sup>85</sup> Em 28 de outubro de 1944 Sérgio Milliet menciona uma declaração de Roger Bastide discordando do professor francês que responde nos jornais de 25 de novembro de 1944. (Crítica de Milliet: MILLIET, S. Diário Crítico de Sérgio Milliet – Vol. II. São Paulo: Ed. Martins/Edusp, 1981, p. 282 e Resposta de Bastide: BASTIDE, R. Carta sobre crítica sociológica. Jornal O Estado de S. Paulo, 25/11/1944.



com escritores mais ou menos envolvidos com o projeto nacional, especialmente a partir da década de 1920, mas, ainda assim o nacional era uma causa prioritária para a literatura brasileira. Dentro desta proposta nacionalista, os críticos de arte, como parte dessa engrenagem, também tinham grande importância e as discussões sobre como deveria se guiar a crítica literária ocupava muitas páginas nos jornais.

Sobre esse assunto, Bastide afirmou certa vez que: “O que me parece de fato caracterizar a crítica brasileira é o fato de ser ao mesmo tempo uma crítica da forma, das ideias e da sociedade” (BASTIDE, 2010, p. 778), e então ele conclui: “A literatura não é senão um meio ou um ponto de vista através do qual o escritor julga sua época e tenta não só descobrir ‘a alma brasileira’, mas ainda dar-lhe um ideal” (Ibid., 778). Essa declaração de Bastide confirma o que disse Antonio Candido sobre a importância que a literatura e a crítica tinham no projeto de uma cultura nacional. Em outro momento, Bastide define melhor o que seria um artigo crítico:

“O artigo crítico é objetivo, ou, pelo menos, visa sê-lo. Dirige-se antes de mais nada ao leitor. Procura orientá-lo, através da produção literária oferecer-lhe, se não julgamentos elaborados, ao menos elementos naturais, para julgar os livros que aparecem. Embora exista uma crítica impressionista, na qual o autor nada mais oferece que os sentimentos, sem afirmar que valham tanto para os outros quanto para ele, em geral a crítica é dogmática; é um esforço de despersonalização, uma tentativa de julgar as obras ou, ao menos, explica-las segundo um critério que tenha valor universal” (BASTIDE, 19/08/1944).

Aqui é possível observar como, na opinião de Bastide, o crítico não deveria impor ao leitor seu julgamento sobre a obra, mas oferecer-lhe instrumentos para que pudesse construir sua própria opinião sobre a obra, num esforço de assumir uma posição de neutralidade a partir de critérios universais, como ele mesmo declarou. Portanto, ao localizar Roger Bastide no contexto intelectual da época explorando e comentando a literatura brasileira por meio de seus artigos e tomando parte nos debates do meio literário daquele momento, é possível verificar quais foram as contribuições que esses artigos e os numerosos estudos que Bastide publicava em jornais, trouxeram para a literatura nacional.

Das contribuições de Bastide para a história da literatura nacional, Antonio Candido destaca quatro estudos realizados por Bastide no campo da literatura (CANDIDO, 2004) e que são relevantes para a discussão em curso. O primeiro estudo analisa as adaptações que a literatura brasileira fez da literatura europeia. O segundo e o terceiro são relacionados ao negro, sendo o primeiro a incorporação da temática do negro à poesia branca e o segundo relativo à presença de traços do africanismo e o afro-brasileirismo na produção literária dos escritores

negros. Por fim, Bastide procurou dissociar a noção de exotismo ou do pitoresco da noção de autenticidade da literatura brasileira por meio do estudo da obra de Machado de Assis.

Das ligações entre a literatura europeia, sobretudo a francesa e a literatura brasileira, há duas considerações a se fazer: a primeira é que, escrever, era para Bastide, como um exercício de compreensão, onde ele refletia sobre o tema construindo relações com a literatura que ele já conhecia e essa era a literatura francesa. É por esse motivo que lendo os artigos sobre crítica literária – e sobre outros assuntos também – é bastante comum encontrar o professor francês iniciando a fundamentação do seu argumento ou introduzindo o tema por meio de escritores ou movimentos literários franceses. Daí saem comparações de procedimentos que lhe parecem similares como a dimensão social nas obras de Victor Hugo e Castro Alves, o que não quer dizer que Bastide estivesse embasando a comparação em termos de competência literária ou projeção do autor na literatura mundial, mas apenas realizando aproximações e afastamentos para construir a sua argumentação. Para isso ele mobilizava os conhecimentos que ele possuía. Houve pelo menos um momento em que Bastide operou essa comparação em termos de qualidade da produção literária que foi quando ele incluiu Cruz e Souza no que ele chamou de tríade do simbolismo colocando o poeta brasileiro ao lado dos poetas Mallarmé e Stefan George. Sérgio Milliet e Antonio Candido foram alguns dos que foram a público agradecer o gesto de simpatia do professor francês, mas admitindo que a comparação era um tanto exagerada.

Daí vem a segunda consideração de que Bastide era um francês olhando para o Brasil, mas as relações que ele procurava estabelecer entre esses dois países não estava no domínio da cultura erudita e dos saberes doutos, por assim dizer. Bastide enxergava essa relação entre os dois países como laços que se fizeram entre povos e não entre intelectuais. Isso fica demonstrado em trechos como esse: “Foi, aliás, uma das grandes descobertas que eu fiz aqui, a de uma França tropical, não fundamentada na conquista como a de Villagaignon, mas oriunda da amizade e do amor entre dois grandes povos” (BASTIDE, 21/12/1945). É esse o sentimento que está no cerne das análises de Bastide sobre as coisas do Brasil, sempre tomando como ponto de referência a sua terra natal.

Em literatura são inúmeros os textos em que Bastide se dedica a atualizar seu público brasileiro sobre a produção literária francesa assim como também atualiza os leitores franceses sobre novidades da produção literária brasileira e sobre aspectos da nossa literatura. Há ainda aqueles textos em que ele traça paralelos entre as duas literaturas. Um dos que podemos citar, *A literatura francesa não esquece o Brasil*, de outubro de 1945, Bastide observava que a carga

poética do Brasil surpreendeu poetas que passaram pelo país – Luc Durtain, Blaise Cendrars, Duhamel, Jules Supervielle, entre outros – e que eles procuraram incorporar essa poética no lirismo francês, no que Bastide chamou de “tropicalização da literatura” (BASTIDE, 21/10/1945) e que logo que cessou os horrores da guerra – ele escreveu o texto no final de 1945 – essa produção voltava às revistas francesas por meio da obra de Blaise Cendrars. Em outro momento, no artigo *Os Escritores Sul-Americanos de Língua Francesa* de novembro de 1945, Bastide comentou sobre os poetas e escritores brasileiros que publicaram obras escritas em francês. Para além das questões culturais, Bastide observou que o francês naquele momento era uma língua universal e que:

“O francês é uma língua clara e lógica, que obriga ao autor a se esforçar para disciplinar, precisar e ligar estreitamente suas ideias. Por conseguinte, o escritor tem duplo interesse em utilizá-la: divulga seus conhecimentos e, ao mesmo tempo, se educa intelectualmente” (BASTIDE, 30/11/1945).

O professor francês mencionou alguns escritores e poetas brasileiros que publicaram trabalhos em francês como Machado de Assis, Olavo Bilac, Martins Fontes, Rui Barbosa, Oswald de Andrade, Manuel Bandeira, com destaque para Joaquim Nabuco. O texto foi publicado na revista *Mercure de France* e Bastide finalizou o artigo escrevendo:

“Essa lista de fato não tem a pretensão de ser completa, mas só de dar uma ideia a nossos leitores desse setor tão pouco conhecido pelos franceses, de toda uma literatura escrita em nossa língua, fruto saboroso da Île de France, amadurecido sob o sol dos Trópicos” (BASTIDE, 01/09/1951).

No entanto, esses são alguns exemplos das relações que Bastide procurou traçar entre as literaturas dos “povos fraternos”, mas há o texto em que Bastide refutou o argumento de que a literatura brasileira foi uma cópia da europeia e embasou sua argumentação, como em muitas outras oportunidades, na sociologia e na antropologia. É a esse texto que Antonio Candido se referia nos estudos citados mais acima. *Sociologie et Littérature Comparée* foi publicado no *Cahiers Internationaux de Sociologie* em 1954. Bastide lembrou que os problemas dos contatos culturais foi objeto tratado quase que exclusivamente pela antropologia cultural que, para responder a esses problemas, teria criado conceitos como sincretização, adaptação e reinterpretção e estranhou o fato de que a antropologia cultural não teria proposto uma aproximação com a literatura comparada como forma de estudar esses contatos culturais. O professor francês argumentou que o que diferencia a sociedade da cultura é que a cultura pode

ser transportada de uma sociedade para a outra, mesmo que ela passasse por modificações e, por conseguinte, uma sociedade poderia passar de uma cultura para a outra. É claro que o processo de passagem não seria literal, a sociedade que receberia a influência dessa nova cultura passaria por processos de reinterpretação, sincretização e adaptação e esses processos implicariam em transformações nessa cultura que estava se modificando. É esse o uso que Bastide propôs para a literatura comparada e usou como exemplo a influência europeia na literatura brasileira, demonstrando que desde que homens do Brasil colônia começaram a construir uma noção de nação, não houve cópia, desde o Arcadismo, o Brasil sempre teria produzido uma literatura original.

“Na verdade, ela se reveste mais de suas formas de ‘cópia servil’ quando o nativismo está se desenvolvendo, quando a opressão econômica se torna mais difícil de suportar, quando em cada cidade, na praça central, erguem-se o Palácio do Governador e a prisão. Trata-se, portanto, de mostrar que os crioulos podem realizar obras estéticas tão bem ou até melhor que os metropolitanos, que os ‘nativos’ não são ‘bárbaros’, que devem ser comandados de fora, mas que atingiram a maturidade estética, que podem se governar sozinhos” (BASTIDE, JUL.-DEZ. 1954).

Bastide destacou que no processo de independência, houve a necessidade de se cortar não só os elos políticos, mas também os elos culturais com Portugal, e que, nesse momento, a França tornou-se o símbolo de sofisticação e status. A elite e a burguesia nascente deveriam livrar-se da cultura e dos costumes portugueses para atender a uma exigência social. Com o tempo, o restante da sociedade seguiria a tendência do afrancesamento dos hábitos e da cultura adaptando as novas modas à sua realidade, no processo que Bastide já havia descrito em *Arte e Sociedade*. Em um daqueles artigos com tonalidades líricas mais pronunciadas, Bastide fez aproximações entre os povos de França e Brasil mais singelas, “A França que eu encontrei no Brasil não era absolutamente a que eu deixara, (...) agradável França de outrora” e segue: “Encontrava a França com as marmeladas dos anúncios e se não sentia o cheiro dos doces de groselha de nossas avós de touca branca, o odor das goiabadas passando através das portas, transformava-se para mim no perfume das groselhas de minha infância”(BASTIDE, 21/12/1945).Então lembrou que a colônia de franceses no Brasil não era numerosa, mas que souberam guardar o sabor da França no novo país e hábitos dos franceses se adaptaram e se enraizaram aqui. Um exemplo: o *sachet* de lavanda que perfumava os guarda-roupas franceses são, no Brasil, *sachet* de arruda para afastar mau-olhado (Ibid.).

Retomando o uso da literatura comparada pela antropologia cultural, um bom exemplo dessa adaptação da literatura é a questão do romantismo. Bastide lembra que o indianismo da

literatura brasileira foi inspirado na literatura francesa, mais precisamente, na obra *Scène de la Nature sous les Tropiques* (1824) e outras de Ferdinand Denis que celebrava o índio brasileiro como dono da terra brasileira. Porém, Bastide observou que a civilização brasileira devia muito mais ao negro e ao português do que ao indígena. No entanto, em face da vergonha da escravidão, tanto o branco como o mestiço preferiam associar o tom da pele morena ao indígena, considerado o verdadeiro fundador da raça brasileira à vergonha da associação com escravo negro – “o indianismo aristocratizava o mestiço” (BASTIDE, jul. - dez. 1954). Então Bastide concluiu: “Se o indianismo não é inteiramente uma criação do mulato, ele triunfa e se difunde com Gonçalves Dias neste setor da população” (Ibid.).

O professor francês continuou verificando as adaptações que o Brasil operou no romance francês. Bastide lembrou que a estrutura patriarcal da sociedade brasileira estava se deslocando do campo para a cidade e que embora as famílias tenham procurado preservar essa estrutura cercando as casas com jardins, as senhoras e seus filhos se revoltaram contra o autoritarismo paterno e foram buscar no romantismo a teoria do amor-paixão que se coloca contra os casamentos convencionais. “O romance brasileiro é muito mais o reflexo desta metamorfose da família do que o simples reflexo de influências estrangeiras (...) que se fez através do canal de uma transformação da estrutura social” (Ibid.). Outra transformação que a literatura operou na literatura francesa se deu por Castro Alves:

“O que acabamos de ver quanto à seleção das influências literárias vale também para suas transformações quando passam de um meio ao outro. É assim que o procedimento de antítese foi tomado por Castro Alves a Victor Hugo, mas colorindo-se de novos tons no Brasil: tornou-se a oposição entre a independência política da nação e a escravidão de uma parte de sua população, entre o senhor branco de alma negra e o escravo negro de alma branca, entre a casa-grande e a senzala, entre o erotismo libidinoso do europeu e o amor casto do africano; permitiu igualmente derrubar todos os estereótipos concernentes ao negro, para transformar em beleza o que antes era estigma. E assim a passagem da influência de Hugo à Lamartine foi ditada pela condição social do Brasil” (Ibid.).

Bastide considerava que houve o fenômeno de refração de correntes literárias em função de temperamentos individuais. Como exemplo havia as diferenças na produção literária de Machado de Assis e Lima Barreto, dois mestiços que produziram obras totalmente adversas. No entanto, Bastide argumentou que “mesmo aqui, as variações se fazem no seio de uma mentalidade ou de um comportamento de grupo” (Ibid.). Observou que mesmo que os dois tivessem produzido literaturas tão distintas, ambos fizeram o naturalismo como um símbolo da classe média de cor. Portanto, o professor francês concluiu que, assim que a literatura importada

chega a uma sociedade, essa sociedade opera transformações e assimilações atendendo à sua realidade social e que essa literatura só permanece se esta corresponder às necessidades profundas daquela sociedade. “Vale dizer, que toda escola literária, até a menos participante de todas, até a da ‘arte pela arte’, responde a uma função social. Serve a um grupo, amplo ou restrito, permite-lhe lutar ou se defender, ‘ascender’ ou resistir a uma decadência” (Ibid.). Assim, Bastide finalizou o texto, demonstrando que em termos de literatura, tal qual ocorre na sociedade como um todo, os processos decorrentes de contatos entre civilizações podem se dar no campo cultural, mas o fenômeno não é só cultural, mas também responde a necessidades sociais para se difundir – esse é o valor desse estudo de Bastide, sob a ótica de Antonio Candido.

Dos estudos que talvez tenham sido os mais relevantes que Bastide deixou para a literatura brasileira, há aqueles em que Bastide investigou os traços negros na literatura produzida pelos brancos e a investigação de uma temática original na poesia produzida pelos negros. Aqui é necessário lembrar que mesmo antes de chegar ao Brasil, Bastide era colunista em jornais no interior da França onde publicava suas críticas, marcadas basicamente, por análises de obras de autores locais, mas, também analisava obras de autores consagrados à procura de traços de religiosidade desses autores em suas obras.

Confiante que seu método poderia captar influências sutis que os autores deixam escapar nas suas obras, quase sempre inconscientemente, quando chegou ao Brasil, o professor francês passou a investigar os traços negros na literatura brasileira. É difícil afirmar qual tenha sido exatamente a trilha que ele seguiu em suas investigações, mas para isso temos a sequência de textos que ele publicou na imprensa local. Os anos de 1940 e 1941 foram os anos em que ele publicaria todos os textos que iriam ser reunidos no livro chamado de *Poesia Afro-Brasileira* lançado em 1943, incluindo os textos que ficaram sendo chamados de *Quatro Estudos sobre Cruz e Souza*<sup>86</sup> “ainda hoje os mais importantes a respeito do poeta e verdadeiros clássicos da nossa crítica” (CANDIDO, 2004, p. 112). Os textos reunidos nesse livro procuravam investigar a presença de traços africanos no processo de criação de escritores negros e mestiços da nossa literatura. No ano seguinte, em 1942, Bastide publicou a série de textos *A Incorporação da Poesia Negra à Poesia Brasileira* nos jornais e uma sequência de outros textos que procuravam

---

<sup>86</sup> O primeiro estudo da quadrilogia, *A Nostalgia do Branco* foi publicado em 6/11/1940 no jornal O Estado de S. Paulo; o segundo estudo *A poesia noturna de Cruz e Souza* foi publicada no mesmo jornal dia 10/11/0940; o terceiro estudo, *Cruz e Souza e Baudelaire*, foi publicado, também no O Estado de S. Paulo dia 13/11/1940; por fim, o último estudo, *O Lugar de Cruz e Souza no Movimento Simbolista* foi publicado no Diário Oficial de Santa Catarina em 24/11/1941.

investigar como a temática do negro foi incorporada à literatura brasileira pelos escritores brancos. Mais tarde esses textos foram reunidos no livro chamado de *Poetas do Brasil*, publicado em 1946. Nestes estudos, Bastide retomou os primórdios da literatura brasileira para identificar a existência da temática ligada ao negro. Ainda na poesia do século XVIII encontrou o negro tratado como guerreiro, valente, que colocava sua força e coragem a serviço da cultura branca. Há ainda a sátira e aqui Bastide destacou as *Cartas Chilenas*, um poema satírico que defendia os desvalidos independentemente de sua origem étnica. No século seguinte, XIX, Bastide observou a ascensão do negro como tema de poesias líricas que abordavam danças e cantos das mulatas e o trabalho do negro nas plantações. Era, segundo Bastide, a fase sentimental do romantismo que evidenciava a doçura, a resignação e o sofrimento do negro. “Tanto mais quanto a Independência está consumada; mas não basta criar uma pátria, é preciso também solidificá-la pela fusão de todos os seus filhos” (BASTIDE, 29/10/1942). A temática negra adquire, então, outras tonalidades passando do sentimentalismo para o social, é quando há a refutação da reivindicação de uma comunhão entre brancos e negros dentro da perspectiva social e essa recusa levará a poesia revolucionária de Castro Alves.

“Mas a visão do poeta ultrapassa o panorama nacional. A escravidão não é um fato propositalmente brasileiro é uma categoria sociológica. E isto é muito importante pois essa generalização poética essa passagem da luta no Brasil para a luta por toda a humanidade prova bem o que interessa a Castro Alves não é tanto uma raça e o fato social. (...) ele não se esforçou por sair de si próprio e penetrar na alma africana. Só comunga com o sofrimento e a dor, isto é, com os sentimentos generalizados, banais, comuns a todos os homens seja qual for sua cor ou etnia” (Ibid.).

A poesia de Castro Alves não enxergava a alma do escravizado, descrevia aspectos físicos e diluía o negro ao meio em que ele estava inserido, fazendo da poesia de Castro Alves não uma poesia negra, mas uma poesia da terra brasileira. Bastide lembrou que as condições sociais daquele momento impediam o surgimento da poesia negra verdadeira. Para que isso ocorresse era necessário restituir a dignidade do negro como ser humano. “Numa palavra, o Africano é sempre um objeto poético, um tema lírico: quando começa o século XX ele ainda não se tornou poesia e lirismo essencial” (BASTIDE, 05/11/1942). Portanto, o professor francês encontrou o negro como um tema lírico, mas sem que o poeta penetrasse na sua alma e escrevesse suas dores. O lugar do negro na sociedade, mesmo após a libertação dos escravizados, era um impeditivo para que essa poesia pudesse penetrar nas profundezas do homem negro. Seu sofrimento brutal, imposto pela escravidão, permaneceria diluído se não na paisagem, como fez Castro Alves, nas generalidades da necessidade de recobrar a dignidade

humana em sentido geral, mas não no sentido de penetrar nos traumas da violência da escravidão.

Aqui cabe uma observação que o próprio Bastide mencionou no seu estudo. É preciso lembrar que o pensamento da época era pautado por ideologias construídas para legitimar a escravidão dos negros, entendidos, quando muito, como humanos de segunda classe, por assim dizer. Portanto, mesmo entre os abolicionistas, tal qual Castro Alves, cuja poesia negra foi analisada por Bastide, existia uma noção de dignidade humana em sentido genérico, que estava ferida pela escravização. No entanto, a causa do abolicionismo não levava esses poetas e mesmo os intelectuais a enxergarem os negros como seres humanos realmente iguais aos brancos. Por isso, era difícil penetrar na alma daquele que se olha de uma posição superior. Naquele momento, inebriados com a forte ideologia que colocava os negros naquela posição, esses homens seriam, conforme Bastide argumenta, incapazes de olhar para os negros como iguais. Eles não faziam uma poesia negra dotada de lirismo, revolta e profundidade sobre o sentimento do negro porque essa apreensão ainda não estava ao alcance daqueles homens do século XIX que haviam crescido sendo cuidados por mucamas, vendo o trabalho doméstico e o trabalho na propriedade de seus pais serem executados por negros. De alguma forma, essas memórias faziam com que o escravismo não deixasse de ser algo como naturalizado para esses homens.

Havia a capacidade de indignação que povoou a história de abolicionistas e o fervor com que defenderam essa causa é digna de nota, mas para compreender essa poesia que não alcança as profundezas da alma dos negros é necessário compreender que ela está condicionada aos limites do pensamento da época que, embora em graus diferentes, influenciava todos os homens. Mesmo depois da abolição, havia a ideia de igualdade entre os homens, mas essa igualdade existia no aspecto jurídico, porque o aspecto cultural e social, colocava os homens de pele negra nas camadas mais baixas da sociedade. Livres da escravização, mas ainda muito presos a todos os estigmas de inferioridade que perduram até os dias de hoje em nossa sociedade.

Esses limites colocados pelo pensamento da época também refletiram na poesia dos negros e mulatos que ascendiam socialmente e ao alcançarem a erudição – na maioria das vezes o acesso se dava pelo apadrinhamento – se dedicavam à escrita. Bastide realizou diversos estudos sobre poetas e escritores negros e mestiços para encontrar neles uma certa originalidade capaz de criar uma poesia afro-brasileira. Ele analisou os poetas do arcadismo e do romantismo, além de estudar em mais detalhes a poesia de Cruz e Souza.



O professor francês usou o mesmo método que havia desenvolvido ainda na França para investigar os traços de religiosidade na obra de grandes escritores franceses, aplicando à literatura brasileira, procurando descobrir os traços de uma ancestralidade afro-brasileira na produção literária de escritores negros. Em linhas gerais, Bastide considerava o esforço de criação consciente do escritor, o trabalho lúcido da inteligência. Mas acreditava que a sociedade, as experiências de vida e os elementos psíquicos forneciam os subsídios que ficavam decantados no subconsciente do escritor e eram mobilizados durante o processo de criação sem que o escritor se desse conta disso. “Digamos mais rapidamente: a criação precisa da colaboração do “eu” consciente e do “eu” inconsciente” (BASTIDE, 1943, p. 10). Antonio Candido analisa:

“O intuito é verificar de que maneira a origem racial e a condição social decorrente interferem na elaboração das obras. Partindo das referências meramente temáticas para chegar às impregnações mais sutis da forma, Bastide trabalha numa gama extensa, procurando captar esta passagem difícil. Mas as dificuldades não o intimidam, e ele põe em jogo a sutileza e a penetração costumeiras para aferir o papel dos elementos inconscientes e o condicionamento da forma pelas origens do escritor” (CANDIDO, 2004, p. 111).

Portanto, para Roger Bastide, o “eu” consciente era aquele que criava uma obra em conformidade com uma estética, obedecendo à forma e a temática estabelecida. No entanto, havia uma passagem dessa criação consciente pela qual o inconsciente do escritor imprimia sua marca, esse perspectiva de Bastide se aproxima em alguma medida à filosofia bergsoniana. “Por trás de cada linha escrita há sentimentos reprimidos que deixam rastros, há algumas notas das melodias secretas, preces esquecidas de que ficou um murmúrio ligeiro” (BASTIDE, 1943, p. 15). Foi assim, na penetração desses espaços entre a criação lúcida e as manifestações do inconsciente que Bastide elaborou seus estudos que pretendiam investigar a existência de uma poesia afro-brasileira.

O professor francês iniciou seus estudos examinando poetas do Arcadismo e do Romantismo constatando que em ambos os casos, os poetas negros e mestiços aderiam à estética branca, como uma tentativa de anular a barreira da cor – ele também vai enxergar esse fenômeno na poesia de Cruz e Souza. Outra razão que dificultava o surgimento de uma poesia afro-brasileira esbarrava naquele mesmo motivo pelo qual Castro Alves produziu uma poesia da terra brasileira e não do negro, que diluía a singularidade do negro escravizado no sentimento de dignidade humana e na paisagem exótica do país. Ainda não havia uma consciência étnica por parte desses negros e mestiços porque eles haviam sido apadrinhados e não tinham vivido

a escravidão, não havia um sentimento de irmandade de um grupo de uma mesma etnia, existia sim grupos sociais:

“O homem de cor que quer se assimilar à cultura dos brancos procurará em bloco, em primeiro lugar – antes de encontrar a sua própria originalidade – o mais aparente, isto é, tomará emprestada a cultura ao gosto do dia. Eis porque essa literatura dos homens de cor é tão interessante para o sociólogo: ela lhes fornece uma espécie de repertório das representações coletivas da época” (BASTIDE, 1943, p. 19).

Bastide analisou a produção de poetas negros como Antônio Gonçalves Teixeira Freitas, Silva Rabelo e Tobias de Aguiar a partir das três grandes temáticas do romantismo brasileiro – patriotismo, amor e arte – e concluiu que esses temas não serviram para os afro-brasileiros tomarem consciência de sua originalidade e fundar um novo tipo de lirismo. Ao contrário, permaneceram sintonizados com o lirismo branco. Bastide enxergou características diferentes em Luiz Gama, mas lembrou que as limitações do poeta negro estavam fundadas no fato de que ele havia sido escravo e que não tinha tido acesso a uma erudição que lhe propiciasse fundar um lirismo original. O professor francês concluiu que o apadrinhamento foi o impeditivo para o surgimento de uma poesia afro-brasileira.

Bastide observou que a impossibilidade de o afro-brasileiro encontrar um lirismo original se realizou no seu reverso: a sátira. “É evidente que, no Brasil, a tentativa de assimilação das três raças e a sua fusão na branca, porque encontrasse obstáculos, tinha que desencadear para ultrapassá-la, uma poesia satírica” (Ibid., p. 54). O professor francês fez comentários sobre a poesia satírica de Teixeira de Souza, Silva Rabelo e Tobias de Aguiar (o qual Bastide não encontrou a sátira, mas a filosofia). Destacou a poesia satírica de Luiz Gama: “ele atinge a grandeza mais feroz. Quem não conhece estes terríveis versos?” (Ibid., p. 55). Bastide reproduziu um poema de Luiz Gama e pontuou sua ironia em retirar as máscaras da sociedade, demonstrando a cólera por meio dos versos que criticam a vontade de alguns em manter o povo brasileiro dividido entre negros e brancos – “esta sátira é, por conseguinte, o reverso do lirismo romântico” (Ibid., p. 56). O professor francês investigou outras possibilidades de denúncia contidas na ironia de Luiz Gama e observou que há uma contradição no cerne da visão de mundo do negro e do branco ocidental. Ocorre que enquanto o branco ocidental não aceita as imposições da natureza e procura condicioná-la a sua vontade, o negro modela sua existência pelas leis da natureza, obedecendo o seu ritmo.

“Em presença do mundo civilizado, o que chocará o africano será então o reconhecimento, pela multidão macaqueadora, de valores que para ele não passam de máscaras sociais, disformes, aos quais se recorre para enganar a natureza. (...) Não é apenas o traidor que é visado por invectiva de Luiz Gama, mas o que quer esquecer se de sua origem, o falso branco” (Ibid., p. 57).

É nesse momento, observa Bastide, que os traços afro-brasileiros aparecem com maior vigor em Luiz Gama, mas a originalidade se realiza não no lirismo, mas na sátira, ou melhor, na ironia e o que Luiz Gama reivindicava era a liberdade do homem de cor para se incorporar à sua nova pátria que é o Brasil. Para o professor francês a fonte de originalidade da poesia afro-brasileira está no “ofício dos negros, no seu folclore com sua poesia popular, seus cânticos religiosos, as cantigas de ninar da mucamas, os cantos de trabalho rurais ou urbanos” (Ibid., p. 59), as palavras semi-abrasileirada dos negros, a consciência da raça, da escravização, da necessidade de se adaptar à sua nova pátria, todos esses elementos deveriam servir de fonte inspiradora para os mestiços e negros criarem uma poesia original. “Ora, houve, e eu quero assinalar neste final, alguns pressentimentos de que era bem para este lado que se deveria dirigir, mas infelizmente não se chegou sequer ao esboço da obra a empreender” (Ibid., p.58).

O professor francês também não encontrou uma poesia original em Gonçalves Dias, embora ele carregasse o sangue das três raças, mas ainda aqui, Bastide considerou um erro afirmar que existia as três poesias neste autor. Segundo Bastide, essa poesia deveria resultar em uma síntese, uma fusão das três raças que se misturam em uma poética. No entanto, o que se encontra é uma análise dessas três referências realizada pela crítica, mas que passa um tanto longe da criação poética propriamente dita.

“O romantismo, para Gonçalves Dias como para os outros poetas precedentemente estudados, longe de ajudar a nascer, contrariou o nascimento de uma poesia afro-brasileira, e quando, movido talvez por um impulso secreto vindo de suas hereditariedades maternas, o autor de “Escrava” quis falar de seus irmãos negros, sua voz, logo ao se livrar, entoava a lamentação do negro numa música que é melodia de branco” (Ibid., p. 68).

Assim, Bastide seguiu sua investigação a procura da poesia Afro-Brasileira e encontrou a originalidade na poesia simbolista de Cruz e Souza. É certo que o simbolismo não teve muito sucesso no Brasil e criou-se um consenso de que o era uma arte europeizada e seus poetas alheios aos projetos de uma cultura brasileira. Sobre esse aspecto, Bastide argumentou que no Brasil, era imperioso que o escritor deixasse refletir em sua obra suas posições políticas e sociais, mas esta era uma peculiaridade do Brasil. O professor francês ponderou que deveria

haver uma dissociação de autor e da obra e que o autor não precisava deixar refletido em sua obra suas lutas políticas e sociais, tal como acontecia na França, que tinha escritores bastante engajados, mas que produziam uma obra desconectada de suas convicções políticas.

No entanto, seguindo as investigações de Bastide em busca de uma poesia afro-brasileira, há os quatro estudos sobre Cruz e Souza que redefiniram o lugar do poeta na história da literatura brasileira. No primeiro estudo da quadrilogia sobre Cruz e Souza, *A Nostalgia da Cor Branca*, Bastide fez uma breve análise sociológica para concluir que a poesia simbolista era uma arte preciosa, requintada, difícil, que se dirigia a uma pequena elite de aristocratas e que inclusive não vingou no Brasil (BASTIDE, 1943), mas que o simbolismo de Cruz e Souza se explica “pela vontade do poeta ocultar as suas origens, de subir racialmente, de passar, ao menos em espírito, a linha de cor” (Ibid., p. 89). Bastide investigou a presença da cor branca e a combinação do branco e do negro, assim como a presença de outras cores na obra da Cruz e Souza e concluiu que a poesia simbolista foi para Cruz e Souza “como um meio de lutar e de fazer esquecer esse temperamento [violento, sexual, como era considerado o temperamento do negro naquela época], como um meio de classificação racial. Mas também como um meio de classificação social” (Ibid., p. 93). No entanto, Bastide lembra que Cruz e Souza não ascendeu socialmente apesar de sua poesia difícil e aristocrata.

No segundo estudo, *A poesia noturna de Cruz e Souza*, Roger Bastide investigou o tema noturno na poesia de Cruz e Souza e atestou que o poeta simbolista trouxe uma nova concepção de poesia noturna, utilizando temas antigos, mas inovando em outros temas e o fez “pensando a noite como africano” (BASTIDE, 1943, p. 97). Essa é basicamente a tônica desse artigo em que ele deixa de lado a perspectiva histórico-sociológica para construir o ensaio a partir da análise sociológica e da construção literária dos poemas de Cruz e Souza. Os dilemas entre a necessidade de se elevar ao patamar do branco por meio de sua arte, enquanto sua africanidade gritava dentro dele o levaria, segundo Bastide, a uma confusão da cor que deixa transpassar para os seus poemas. “É nessa parte de sua obra que brilha a originalidade do poeta brasileiro, sendo alguns dos seus poemas como o “Emparedado”, iguais aos mais belos poemas dos negros dos Estados Unidos” (Ibid., p. 99). Bastide encontrou a temática da noite carnal das negras, tal como a mulher do poeta simbolista, e é a ela que o poeta dedica alguns dos seus mais belos sonetos, “unindo assim o tema da noite africana ao da noite simbolista, o da brancura e da pureza” (Ibid., p. 101). Bastide concluiu que foi somente em razão do preconceito, do desejo do branco, que tornou possível a Cruz e Souza criar um simbolismo original, a partir contraste do lado noturno do seu ser.

O terceiro estudo, *Cruz e Souza e Baudelaire*, é um daqueles textos em que Bastide faz comparações entre a literatura brasileira e a francesa, um exercício muito caro e recorrente na produção intelectual do professor francês. Bastide demonstrou como os mesmos temas abordados por Baudelaire e Cruz e Souza encontram sentidos diferentes. Bastide atribui essa diferença de sentidos as duas mentalidades contrastantes. O professor francês observou que Baudelaire é um católico que “sabe que é um poeta perdido, cuja alma não pode mais se salvar” (BASTIDE, 1943, p. 106). Já em relação à Cruz e Souza, Bastide observa que “a fé religiosa, para ele, será uma conquista da vontade e nunca uma conquista completa” (Ibid. p. 106). Em Cruz e Souza haverá o animismo, a previsão de um outro mundo, um misticismo do mundo das essências. Por isso, segundo Bastide, “os temas baudelairianos tomam para ele um outro sentido, porque o amor de uma negra não quer dizer desejo de se perder na luxúria (...) mas se torna passagem do preto ao branco” (Ibid., p. 106) – o amor pela negra tem a pureza da cor branca. Bastide fez algumas outras análises aproximando os dois poetas na temática da maldição que pesa sobre o poeta e o joga na marginalidade da sociedade. Ambos, Baudelaire e Cruz e Souza foram poetas malditos de seu tempo. Nisso eles se aproximam.

Já no último estudo da quadrilogia, *O lugar de Cruz e Souza no Movimento Simbolista*, publicado quase um ano depois dos outros três estudos, Bastide retomou as teses dos estudos anteriores e propôs uma transfusão poética, abandonando a perspectiva da origem étnica de Cruz e Souza como ponto de análise para buscar a originalidade no tratamento de temas caros aos simbolistas. Como ponto de apoio, usou a poesia do poeta simbolista francês Mallarmé. Bastide fez um estudo extenso sobre as origens do Simbolismo e sobre os ideais estéticos do movimento. É neste estudo que Bastide procurou formular uma espécie de tríade do simbolismo colocando Cruz e Souza ao lado de Mallarmé e Stefan George, um “exagero generoso, mas injustificável” segundo Antonio Candido (2004, p. 112). Em relação aos quatro estudos de Bastide, Antonio Candido sintetiza:

“[os estudos] se baseiam em análises e interpretações refinadas sobre a cor, a luz, os cabelos na imagética e no temerário, mostrando como manifestavam componentes pessoais de fundo africano. Através da leitura em profundidade, o racial, o social e o estético são apresentados pelo crítico na coesão de uma fatura poética peculiar” (Ibid., p. 112).

Já Sérgio Milliet, classificou o estudo de Bastide sobre Cruz e Souza como magistral, colocando a obra do poeta brasileiro à estatura do simbolismo universal (MILLIETA, 1981, p. 310 – artigo publicado em 18/12/1943). O crítico paulistano fez uma análise cuidadosa do texto

de Bastide, fez alguns reparos – na opinião de Milliet, Bastide deveria insistir mais na influência do meio em Cruz e Souza – mas, ao final, desistiu, reconhecendo que é impossível para ele seguir passo a passo o ensaio de Roger Bastide sobre o poeta simbolista. Milliet recorreria aos estudos realizados por Bastide em muitos outros momentos no exercício de sua crítica, sempre assinalando a originalidade e a profundidade nas interpretações que Bastide empresta à sua crítica. Tanto que em 1948 faz uma análise mais apurada das contribuições do estudo de Bastide sobre o poeta simbolista, afirmando que “Esse estudo de Cruz e Souza entra para a crítica brasileira como uma bela página da análise de psicologia e sociologia literária e, na sua riqueza de sugestões, abre acesso a outros poetas e outras obras de nossa terra” (MILLIETe, 1981, p. 38).

Já a crítica de Luís Martins ao livro *Poesia Afro-Brasileira* foi inteiramente dedicada aos estudos sobre Cruz e Souza. O crítico carioca observou que nenhum outro crítico ou escritor havia produzido um ensaio capaz de demonstrar com tanta clareza a genialidade de Cruz e Souza como fizera Bastide. Isso porque, segundo Martins, o professor francês tinha uma análise penetrante, mas, principalmente, porque era francês. Martins afirma que o estranhamento de Bastide, como um estrangeiro, havia lhe permitido encontrar a originalidade em um poeta esquecido da história da literatura brasileira até então. Mais do que isso, Bastide era um francês e um grande conhecedor do simbolismo que era uma corrente literária importante da França, mas que aqui não havia encontrado eco. Essa perspectiva abordada por Luís Martins nesse ensaio dialoga com o texto em que Bastide analisou a brasilidade na obra de Machado de Assis, quando o professor francês analisa o exótico e o pitoresco na literatura brasileira.

A investigação sobre a poesia afro-brasileira chega nos poetas afro-brasileiros daquele momento. Bastide retomou a ideia de que foram os poetas brancos que, a seu modo, cantaram as misérias da senzala, o navio negreiro, que colocaram em verso as canções dos negros. Lembrou que os poetas negros, salvo raras exceções, não falavam do passado e quando fizeram, foi depois, alinhados às escolas dos brancos. No entanto, Bastide ponderou que seria um erro afirmar que não há uma poesia afro-brasileira, o problema é que ela não está no tema da poesia, a “África não é assunto aparente” (BASTIDE, 1943, p. 129). Segundo Bastide,

“Ela está, como filigrana, inscrita na transparência do papel, na textura, na trama da obra escrita, no segundo plano dos sentimentos expressos e a sua música é ouvida em surdina, ressonância longínqua e sutil, cada pausa ou verso da estrofe” (Ibid., p. 129).

A África e a afro-brasilidade está presente na obra desses autores na mesma proporção do sangue negro que corre em suas veias. Para encontrá-la, Bastide recomendou que se situe essa poesia no momento histórico e no meio social em que ela aparece porque as linhas melódicas se alteraram conforme a situação – não há uniformidade porque não se trata de uma poesia africana, é uma poesia afro-brasileira. Então Bastide conclui:

“Como se vê, as condições de vida do Brasil, a ausência de fronteira jurídica entre as etnias, a possibilidade do cruzamento, ao menos interior, de uma mesma classe econômica, a atmosfera religiosa, a importância do catolicismo nas representações coletivas, dão à poesia afro-brasileira um caráter muito particular no conjunto da poesia afro-americana e lhe assegura um lugar os mais originais” (Ibid., p. 138).

Portanto, embora Bastide não tenha encontrado uma poesia afro-brasileira que cantasse a ancestralidade dos negros com suas dores, com suas canções folclóricas adaptadas ao trabalho, que levassem à poesia o som das florestas e dos *tans-tans*, ele encontrou a originalidade da poesia afro-brasileira na maneira como esses negros se expressavam a partir da temática em voga no mundo dos bancos. Mas, como foi possível verificar, os negros demoraram a entender essa cisão porque eles aspiravam um país em que a fusão das raças não fosse somente formal, no sentido jurídico, mas também social.

Por fim, há um outro estudo de Bastide que se tornou uma contribuição importante para história da literatura brasileira e esta se ocupa da obra de um outro mulato que não foi incluído nas investigações de Bastide sobre a originalidade de uma poesia afro-brasileira, mas recebeu um estudo à parte, tal a admiração de Bastide por Machado de Assis.

“Machado de Assis era uma grande incógnita para a maioria das pessoas. Como homem era tudo aquilo que os modernistas poderiam classificar como retrógrado: um acadêmico, burocrata, “bom marido”, bom burguês caseiro, indulgente “incapaz de fazer literatura na vida; o ‘absenteísta’ que nunca quis se preocupar com política, que viu a Abolição e a República como quem assiste a espetáculos sem maior interesse” (PEREIRA, 1936, p. 10).

...e ainda o presidente da Academia Brasileira de Letras – o reduto do passadismo para os modernistas. Era assim que os críticos descreviam o homem Machado de Assis. Foi para indagar como um homem como esse poderia ser tão diferente do escritor dissecador de almas, que interrogava insistentemente a vida sem nunca encontrar uma boa resposta que Lúcia Miguel

Pereira reuniu a documentação necessária para escrever uma biografia do escritor carioca. A escritora e crítica literária brasileira procurou, relacionar as obras com a vida de Machado de Assis como forma de resolver os embates que surgiam em torno da figura do escritor carioca. Afinal, a contradição entre o homem de vida regrada, pacata, sem sobressaltos e as obras tão impactantes que ele escreveu, geravam uma série de discussões no meio intelectual e talvez tenham sido essas discussões, aliada à grande admiração pelo escritor, que animaram Bastide a escrever sobre o grande escritor carioca para atacar justamente a pecha de cidadão absenteísta que Machado de Assis carregava.

O apreço de Bastide pela obra de Machado de Assis foi declarado por ele desde os primeiros tempos no Brasil. Em pouco mais de um ano de permanência no país, quando suas publicações ainda se concentravam em periódicos franceses e suas críticas literárias ainda eram esparsas na imprensa brasileira, Bastide já declarava sua admiração por um dos escritores mais importantes da literatura brasileira. É certo que os modernistas interessados em quebrar padrões literários e artísticos dominantes sob o pretexto de que eram europeizados, alardeando a necessidade de uma arte essencialmente nacional haviam associados a imagem de Machado de Assis à Europa e pouco afeito à cor local. Mas, ainda assim, em 1939, Bastide escreveu seu primeiro artigo sobre Machado de Assis para a revista brasileira *Dom Casmurro* (09/09/1939). No artigo Bastide exaltava a capacidade de Machado de Assis explorar os subterrâneos do homem. No entanto, ele apenas ensaiou uma defesa da brasilidade na obra do autor, afirmando que ele exprimia toda a complexidade do gênio do povo brasileiro em sua obra. Neste artigo, o professor francês não explorou à fundo a questão, deixando essa colocação solta no texto. Provavelmente nessa breve homenagem que rendeu ao escritor brasileiro, ele apenas deixou transparecer reflexões que elaborou e fundamentou no texto que publicou no ano seguinte na *Revista do Brasil* intitulado *Machado de Assis Paisagista*.

O texto passou praticamente despercebido no meio intelectual da época, mas não de Antonio Candido, então jovem crítico literário e ex-aluno de Roger Bastide. Antonio Candido observa que o professor francês abordou a obra de Machado de Assis de uma perspectiva contemporânea, privilegiando “a natureza do discurso, propondo explicitamente o conceito de latência e encarando a realidade exterior como matéria de construção literária” (CANDIDO, 2004, p. 115). Bastide iniciou o texto de modo enfático: “... reputo Machado de Assis um dos maiores paisagistas brasileiros, um dos que deram à arte da paisagem na literatura um impulso semelhante ao que se efetuou paralelamente na pintura” (BASTIDE, 2002-2003, p. 193). No entanto, um dos argumentos usados por estudiosos da literatura daquele momento para



classificarem a obra machadiana de literatura internacionalista era porque ele não descrevia a paisagem. Ele era um escritor que não aderiu à “cor local”, diziam os críticos da época. Há de se notar que Lucia Miguel Pereira também defendia a brasilidade na obra de Machado de Assis desde a linguagem usada na obra onde o escritor procurava contemplar a linguagem oral até o retrato da sociedade “Na verdade, Machado de Assis não foi só um escritor brasileiro, foi carioca, não foi apenas nacionalista, foi regionalista” (PEREIRA, 1936, p. 333). Bastide se juntou a escritora paulista em defesa da brasilidade de Machado de Assis atestando que a paisagem está presente na obra de Machado de Assis “... uma presença quase alucinante, de uma ausência” (Ibid., p. 193). Bastide iniciou a análise primeiro pelas características do gênero realista cultivado por Machado de Assis – um gênero curto, que resume o drama ao essencial “é evidente que a paisagem só poderia desviar a atenção” (Ibid. p. 194). Bastide considerou ainda algumas causas de ordem histórica e sociológica para a escolha do gênero realista por parte de Machado de Assis. Segundo Bastide, o autor viveu em um momento em que o centro das relações sociais estavam se deslocando do isolamento das fazendas para o desenvolvimento de uma sociedade essencialmente urbana que privilegiava a sociabilidade, mais precisamente o diálogo.

Bastide lembrou ainda que Machado de Assis criticava estrangeiros que vinham ao Brasil e admiravam tão somente a natureza do país esquecendo-se das pessoas. O professor francês refletiu sobre o exotismo e o pitoresco presente desde muito tempo na literatura brasileira e considerou que é o homem da terra quem confere a originalidade brasileira, assinalando que a exaltação da paisagem brasileira é nativismo ideológico, especialmente porque a contemplação da natureza geralmente é um exercício do olhar do estrangeiro. Bastide argumentou que o nativo naturaliza a paisagem, ele se integra à essa paisagem, ele não a exalta, mas a tem como parte de seu cotidiano, assim como também não sabe ao certo se definir como tipicamente brasileiro. Para Bastide, no nativo, essa originalidade é natural por isso indefinível.

“... a literatura modernista, porque começou em São Paulo, grande centro de imigrantes, encerra uma espécie de secreto desespero a manifestar-se na busca do “tipicamente brasileiro”, como se pretendesse o nativo libertar-se da alma do imigrante que, por contágio, se vai infiltrando na sua: mas justamente só quem traz em si um pouco de imigrante é que consegue descobrir esse “tipicamente brasileiro”, no curso do diálogo que se abre no espírito dividido contra si mesmo, entre o brasileiro e o recém-desembarcado da Europa” (Ibid., p. 196).

Bastide lembrou que Machado de Assis vivia em uma sociedade onde a imigração estava ainda começando e por isso não existia esse nativismo “duro e patético de batalha interior”

(Ibid., p. 196). Ao contrário, o nativismo machadiano negava o exotismo que o obrigaria a olhar seu país com os olhos de um estrangeiro. Interessante pontuar que essa análise de Bastide contrasta com aquele argumento modernista de que Machado de Assis era europeizado. Nesse caso, Bastide procurou demonstrar que o posicionamento do escritor era exatamente o contrário – ele era essencialmente brasileiro a ponto de recusar-se em adotar uma visão estrangeira para exaltar o exotismo da paisagem de seu país, lembrando que o que havia de mais brasileiro aqui era o povo e não a paisagem que já existia antes mesmo dessas terras serem o Brasil.

No entanto, não seria apenas a recusa de se colocar como um estrangeiro para descrever a paisagem brasileira que deveria afirmar a brasilidade machadiana. Então, Bastide passou a investigar a obra de Machado de Assis para encontrar a brasilidade. Ele a encontra em uma espécie de fusão entre dois termos que costumam ser estanques, separados pelo intervalo que se impõe entre o personagem e a paisagem “a natureza, nele, não é ausente, mas ele soube suprimir o intervalo que a separava das personagens, misturando-a com estas, fazendo-a colar-se-lhes à carne e à sensibilidade, integrando-se na massa com que constrói os heróis de seus romances” (Ibid., p. 199). Lúcia Miguel Pereira também reconhece o Rio de Janeiro nas obras de Machado de Assis, “A alma do Rio habita os contos e romances de Machado de Assis, é tão viva neles que, para cada um de nós, os seus livros parecem sempre se passar nos lugares com que nos familiarizamos” (PEREIRA, 1936, p. 334). Naquele momento do texto, a autora estava defendendo a tese de que Machado de Assis era regionalista – deve-se lembrar que ela escreve em 1936, na efervescência da polarização de 1930 – e para confirmar sua hipótese fez uma análise que se aproxima do que disse Bastide:

“Mais uma vez o grande mestre, vemos confirmada a importância do regionalismo na formação do artista. Não o regionalismo como preocupação de côr local, mas a influência de sentir profundamente a vida num meio limitado, para poder fixa-la, de se deixar penetrar por todos os poros, quasi instintivamente pelo ambiente próximo, de assimila-lo para depois poder distinguir o elemento humano do local, e se elevar do particular ao geral. Não o regionalismo do espírito, mas o da sensibilidade” (Ibid., p. 335).

Bastide não cita a obra de Lúcia Miguel Pereira, por isso é difícil afirmar que ele tenha lido o livro da escritora paulista, embora as análises sejam próximas, assim como seria difícil afirmar que ele não tenha lido, já que o professor francês acompanhava a vida literária do Brasil com muita atenção desde a sua chegada. De qualquer forma, aproximando as duas análises é como se Bastide procurasse afinar o argumento de Lúcia Miguel Pereira redirecionando-o do discurso do regionalismo para afirmar que havia a brasilidade, ou a cor local inserida nos

próprios personagens. Bastide seguiu com sua análise afirmando que as três características mais marcantes da natureza carioca eram: a natureza voluptuosa, as noites quentes e a presença constante do mar. “Ora, esses três elementos são transpostos para se tornarem carne, sangue e vida, para integrar a arquitetura da face, para correr nas veias e bater docemente no pulso sob a delicadeza de uma pele feminina” (Ibid., p. 199). A partir dessa afirmação, Bastide descreveu as mulheres vegetais, as mulheres noturnas e as mulheres marinhas machadianas, e então, ele encontrou não só Capitu como a mais marinha de todas as mulheres, mas a presença incisiva do mar em toda a obra *Dom Casmurro*.

A linguagem ensaísta empresta delicadeza na colocação dos argumentos e no andamento geral do ensaio de Bastide. Essa leveza contrasta com propósito inicial de escrever um protesto aos críticos que acusavam Machado de Assis de ser europeizado, mas o que ele fez, na verdade, foi escrever uma homenagem àquele que ele elegeu como um o maior paisagista do Brasil. Esse ensaio não teve muita repercussão na época. Foi Antonio Candido em ensaios posteriores que chamou a atenção para a importância do estudo de Bastide. Candido destaca que os aspectos mais importantes que Bastide traz em seu ensaio foi demonstrar que em Machado de Assis

“... a paisagem está presente com grande força, ao contrário do que sempre se afirmou; só que está na filigrana, tão intimamente entrosada com a caracterização e a condução do enredo, que não fere a atenção do leitor. (...) Este artigo decisivo convergiu com a longa argumentação desenvolvida mais ou menos no mesmo sentido por Mário de Andrade desde o decênio de 1920. E, de certo modo, disse a palavra final, na medida em que demonstrou por meio de um caso aparentemente indemonstrável – com é o comedido, introvertido Machado de Assis” (CANDIDO, 2004, p. 114).

Bastide voltaria a escrever sobre Machado de Assis em várias outras oportunidades sempre afirmando a sua brasilidade. Talvez hoje seja um tanto difícil avaliar o quanto as colocações de Bastide contrariavam o senso comum acerca da obra machadiana naquele momento, afinal, como foi dito, havia uma grande contradição entre o homem e a obra. Lúcia Miguel Pereira escreveu a biografia de Machado de Assis procurando traços biográficos em sua obra e terminou seu livro reverenciando a memória de Machado de Assis – homem e escritor – enaltecendo as lições de honestidade intelectual e o respeito à missão da literatura como grandes legados de Machado de Assis para a literatura brasileira. Já Bastide questionou as ligações entre a obra e o espírito do romancista, argumentando que as obras machadianas eram o oposto do homem, afirmando que Machado de Assis “criou um mundo trágico de loucos, de maridos enganados, de mulheres telúricas, justamente porque ele não era nem louco, nem enganado, nem

telúrico” (BASTIDE, 06/10/1944) e terminou seu artigo, como um daqueles artigos em que ele toma parte em um debate em curso na época com algumas frases que atestam a profundidade de suas análises. O trecho é relativamente longo, mas é relevante e é um bom motivo para apreciar um pouco dessa prosa bem tramada de Bastide:

“Em suma, Machado de Assis fabricou para seu uso um mundo imaginário, que continuava o mundo de suas leituras, e, para poder viver somente nele, fechou-se voluntariamente em prisões que lhe foram suaves porque o fechavam nos limites de sua inteligência: a miopia que o impedia de ser testado por um mundo que não fosse o de seus romances, o casamento que o impedia de ser tentado por outras mulheres que não suas heroínas, o funcionalismo que o obstava de ser tentado por uma sociedade diferente de que ele construía na sua cabeça.

Divertidamente – ele que era tão feliz e consciente – olhava esses loucos, desesperados e instintivos viverem. Desse modo escapava à interjeição, ao grito, aos pontos de exclamação: sem dúvida, esperava, também, da vida, mas para por esse meio conquistar uma outra, a da imortalidade, uma vida como ele amava, isto é uma vida na cabeça de seus leitores, na sensibilidade de suas leitoras, uma vida que esta também seria a vida de imaginação.

Seu último grito, no momento de morrer “A vida é boa”, não foi uma lamentação, mas um ponto final na sua obra prima” (BASTIDE, 06/10/1944).

Há outros textos de Bastide abordando a obra de Machado de Assis, mas não mais como um tema principal de seu texto. Ora fazia comparações com outros escritores, ora mencionava de passagem, mas foram textos que não trouxeram novidades, o que confirma a característica da crítica de Bastide que diz sobre o professor francês deixar transpassar para o texto, o seu processo de compreensão sobre aspectos estudado. Quando se dava por satisfeito, não voltava mais ao assunto e quando fazia, repetia o que ele já havia escrito anteriormente (AMARAL 2009).

Intelectual atuante, Bastide tomou parte nos embates literários do momento. Proporcionou aos seus leitores análises aprofundadas, bem fundamentadas com honestidade de propósito com toques de simpatia pelas nossas coisas. Sempre que julgou necessário, foi à imprensa contestar ideias correntes, tomar parte em debates no meio intelectual se valendo de sua independência intelectual, embora não tenha escapado à alguns lugares comuns da nossa literatura. A independência intelectual que cultivou nos embates culturais era uma extensão da postura que adotava em sua atividade docente e se a ambição maior do professor é inspirar alunos, pode-se dizer que Bastide inspirou uma geração que conquistou um espaço importante para as ciências sociais no país e contribuiu para a reflexão e ação sobre os problemas do Brasil, as mesmas inspirações daqueles que pensaram a criação da FFCL.

## **5º Capítulo – Roger Bastide professor, sociólogo e africanista.**

No início de 1939, um ano após sua chegada ao Brasil, Bastide publicou três artigos na *Révue Internationale de Sociologie* de Paris sobre a produção sociológica brasileira. Estas publicações demonstram o interesse de Roger Bastide em compreender como os intelectuais brasileiros enxergavam o país, uma postura que poucos sociólogos que vinham ao Brasil para fins científicos adotavam naquele momento. Tal postura foi fundamental para que Bastide pudesse não só desenvolver suas pesquisas, mas também que ele pudesse ajudar na tarefa de construir as bases que sustentariam uma sociologia capaz de explicar a realidade brasileira.

As próximas páginas tratam das atividades docentes de Bastide, desde um breve relato de sua atuação como professor até as suas contribuições para os estudos sobre o folclore, que abandonava o amadorismo para adotar métodos científicos até as pesquisas de Bastide sobre o candomblé da Bahia. Porém, antes é necessário justificar que a abordagem do folclore se faz neste momento e não no capítulo que tratou da arte – já que o folclore também transita nos domínios da arte popular – porque esse tema está ligado às pesquisas do professor francês sobre o candomblé, sobretudo no que diz respeito às festas e às confrarias dos homens pretos, como será possível verificar ao longo do texto.

### **5.1 –Roger Bastide professor.**

Em um artigo intitulado: *Roger Bastide, professor da Universidade de São Paulo*, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1994) descreve a atividade docente do professor francês. No texto, a autora define o professor francês como um elo entre os sociólogos do período de 1870 a 1940 e os sociólogos formados pelas primeiras turmas da USP. Destaca a produção variada dos alunos de Bastide como uma demonstração da liberdade que o professor francês dava aos seus alunos. “Os alunos, os pesquisadores e também os assistentes de qualquer matéria eram considerados por ele, de maneira inteiramente natural, como especialistas em graus diferentes de formação, criando um clima tanto quanto possível igualitário, pois o respeito mútuo entre os indivíduos era para ele princípio fundamental que espontaneamente seguia” (QUEIROZ, 1994, p. 217). Em sua tese de doutorado, Charles Beylier (1978) explicou que nos primeiros anos de atuação na FFCL, de 1939 a 1942, Bastide ministrou cursos com a clara intenção de fornecer aos estudantes uma base sociológica sólida, ministrando os cursos: História da Doutrina

Sociológica, Teoria Sociológica, Métodos e Técnicas Sociológicas, Monografia em Sociologia e Os Tipos Socioeconômicos. O pesquisador francês lembra que na segunda metade do período em que atuou na FFCL como professor, de 1943 a 1951, Bastide repetia esses cursos, sendo que o curso de métodos e técnicas eram mais recorrentes.

Além disso, Beylier observa que Bastide ainda trazia aos alunos o pensamento de filósofos como Bergson, muito caro a Bastide, assim como também de Weber e Marx que ainda não eram muito estudados no Brasil naquela época. Além disso, o pesquisador francês aponta que Bastide ainda passou a ministrar outros cursos que atualizavam a sociologia brasileira, trazendo cursos como Sociologia do Conhecimento, O Espaço e o Tempo Social, Moral e Sociologia, Tópicos da Sociologia e das Ciências Sociais. Além desses, havia ainda os cursos com temas especiais, como o Sociologia da Estética Brasileira – publicado em livro com o título de *Arte e Sociedade* –; Patologia Social que se desdobrava em outros dois, um que introduzia o assunto e outro que tratava da Criminologia e da Família. Havia ainda Sociologia e Magia, que desdobrava em um que tratava apenas da magia e outros dois, um com o título de Sociologia Religiosa Brasileira e outro sobre mitologia. Nunca é demais lembrar que no retorno a França, Bastide ficou alguns anos ministrando cursos nos domínios da etnologia religiosa na *École de Hautes Études* parisiense.

É possível perceber que Bastide incorporava outros cursos e que os temas acompanham suas investigações, sobretudo nos domínios da sociologia religiosa tema de suas pesquisas sobre o candomblé. À medida que pesquisava, iniciava outras linhas de pesquisas junto aos seus alunos, como os cursos de totemismo, outro sobre sincretismo religioso e um outro sobre a sociologia primitivista. Há ainda de se mencionar o curso sobre sociologia do folclore.

Nos últimos anos que Bastide esteve no Brasil ele passou a estudar com mais intensidade os temas que ligavam a sociologia e a psicanálise e que de certa forma continuaram as pesquisas para os cursos ligados a patologias sociais das primeiras épocas lecionando na FFCL. Nesse ponto, a amizade com o médico e diretor do Juqueri, Dr. Osório César e com o catedrático em psiquiatria, Dr. Pacheco da Silva foram muito importantes para a elaboração de conferências que ele publicou em revistas da área. Tais estudos iriam se aprofundados no seu retorno a França. No entanto, é importante sublinhar que a criminalidade, a incidência de suicídios eram tópicos importantes para a sociologia da época. Bastide dedicou-se ao estudo da criminalidade e dos índices de suicídio dos negros, acrescentando um outro, sobre os sonhos da população negra paulistana que foi o tema de sua conferência no congresso organizado pelo grupo Teatro

Experimental Negro em 1950 que ele participou e que de certa forma também apareceram no livro que ele publicou com Florestan Fernandes.

Tudo isso para demonstrar a quantidade de assuntos e de linhas de pesquisa que ele oferecia aos alunos, o que, de certa forma, justifica a declaração de que os alunos de Bastide se dedicaram a campos variados de estudo. Além disso, as declarações de Maria Isaura Pereira de Queiroz e de outros alunos que descreveram Bastide como professor, coincidem com as preocupações e as concepções que Bastide registrou em uma conferência promovida no Instituto de Educação de Florianópolis em 1948.

Bastide enumerou características que ele entendia como fundamentais para um educador. Essas características podem ser reconhecidas na prática docente dele próprio, conforme os relatos aqui destacados. Dentre as “qualidades intelectuais” (BASTIDE, 1948, p. 24) que um professor deveria desenvolver, Bastide destacou: “a clareza e a precisão do espírito, o sentido do método, a capacidade crítica, a argúcia intelectual e o gosto pela pesquisa” (Ibid., p. 24) e então Bastide advertiu: “Não vos enganeis, portanto, ao entrardes aqui, vindes aprender não só o “metier”, mas também a ser homens. A técnica não basta, como não basta a máquina” (Ibid., p. 24). Para então concluir: “O que a humanidade reclama é a cultura cada vez mais humana. Permitti, por isso, que eu insista neste ponto” (Ibid., p. 24). Bastide insistia na ideia de que o professor não deveria apenas dominar a técnica, mas deveria educar-se ele mesmo para adquirir uma cultura geral capaz de o manter conectado aos avanços da ciência e ao movimento das ideias e assim manter a inteligência desperta (BASTIDE, 1948). Em sua visão, Bastide acreditava que o educador também deveria desenvolver o seu senso de justiça e ser dotado de sensibilidade moral. Para ele o educador era, enfim, “algo como um sacerdote à serviço da ciência” (BASTIDE, 1948, p. 35).

Talvez essas concepções, especialmente a que se refere a curiosidade intelectual justifiquem a sua vasta produção em vários domínios das Ciências Sociais. Como já foi visto até aqui, a erudição e a busca incansável por compreender a diversidade da cultura brasileira, revelaram um pesquisador incansável e sempre atento às discussões em voga não só no meio intelectual mais geral, como foi demonstrado até aqui, mas também no meio acadêmico, como será melhor analisado a partir de agora.

## **5.2 – O folclore brasileiro de uma perspectiva sociológica.**

A busca pela originalidade do Brasil seguia desde o romantismo do século XIX e chegava à década de 1930 com a emergência de transformar o folclore em fonte de conhecimento sobre as tradições do Brasil abandonando o caráter pitoresco e aprazível para divertir as elites com leituras e audições para passar o tempo (ANDRADE, 2019). No entanto, como Mário de Andrade declarava em 1942, a situação dos estudos sobre o Folclore no Brasil ainda não era boa. Em um texto com o nome de *O Folclore do Brasil*, escrito em 1942 e publicado somente em 1949<sup>87</sup>, Mario de Andrade fez uma análise minuciosa dos estudos sobre o folclore brasileiro e deu as justificativas para o seu diagnóstico desalentador.

Dentre as principais dificuldades, além da falta de incentivos e financiamentos públicos para pesquisas ou mesmo a “caridade” dos mais afortunados, há uma questão elementar que seria a abrangência do termo folclore. Em sua origem, o termo sugeria, tanto na Europa como nos Estados Unidos que a abrangência deveria se restringir aos registros orais, ligados a literatura popular, ignorando a vida material e os modos de organização social que esses dados poderiam revelar. Havia ainda uma questão para Mário de Andrade que era o folclore de origem rural, de tradições enraizadas e as manifestações populares urbanas, que para ele, sendo um fenômeno recente, ainda não havia alcançado o status de tradição e, portanto, deveria ser compreendido como popularesco e não como folclore. A discussão atravessou toda a década de 1940 chegando até o ano de 1951, quando a questão foi trazida à baila durante o *I Congresso Nacional do Folclore*<sup>88</sup>, quando finalmente o consenso foi alcançado. O problema não se resumia à discussão em torno da abrangência do termo “folclore” para a realidade brasileira, mas também a luta, por parte dos folcloristas, em criar um espaço para o folclore na universidade, desvinculando os estudos sobre o folclore da literatura e como tema das ciências sociais, ganhando o status de disciplina autônoma na universidade.

Das discussões correntes no congresso, resultou na *Carta do folclore brasileiro*, que, como escreveu o folclorista Luís Rodolfo Vilhena (1997), definiu, finalmente o domínio próprio e exclusivo dos estudos do folclore. Do ponto de vista metodológico, a carta ligava esses estudos aos domínios da antropologia. A carta também ampliava a abrangência dos

---

<sup>87</sup> O texto foi escrito a pedido dos coordenadores da obra *Handbook of Brazilian Studies*, Rubens Borba de Moraes - diretor da Biblioteca Municipal de São Paulo e subdiretor dos Serviços Bibliotecários da ONU - e William Berrien - professor da Universidade de Harvard e representante do American Council of Learned Societies, o caderno seria financiado pelo esse conselho, conforme informa a pesquisadora Ângela Teodoro Grillo (ANDRADE, 2019, p. 12).

<sup>88</sup> No texto de 1942, Mário de Andrade, idealiza o Congresso que ocorreria alguns anos depois, ambicionado: “Eu creio que como as novas sociedades seria bom reunir nossos folcloristas mais importantes, num congresso destinado exclusivamente a decidir certas questões primordiais como essa, para facilitar aos estudiosos a atitude científica, lhes determinando os campos de pesquisas e os métodos de trabalho.



estudos do folclore, incluindo fenômenos “não apenas ‘espiritual’, não apenas ‘tradicional’, não apenas ‘essencialmente popular’ (portanto não exclusivamente popular)” (VILHENA, 1997, p. 141), incluía ainda como folclore aquele que se fazia no presente e não só o tradicional rural, como queria Mário de Andrade. Instituiu apenas uma divisão para tais estudos, que seria aqueles de transmissão popular e aqueles cuja transmissão seria por intermédio de alguma instituição (escolas, igrejas etc.). Vilhena conta que o *Congresso Nacional do Folclore*, que ocorreu em 22 de agosto de 1951 na cidade do Rio de Janeiro discutiu duas propostas, uma do folclorista alagoano Manuel Diégues Júnior e outra elaborada pela Comissão Paulista. Os trabalhos da comissão bem como os antecedentes do congresso receberam a atenção do jornal *Correio Paulistano* que depois de noticiar as reuniões da comissão informou cada uma das 23 comunicações que os membros paulistas apresentariam no congresso – Bastide apresentou a comunicação intitulada *Contos Populares recolhidos no sul de São Paulo*. No início de setembro, o jornal publicou o parecer de Roquette-Pinto sobre a comunicação de Bastide, destacando a parte da comunicação em que o professor francês dizia sobre a necessidade de criar cursos de folcloristas aptos a saírem pelo país para colher informações com rigor científico, recomendando que essas comissões deveriam contar ainda com médico higienista e um engenheiro agrônomo “Verdadeiras comissões culturais [sic] percorrendo o país: estudando folclore, mas também ensinando e prestando assistência múltipla ao nosso pobre povo do campo, tão resignado, tão sofrido, tão persistente e tão forte” (BASTIDE, 02/09/1951). A proposta muito bem-intencionada do professor francês foi aprovada com louvor, porém, daí ao efeito prático, há distância, tão grande, que as comitativas jamais se concretizaram. No entanto, a proposta de Bastide traz outra questão importante de ser enfatizada. Desde o texto de Mário de Andrade, de 1942, ou até mesmo antes, no decorrer da sua gestão no departamento de cultura, havia uma tendência de substituir as grandes antologias sobre o folclore por monografias localizadas, que colhessem e registrassem os fenômenos de acordo com os rigores científicos, em cada uma das regiões do país.

O registro rigoroso dessas manifestações implicava em treinamento, sendo que o primeiro a ser organizado, foi pelo próprio Mário de Andrade quando ainda ocupava a direção do departamento de cultura na década de 1930. A preocupação com a maneira como os dados eram colhidos e como eram registrados se justificavam na medida em que o fenômeno deveria ser apreendido no interior do contexto em que se dava, dessa forma, seria possível obter não só informações sobre o fenômeno registrado, mas também informações sobre a vida material e a organização social da comunidade em que ele se dava. Era essa a razão da preocupação com a

profissionalização dos folcloristas, que passava pela ambição de fazer desses estudos uma disciplina autônoma no meio universitário. Esse “projeto-missão”, como define Luís Rodolfo Vilhena, jamais se concretizou e esses estudos permaneceram no ostracismo acadêmico, considerado gênero menor durante décadas, como Vilhena discute no seu livro, e eram muitas as polêmicas que essas disputas envolviam. A começar pelos grupos que se formavam, sobretudo no Rio de Janeiro, em São Paulo e no Nordeste, notadamente Recife que mantinham visões distintas sobre a questão dos estudos do folclore. Além disso, havia embates entre os folcloristas e os sociólogos, Florestan Fernandes, por exemplo, de início se opôs a ideia de tornar os estudos sobre folclore como disciplina autônoma, afirmando que o folclore era mais um método de investigação sociológica do que uma pretensa disciplina (VILHENA, 1997)<sup>89</sup>. Roger Bastide concordava com a iniciativa de tornar os estudos como disciplina autônoma e expôs sua opinião favorável em diversas ocasiões. Uma delas foi em um texto em que comentava a *Antologia do Folclore Brasileiro* de autoria de Câmara Cascudo, em que o professor francês escreveu:

“Penso, com efeito, que essas Faculdades deveriam ter uma cadeira especial de Folclore regional ou pelo menos um curso a parte sobre esse assunto. Esperando esse dia que certamente chegará, na minha cadeira de Sociologia, todos os anos, D. Lavínia Vilella dá um curso de introdução ao estudo do folclore de modo a que os futuros professores que saem da Universidade possam utilizar seus descansos nas cidades para as quais são nomeados, fazendo monografias de folclore ao lado de sociologia ou de ecologia, o que seria de grande proveito para a ciência brasileira” (BASTIDE, 02/03/1945).

Interessante pontuar que, sendo o texto anterior ao congresso, Bastide reproduz ali os dilemas que os folcloristas enfrentavam naquele momento, em função da indefinição da abrangência do campo de estudos. No entanto, reconheceu que o principal mérito da obra de Cascudo é que ele teve “a feliz ideia de colocar, ao lados dos textos de descrição de costumes ou de contos, textos mais gerais sobre a natureza do folclore brasileiro, sobre modos de colher dados, de classificá-los e interpretá-los” (Ibid.), oferecendo ao leitor um guia para aqueles que se interessarem em coletar dados da sua região. Esses dados que os folcloristas recolhiam pelo país, serviam de fonte de dados para autores como o próprio Câmara Cascudo e outros folcloristas de renome com Arthur Ramos, Edison Carneiro e outros elaborarem suas monografias. O próprio Mário de Andrade nomeou uma série deles no texto citado.

---

<sup>89</sup> Vilhena retirou essa declaração do texto de Florestan Fernandes “Trocinhas do Bom Retiro” texto que está no livro *Folclore e Mudança Social* de autoria do sociólogo paulistano.

A abrangência dos estudos sobre o folclore, agora admitindo-se os fenômenos do passado e os do presente (que era uma consequência dos efeitos do crescimento das cidades) seguia fixando seus limites na luta para se estabelecer como um campo de estudos autônomos dentro das ciências sociais. Os folcloristas, em geral, seguiam o antropólogo alemão Van Gennep, autor do livro *Manual de Folclore francês Contemporâneo*, que compreendia os fatos folclóricos como fenômenos em renovação permanente (PEIXOTO, 2000). Portanto, para os folcloristas, os fenômenos deveriam ser apreendidos na sua dinâmica, reconhecendo o folclore como um fenômeno fluido, tal qual Bastide também afirmou em diversos momentos. Em 1949, Bastide publicou uma série de onze textos, chamados de *Sociologia do Folclore Brasileiro*<sup>90</sup> no jornal *O Estado de S. Paulo* em que recuava ao Brasil colonial e investigava as origens do folclore, desde a arqueocivilização na Europa até a chegada ao Brasil, para localizar as adaptações realizadas no Brasil e traços da cultura ameríndia e afro-brasileira nesse folclore.

Nesta série de textos, Bastide afirmou que o folclore brasileiro é essencialmente português, embora haja contribuições da cultura indígena e africana. Para compreender as adaptações do folclore português ao Brasil e identificar os traços do folclore negro e indígena, Bastide analisou o folclore europeu anterior ao processo de cristianização, o chamado folclore de arqueocivilização em contraposição ao folclore cristão e depois traçou as correspondências entre esses dois folclores e o folclore brasileiro. Em seus estudos sobre as estruturas sociais a partir das quais o folclore se sustentava, Roger Bastide destacou as condições físicas e materiais do Brasil como elementos determinantes para a sobrevivência ou o desaparecimento de determinados elementos do folclore português no Brasil. Em primeiro lugar, era necessário lidar com a inversão das estações do ano, que impunha a necessidade de ressignificar festas e adaptar o calendário que marcava o tempo social das populações rurais do folclore português para a população rural brasileira. Outra diferença de ordem geográfica, era a ocupação do espaço. Na Europa a população vivia em aldeias, já no Brasil, a ocupação do espaço se dava por meio de grandes propriedades dispersas. A fazenda era o centro da vida das populações e não os povoados ou as pequenas vilas que tinham uma importância secundária, sendo procuradas apenas em tempos de festas e cerimônias religiosas.

A dispersão da população em fazendas concedia ao proprietário grande poder de decisão sobre a vida das pessoas que lá viviam. A igreja também exercia influência sobre a população,

---

<sup>90</sup> O conjunto de textos e mais outros da mesma temática foram reunidos em um livro homônimo, *Sociologia do Folclore Brasileiro*, publicado no Brasil em 1959 pela editora Anhembi, quando Bastide já havia retornado à França.

embora a baixa densidade demográfica e mesmo a carência de padres no meio rural, resultasse em uma certa frouxidão do controle da igreja sobre a vida e sobre o regime de festas e celebrações. Há de se mencionar as dificuldades de se vencer grandes distâncias para o povo se reunir, distância a vencer não só em termos de mobilidade, mas de comunicação também. Fernanda Arêas Peixoto analisa esse conjunto de textos de Bastide que traça uma sociologia para o folclore brasileiro:

“Em síntese, o que Bastide descreve é a extrema complexidade da formação do folclore brasileiro. Trata-se de um processo no qual se encontram 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 concidentes” (PEIXOTO, 2000, p. 179).

Dentro do contexto colonial, Bastide observou a existência de folclores diferentes, o do povo, o das elites e dos escravizados que não se sobrepunham, apenas coexistiam, ocorrendo cada um em seu espaço. A série de textos de Bastide foi publicada em um momento anterior ao congresso que estabeleceria os campos de atuação dos folcloristas. Também as disputas entre os folcloristas e cientistas sociais para conquistarem autonomia estava acirrada, inclusive por cisões entre folcloristas de regiões diferentes.

Esse era o caso do Nordeste, onde ocorreu a fundação de duas instituições dedicadas ao estudo do folclore que se sobrepunham – uma liderada por Câmara Cascudo e outra por Edison Carneiro, como Vilhena detalha em seu livro. Como já foi mencionado, Bastide apoiava a autonomia dos estudos do folclore, mantinha um curso independente sobre folclore em sua cátedra, no entanto, a sua série de textos recebeu críticas de Edison Carneiro que viu nas fundamentações teóricas de Bastide uma oposição ao posicionamento dos folclorista. Então, o folclorista baiano colocou o professor francês e seus ex-alunos Florestan Fernandes, Maria Isaura de Queiroz e Lavínia Costa Vilella como antípodas a proposta de autonomia dos estudos sobre folclore, afirmando que tais estudos defendiam que os folcloristas deveriam ser mantidos sob a égide da antropologia e etnologia – é um fato que Florestan Fernandes assumiu essa posição ainda no seu processo de formação, como já mencionado, mas reviu sua posição tempos depois.

As críticas desferidas por Cordeiro a Florestan Fernandes e Bastide e seus alunos são objeto de análise de Vilhena e as afirmações deste autor sobre o texto de Bastide revelam

algumas conclusões precipitadas e um certo desconhecimento do conjunto de textos do professor francês sobre o tema.

“Mas 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 do nosso folclore.

Adotando como 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” (VILHENA, 1997, p. 163).

Sobre essas críticas, Fernanda Arêas Peixoto responde:

“Luís 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 de interpretação dos fatos folclóricos considerando o mais tradicional – o de Vargnac. 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 seja essa a sua ênfase. De Vargnac fica sobretudo o conceito de arqueocivilização, matriz fundamental modificada no contexto brasileiro escravista” (PEIXOTO, 2000, p 176-177).

A questão de Cordeiro e depois de Vilhena acompanhando o antropólogo baiano, é que ao usar os conceitos de Vargnac, ambos compreenderam que Bastide estava assumindo a mesma posição do autor que determinava o fim das tradições folclóricas à medida que os gêneros de vida fossem se alterando, o que confrontava as concepções de Van Gennep, adotada pelos folcloristas, que diziam sobre a fluidez e a dinâmica das manifestações folclóricas. Há também uma outra questão que diz sobre a observação de que Bastide estava usando o padrão europeu como matriz para suas comparações, o autor usa a palavra “anomalias”, ignorando que esse era um procedimento comum que Bastide adotava para dar a compreender os fenômenos que ele estava analisando, mas isso não significava o estabelecimento de hierarquias de ordem eurocêntricas, como já discutido aqui, mas sim como um método de explicação, ou de compreensão. O emprego de tal palavra e o julgamento equivocado, pressupondo um certo “julgamento eurocêntrico” por parte de Bastide ao folclore brasileiro talvez se justifique em alguns parágrafos anteriores, onde o autor denunciava a reação negativa dos europeus frente a definição por parte de folcloristas brasileiros do

“...’folclore nascente’ como um fenômeno típico de nações jovens, difícil de ser compreendido por estudiosos de países e tradições mais estabilizadas. O que parece irritar mais o movimento folclórico é que cientistas sociais brasileiros (ou que estudam profundamente a história da nossa formação, como Bastide) não compreendam a necessidade dessa reconceituação e se aliem aos folcloristas estrangeiros” (VILHENA, 1997, p. 162).

Esse trecho reafirma as tensões existentes entre os pesquisadores e intelectuais brasileiros e estrangeiros, como já foi bastante discutido no contexto da fundação da USP e a chegada da missão francesa, a qual Bastide fazia parte, e em outros momentos deste texto<sup>91</sup>. De qualquer forma, é preciso demonstrar que as publicações do professor francês corroboravam com o princípio de que o folclore brasileiro estava em formação e que por isso era de difícil apreensão.

Em um artigo publicado no jornal *A Semana*, o professor francês dá o nome de *Opiniões sobre o folclore* ao texto e as “opiniões” que manifestou no texto vão de encontro ao que as correntes de folcloristas adotavam. Ao dissertar sobre a dificuldade de estudar danças brasileiras uma vez que elas recebem nomes diferentes em cada região do país, Bastide afirmou: “... não estamos estudando pontos remanescentes de expressão social ou cultural, mas a manifestação espontânea da criação. Já em França Van Gennep pedira com insistência aos folcloristas que estudassem não o folclore dos remanescentes, mas sim as criações populares incessantes, a espontaneidade das descobertas” (BASTIDE, 25/01/1948). Bastide manifestou acordo com a abrangência do fenômenos populares urbanos serem admitidos como parte desse folclore nascente mencionado no trecho citado e concordou com a dinâmica do folclore, afirmando que a fluidez produz transformações que mudam a função do folclore. Como exemplo Bastide citou a passagem da condição do negro de escravo para liberto provocou um êxodo rural e uma vez nas cidades, as manifestações folclóricas passaram da base fundamentalmente comunitária para a individual:

“Temos, portanto, uma primeira transformação: o folclore negro, de rural tornou-se urbano. Esse folclore persiste, naturalmente, pois que é uma diversão, é um instrumento de solidariedade, mais do que o campo, separa os trabalhadores uns dos

---

<sup>91</sup> As críticas em relação ao trabalho de Bastide eram naturais, dadas os debates que ocorriam naquele momento. Bastide, muito envolvido com o meio intelectual, tomava parte em muitos desses debates, fosse no meio acadêmico, fosse no meio intelectual mais amplo. Uma das polêmicas famosas que Bastide se envolveu foi com Mário de Andrade diz sobre o desafio, que Bastide acreditava ser unicamente de origem Ibérica, concordando com Câmara Cascudo e Mário de Andrade acreditava que havia contribuições dos índios e negros no desafio brasileiro. A polêmica foi tratada por Fernanda Arêas Peixoto em seu livro *Diálogos Brasileiros*, já referenciado entre as páginas 85 e 90.

outros. No entanto, o individualismo, com a competição, tem lugar cada vez mais importante. A diversão torna-se um meio para exhibir-se, para brilhar, para dominar. Certas personalidades emergem acima das outras. O elemento “desafio” prevalece sobre o elemento ‘dança coletiva’. Poderíamos tecer considerações análogas sobre as danças de origem indígena ou de origem portuguesa” (Ibid.).

Além dessa modificação do folclore na passagem do campo para a cidade, Bastide ainda mencionou muito rapidamente, a importância do folclore como elemento para assimilação de imigrantes, citando o trabalho de Florestan Fernandes, *Trocinhas do Bom Retiro*, como referência. Há ainda de se mencionar que Bastide tinha uma relação estreita de amizade com Édison Carneiro, cujo trabalho, sobretudo a respeito dos candomblés, será uma referência importante para o trabalho do professor francês.

Sobre a abrangência dos estudos sobre o folclore, há uma última questão a ser abordada, uma vez que, com o avanço dos estudos sobre o que seria o folclore, passou-se a admitir além da literatura popular, parte dos estudos folclóricos de Mário de Andrade sobre a música. O reconhecimento do trabalho de Villa Lobos também contribuiu para o processo e a música passou a ocupar o hall de preocupações de folcloristas. Com a passagem do tempo, porém, os folguedos ganham mais espaço. “Essa mudança é consagrada quando o segundo congresso – em seguida às definições conceituais do primeiro – o elege como tema principal, cabendo às comissões estaduais de cada estado a tarefa de reunir dados sobre suas ocorrências locais” (VILHENA, 1997, p. 153). Curioso é que as festas e danças já eram uma preocupação de folcloristas como Arthur Ramos ou mesmo Câmara Cascudo antes mesmo da ocorrência desse congresso, posterior ao ano de 1951. O próprio Roger Bastide, que não era folclorista, mas se interessava pela construção sociológica que sustentava os fenômenos folclóricos, também elegeu as festas e as danças como elementos prioritários para compreender o folclore brasileiro e especialmente os traços inscritos pelos afro-brasileiros no folclore nacional.

As festas do calendário folclórico brasileiro promoviam o encontro de pessoas e fortaleciam as relações emocionais e contatos afetivos, fazendo emergir da memória coletiva dos grupos, fragmentos do folclore da terra natal europeia que se incorporavam a outros fragmentos provenientes da mistura das culturas dos e dos negros (esses últimos em maior proporção) que se deu no Brasil desde cedo. Desta maneira, ia se construindo o folclore onde não havia tão somente um calendário de festas e celebrações, mas também uma literatura oral muito rica.

Como já mencionado de passagem, desde o momento em que o Romantismo começou a configurar uma ideia de nação para o Brasil, o gosto dos escritores pelas manifestações tradicionais jogou luz sobre a literatura oral do folclore brasileiro, marcada sobretudo por jogos. Estórias, onde se joga o “faz de conta”; os jogos de adivinhas, presentes em diversas culturas desde a antiguidade; os ditos populares e as frases feitas que preservam e disseminam a sabedoria popular; o jogo de trava línguas e uma série de outros jogos passaram a ser catalogados pelos folcloristas da primeira hora. Esse material, especialmente aqueles de valor lírico, era publicado em antologias que serviam tão somente de objeto de fruição da elite, como observou Mário de Andrade:

Na verdade, esse “folclore” que conta em livros e revistas ou canta no rádio e no disco, as anedotas, os costumes curiosos, as superstições pueris, as músicas e os poemas tradicionais do povo, mais se assemelha a um processo de superiorização social das casses burguesas. Ainda não é a procura do conhecimento, a utilidade de uma interpretação legítima e um anseio de simpatia humana (ANDRADE, 2019, p. 27).

Como observa Mário de Andrade no trecho acima, esse material não passava por análises científica que construísse nexos entre as modalidades de literatura oral capazes de revelar origens, adaptações, estudos que poderiam ao menos sugerir informações sobre a organização social, a cultura material dessas comunidades rurais (ANDRADE, 2019). Essa preocupação só passou a ser contemplada a partir dos estudos de Sílvio Romero, passando por Nina Rodrigues e finalmente chegando aos estudos monográficos da década de 1930 em diante, quando o folclore passou a ser assunto de estudos guiados por métodos científicos.

Arthur Ramos, um importante antropólogo da época e uma referência importante para Bastide nos estudos sobre os negros no Brasil, publicou um livro em 1935, *O folclore negro do Brasil*, em que localiza as contribuições dos negros para o folclore brasileiro. Tal como Bastide fez no seu conjunto de textos sobre a sociologia do folclore, Arthur Ramos foi até o período colonial para localizar as mutações do folclore africano e as contribuições desse folclore para o brasileiro. No que se refere à literatura oral anônima, como ele chama, ele menciona os provérbios, os ditos faceciosos, as adivinhas que, influenciadas pelo meio brasileiro, pelo folclore de base portuguesa, foram reinterpretadas, mas ainda assim, conservavam analogias com a África. No entanto, Ramos constata:

“Muitas das espécies folclóricas de origem africana no Brasil já se tornaram de difícil colheita. Não surgiu, no devido tempo, o folclorista que registrasse, em todos



os seus aspectos, a vida do negro escravo nas senzalas, nos engenhos, nas plantações, nas minas, os trabalhos das cidades do litoral” (RAMOS, 2021, p. 203).

O trecho corrobora com as discussões da época e que já foram discutidas aqui no que diz respeito a ausência de folcloristas preparados para a coleta. Importante mencionar, que a coleta de dados do folclore era feita não só pelos eruditos, como em passagem de Mário de Andrade citada, mas também dos viajantes, fossem estrangeiros ou não. De qualquer forma, dessa lacuna nos registros dos folclores das senzalas, daquilo que restou, foi condensado em torno do símbolo chamado Pai João. Esse era um símbolo derivado daquele do folclore americano, o *Uncle Remus*, “o desespero polifônico do jazz está se cristalizando em potenciais de incontida reação” (Ibid., p. 207). No entanto, Pai João é diferente do americano.

“Pai João é, portanto, quase centenário. Sua figura trôpega, de fala engrolada e olhos mansos, contava nos engenhos, velhas histórias da Costa, contos, anedotas, adivinhas, parlandas. Ou a sua voz tremida modulava cantos arrastados, cantigas de escravidão. A opressão branca, que originou a epopéia dos quilombos, também criou o folclore negro. Pai João é antítese quilombola do revoltado. A sua resignação gerou o folclore. Muito embora o folclore contenha em seu bojo o germe da revolta. A música, a dança, a sátira. (...) O folclore do Pai João é quase toda a história do nosso inconsciente ancestral” (Ibid., p. 207).

É quase impossível não observar que o Pai João que Arthur Ramos descreve tem relações muito próximas do negro descrito por Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala* que havia sido publicado dois anos antes do livro de Arthur Ramos. Em todos os casos, essa figura do Pai João que simboliza o folclore do negro escravizado quase não foi mencionada em textos de Bastide. Isso não significa que Bastide não tenha estudado o folclore negro, sobretudo o *Sociologia do Folclore Brasileiro*, que, segundo Fernanda Arêas Peixoto (2000), é a coletânea de textos que expressa o pensamento de Bastide sobre o folclore brasileiro. No caso do folclore negro, Bastide seguiu o caminho de seu amigo e guia africanista, Arthur Ramos, e recuou até os tempos da colônia para compreender os traços deixados pelos negros no folclore brasileiro.

Em linhas gerais, é possível verificar que Bastide concordava com Arthur Ramos, muito provavelmente tenha tomado a obra do antropólogo alagoano como uma de suas referências. Ambos, Bastide e Ramos elegeram as festas ocorridas no período colonial para localizar os traços das tradições dos negros no folclore nacional. Isso porque, embora fossem considerado um instrumento de trabalho, os senhores logo perceberam que os negros, tendo a dança e o ritmo no sangue (BASTIDE, 1959), renderiam mais caso tivessem um momento de diversão, ou de distensão. “O trabalho necessitava de outorga das horas de repouso, da fuga do labor

cotidiano para a alegria da festa” (BASTIDE, 1959, p. 18). Uma vez concedido o momento da festa, “o regime, pois, da escravidão deixava a porta aberta a uma certa possibilidade de folclore” (Ibid., p. 18), assim, observou Bastide, é que o batuque, o jongo, o samba e o lundu se mantiveram como parte do folclore africano adaptado ao brasileiro.

No entanto, para compreender melhor as análises de Bastide sobre o folclore negro no Brasil, é importante incorporar duas questões importantes à essa discussão. A primeira delas é a questão da memória coletiva, cujo conceito, Bastide tomou Halbwachs como referência:

“Todos os historiadores sabem o quanto o folclore está ligado ao patriotismo, constituindo um elemento básico do sentimento nacional, a tal ponto que toda reação dos países subjugados começa uma restauração dos costumes populares. O folclore é um pouco de terra que se deixou, é uma lembrança afetiva mais do que intelectual, e o primeiro cuidado dos homens exilados será o de recriar, em sua nova pátria, a terra perdida” (Ibid., p. 12).

Embora os negros tenham chegado ao Brasil por meios muito mais violentos e não puderam enxergar o Brasil como uma nova pátria, também eles reproduziram traços de sua cultura. Em um texto posterior, Bastide usou o conceito de bricolagem que Lévi-Straus abordou em seu livro *Pensamento Selvagem* para descrever a maneira como os negros, reunindo fragmentos de memórias, muitas vezes reunidas em grupos distintos, já que as nações eram todas embaralhadas para dificultar a associação entre eles, para recriar tradições à luz da nova terra e da condição de escravizados. Em seu texto, *Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage* (1970) Bastide discute a possibilidade de uma sociologia da memória criativa.

“Ao contrário, fazemos da memória coletiva a memória de um padrão de ações individuais, de um plano de vínculos entre memórias, de uma rede formal; os conteúdos dessa memória coletiva não pertencem ao grupo, são propriedade dos diversos participantes da vida e funcionamento desse grupo (como mecanismos instaurados pelo aprendizado no corpo ou na mente de cada um); mas nenhuma dessas memórias individuais é possível sem encontrar seu lugar em um todo do qual cada uma constitui apenas uma parte; o que o grupo retém (e assim dispensamos o apelo à consciência coletiva, com tudo o que esse conceito implica em termos de problemas de difícil solução, pois a consciência coletiva é, em essência, uma noção mais filosófica do que positiva), é a estrutura das conexões entre essas várias memórias individuais - é a lei de sua organização dentro de um jogo global” (BASTIDE, 1970, p.12 – Tradução nossa).

Então, Bastide conclui:

“E é justamente porque a memória coletiva é a memória de uma estrutura de memorização que os vazios que podem se abrir nela são sentidos como vazios cheios,

cheios de algo cuja necessidade se sente para que a totalidade do cenário recupere seu sentido - um sentido que só é dado por suas seqüências ou seu arranjo em uma Gestalt - mas que, tendo sido rompidos alguns dos fios que ligam a América à África - então inevitavelmente permanece cheio de uma ausência. Em todo caso, a ausência não é realmente o esquecimento total; o formulário a ser preenchido existe se faltarem as imagens destinadas a preenchê-lo; a ausência torna-se, portanto, um sentimento de falta. E é por isso que a sociedade afro-americana se esforçará para buscar em outros lugares novas imagens para preencher as lacunas abertas na trama do roteiro e, assim, devolver-lhe aquele sentido que vem não da adição de elementos simples, mas da forma como eles são organizados. Mas isso não é rebocar o que Lévi-Strauss chama de processo de 'bricolagem'? (Ibid., p. 12 - *Tradução nossa*).

Dito de uma maneira bastante simplificada, Bastide define a memória coletiva como um mosaico, onde cada peça é um fragmento de memória de um indivíduo. Por vezes, esses fragmentos se encaixam, mas em outros momentos eles não se encaixam e, então, o que preencheria os espaços produzidos pelo "desencaixe" das peças seria algo que ele define como o aspecto criativo da memória, a imaginação, que cria uma ligação entre os fragmentos da memória que reproduz um acontecimento de forma que se possa reconstruir um evento. Em seu texto, Bastide mobilizou autores como Halbwachs o antropólogo francês que escreveu sobre memória coletiva, mas, segundo Bastide, a teoria de Halbwachs não deu conta de explicar as lacunas dos fragmentos de memória que formam o todo, questão que Bastide resolveu a partir do conceito de bricolagem de Lévi-Strauss. Esse processo de construção a partir de fragmentos de memória de um grupo não é um processo fácil, todo o processo desde a memória (que reproduz o fragmento de um acontecimento do passado a partir de uma solicitação do presente, sendo que essa reprodução é sempre a partir de um estímulo sensitivo, não racional) até a imaginação que cria os elementos de ligação entre esses fragmentos de memória há uma série de condicionantes que Bastide discute no texto *Sociologia do Folclore Brasileiro*. No entanto, antes de seguir com a análise de Bastide, é importante recuperar o sentido da festa, que, como já afirmado, foi um evento privilegiado pelos folcloristas para estudar o folclore brasileiro. Isso porque a festa sugere confraternização.

Se retornarmos ao período colonial, que é o período escolhido por Bastide para escrever uma sociologia do folclore brasileiro, é preciso pontuar que a dispersão da população impunha dificuldades em vencer grandes distâncias para o povo se reunir, distância a vencer não só em termos de mobilidade, mas de comunicação também. Todas essas condicionantes contraíram o calendário de festas e celebrações. Para uma população rural, que enfrentava dificuldades de toda sorte impostas pela pobreza, as festas eram sinônimo de alimentação farta. A cada ano, um grupo era encarregado de angariar os fundos para a realização da festa no ano seguinte. Para isso faziam as folias, que tinham como objetivo arrecadar suprimentos para a realização de

festas. As folias podiam durar até seis meses em função das longas distâncias que precisavam percorrer não só para cobrir toda extensão da comunidade, mas para atingir a quantidade necessária de alimentos.

A festa era o momento de compartilhar o alimento geralmente escasso no cotidiano, mas que na festa era farto. O consumo desse alimento não limitava a digestão mecânica, havia ali um significado simbólico, o qual Jean Duvignaud, antropólogo francês e amigo de Bastide, definiu como a refeição sendo como um ágape informal, onde “consumir o signo é integrá-lo ao ventre, ao ser que se é, é digeri-lo em uma exaltação comum, muitas vezes alegre, certamente animada” (DUVIGNAUD, 1983, p. 62). Se a comida quase sempre condimentada por si só já era um antídoto ao mau-humor (SCILIAR, 2003), consumida junto da comunidade, unida para celebrar, era, de fato uma exaltação.

Porém, as festas não eram somente um *potlach*<sup>92</sup> da alimentação. Alceu Maynard Araújo (2007) observou que os folguedos produziam uma espécie de catarse coletiva nas comunidades colocando-se como momentos de descarga de tensões que aliviavam os nervos do homem rural frente às dificuldades da vida no campo. Os homens têm a necessidade de viver em comunidade, de compartilhar memórias. Se no indivíduo, o ato de rememorar tem um caráter fundamentalmente introspectivo, um “estar fora do tempo e do espaço” no sentido proustiano, o ato de rememorar em grupo reforça o sentimento solidariedade e de pertença, fortalecendo os laços comunitários, construindo a memória coletiva de que tratamos mais acima. Os indivíduos do grupo rememoram juntos, preenchem lacunas do esquecimento reinterpretem e ressignificam tradições antigas à luz das condições materiais disponíveis. Fosse em função de celebrações cristãs, geralmente precedidas de festas de caráter profano, dada a dificuldade da reunião, fosse em função de outros acontecimentos como procissões, vigílias ou velórios, o folclore rural brasileiro se fez a partir de referências portuguesas e se sustentava sob uma base fundamental: a necessidade dos homens de viver em comunidade. O que remete, mais uma vez, à definição que Duvignaud deu à festa:

A festa se apodera de qualquer espaço onde possa destruir e instalar-se. A rua, os pátios, as praças, tudo serve para o encontro de pessoas fora das suas condições e do papel que desempenham em uma coletividade organizada. Então, a empatia ou a proximidade constituem os suportes de uma experiência que acentua intensamente as relações emocionais e os contatos afetivos, que multiplica ao infinito as comunicações, e efetua, repentinamente, uma abertura recíproca entre as consciências

---

<sup>92</sup> Aqui *potlach* é colocado em seu sentido sumário, um ritual de redistribuição de bens e de riquezas. Huizinga analisa os rituais chamados de *Potlach* e outros análogos em diversas culturas primitivas no capítulo “O Jogo e a Competição como Funções Culturais” em seu livro *Homo Ludens* (2000).

na medida que a festa não mais necessita de símbolos e inventa as suas figurações que desaparecem, muitas vezes, em seguida perecível (DUVIGNAUD, 1983, p. 68).

Aqui Duvignaud destaca algumas características da festa como um acontecimento fora do cotidiano, em um espaço e um tempo delimitados, que promove a proximidade, aliando o conceito de catarse coletiva de que falou Maynard, é possível justificar o interesse dos folcloristas pela festa, ou, em um sentido mais adequado ao folclore, aos folguedos<sup>93</sup>.

A possibilidade de recriar suas tradições a partir da nova (e drástica) realidade dos negros por meio de concessões feitas pelos senhores para que esses escravizados pudessem se divertir os levaram a influenciar diversos folguedos do folclore português, mas é importante retomar a advertência de Bastide: naquele momento cada grupo social tinha o seu folclore que não se misturava.

Como exemplo dessas criações, pode-se mencionar o momento em que o professor francês examinou a influência da Igreja, que adaptava folguedos e brinquedos de indígenas e negros para que servissem de instrumento de catequização. Bastide chamou essas adaptações de folclore artificial porque não foram criados pelo povo, mas inventado pela igreja e engendrado nas comunidades por meio da catequização. No caso dos indígenas, é sabido que os jesuítas usavam o teatro como forma de adaptar seus mitos à liturgia católica – o ciclo dos caboclinhos do Recife é um exemplo disso. No caso dos negros, há as confrarias, a partir das quais os negros trouxeram os santos católicos negros, sobretudo Nossa Senhora do Rosário e São Benedito que já eram cultuados em partes da África como resultado da presença de missionários que circulavam por lá (RAMOS, 2007).

“Donde a formação das confrarias religiosas nas cidades do açúcar de cana, ou das minas, ao redor de virgens negras ou de santas negras, confrarias do Rosário, de Santa Ifigênia, de S. Benedito, compostas unicamente de negros ou de mulatos, somente com um tesoureiro branco. São estas confrarias o centro de conservação desse folclore artificial” (BASTIDE, 1959, p. 20).

---

<sup>93</sup> Conforme está no dicionário, os folguedos são um termo próprio do folclore que designa as festas de caráter popular, que revelam as tradições, os costumes ou a religiosidade de um povo. Inclui, também, a ideia de brincadeira, de divertimento. Fonte: [https://www.dicio.com.br/folguedo/#:~:text=Significado%20de%20Folguedo,\(origem%20da%20palavra%20folguedo\)](https://www.dicio.com.br/folguedo/#:~:text=Significado%20de%20Folguedo,(origem%20da%20palavra%20folguedo).). Acesso em 24/04/2022.

Formadas por negros, as confrarias eram um espaço em que tinham liberdade para introduzir fragmentos de suas tradições ancestrais nas festas do calendário católico<sup>94</sup>. Bastide continuou sua análise afirmando que essas confrarias prosperaram para além do período do escravismo porque correspondiam ao gosto dos africanos pela associação, “vieram a construir outros tantos clãs ou tribos e as guerras intertribais dos negros tomaram nelas a forma da rivalidade das confrarias dos Congos e as dos Moçambiques” (Ibid., p. 20). Arthur Ramos acrescenta que essas confrarias negras eram marcadas por sua íntima relação com as cerimônias de coroação de reis negros. “Estas festas populares de reis africanos no Brasil têm, pois, várias origens: resultado do esfacelamento de autos, como o dos congos-curumbis, que evocam acontecimentos históricos dos reis congos” (RAMOS, 2007, p. 71). Então, Arthur Ramos conclui:

“Os negros fizeram no Brasil uma curiosa mistura de todas essas tradições e nós assistimos à sua progressiva complicação – desde o totemismo simples dos ranchos, até as confrarias e procissões de coroação de reis negros, os reisados (com o totemismo do boi), os autos sincréticos guerreiro-totêmicos” (Ibid., p. 71).

Dessas misturas e associações complicadas que originaram as confrarias, espaços de liberdade para o negro recriar suas tradições ancestrais, Bastide lembrou que surgiram os grupos que dariam origem aos cultos de candomblé depois da libertação dos negros. Não que a louvação dos negros aos seus orixás negros já não ocorresse no período da escravatura. Nos momentos das festas, os negros aproveitavam suas danças para reservarem os primeiros momentos da festa para os seus rituais, quando os tambores seguiam o ritmo das danças dos orixás. Com o passar do tempo, as batidas dos tambores iam ganhando outro ritmo e a dança mística dava lugar às danças mais eróticas como a umbigada, energeticamente reprovada pela Igreja, mas licenciosamente permitida pelos senhores (BASTIDE, 1959). Dessas danças vistas com maus olhos pela igreja, há ainda de se mencionar as congadas e os maracatus, cultivados também no interior das confrarias. A igreja procurou incluí-la naquele folclore recriado, ou artificial, como Bastide chamou, mas foi em vão. As congadas e os maracatus encontraram suporte para existir em outras associações fora da igreja:

---

<sup>94</sup> Importante sublinhar que no período da escravidão, não havia um calendário de festas fixo, as festas seguiam a vida do engenho e ocorriam quando os senhores concediam as noites de festa, fosse para celebrar o batizado do menino branco, o fim do ciclo de colheita, ou quaisquer outras situações que o senhor achasse por bem conceder aos negros o direito à festa. Ressaltando que isso estava bem longe de ser uma benesse, havia a crença de que o negro trabalharia mais contente e renderia mais lucros caso estivesse mais feliz e o meio de lhe conceder esse momento de divertimento era nas festas.

“A sobrevivência da congada é, pois, função da força de solidariedade desses grupos de jogos, desaparecendo onde quer que a solidariedade se afrouxe, subsistindo (dificilmente) onde mais estreita a solidariedade. No Norte, o maracatu e o afochê encontraram no Carnaval, que ocupa lugar de importância nas preocupações do povo, um centro fixo e firme que os preserva do desaparecimento; e como o maracatu está ligado ao xangô, e o afochê ao candomblé a solidez da ‘arqueocivilização’ dos negros dá seu apoio a esses elementos do folclore catolizante, fornecendo em lugar da solidariedade e da disciplina da confraria, as do grupo dos iniciados no culto dos orixás” (BASTIDE, 1959, p. 22).

Então, já ao final do seu exame sobre as contribuições do folclore negro, Bastide conclui que para existir, o folclore precisava não só de um grupo social, mas precisava ainda encontrar um conjunto estrutural inscrito em gênero de vida que englobasse toda a sociedade brasileira tornando possível ser localizado em um calendário fixo, em uma duração social ordenada (BASTIDE, 1959). Como exemplo disso, Bastide citou o maracatu e o afochê, que encontraram no Carnaval, uma festa que tem lugar garantido no calendário e que é socialmente ordenada (embora seja uma festa de subversão) como suporte para existir – até os dias de hoje...

Com o passar do tempo e as mudanças produzidas pela realidade social dos negros, como o deslocamento para as cidades depois da abolição da escravidão, por exemplo, se incorporaram às tradições e ao folclore brasileiro. O caso do Carnaval é interessante porque há uma inversão nessa lógica. Essa festa é prioritariamente europeia, mas aqui no Brasil, ela foi inteiramente transformada pela influência dos negros. Também há outros fenômenos sociais no carnaval que Bastide observou e que revelam seu olhar para a sociedade brasileira e reafirmam a importância da festa para se compreender uma sociedade. Sobre tudo uma festa como o carnaval. Para examinar, mesmo que de passagem essa festa, é preciso ir até as cidades do Rio de Janeiro, de São Paulo, Salvador e Recife da década de 1940. Um folclore urbano, portanto, o folclore do presente.

O Carnaval poderia ser facilmente confundido com uma desordem social, já que nos três dias de festa, a lei que rege a folia é a liberdade. Mas trata-se, na verdade, de uma contra-ordem, ou uma ordem social invertida (BASTIDE, 1997, p. 56). Tal como fez em diversas dimensões da cultura brasileira, o carnaval foi assunto em textos de Bastide. Fosse como tema principal, fosse como parte menor de um argumento. O professor francês analisou o Carnaval brasileiro a partir de variadas vertentes, seja para compreender o carnaval brasileiro rastreando suas influências desde o carnaval da arqueocivilização europeia até a sua transplantação – e,

principalmente, adaptação – ao Brasil; seja para rastrear as influências culturais dos negros no carnaval e no folclore de matriz portuguesa; seja para explorar os domínios psíquicos dos foliões e seus disfarces. Portanto, os textos de Bastide sobre o carnaval podem sugerir caminhos variados. Aqui, será analisada a festa, e mais especificamente o lúdico como fator de relaxamento das tensões sociais, se colocando como um espaço disponível para o negro deixar aflorar traços da sua cultura ancestral. Agora não mais naquele espaço fechado das confrarias e de grupos sociais que remetiam às tribos e clãs dos ancestrais, mas em uma festa de contra-ordem e sendo contra qualquer ordem, o negro poderia deixar inscritos seus traços ancestrais no rito da festa.

Ao analisar as festas, Jean Duvignaud, afirmou que “o carnaval é o sentido pleno da festa” (1983, p. 69), pois é capaz de atingir o que a seria a finalidade última de uma comunidade que é o surgimento de “um mundo reconciliado, uma entidade fraternal” (Ibid. p. 69). Essa sublimação, ainda segundo Duvignaud, se dá por meio do clímax atingido por meio de uma recíproca comunicabilidade de consciências que desprezam as barreiras impostas pelas classes sociais. Esse relaxamento das imposições sociais é uma característica determinante da festa de carnaval que foi analisada pelo pensador russo Mikhail Bakhtin que estudou, dentre outros assuntos, o fenômeno da carnavalização no contexto da Idade Média. Embora o contexto histórico seja bastante diferente, é possível fazer algumas conexões importantes entre o carnaval medieval e o carnaval brasileiro da década de 1940. Uma característica sublinhada por Bakhtin e que também é fundamental para o carnaval brasileiro é o relaxamento moral que ocorre durante os dias de festa. Esse relaxamento moral abole, temporariamente, as hierarquias sociais, as regras e os tabus, propiciando um tipo de comunicação particular impensável em situações normais e é justamente essa comunicação singular, que promove a reconciliação dos homens, independentemente da condição social de que fala Duvignaud. Já Roger Bastide assinalou que o Carnaval brasileiro nada tem a ver com o entrudo, ritual que marcava o início das celebrações da quaresma, de origem europeia.

“... o entudo encerrava em si dois elementos da arqueocivilização: as máscaras, símbolos do exército dos mortos descendo entre os vivos, a aspersão de farinha, símbolo da purificação pelos mortos dos seres e das coisas; o carnaval [no Brasil] atende a uma necessidade puramente sociológica, a da libertação das imposições sociais que enfreiam os indivíduos” (BASTIDE, 1959, p. 36).

É verdade que no início da colonização, há relatos da ocorrência de festejos que utilizavam elementos como a farinha, mas totalmente desprovidos do sentido místico do



entrudo europeu. Moacyr Scliar descreveu muito brevemente as transformações do carnaval na cidade do Rio de Janeiro ao longo do período colonial:

“O entrudo no Brasil teve início no Rio de Janeiro em 1641. Era uma grosseira brincadeira de rua que envolvia abusos e agressões. Escravos jogavam-se uns nos outros ovos, farinha, cal, restos de comida e frutas podres, enquanto famílias brancas divertiam-se, derramando das janelas e balcões baldes de água suja nos transeuntes. Mais tarde surgiram os limões de cheiro e, em 1885, os lança-perfumes. Máscaras, em geral de procedência francesa, apareceram por volta de 1834, e as fantasias pouco depois disso. O primeiro baile de máscaras teria ocorrido no Hotel Itália no Rio, em 1840, cujos donos, italianos, seguiam o modelo do Carnaval de Veneza. Ou seja: o Carnaval civilizou-se – e também dicotomizou-se, socialmente falando: de um lado a festa popular, festa de rua, de outro, o carnaval de salão, destinado sobretudo à classe média emergente do país” (SCLIAR, 2003, p. 142).

Bastide fez a mesma observação de que o carnaval brasileiro estaria dividido em dois tipos: por um lado havia o carnaval da aristocracia com os festejos confinados ao salão, onde o branco brinca de maneira individualizada e, por outro lado, havia outro carnaval que acontecia nas ruas, e era o de toda a gente, marcando o caráter coletivo da festa. A festa da rua ganhou importância quando a burguesia e a classe média se juntaram ao povo nos prazeres da festa. No Rio de Janeiro, Bastide observou que a festa de rua foi construída pelo negro e foi dessa participação da cultura afro-brasileira, uma cultura essencialmente coletiva, que surgiram as escolas de samba; já em São Paulo, Bastide atribuiu a tarefa de construção do carnaval de rua predominantemente ao imigrante. No entanto, estudos mais atuais atestam que também em São Paulo foi o negro quem mais colaborou para o desenvolvimento do carnaval de rua. Provavelmente Bastide fez tal afirmação apoiado na ideia corrente da época<sup>95</sup> de que em São Paulo a presença de imigrantes era mais expressiva do que de negros.

Moacyr Scliar descreveu as danças dos dois carnavais. A dos salões, tinham os bailes embalados pela polca – o primeiro gênero de música carnavalesca em meados de 1842 – além da quadrilha, da valsa e do mal-visto maxixe que dançado de forma “marginal” era reprimido pela polícia. Essa dança, por sinal, tinha como uma de suas raízes as danças libidinosas dos negros, daí sua má fama. Inicialmente as músicas eram instrumentais. Os bailes só passaram a contar com versões musicais cantadas a partir de 1880 e a primeira música exclusivamente de carnaval foi a imortal *O Abre-alas* de Chiquinha Gonzaga, cantada pela primeira vez em 1899

---

<sup>95</sup> Dentro da ideologia paulistanista, havia uma premissa de que a colonização de São Paulo era sobretudo de europeus e índios, tendo o negro chegado em números mais expressivos somente com o início do ciclo do café e portanto, tinha pouca participação na formação da população de paulistas, que logo recebeu grande número de imigrantes. Essa era uma ideia muito naturalizada e talvez, por isso, Bastide tenha feito tal afirmação.

(2003, p. 143). Já o desenvolvimento do carnaval de rua foi mais acelerado. Sobre ele Scliar faz uma síntese:

“Em meados do século XIX surgem os clubes carnavalescos (o primeiro deles foi o Congresso das Sumidades Carnavalescas, que teve entre seus fundadores José de Alencar) e, no começo do século XX, os desfiles de carros alegóricos. São também dessa época os blocos e cordões que, integrados principalmente por negros e mulatos, animavam o Carnaval com instrumentos de percussão e originariam depois as escolas de samba. Os ranchos, também formados por gente pobre, tinham origem em festejos religiosos – de início desfilavam no dia de Reis, fantasiados de pastores e pastoras. Inauguraram assim um gênero de música cadenciada e de muita riqueza melódica, a marcha-rancho, mas, a partir da segunda década do século XX, entraram em declínio. Deles são lembranças figuras como o mestre-sala e o porta-bandeira. O curso surgiu no carnaval de 1907, quando as filhas do presidente Afonso Pena fizeram um passeio no automóvel presidencial em meio ao Carnaval. Foram imitadas por foliões que tinham carro, e que à época não eram muitos. O curso acabou sumindo, por causa dos problemas de trânsito e do desaparecimento dos carros sem capota” (SCLIAR, 2003, p. 143).

É exatamente esse carnaval de rua que Bastide contemplou em suas análises, lembrando que o carnaval no Brasil é o momento de loucura coletiva, que mistura raças, sexos e classes. Certamente porque esse é o carnaval que subverte a ordem social, que gera a sensação de relaxamento moral e que propicia fenômenos psicossociais que servirão de focos de atenção do professor francês. No entanto, Bastide chamou a atenção para o fato de que a festa não é uma desordem, mas sim uma contra-ordem. Isso porque, a festa obedece a um ritual com uma sequência bem definida. Não há liberdade para intervir nesta sequência ritual. Se há a concessão de uma certa liberdade, ela acontece dentro de limites impostos por padrões pré-estabelecidos. Bastide observou que surgem fenômenos de compensação e vingança provenientes do espírito brincalhão que se sobrepõe à seriedade imposta aos homens durante o restante do ano. No entanto, Bastide lembrou que mesmo esses fenômenos psíquicos são parte de uma estrutura cerimonial previamente moldada (BASTIDE, 1997). Esse controle que propõe uma contraordem das coisas, coloca o carnaval como momento de degradação do sagrado em cômico, de inversão de papéis, onde o homem passa de um domínio a outro. Isso significa que para Bastide o Carnaval, tal qual o jogo, tem regras estritas, as quais, mesmo (e apesar) de todas as transgressões permitidas que fazem do Carnaval o sentido pleno de festa, não se pode subverter.

A inversão de papéis por meio do disfarce e de degradação do sagrado em cômico foi abordado por Bastide quando o professor francês analisava a troca de papéis de homens e mulheres durante a folia de carnaval, esse também foi um fenômeno observado por Bakhtin,

que o chamou de *mundo das inversões*, ou o *mundo das avessas*, que exemplifica como sendo um jogo de espelhos que inverte as posições do sagrado e do profano. Nota-se aqui que Bakhtin empresta às representações, a mesma noção de jogo analisada pelo historiador holandês Johan Huizinga escreveu uma obra em que analisa o jogo como prática social desde a antiguidade no seu livro *Homo Ludens* (2000):

“Uma atividade que se processa dentro de certos limites temporais e espaciais, segundo uma determinada ordem e um dado número de regras livremente aceitas, e fora da esfera da necessidade ou da utilidade material. O ambiente em que ele se desenrola é de arrebatamento e entusiasmo, e torna-se sagrado ou festivo de acordo com a circunstância. A ação é acompanhada por um sentimento de exaltação e tensão, e seguida por um estado de alegria e de distensão” (HUIZINGA 2000, p. 97).

O fenômeno de inversão de papéis entre homem e mulher que Bastide analisou a partir dos domínios social e místico, o professor francês pensou a distinção entre o masculino e o feminino nas sociedades primitivas chegando até as sociedades mais complexas, lembrando a importância que tais sociedades atribuíam à necessidade de preservar essa dualidade como condição para perpetuação de suas existências, afastando a sensação de caos e trazendo a sensação de ordem e estabilidade das coisas. Durante o carnaval, quando se trocam os papéis, homens vestindo-se de mulher e mulheres vestindo-se de homem, os gestos de cada um, adquirem significados diferentes.

Há mudança de sexos. Aliás, nesses dois casos não é a mesma significação do gesto, tendendo, em relação à mulher que se veste de homem, para o erotismo, e, ao contrário, em relação ao homem enfeitado de ouropéis femininos, para a caricatura. É que a ordem dos sexos ainda continua a ter para nós um aspecto sagrado; pois a Igreja não proíbe a mudança das vestimentas? A violação dessa ordem amedronta, acorda nas profundezas do ser uma angústia mística (1959, p. 63).

Bastide observou que o homem disfarçado de mulher, não procurava enganar, fazer desaparecer sua masculinidade, mas antes acentuá-la quando “calças que surgem debaixo da saia, busto desigual, pêlos nas pernas nuas, sapatos enormes, andar voluntariamente masculino” (1959, p. 64) como um gesto de indicar que está apenas se divertindo e que não pretende mudar a ordem das coisas. Então, Bastide analisou o riso violento que o homem disfarçado de mulher provoca em quem o vê:

Com efeito existe para nós um riso metafísico ou, se quiserem, um riso místico. Riso poderoso, descontrolado, quase selvagem no seu furor corporal. (...) O riso do carnaval

é a atitude do anti-Prometeu. (...) é benfazejo, é o sinal do nosso acordo com as coisas, é o meio de salvação que adotamos para nos libertar da tentação prometeica que todos trazemos no fundo de nós mesmo, para nos libertar do nosso desejo de sacrilégio e de perversão da ordem. O homem fantasiado de mulher realiza uma função útil, jogando com essa tentação, com a violação do tabu, e transformando-a em caricatura, ele nos lembra que a ordem continuará a existir, a ordem que provém da divisão bipolar do universo, do equilíbrio sexual das coisas, e que, por conseguinte, nós não retornaremos ao caos.

Se a função do riso social é, como demonstrou Bergson, admiravelmente, num livrinho célebre, pôr-nos em conformidade com a regra social, contra sua mecanização, por que não dizer que a função do riso metafísico é pôr-nos em conformidade com o que é ainda importante, a lei da natureza, a ordenação do Sagrado? (1959, p. 64).

Esse riso místico, ou metafísico de que fala Bastide foi observado por Bakhtin quando o filósofo russo analisava a carnavalização. Bakhtin localizou esse riso místico nos primórdios da civilização, quando existia o “riso ritual” praticado em rituais oficiais, dentre esses rituais, incluía-se o carnaval. Esses ritos onde se praticava o “riso ritual” ou o riso místico, eram uma contrafação cômica dos cultos sérios, que convertiam o sagrado em burla. No entanto, Bakhtin observou que a passagem do tempo e a dinâmica das transformações culturais e sociais desritualizaram essas práticas transformando-as em novas expressões populares, dentre elas, o carnaval, surgindo e assim se conservando no Brasil, como uma festa pagã. Portanto, em seu texto, Bastide colocou a importância mística (ou metafísica) da dualidade entre homem e mulher, destacando o caráter sagrado dessa dualidade para depois promover a inversão dos papéis, para então analisar a reação das pessoas que vêem o homem caricaturado de mulher, provocando em quem vê um riso místico, que inverte o sagrado (o papel do homem na sociedade) em algo cômico (o homem vestido de mulher).

Se o homem vestido de mulher liberta naquele que vê o desejo do sacrilégio, da perversão social por meio do riso, Bastide encontrou em outros disfarces de carnaval elementos amenizadores de tensões sociais. No entanto, torna-se importante recuperar aqui a noção de representação como um jogo, segundo definiu Huizinga, porque coloca o jogo de disfarces, de faz de conta, máscaras que encobrem um eu e descobrem outro eu... é o jogo jogado no interior da melhor definição do que é afinal a festa – o Carnaval.

O carnaval europeu, embora àquela altura já havia praticamente desaparecido, costumava apresentava-se como “a vontade de esquecimento do ser cotidiano, o ‘eu’ de todos os dias, ligando-se ao instinto do disfarce” (BASTIDE, 1940), o momento em que era permitido trocar de personalidade. Bakhtin chamou esse duplo, o eu do cotidiano e o eu do disfarce, como “uma dualidade do mundo e da vida, uma segunda vida do povo, fundada no princípio do

riso e da festa” (MIRANDA, 1997, p. 128). Não é demais lembrar que o carnaval ocupava um lugar de destaque na vida medieval. No entanto, Bastide observou que o imigrante que chegava ao Brasil e que era espontaneamente assimilado, fazia o movimento reverso no carnaval brasileiro, aproveitando o momento de relaxamento moral dos dias de contra-ordem, para se “disfarçar” em trajes típicos de sua terra natal. “Não se trata, pois como na Europa, nos países de origem, de buscar-se o esquecimento, de se perder, mas sim de se revelar, de se achar a si próprio” (BASTIDE, 1940). Bastide classificou esse fenômeno como sendo um tipo de sobrevivência cultural onde são encontradas condensações, simbolismos, disfarces, sublimações, derivações e toda uma série de elaborações que transformavam o conflito cultural, entre a cultura natal e a cultura da nova terra, em festa. Essa afirmação de Bastide poderia soar estranha, porque o ato do imigrante se disfarçar de trajes característicos da sua terra natal nos liga muito mais a ideia da nostalgia do que, necessariamente a ideia de festa. Procurando uma resposta para essa questão, seria possível recuperar o que disse Moacyr Scliar quando buscou responder à pergunta: “Os imigrantes eram tristes?” (SCLIAR, 2003, p. 138). Scliar argumentou que os imigrantes abandonavam sua terra natal fugindo da guerra, da pobreza, da perseguição e enfrentavam penosas viagens embalados pelo sonho de “fazer a América”.

Podemos imaginar que este contingente migratório era o resultado de uma seleção; ficavam os resignados, os conformados, os apáticos, aqueles que não tinham condições para mudar de vida; vinham os ousados, os empreendedores. Gente que talvez experimentasse tristeza, mas que dificilmente se entregaria a ela. (...) Havia ainda o choque cultural, o problema da identidade (...). Por outro lado, este conflito pode ser um desafio, um estímulo à auto-afirmação, e não é de admirar que filhos de emigrantes tenham tido, sobretudo nos Estados Unidos, mas também na América Latina, uma presença significativa na literatura, nas artes, na cultura em geral. Numerosos sucessos assinalam a história da emigração nas Américas. E isso ajuda a explicar a falta de emigrantes na listagem dos ‘tristes’” (SCLIAR, 2003, p. 138).

Esclarecida a questão Bastide, então, concluiu: “A reivindicação do Carnaval, longe de provar que resistência à assimilação triunfou e que a reivindicação étnica nada mais é do que um fenômeno de folguedo, sem consequências profundas para a obra de integração na nacionalidade brasileira” (BASTIDE, 1940).

Aqui, mais uma vez é possível encontrar, nas análises de Bastide, o universo lúdico da festa com um elemento de distensão social, que atenua os conflitos dos imigrantes entre a cultura da terra natal e a cultura da novo país. No entanto, há ainda de se localizar os negros e sua relação com o Carnaval. Desde os tempos do Brasil Colônia, passando pelo Brasil Império, o negro, ao contrário do imigrante europeu, teve sua cultura praticamente destruída em função

do escravismo. Moacyr Scliar se colocou a mesma pergunta que fez em relação aos imigrantes, mas agora em relação aos negros. Sua conclusão foi que sim, acrescentando “que a tristeza do negro tinha continuidade no mulato” (SCLIAR, 2003, p. 135). No entanto, mesmo assim, e talvez por isso mesmo, os negros conseguiram transferir pedaços inteiros de sua civilização nativa à sombra da cruz, por meio das confrarias religiosas que adaptavam elementos de sua cultura negra às celebrações católicas, povoando o folclore brasileiro de festas como as congadas, maracatus, reisados e uma infinidade de outras manifestações culturais com tonalidades culturais afro-brasileiras. Ao analisar o maracatu, por exemplo, Bastide observou que o negro transformou completamente o carnaval europeu, trazendo de sua terra natal toda uma corte de reis, rainhas, porta-bandeiras que “continuaram as confrarias das nações negras e avançam ao som dos tambores, impregnados de um ritmo místico que veio das florestas da África, faz calar com suas vibrações surdas, com seus paços litúrgicos a música do frevo ou dos sambas” (BASTIDE, 1944). Bastide conclui, enfim que:

“O negro que pelo simples contato com as formas europeias do escravismo, teve sua cultura atacada, mutilada e destruída conserva ainda no fundo de seu ser a nostalgia da África: no Carnaval sua alma africana como que renasce, porque, nessa ocasião a censura social cessa de funcionar ou pelo menos perde muito de sua força coercitiva. É um caso em que se recorreria à distinção bergsoniana entre o ‘eu’ social e o ‘eu’ profundo. O negro modelado pelo branco e o negro nativo. É este que nos três dias rompendo a crosta dos hábitos europeus se liberta e se diverte” (BASTIDE, 1940).

Bastide encontrou na distinção bergsoniana do ‘eu’ social e do ‘eu’ profundo, a mesma elaboração usada por Bakhtin, a chave para explicar o carnaval brasileiro como um momento de relaxamento de tensões sociais. Ao contrário do carnaval europeu, onde o indivíduo se sentia livre para ser o que quisesse ser, no Brasil, o carnaval era a senha para imigrantes e negros – e por que não dizer os brasileiros – se libertassem daquele “eu” socialmente construído e serem, durante os três dias de folia, o que eles realmente eram. Dias em que todas as raças se confundiam na mesma alegria (BASTIDE, 1944), na melhor tradução da festa de que falou Devignaud.

No texto em que analisou o carnaval brasileiro para uma revista francesa, Roger Bastide disse que o Carnaval não é mais uma festa no Brasil, pelo menos não como a definimos, como um cerimonial, ou como uma regra. O Carnaval tenderia a se transformar no caos pelo reencontro de raças e a confusão das civilizações. Mas o carnaval pega para si uma função diferente. Os etnólogos demonstraram que os parentescos ou as alianças em torno da piada, da brincadeira são uma tática para superar tensões que sempre existem no interior das sociedades,

para transformar as hostilidades latentes entre as linhas paternas e maternas, entre os parentescos e aliados em insultos para rir, o que permite que estas hostilidades se dissolvam sem prejudicar a solidariedade entre grupos opostos e mantendo o equilíbrio geral da comunidade. Pode-se dizer que em uma sociedade multirracial como a do Brasil, onde a unidade só pode ser aquela da coexistência pacífica de grupos rivais, separados, concorrentes, o Carnaval joga nestas mesmas regras: ele explode as tensões em uma imensa explosão do riso (BASTIDE, 1997).

Assim, o folclore se mostra em sua função mais elementar, ele reúne as pessoas por meio das festas, dos jogos dos saberes e dizeres do povo que constrói, mantém e reinterpreta sua herança ao longo das gerações. Para além das contextualizações que demonstraram os desafios, os debates e os consensos em torno dos estudos do folclore durante o tempo em que Bastide esteve aqui, e participou desses movimentos, foi possível demonstrar mesmo que brevemente, como Bastide, com o auxílio de toda a rede de africanistas e folcloristas que existam no Brasil naquele momento, compreendeu a maneira como os negros contribuíram para o folclore com sua ancestralidade por meio dos grupos fechados em confrarias e como eles deixaram sua ancestralidade inscrita naquela é reconhecida como a mais democrática festa do Brasil que é o Carnaval.

Portanto, em uma breve síntese das relações de Bastide com os estudos do folclore, pode-se dizer que, disposto a apreender, compreender e construir sua própria interpretação da brasilidade, o professor francês pesquisou o folclore brasileiro priorizando a análise das estruturas sociais a partir das quais a sociedade constrói a cultura e sobre a qual o folclore se estrutura. Para isso, adotava a palavra folclore no sentido mais amplo, que englobava toda a cultura popular imaterial, não apenas a tradição oral, como comumente restringiam os antropólogos norte-americanos. Bastide enfatizava esse aspecto porque, como visto, a própria definição de folclore ainda era objeto de discussões no meio acadêmico. A etnologia e a antropologia avançavam em seus campos de estudos, construindo modelos e teorias. Bastide acompanhava o desenvolvimento dessas correntes e chegou a chamar a atenção para os perigos das teorias culturalistas que tinham o risco de embaralhar as relações entre a cultura e a sociedade. Observando os textos que publicava em jornais, não é raro encontrar as críticas do professor francês aos métodos de coleta e de tratamento de dados do folclore imaterial alertando os estudiosos da necessidade de compreenderem o contexto social do qual os dados coletados faziam parte, sob pena de, ao desconsiderá-los, lhe esvaziarem todo o significado simbólico.

Portanto, em termos de folclore, Roger Bastide não se concentrou nos trabalhos etnográficos de campo, como fez nos estudos sobre o Candomblé baiano. Procurou contribuir para os estudos do folclore no Brasil pensando na construção de um substrato teórico-metodológico capaz de auxiliar sociólogos, antropólogos, etnógrafos e folcloristas a produzirem estudos segundo rigores técnicos mais rígidos do que vinham sendo produzidos até então.

Para não deixar de mencionar algo que tem sido tão abordado ao longo deste texto, Bastide escreveu um artigo em que estabelecia ligações entre o folclore francês e o folclore brasileiro e que foi publicado por um jornal em Belém, chamado *Folha do Norte*. No texto, Bastide encontrou folguedos análogos às Cavalhadas, às Congadas e ao Bumba-meu-boi, que na França chamava-se *Boeuf Gras*. Ao falar sobre a festa, Bastide compartilhou suas memórias de infância em Anduze, quando acompanhava o boi enfeitado com fitas que desfilava pela cidade antes de ser abatido (BASTIDE, 11/04/1948). O professor francês seguiu comentando outros costumes considerados folclóricos que guardavam correspondências entre Brasil e França. Uma relação que não deve ser lá muito difícil de imaginar, já que a base do folclore brasileiro, como ele mesmo afirmou, é portuguesa e assim como Portugal, a França também integra a porção latina da Europa e, portanto, possui tradições folclóricas com o mínimo de semelhanças com a portuguesa. Das correspondências que Bastide traçou em seu texto, ele se deteve nas rezas para cura, proferidas durante os benzimentos populares. Ele estabeleceu semelhanças e diferenças, reproduziu algumas e reconheceu a limitação do seu estudo já que, estando na França quando escreveu o artigo, não tinha acesso ao material sobre benzimento brasileiro para uma investigação mais minuciosa. No entanto, a menção a esse artigo se dá especialmente para demonstrar, como Bastide procurou traçar correspondências entre a França e o Brasil em várias dimensões, até mesmo nos domínios do folclore, como já havia feito, aliás, em um texto muito bem humorado chamado *Macunaíma em Paris*, publicado alguns anos antes deste, em que ele traçava outros paralelos entre o folclore brasileiro e o francês por meio da narração de uma visita imaginária de Macunaíma, o herói brasileiríssimo de Mário de Andrade à Paris, onde o próprio Bastide era o cicerone do herói sem caráter.

Os estudos do folclore, assim como todos os outros que já foram analisados, formaram como que uma espécie de mosaico da cultura e da sociedade brasileira. Diante desse quadro que Bastide traçou ao longo dos anos em que esteve aqui, ele pode compreender melhor as contribuições do negro para cultura brasileira, sobretudo quando estudou os candomblés, território em que africanidade constituía a base cultural do fenômeno e as contribuições



européias eram apenas contribuições em um território legitimamente africano (PEIXOTO 2000). Seus estudos sobre as religiões de matriz africana que foram condensadas na sua tese de doutorado *As Religiões Africanas no Brasil*, está longe de ser uma unanimidade e com o passar do tempo e os avanços das pesquisas sobre o negro e sobre a cultura afro-brasileira, os estudos do professor francês vão ficando mais distantes das questões do hoje. No entanto, permanecem como leitura obrigatória para quem decide estudar o tema. A maneira como Bastide enfrentou o tema e como ele dialogou com outros pesquisadores é o que será abordado a seguir.

### **5.3 – As religiões afro-brasileiras.**

Um dos atrativos que levaram Roger Bastide a vir ao Brasil foi o interesse pelos cultos fetichistas que envolvessem o transe mediúnico, como analisado no primeiro capítulo. No entanto, ao chegar ao Brasil e iniciar os seus estudos, Bastide percebeu que havia algo mais do que estudar apenas esse fenômeno que intrigava muitos pesquisadores atraídos pelo exotismo dessa manifestação e pelas discussões que suscitava no meio científico. É evidente que Bastide procurou compreender a cultura brasileira a partir do que estava oculto, divergindo daquela estratégia dos modernistas de 1920 que procuravam construir o mito da cultura brasileira tomando a figura do índio como a essência da brasilidade, reproduzindo um discurso que teve início no romantismo do século XIX. O professor francês, familiarizando-se e se integrando a uma rede de pesquisadores, os africanistas, que se ocupavam de estudar os povos africanos espalhados por diversos países em função da ação do colonialismo, no que se chama hoje de afrodiáspora, dedicou-se a procurar os traços negros inscritos na cultura brasileira e o espaço ocupado pelos negros na sociedade brasileira. Considerando que a sociedade como um todo colocava o negro em uma condição de inferioridade, apesar da democracia racial e do discurso do preconceito de classe, o estudo do candomblé se mostrou um espaço privilegiado, onde o negro ocupava uma posição dominante, para compreender os traços mais marcantes da cultura do negro brasileiro como sujeito portador de cultura e de identidade (PEIXOTO 2001).

Quando Bastide iniciou suas pesquisas, o candomblé já estava sendo bastante estudado. O pioneiro nos estudos sobre o negro brasileiro foi o médico, antropólogo e etnólogo maranhense Nina Rodrigues na passagem do século XIX para o século XX. Seus estudos baseados em princípios eugênicos procuravam defender a necessidade do branqueamento do povo brasileiro para que o Brasil pudesse alcançar a condição de país civilizado. Com o passar dos anos as teorias sobre as quais Nina Rodrigues fundamentou o seus estudos caiu em

descrédito e nos anos de 1930 iniciava-se a fase culturalista na antropologia, que procurava compreender as culturas como únicas em cada povo, sem hierarquizações e as investigações se voltavam para compreender como se davam e quais os efeitos que se produziam a partir dos contatos entre culturas diferentes.

No entanto, apesar de um enfoque totalmente diverso daquele que fundamentou os estudos de Nina Rodrigues, o pioneirismo do seu trabalho e o conteúdo de suas pesquisas não deixou de ser valorizado e de ser um ponto de partida para toda uma geração de antropólogos e etnólogos africanistas que se dedicaram ao estudo do negro brasileiro a partir de 1930. Dentre esses etnólogos, há aquele que talvez seja o mais respeitado daquela geração, Arthur Ramos, o antropólogo que impulsionou as Ciências Sociais da época e um grande estudioso do negro brasileiro e da cultura e identidade brasileira. Suas análises eram pautadas pela psicologia social e pela psicanálise, que alcançava grande impulso na época. Havia ainda o sociólogo Gilberto Freyre que se dedicou a estudar e a defender a tese de que o Brasil vivia uma democracia racial, termo empregado inicialmente por Arthur Ramos, mas que foi elaborada e divulgada por Freyre. Além destes, havia ainda outro etnólogo de renome, um dos principais dedicados ao estudo da cultura afro-brasileira, o baiano Edison Carneiro. Além desses havia ainda os estrangeiros, entre Donald Pierson e Pierre Verger fotógrafo e antropólogo, de quem Bastide mantinha relações de estreita amizade e parceria em muitos trabalhos, como revelam as correspondências que eles trocaram desde 1947, quando se conheceram, até o final da vida de Bastide, em 1974. Havia ainda Alfred Métraux, Melville Herckovitz, e muitos outros. Entre eles, há a etnóloga norte-americana Ruth Landes que, em passagem pelo Brasil, estudou aspectos pouco frequentados pelos pesquisadores quando analisou o povo do candomblé no seu cotidiano. Sua pesquisa trouxe elementos importantes para se compreender o contexto mais amplo dos negros que frequentavam o candomblé no final da década de 1930, quando Landes esteve na Bahia por cerca de um ano. Há ainda muitos outros etnólogos e antropólogos que realizavam pequenas monografias sobre assuntos muito específicos que eram usados por esses antropólogos em suas pesquisas de gabinete e que, eventualmente, complementavam seus dados realizando pesquisas de campo.

No caso de Bastide, por exemplo, que enfrentava um problema importante que era disponibilidade restrita para suas pesquisas de campo, dados os compromissos com a FFCL, o trabalho desses etnólogos, dos informantes e outros colaboradores como Verger, foi essencial para realizar sua pesquisa. Para se ter uma ideia da extensão e da importância dessa rede de estudiosos e informantes que se fazia, sobretudo em torno do estudo do negro, pode-se consultar

as correspondências de Roger Bastide e Pierre Verger<sup>96</sup>, por exemplo, que além da dimensão da extensão, também revelam as dificuldades enfrentadas por esses pesquisadores em apurar as informações e corrigir eventuais imprecisões desses “informantes”.

Portanto, diante das numerosas pesquisas realizadas na época, é possível compreender o surgimento do candomblé, o contexto em que estava envolvido e como esses pesquisadores e intelectuais, entre eles Roger Bastide, interagiam nesse contexto. Procurando compreender os discursos e ideologias produzidas a partir da pureza do candomblé nagô da Bahia, que serviam para reforçar o mito de democracia racial e dar corpo aos discursos regionalistas da época. Além disso, embora os estudos de Bastide sobre o candomblé ainda sejam uma leitura necessária para todos aqueles que pretendem pesquisar o assunto, com o passar dos anos e os avanços na produção do conhecimento sobre o tema, suas pesquisas passaram a ser questionadas e criticadas em alguns pontos. A análise dessas críticas considerando as possibilidades e os limites do contexto da época em que Bastide pesquisou o candomblé oferecem uma oportunidade interessante para se analisar em que pontos Bastide esteve em linha com as ideias e ideologias correntes do meio intelectual da época e em que momento ele superou esses discursos e contribuiu para o avanço das pesquisas sobre o negro brasileiro, o que justificaria, afinal, a importância da sua produção nos estudos sobre o tema que se mantém nos dias de hoje.

### 5.3.1 – *As origens do candomblé.*

Da defesa da sua tese de doutoramento, Bastide publicou duas obras, a primeira, *As Religiões Africanas no Brasil*, o professor francês estuda, grosso modo, os diversos tipos de relações possíveis entre as estruturas sociais e o mundo simbólico das religiões no interior de uma sociedade. A segunda obra que Bastide publicou foi *O Candomblé da Bahia – Rito Nagô*. Neste momento, a análise se voltará para a primeira obra porque, de certa forma, Bastide demonstrou as várias manifestações de religiosidade do negro no período colonial. A justificativa para a escolha do período é a necessidade de “voltar ao *continuum* histórico que explica como e por que se opera o sincretismo entre diversas civilizações” (BASTIDE, 1971, p. 26). Colocando em linhas muito gerais, Bastide explicou que a Contrarreforma da Igreja católica tinha como estratégia a evangelização dos povos bárbaros de forma que se tornassem

---

<sup>96</sup> As correspondências de Pierre Verger e Roger Bastide foram publicadas em livro, cuja organização e as notas (numerosas e muito esclarecedoras) ficou a cargo de Françoise Morin. MORNI, F. (org.). *Diálogo entre filhos de Xangô. Correspondência 1947-1974*. São Paulo: EDUSP, 2017.

civilizados. Para tanto, era necessário criar um discurso que ao mesmo tempo que não autorizasse, ao menos não se opusesse frontalmente à escravização dos negros, visto como uma medida vital para o desenvolvimento da economia capitalista nascente. Para tanto, a Igreja consentiu com a escravização dos negros afirmando que seriam uma raça inferior aos brancos e indígenas, mas que ainda assim, os seus senhores deveriam se responsabilizar pela evangelização desses negros escravizados.

Bastide (1971) lembrou que essa evangelização nunca foi levada a sério pelos senhores de escravos e nem pela igreja. É conhecida a segregação no espaço de culto, a igreja, onde negros escravizados e brancos tinham seus espaços demarcados, quando não, os negros deveriam assistir às missas do lado de fora da igreja. Reconhecendo como um povo de cultura comunitária em oposição à ocidental que prima pelo individualismo, a igreja se utilizou de algumas reminiscências da evangelização ocorrida na ocupação portuguesa na África para evocar santos negros populares na África como Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e permitiu a organização de confrarias para negros, onde somente os postos administrativos, ligados a finanças deveriam ficar a cargo de brancos. As confrarias tiveram um papel importante porque foram um daqueles espaços deixados pelos brancos para que os negros inferiorizados pudessem resgatar traços da sua cultura ancestral e inscrevê-las na cultura brasileira. Por esse motivo, Bastide analisou essas confrarias em detalhes.

Das análises sobre as confrarias, é importante pontuar que, como a igreja nunca se dedicou seriamente a evangelização de negros, as confrarias se tornaram espaços onde os negros podiam incorporar as reminiscências de sua cultura ancestral ao culto católico por meio do sincretismo. Um bom exemplo são as congadas,

“Nada extraordinário, portanto, que a igreja tenha introduzido a congada na estrutura das confrarias de côr. Mas por isso mesmo, e é o que nos interessa aqui, deu ao catolicismo dos negros um aspecto diferente do dos brancos pela inserção de elementos africanos.

Entretanto, a congada formou, por si mesma, uma realidade autônoma que, certamente, pôde se associar com ritos religiosos, mas que podia também viver independentemente” (BASTIDE, 1971, p. 178).

Essa independência das congadas em relação ao rito católico foi vista com maus olhos pela igreja e assim, dentro do ritual, a igreja aceitava a coroação de Nossa Senhora do Rosário, mas proibia a congada que se seguia tradicionalmente. Assim, a congada perdeu o pouco de suas ligações com o catolicismo e entrou no campo do folclore (BASTIDE, 1971). O professor

francês se deteve na análise de outros elementos da evangelização do africano que produziu duas religiões católicas, a dos brancos e a dos negros. A religiosidade será um instrumento de luta racial, na medida em que é esse catolicismo dos negros que vai contribuir para a organização de um culto próprio dos negros, e que se convencionou chamar de candomblé.

Outro fator que contribuiu para a reunião de negros para organizarem seus cultos e adaptar tradições culturais dos seus ancestrais, foi uma prática adotada pelo comércio de escravizados oficializada pelo governo que foi separar os negros de acordo com as nações à que pertenciam. Conhecendo a base comunitária tribal dos negros, o objetivo era identificar a procedência do negro, classificá-lo e separá-los, de forma que dificultassem a associação de negros de uma mesma nação, o que poderia ser perigoso para a manutenção da ordem vigente. Então, quando os negros chegavam ao Brasil, eram atribuídos nomes seguidos da nação a que pertenciam, João da Mina, por exemplo, de forma que se soubesse que aquele escravo era procedente da nação Mina. O antropólogo baiano Edison Cordeiro (1948) explica melhor a questão:

“Os primeiros escravos que aportaram no Brasil vinham da região da Guiné Portuguesa, então uma zona imprecisa que se estende para o norte, até o Senegal, e para o sul, até a Serra Leoa, a Costa da Malagueta. (...) De Angola e do Congo vieram para o Brasil negros de língua banto, conhecidos por nomes geográficos e tribais, caçanjes, benguelas, rebolos, *cambindas*, muxicongos” (CORDEIRO, 1948, p. 17).

O antropólogo baiano faz uma divisão das nações afirmando que os negro bantos eram mais apreciados para o trabalho nas lavouras. Quando foi necessário mobilizar escravos para o trabalho nas minas de ouro e depois nas cidades, outras etnias eram apreciadas:

“A Costa da Mina – a linha setentrional do Golfo da Guiné – foi visitada pelos tumbeiros durante todo o século XVIII, e ainda depois, em busca do negro para os trabalhos de mineração: negros do litoral, nagôs, jêjes, fantis e axantis, gás, txis (minas), e negros do interior do Sudão islamizados, hauçás, kanúris, tapas, grúcis, e novamente os fulas e mandingas” (Ibid., p. 188).

Essas divisões de negros de determinadas tribos para determinados tipos de tarefas, que é reforçado por Bastide em seu livro, é contestado por alguns pesquisadores como Beatriz Góis Dantas (1986) que afirma que esse discurso foi adotado pelos etnólogos e antropólogos dessa época para hierarquizar as tribos africanas enfatizando uma eventual superioridade dos negros das regiões islamizadas, entre eles os conhecidos malês, como os mais inteligentes, e talvez por

isso mesmo dizimados pelos brancos. Uma vez tendo desaparecido essa tribo, os nagôs e os jêjes por sua semelhança de culto seriam reconhecidos como mais inteligentes e o culto nagô, seria o referencial de pureza do candomblé. No entanto, essa será uma discussão para mais adiante no texto. O fato é que identificar os negros classificando-os por suas tribos e regiões geográficas, tornava mais fácil a identificação e associação desses negros entre si. Um dos espaços em que ocorriam essas associações eram as confrarias, havia disputa entre essas confrarias formadas por negros de nações diferentes – Bastide analisou essas rivalidades entre negros. Além disso, Bastide descreveu diversas formas de resistência do negro à escravidão, o que contesta aquela visão construída por Gilberto Freyre do negro resignado à sua condição de escravizado. Desta maneira, Bastide reconhecia no elemento religioso uma das maneiras de resistência à escravidão, tal como os quilombos, havia os feitiços lançados contra os senhores, as negras que usavam seus saberes sobre ervas para interromper a gravidez ou até mesmo o suicídio do negro. Tais formas de resistência persistiram até o período posterior a abolição, mas agora como um elemento de resistência pela reafirmação da sua ancestralidade.

Bastide apontou que o candomblé é um fenômeno da cidade, afirmação corroborada pelo antropólogo e africanista baiano Edison Carneiro, onde os negros tinham mais liberdade do que no campo. A própria associação em confrarias e as atividades econômicas que os escravos podiam exercer como negros de ganho e a presença de negros livres que se concentravam nas cidades, facilitou essa associação e a consequente organização do culto que, depois, ficou sendo chamado candomblé.

“Parece que *candombe* era o nome dado aos atabaques, pois os negros deportados do Brasil para Buenos Aires, como nos informa Bernardo Kordon, assim chamavam ‘*al tamboril africano*’ e às danças executadas para regalo do tirano Rosas. O *e* (aberto) do final da palavra, que parece angolense, talvez seja, o *e* (fechado) que comumente se acrescenta às sílabas finais da frase nas línguas sudanesas, modificado pela prosódia baiana que o prefere (sapé, Tieté, roléta). Como decifrar, porém, o enigma que constitui a inclusão do *l* ou do *r*, para formar grupos consonantais *bl* ou *br*, que as línguas sudanesas e bantos conhecem? Podemos conjecturar, com segurança, que candomblé tenha sido imposto, de fora, ainda que não possamos imaginar como, aos cultos da Bahia (CORDEIRO, 1948, p. 21).

Bastide não se deteve na origem do nome candomblé, apenas concordou com o antropólogo baiano afirmando que aparentemente o nome foi aceito pelos grupos. Portanto, essa foi, de maneira muito geral a forma como Bastide descreveu o surgimento do candomblé. O professor francês também realizou inúmeros outros estudos, alguns sobre temas pouco

estudados na época, como o que realizou sobre os oráculos<sup>97</sup> muito modificado nos cultos dos candomblés brasileiros em se comparando a outros lugares da América Latina e a própria África, entre muitos outros estudos. Mas, como já mencionado, o candomblé era um assunto que despertava interesses, não só de pesquisadores como de outros setores da sociedade, inclusive da polícia...

### 5.3.2 – O universo do candomblé e os problemas do candomblé às voltas com o universo.

Ao analisar as contribuições de Bastide para o estudo das religiões afro-brasileiras, a psicóloga e antropóloga franco-brasileira Monique Aurgras aponta que “a visão do terreiro como reconstituição de uma África imaginária, sua abordagem muitas vezes estetizante, exerceram influência nada desprezível sobre a auto-imagem dos membros dos terreiros.” (2005, p. 309). A pesquisadora observa ainda que quando Bastide reivindicou sua identidade africana declarando: “*africanus sum*”, na introdução do seu livro *Religiões Africanas no Brasil*, ele substituiu o princípio antropológico da alteridade pela fraternidade. Isso porque o método que Bastide escolheu para adentrar e compreender o mundo do candomblé e sua filosofia sutil, como afirmou, foi a observação participante, que lhe permitiu experimentar a vida e a rotina do povo do candomblé, passando pelo estágio inicial de iniciação dos filhos<sup>98</sup> do candomblé, o ritual chamado de lavagem de contas<sup>99</sup>. “É possível ser africano, sem ser negro. A penetração no mundo dos candomblés se opera por meio de uma série de iniciações progressivas (...) Assim, devagarinho a poder de paciência, de amizade recíproca, a filosofia africana vai se desvendando, por etapas” (BASTIDE 1978, 12). Foi essa experiência que o permitiu sentir-se parte daquele universo e, talvez, por isso a passagem da alteridade para a fraternidade para compreender, afinal, o que seria essa metafísica, essa filosofia sutil dos candomblés:

“no caso do candomblé, é a tradição mítica que fornece ao mesmo tempo os quadros dos mecanismos de pensamento, das operações do comportamento humano e, finalmente, das trocas sociais, enquanto em nossa sociedade é preciso inverter a ordem dos elementos, passar das trocas sociais para o comportamento, deste para os

<sup>97</sup> Contribuições aos Estudos afro-brasileiros, publicada no jornal O Estado de S. Paulo de 09 de maio de 1948.

<sup>98</sup> A palavra filho (s), é usada para designar os fiéis, ou os seguidores do candomblé, como uma contração para a expressão “filhos do candomblé”, “filhos de santo” e outras semelhantes.

<sup>99</sup> Lavagem de contas é o mais elementar dos rituais de iniciação dos fiéis do candomblé. Roger Bastide explica em detalhes o ritual em seu livro *Candomblé da Bahia – Rito Nagô*, p. 32 – 34. Bastide também trata do assunto em outro texto, *Algumas considerações em torno de uma “lavagem de contas”*, republicano no livro *Estudos Afro-Brasileiros*, p. 363 – 375.

mecanismos das operações lógicas, e finalmente para as ideologias” (BASTIDE, 1978, p. 284).

A partir desse momento, Bastide adotou uma perspectiva diferenciada da maioria dos outros pesquisadores que se interessavam no estudo dos rituais públicos, sem penetrar no interior do templos, seus rituais privados, suas liturgias e suas crenças. É certo que muitos pesquisadores estavam dedicados a pesquisar o candomblé e alguns deles aceitavam o ritual de iniciação o que expressava não só desejo da experiência vivenciada levando o método de observação participante às últimas consequências, mas também como um sinal de lealdade e compromisso para com os que se dispunham a contar sobre os rituais da religião, geralmente mães e pais de santo, mas, mantendo alguns rituais em segredo.

“A lei do segredo existe. Mas os chefes do culto, que muitas vezes tiveram de sofrer perseguições policiais, hesitam sobre os limites do segredo. Compreendemos muito bem que recusem a penetração em sociedades secretas como a dos Eguns. Compreendemos menos que ocultem o mundo dos mitos. Muitos fogem a divulga-los porque têm sido de tal modo enganados que temem ver se voltar contra eles mesmos a palavra por demais confiante que deixaram escapar (BASTIDE, 1978, p. 11-12).

Bastide considerou que a barreira imposta pelos segredos dos rituais poderia ser transposta pelo fato de que todos poderiam adentrar no culto, não só negros como mestiços, brancos, estrangeiros, desde que passassem pelos rituais de iniciação. Bastide experimentou o primeiro deles, e não foi uma exceção. Outros cientistas e intelectuais também passaram por essa experiência, inclusive ultrapassando os ritos iniciais, como foi o caso do antropólogo e fotógrafo francês Pierre Verger, amigo de Bastide, que passou por diversos graus hierárquicos dentro do terreiro de candomblé até chegar ao posto de pai-pequeno, o que corresponde ao segundo maior grau da hierarquia dos terreiros, abaixo apenas do dirigente (mãe ou o pai de santo)<sup>100</sup>.

Contextualizar o candomblé naquele momento implica considerar basicamente dois aspectos e seus desdobramentos, o primeiro é a comunidade do candomblé e o segundo é como a sociedade e o governo enxergavam os terreiros. Do primeiro aspecto, é possível apreender, a

---

<sup>100</sup> Pierre Verger, como fotógrafo, mantinha um trânsito frequente entre a África, Brasil e outros países com presença significativa de negros em sua população como Haiti, por exemplo. O trânsito entre a África e o Brasil, especificamente a Bahia, fazia de Verger uma referência importante para os candomblecistas baianos interessados em conhecer os cultos africanos praticados na África. Por isso, Verger era muito solicitado e respeitado pela comunidade candomblecista baiana – e africana também – e a maneira de lhe reconhecerem a importância dessa troca de informações que ele intermediava, era lhe conferindo honrarias no mundo dos candomblés.



partir dos relatos de Ruth Landes, que o “povo do candomblé” ou as “famílias de santo”, para usar termos correntes encontrados, era composto por pessoas pobres que viviam de serviços gerais. As sacerdotisas que dançavam nos cultos eram em grande parte faxineiras, cozinheiras, lavadeiras e costureiras. Já os homens, viviam de pequenos bicos ou de ofícios como pedreiros entre outros. Um ponto interessante apontado por Ruth Landes e que foi mencionado também por Roger Bastide é que as famílias de negros pobres eram regidas pelo matriarcado e não pelo patriarcado. As famílias geralmente contavam apenas com a figura da mãe como provedora em todos os sentidos, os pais, quando não eram ausentes, não eram os principais responsáveis pelo sustento da casa. Esse matriarcado predominante nas famílias negras pobres, sobretudo de Salvador, que é o local observado por Landes, Bastide e também Edison Carneiro, se refletia na própria estrutura do candomblé.

Essa estrutura do candomblé, na verdade, não obedecia a uma ordem comum a todas as casas, cada uma tinha autonomia para construir sua própria liturgia e procedimentos rituais. Daí a complexidade enfrentada pelos pesquisadores em apreender os fundamentos da religião e a necessidade de se elaborar pequenas monografias dos numerosos terreiros para que pudessem ser agrupadas e analisadas em conjunto para se tirar os aspectos em comum e os divergentes. De qualquer forma, o matriarcado predominava nos terreiros mais tradicionais de Salvador que eram mais frequentados por Landes, Bastide e Carneiro, cujos trabalhos estão servindo de base para essa descrição, sendo o do Engenho Velho o mais antigo. Desse terreiro saiu uma sacerdotisa que fundou o Opô Afonjá, e, por fim, talvez o mais famoso deles que é o Gantois<sup>101</sup> cuja antiga mãe-de-santo, Dona Pulquéria, havia sido a informante de Nina Rodrigues e após a morte dela, Mãe Menininha passou a ocupar tal função e ficou conhecida em todo o país, talvez até no mundo.

O motivo para o protagonismo das mulheres nesses terreiros mais tradicionais residia no fato de que a base do ritual do candomblé são as festas em louvação aos orixás – daí o caráter estilizante que Bastide empregou nas descrições dos rituais que é notado em alguns de seus textos – e nestas festas a dança das sacerdotisas, as protagonistas da festa, é muito importante. É através da dança dessas mulheres que os orixás se manifestam e a dança graciosa só pode ser dançada pelas mulheres. Ruth Landes define melhor a importância da dança nesses rituais:

---

<sup>101</sup> Uma curiosidade é que esse nome tão improvável para um terreiro de candomblé vem do nome do antigo dono do terreno, um francês chamado Gantois, como conta Ruth Landes em seu livro já amplamente citado.

“[Através da dança] você entraria na intimidade das coisas. A dança deles é a vida: é a sua grande avenida de compreensão e de resposta, o seu modo de pensar, a sua maneira de manifestar-se. Lembra-se das mulheres do Engenho Velho? Algumas estavam em transe, outras não; mas todas estavam perdidas na dança. Podia-se vê-lo, pois os seus movimentos eram sensuais e fluentes. Aquela simpática, Elizete de Xangô, parecia enamorar-se de si mesma e depois, quando o deus baixou, estava como que dominada por intensa paixão, a vida dela naquele momento alcançara a sua mais profunda significação. É pena que os homens não sejam habilitados a essa experiência (...). Diz-se que o espírito do homem está nas ruas, e não voltado para dentro, sobre si mesmo, onde pode ser um instrumento dos deuses” (LANDES, 2002 261-262).

O relato de Landes dá a dimensão da importância da dança nesses rituais e demonstra uma razão para esse espaço nos rituais ser reservado para as mulheres. Além das filhas-de-santo que ocupavam papel de destaque nos rituais, havia ainda a figura da mãe-de-santo, central na direção de todas as atividades da casa, inclusive na condução de rituais particulares, dentre eles os de iniciação, o atendimento à comunidade que procura auxílio nos problemas cotidianos e praticando a medicina popular<sup>102</sup>. Segundo Landes, o temperamento das mulheres era mais adequado às necessidades do cargo:

“Os homens não têm nem o caráter nem a dedicação necessários para manter os sacerdócios. São de temperamento brabo; brigam, xingam e batem nas filhas; nem sempre são honestos; e na verdade não conhecem as tradições do culto. Os deveres de mãe são tremendos e a disciplina nos templos mais antigos é coisa de pasmarr. As mulheres governam pela força de sua influência moral e raramente precisam recorrer aos castigos corporais” (Ibid., p. 265).

Embora as mulheres fossem as protagonistas nos rituais desses terreiros, o que justificaria a definição de que os candomblés (tradicionalistas) eram fundados a partir de uma estrutura de matriarcado, os homens também tinham suas responsabilidades no ritual. Havia aqueles que eram responsáveis por sacrificar os animais que seriam oferecidos em rituais, os *axôgúns*, os responsáveis pela colheita das ervas sagradas<sup>103</sup> e talvez o grau hierárquico que mais nos interessa aqui são os *ogãs* – Roger Bastide era um *ogã* – porque “são os protetores do candomblé, com função especial, e exterior à religião, de lhes emprestar prestígio e lhes fornecer dinheiro para as cerimônias sagradas” (CORDEIRO 1978, p. 113) eram uma espécie de padrinhos das roças de candomblé. Como já mencionado anteriormente, o povo do candomblé era um povo pobre e os rituais eram numerosos e custosos, esse homens, muitas vezes com

<sup>102</sup> Bastide publicou um estudo – *Medicina e Magia nos Candomblés* – em que ele diferencia o que ele chamou de medicina do candomblé e o curandeirismo popular. O texto está publicado no seu livro *Sociologia do Folclore Brasileiro* – p. 154 – 175.

<sup>103</sup> Nos cultos nagôs são os chamados *balaossaim* ou *olossaim*. Tal como os *axôgúns*, não entram em transe mediúnico, tendo suas funções bastante limitadas no terreiro, embora sejam de suma importância para os rituais.

melhor condições de vida, financiavam esses rituais e auxiliavam os filhos que precisavam cumprir suas obrigações com o santo, fornecendo-lhes dinheiro para comprar os animais e outros elementos para o ritual.

Para se ter uma noção da condição desse povo, pode-se fazer uma breve descrição do espaço de culto. Os templos geralmente ficavam em zonas periféricas de Salvador, embrenhado na mata, de difícil acesso. A localização difícil garantia uma certa distância das vistas da polícia, também porque eram terrenos mais baratos, alguns guardavam reminiscências de quilombos da época da escravatura. Em todo caso, ficavam em áreas verdes cujas áreas externas tinham espaços para rituais a céu aberto sendo que algumas árvores eram consideradas moradas de orixás. Havia, geralmente uma construção grande, composta pelo barracão, onde ocorriam as festas em louvação aos orixás, portanto, a parte mais importante do edifício. O edifício em si era sempre uma construção muito simples de barro e cal, o chão geralmente de terra batida, o que trazia grande dificuldade para mantê-lo limpo. Além do barracão, havia os quartos onde ficavam as vestimentas e os altares dos orixás – era onde ficavam as oferendas composta de animais sacrificados e outros alimentos da preferência do orixá. Além desses quartos, havia ainda a cozinha e outros quartos que serviam para abrigar filhos da casa que não tinham onde morar, fosse por falta de condições de sustentar uma casa, fosse por questões de idade ou qualquer outro motivo<sup>104</sup>. Os terreiros, portanto, serviam de asilos para os mais velhos e abrigo temporário para os filhos em dificuldade. Não era raro que essas casas abrigassem devedores da justiça também. O fato, é que esses lugares não eram apenas lugares de culto, eram a casa de muitos filhos, era, também, um local de encontro e de lazer da vida cotidiana da comunidade e as festas rituais era um acontecimento aguardado e muito frequentado pela comunidade do entorno.

É claro que essa estrutura é baseada nos terreiros mais tradicionais e o “tradicionais” não queria dizer apenas os mais velhos, mas havia no mundo dos candomblés grandes rivalidades que se tornavam armadilhas para os pesquisadores. Quando tratamos da organização dos cultos que ficaram conhecidos como candomblé, foi mencionado a associação dos negros em nações, inicialmente por iniciativa do governo da época da escravatura, mais depois como uma forma de associação entre os próprios negros. Havia ainda aquela hierarquização onde os

---

<sup>104</sup> Essa característica dessas casas de culto serem também abrigo para os necessitados era uma característica comum em outras regiões do país. Os necessitados não eram apenas aqueles pobres, mas aqueles que fugiam da polícia por terem cometido pequenos delitos. No Rio de Janeiro, a origem do samba nos morros cariocas é associado ao candomblé e outras casas de cultos afro-brasileiros em razão dessa função de lugar de abrigo. Um caso famoso é o da mãe de santo Tia Ciata que abriu as portas da sua casa na Praça Onze no Rio de Janeiro para que os sambistas pudessem se reunir, quando essa atividade ainda era considerada contravenção no Brasil.

negros de origem banto eram mais aptos para o trabalho na lavoura e os nagôs ou iorubás e jêjes mais aptos aos trabalhos na minas e nas cidades, o que alguns pesquisadores atribuíam uma inteligência superior aos negros pertencentes a essa nação. Portanto, existindo essa hierarquia, os cultos nagôs praticados por essas casas mais tradicionais e por outras que seguiam mais ou menos os mesmos rituais se autodenominavam como praticantes do candomblé puro. Os pesquisadores como Edison Cordeiro e sobretudo Arthur Ramos, referências para Bastide e para muitos outros pesquisadores nos estudos sobre o candomblé, teorizaram sobre essa tese da pureza do ritual nagô, sendo que a sua degradação (essa era palavra usada) praticada pelos negros de nação bantu e o chamado candomblé caboclo (um ritual mais ou menos parecido com a umbanda, já que admitia entidades identificadas como os caboclos) eram produto de uma mestiçagem perigosa, que levaria ao desaparecimento do culto puro. O fato é que os bantus, cujo candomblé era classificado como impuro, ou deturbado, tinham uma filosofia diferente da nação nagô, os bantus se ligavam e reverenciavam o espaço em que estavam e não o espaço de origem. Por isso, em terras brasileiras, os bantus, segundo a sua própria filosofia, se ligaram ao culto dos caboclos e tinham um candomblé que recebia influências das religiões indígenas e outras manifestações como o catimbó<sup>105</sup>. Era o que poderíamos chamar de mestiço, por assim dizer.

Portanto, havia aí uma rivalidade entre os candomblés de nação que se criticavam mutuamente. Havia ainda a rivalidade entre os candomblés que pertenciam a uma mesma nação, isso porque havia liberdade para cada templo definir sua liturgia, o que sugere que uma eventual pureza do candomblé nagô não era consenso nem no interior dos próprios terreiros ligados à essa nação. Essas rivalidades geralmente eram alimentadas por questões diversas, de rituais, de sucessão no interior do templo que gerava conflitos e, por consequência a fundação de outros templos fundados por dissidentes e uma série de outras questões, inclusive aquelas que envolviam a clientela desses templos que pagavam os dirigentes para jogar búzios, fazer feitiços, entre outras solicitações.

Os rituais de iniciação de renovação de força dos orixás na cabeça dos filhos eram caros – havia aqueles que exigiam o sacrifício de animais de grande porte como bois, por exemplo – os fiéis não tinham recursos financeiros e uma das maneiras que encontravam para arrecadar dinheiro, além da contribuição dos ogãs, era pela cobrança para atender pedidos de pessoas que iam aos tempos pedir ajuda para solucionar problemas diversos. As consultas dos búzios que

---

<sup>105</sup> Trata-se de um culto de feitiçaria que envolve elementos europeus, negros e ameríndios, típicos do norte e nordeste, mas que atualmente se espalharam por todo o país incorporados, sobretudo, pela Umbanda.

as mães de santo jogavam para conhecer a sorte daqueles que procuravam seu auxílio, eram pagos e geralmente havia necessidade de oferendas que também tinham o seu preço. Até mesmo as informações que algumas mães de santo e os chamados informantes davam para os pesquisadores também podiam ser cobradas e dependendo do grau de engajamento desses pesquisadores, eles acabavam por se tornar ogãs, como era o caso de Bastide e de Edison Cordeiro também. Ruth Landes e Edison Carneiro comentam o fato de que muitas mães de santo enriqueciam com a função que ocupavam no candomblé. Essa prática lembra um pouco o período da escravidão, quando os negros libertos e os escravizados que podiam trabalhar em determinados períodos por conta nas atividades chamadas “de ganho”, ganhavam o dinheiro para sobreviver, para comprar a própria liberdade ou para comprar a liberdade de irmãos ou, até mesmo para organizarem os cultos das confrarias e dentre os quais o que se chamaria de candomblés. Portanto, sendo o candomblé um fenômeno urbano, essa prática da paga, por assim dizer, pode ter suas raízes nesse período, em que os negros tinham que conquistar o seu sustento a partir da cobrança de favores concedidos aos brancos.

De qualquer forma, essa cultura gerava fissuras entre os candomblés e ainda contribuía para a má fama da religião na sociedade em geral. Não que eles não fossem frequentados por membros da alta classe que procuravam os feitiços das mães de santo e de feiticeiros “feitos no candomblé de caboclo” para resolver desavenças e conquistar amores desejados que pareciam impossíveis. Ruth Landes reproduz em seu livro uma fala atribuída a Mãe Menininha em que a sacerdotisa criticava uma falsa mãe de santo e que dizia sobre os dotes de outra, procurada até por governador de estado:

“Quem é essa mulher? – perguntou, retoricamente. – A senhora ainda a chama de mãe? Ela quer é ganhar a vida, e não ajudar os outros, e nunca foi treinada em candomblé algum. Está atrás da sua carteira, de dinheiro, minha senhora, e do prestígio do seu nome. E vive combatendo Constância, que é uma grande mãe, porque Constância a batizou na lei de caboclo. Constância e Silvana, essas sim, são sacerdotisas! Silvana nem precisava jogar búzios para ver. Olhando pela porta da rua podia dizer tudo sobre qualquer pessoa que fosse passando. Até o governador a consultou durante uma greve geral. Ela o ajudou contra o conselho dos seus próprios deuses e ele pagou seis contos de réis, e então os deuses acabaram com ela. Mas o governador teve sorte, porque fez o que ela dissera... Como falar de Sabina mãe? Ela não se importa com os deuses nem com as pessoas” (LANDES, 2002, p. 250).

Assim, como se pode observar na fala reproduzida, os cultos afro-brasileiros eram criminalizados não só na Bahia como no Rio de Janeiro e em São Paulo. Além das cobranças às vezes excessivas, a prática de feitiçarias voltadas para o mau realizada por pessoas que se diziam ligadas a um outro determinado culto, acabavam por contribuir para a criminalização

dos cultos que, por serem praticados prioritariamente por negros, já carregavam estigmas herdados do escravagismo e que apareciam aqui também. Um bom exemplo é a leitura do livro de João do Rio, chamado *As Religiões no Rio* publicado em 1906. João do Rio havia sido contratado pelo jornal *Gazeta de Notícias* para correr as casas de culto do Rio de Janeiro e desvendar para os leitores o que ocorria nesses espaços. É claro que uma relativização é mais do que necessária, já que João do Rio reforça estigmas que, naquela época, eram de senso comum, revelando o preconceito enfrentado pelos negros. João do Rio parece correr as casas de culto com uma ideia predefinida, destacando sempre indícios de charlatanice, de esperteza dos negros na cobrança de serviços e sobretudo relatando a sujeira e o mau cheiro daqueles lugares, o que reforçava lugares comuns do preconceito que colocavam os negros como pessoas sujas e não confiáveis – estigmas que, por incrível que pareça, vez por outra ainda vemos aparecer na nossa sociedade atual.

A obra de João do Rio é anterior ao contexto que acompanhamos mais de perto que ocorre por volta da década de 1940, momento em que Bastide realizava suas pesquisas. Essa má fama dos cultos afro-brasileiros, se devia em partes ao governo que denunciava os templos como reduto de comunistas – sobretudo na campanha difamatória da esquerda capitaneada por Vargas – e de marginais que procuravam esses espaços para fugir da polícia. Além do governo e suas campanhas difamatórias que procuravam dissuadir a população para melhor controlá-la, também a imprensa ocupava um papel importante na criminalização das religiões afro-brasileiras enchendo as páginas de jornais com denúncias sobre o “mau espiritismo”. A campanha difamatória era tão eficiente, que no dia 01 de março de 1947, o jornal *O Estado de S. Paulo* publicava a íntegra do processo que denunciava Adhemar de Barros por corrupção e eis que o item XVI da peça que acusava o ex-interventor nomeado por Getúlio Vargas para governar São Paulo em 1938, Adhemar de Barros pela prática de mau espiritismo – há de se notar que no ano de 1947 a prática do chamado baixo espiritismo já havia deixado de ser contravenção:

“Proverá que o Dr. Adhemar de Barros cultivava baixo espiritismo, sob o influxo de cujas ideias vem praticando atos nocivos à pública administração. Basta dizer a V. Exa. Que os médiuns Armando Sales, Tenente da Força Pública, Franklin de Almeida, agrônomo e Bruno Zaratini já conseguiram magníficos cartórios, instalados com dinheiro fornecido pelo próprio Dr. Adhemar de Barros (...). Acresce que só no último trimestre de 1939, fora registrados no Estado 87 centros espíritas conforme publicações feitas no Diário Oficial, e que, atualmente, os Secretários e altas autoridades são nomeados e exonerados de acordo com as comunicações do Alem...” (O Estado de S. Paulo, 01/03/1947).

O espiritismo foi definido como contravenção no Código Penal de 1890 e permaneceu válido até 1940, quando houve a reforma do Código Penal que suprimiu o artigo 157 que trava do assunto. Neste período foram vários os embates que dividiam a prática do espiritismo entre os científicos e o baixo espiritismo, sendo o científico aquele ligado ao kardecismo<sup>106</sup> e o baixo espiritismo ficou sendo caracterizado pelo curandeirismo, o benzimento, os candomblés, as macumbas e a umbanda. Praticantes do espiritismo segundo doutrina de Allan Kardec eram membros de prestígio na sociedade e passaram a fundar periódicos e federações que imprimiam seriedade às atividades religiosas desse grupo, o que mantinha o polícia distante desses locais de reunião e culto. As medidas funcionaram muito bem, tanto que nos anos 1920 passou-se a ser considerada contravenção apenas o chamado baixo espiritismo. Os templos mais próximos do que se conhecia como baixo espiritismo procuraram seguir o mesmo caminho, padronizando o regime de cultos, definindo um calendário de festas e procurando imprimir uma imagem que conferiria mais respeitabilidade às suas práticas, assim, ficariam livres das batidas policiais. Foi daí que surgiram as federações. Na Bahia, Edison Cordeiro relata a sua própria iniciativa de organizar uma federação que tinha como objetivo de “divulgar por escrito suas festas e tentar organizar uma federação que unisse as várias casas de culto na União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia em 1937” (CORDEIRO, 1978, p. 8). Pelos relatos de Ruth Landes (2002), a iniciativa do antropólogo baiano não foi bem recebida por alguns terreiros tradicionais, especialmente o do Gantois, cuja líder espiritual, Mãe Menininha, rompeu relações com Edison Cordeiro por não concordar com tal iniciativa. No entanto, não foram encontrados registros se tal associação foi mesmo levada a adiante, sabe-se apenas que em 1951 havia uma federação que reunia os templos afro-brasileiros na Bahia.

Em todos os casos, como já foi dito, ao mesmo tempo que as casas de culto acusadas de praticarem o baixo espiritismo sofriam batidas policiais, também era sabido que a mesma sociedade que criminalizava a prática e fomentava a má reputação, frequentava esses lugares e em muitos casos se esforçavam para proteger a casa que frequentavam de investidas policiais

---

<sup>106</sup> O historiador Rodrigo Souza explica que o espiritismo científico teve sua origem na França: “o Espiritismo era uma espécie de ciência humana, usando os depoimentos disponíveis para desvendar, como num quebra-cabeças, o funcionamento do mundo dos espíritos. Essa reivindicação de um caráter racional e científico para a pesquisa espírita, que focava no conteúdo das mensagens espirituais em vez de nos fenômenos físicos que tanto encantavam os espiritualistas de língua inglesa, seria a tônica de toda a obra kardequiana, que incluiu, além dos livros que formariam o cânone do Espiritismo, também um periódico mensal, a Revista Espírita”. Fonte: SOUSA, Rodrigo Farias de. A formação do Espiritismo (Artigo). In: Café História. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/a-formacao-do-espiritismo/> ISSN: 2674-5917. Publicado em 20 de dez. 2021

às escondidas, usando o seu prestígio pessoal. Também era esse um dos objetivos dos ogã dos candomblés baianos, quando a prática ainda era considerada contravenção. Esses “protetores” ajudavam a manter a casa longe da mira da polícia. Quando os cultos deixaram de ser contravenção, os ogãs emprestavam o seu prestígio com a finalidade apagar tantos anos de difamação dos cultos espiritualistas no país.

Pesquisadores e intelectuais como Roger Bastide e toda uma rede de africanistas dedicados ao estudo das relações raciais e das religiões afro-brasileiras passaram a atuar na sociedade procurando descriminalizar esses rituais e denunciar o discurso preconceituoso que essa prática escondia. No entanto, mesmo entre os intelectuais que procuravam defender os negros para que estes tivessem liberdade de culto, havia distorções e uma possível reafirmação de racismo exercido através da tentativa de domínio do branco sobre a cultura do negro que ficava encoberto nesses discursos que eram produzidos. Nesse ponto, chama a atenção o registro que Ruth Landes fez sobre as relações de Edison Carneiro com o povo do candomblé que ela pôde observar enquanto realizava pesquisas na Bahia tendo como principal interlocutor, o etnólogo baiano – que, segundo a antropóloga norte-americana também era mulato:

“Por conseguinte, Édison encarava a gente do candomblé como se o fizesse por cima do abismo. Para ele eram espécimes, embora naturalmente seres humanos com direito inalienável de viver como quisessem. Todos os intelectuais brasileiros têm essa opinião, que é surpreendentemente romântica em vista das suas convicções democráticas. (...) De certo modo, essa atitude distante e protetora, por mais apaixonada que possa tornar-se, é desagradável para uma americana criada ‘ao norte da linha’, pois nega a humanidade comum proclamada nas convicções da democracia jeffersoniana. Contudo, todos compreendiam a atitude de Édison, que era a mesma deles, e não a minha, que se originava de outro esquema de vida” (LANDES, 2002, p. 102).

Esse registro das impressões de Ruth Landes com um certo ar de desabafo, já que mais adiante ela observa que embora Edison Cordeiro tenha essa atitude de um protetor que se coloca acima dos protegidos, o povo do candomblé confiava nele (Landes realizou as pesquisas dela entre os anos 1938 e 1939, quando o culto ainda era uma contravenção), enquanto ela, segundo deixa implícito, condenava essa distância, só era aceita na comunidade porque o antropólogo baiano dizia a eles que ela era confiável. Em todos os casos, o trecho foi reproduzido porque ele remete as discussões abordadas em capítulo anterior, quando foi discutido o fato do intelectual brasileiro se colocar como um representante de um povo que ele enxerga de cima e que estando nessa posição, talvez não consiga apreender aquela realidade em toda a sua



profundidade, já que ao mesmo tempo que se coloca como porta-voz, guarda dele distância, no gesto que demarca desníveis nas posições que cada um ocupa.

A antropóloga Profa. Beatriz Góis Dantas discute os usos e os abusos da África usada como estratégia para a recuperação do protagonismo do nordeste perdido desde o fim do ciclo da cana-de-açúcar procurando superar aquela sensação de decadência e de atraso, expressa na literatura regionalista do nordeste de José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Jorge Amado e outros. A autora afirma que:

“Se a exaltação da cultura negra foi usada para criar uma cultura nacional, a glorificação do africano, mais especificamente do nagô, servia para marcar diferenças regionais, pois era no Nordeste, particularmente na Bahia, que os africanismos eram vistos como tendo-se conservado com maior fidelidade. (DANTAS 1988, p.151).

A autora lembra que nos anos de 1930 a definição de uma cultura nacional era proposta de uma maneira vertical, tal como discutido no capítulo anterior, procurando eliminar diferenças e enfatizando a solidariedade que deveria ser expressa por meio da construção de um patrimônio comum. Nessa operação, o regional é o nacional e vice e versa sem qualquer mediação (MOTA, 2008). Nessa procura por símbolos capazes de dialogar com toda uma nação tão vasta e plural que deveriam construir um nacionalismo cultural, a herança do negro teve papel de destaque (DANTAS, 1988).

“[Nessa] época em que se iniciaram os estudos sobre o negro e suas religiões, ao mesmo tempo que o regional reaparece mais enfaticamente como tema e as elites usam o popular como elemento distintivo das especificidades locais ou regionais, no seu necessário diálogo com o poder central, apropriando-se das ‘ideias do lugar’ para, através delas, formular seus interesses e apresenta-los como se fossem problemas da região” (Ibid., p. 151).

É nessa perspectiva que a autora analisa a questão de uma possível superioridade da nação nagô em relação as outras nações, sendo a bantu a menos importante – os nagôs eram maioria na Bahia e os bantus eram maioria no Sudeste. Assim, Dantas argumenta que essa exaltação do negro tinha um duplo papel, enquanto africano, era portador de uma cultura pura, da qual os nagôs são os conservadores e essa cultura, inscrita nos cultos do candomblé era um dos símbolos da contribuição dos negros (africanos, não brasileiros) para a cultura nacional. No entanto, “Se por um lado a exaltação da pureza africana servia como justificativa para as diferenças regionais, por outro poderá ser vista como uma estratégia na dominação do negro”

(Ibid., p. 161). Ao analisar o samba e o candomblé como símbolos nacionais, o antropólogo anglo-brasileiro Peter Fry explica melhor como essa dominação se daria:

“... a conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais não apenas oculta uma situação de dominação racial, mas torna muito mais difícil a tarefa de denunciá-la. Quando se convertem símbolos de ‘fronteiras’ étnicas em símbolos que afirmam os limites da nacionalidade, converte-se o que era originalmente perigoso em algo ‘limpo’, ‘seguro’ e ‘domesticado’. Agora que o candomblé e o samba são considerados *chiques* e respeitáveis perderam o poder que possuíam” (FRY 1982, p. 55-56).

Portanto, Fry afirma que uma vez nacionalizados os símbolos étnicos, eles são reelaborados e homogeneizados, deixando de ser significativo de um determinado grupo ou etnia. A procura pela definição do nacional, passava pela necessidade de identificar símbolos regionais colocando-os em uma roupagem nacional, aparando as particularidades para que fossem capazes de dialogar com a nação como um todo. Quando essa nacionalização ocorria, a potência daquela manifestação étnica perdia seu poder de demarcar diferenças e de reivindicar espaços na sociedade, se diluía em um conjunto de símbolos homogeneizados de significação rasa.

Porém, como parte do processo de nacionalização, mas agora no seu sentido reverso, esses símbolos regionais passavam por uma outra elaboração onde eram manipulados de forma que pudessem servir para reafirmarem a particularidade de uma dada região à ponto de diferenciá-la das demais regiões elevando-a a um status de superioridade em relação às outras regiões e mesmo à nação. É o mesmo caso da paulistaneidade, por exemplo, que mobilizou símbolos da sua história particular, como os bandeirantes, e os fizeram os grandes heróis da bravura e determinação dos paulistas. No caso do nordeste, sobretudo a Bahia, a nacionalização de expressões particulares dos negros como o candomblé e até mesmo o carnaval, foram manipuladas como símbolos capazes de destacar o Nordeste das demais regiões e demarcar seu espaço de protagonismo no todo da nação. Em outros planos, esse processo de regionalização também passou pela posição de destaque que a literatura regionalista realizada sobretudo por escritores nordestinos – principalmente com Jorge Amado, como Bastide destacou – alcançou no cenário nacional, sobretudo nas décadas de 1930 e 1940.

Nesse jogo que visava a hegemonia da região no cenário nacional, dando a região o domínio político, econômico e cultural. Beatriz Góis Dantas sintetiza:

“É significativo que atentar para o fato de que a década de 30 foi um período particularmente fértil em apropriações de manifestações culturais das camadas subalternas pelos dominantes. Carnaval, Escola de Samba, a Umbanda são submetidos a um processo de controle simbólico, recodificado e reutilizado num outro circuito de significações (ORTIZ, 1981). A isto poder-se-ia acrescentar a manipulação das danças e representações populares que, sob a denominação de folguedos folclóricos, são recortadas e apresentadas, também, como elementos de uma cultura nacional, numa ótica em que a nação aparece como o lugar de encontro de pares opostos onde as diferenças se equilibram e se harmonizam (Ibid., p. 163).

Intelectuais, tais como escritores (Jorge Amado que escreveu sobre esses aspectos em seus romances) e pesquisadores africanistas e folcloristas, tinham um papel importante porque forneciam as bases que fundamentavam essa reelaboração simbólica quando não a reforçavam. No caso da superioridade da nação nagô, detentora do culto puro, o discurso foi elaborado por Nina Rodrigues na passagem do século XIX para o século XX, a partir de uma perspectiva notadamente evolucionista predominante na época, a qual os antropólogos e etnólogos da década de 1930 procuravam combater. No entanto, ao retomarem os estudos do médico e antropólogo maranhense com a tarefa de reelaborá-los, aqui a referência direta é Arthur Ramos, eles mantiveram essa hierarquização étnico-cultural entre os negros que perdurou por muito tempo e só passou a ser questionada décadas depois. O próprio Roger Bastide aceitou essa pretensa pureza nagô, que, na opinião de alguns pesquisadores contemporâneos do candomblé, como Monique Augras (2005), criou uma contradição em seu pensamento sobre o Brasil, já que ao mesmo tempo que o professor francês via com preocupação a mestiçagem dos cultos afro-brasileiros, em toda o restante de sua obra sobre o Brasil, ele reconheceu que o valor fundamental da cultura brasileira residia na diversidade de contribuições étnico-culturais.

Uma outra questão que surgia em relação a esse processo de construção simbólica do candomblé como símbolo regional e, portanto, nacional, era a questão do exotismo. Esse assunto, pensado a partir das lentes do etnocentrismo já foi discutido mais acima, mas aqui ele tem um peso importante, sobretudo porque pesquisadores e intelectuais, Bastide entre eles, aturaram nessa questão. O primeiro aspecto desse exotismo passava pelo fenômeno da possessão mediúnica, que sempre aguçou as atenções de antropólogos, etnólogos e outros pesquisadores – não se pode esquecer que a possibilidade de estudar esse fenômeno foi um dos motivos que trouxeram Bastide ao Brasil – que tratavam o fenômeno a partir de duas vertentes: na primeira, mais afeita ao exotismo, o fenômeno da possessão era colocado nos domínios da psicanálise e tratado como uma histeria coletiva – Arthur Ramos tratará desse fenômeno a partir desta perspectiva – e a outra vertente tratava o fenômeno como um momento de êxtase coletivo provocado por rituais religiosos. Essa vertente também pensava o fenômeno da possessão como

portador de uma dimensão estética dado os movimentos corporais, ou no caso do candomblé, a dança do orixá de posse do corpo do seu filho durante os rituais. Bastide optou pela segunda perspectiva:

“É verdade que todos os que estudaram os fenômenos dos transe nas religiões afro-brasileiras não se aperceberam deste elemento ritual; procuraram ligar os fenômenos a outros conhecidos e de caráter patológico, como a histeria, a auto-sugestão, o hipnotismo, e classificaram os transe nos quadros comuns da psiquiatria. Se a crise de possessão, como se quis ver, fosse apenas um fenômeno patológico, ou ainda se fosse apenas uma espécie de método psicanalítico para controlar a histeria, não encontraríamos nela nada mais do que movimentos desordenados, convulsões, ou então um ritual simbólico semelhante ao de certos traumatismos infantis, análogos aos rituais de doentes tão bem descritos por Freud. Mas já no primeiro capítulo nos insurgimos contra tal interpretação. O êxtase, como vimos, era um momento determinado do ritual, ou antes, ele mesmo era o ritual” (BASTIDE 1978, p. 200).

A dimensão estética dos cultos no candomblé também foram a perspectiva adotada por Bastide para descrever tais rituais, como a socióloga e intérprete da obra de Bastide, Priscila Nucci (2012) analisa:

“Com isso, o autor muda o foco de percepção do leitor. A ênfase no transe como manifestação de anormalidade, de loucura, e a repugnância aos rituais que envolviam sacrifícios animais e a presença dos significados negativos dados ao sangue são banidas dos textos de Bastide. Sua narrativa induz o leitor a perceber outros aspectos dos rituais afro-brasileiros, mais ligados a uma perspectiva ‘interna’, em que cada gesto e elemento teriam seu significado quase desvendado por meio de uma participação estética do leitor no universo criado pela narrativa do autor” (NUCCI, 2012, p. 236).

A escolha que Bastide fez para abordar os rituais do candomblé de uma perspectiva estética é coerente com a tese do professor francês de afastar o candomblé de caracterizações que o ligassem ao folclore ou a ao exotismo e o colocasse como uma religião portadora de uma filosofia, de fundamentos. A forma da narrativa que ele escolheu, procurava descrever rituais que pertenciam a uma religião e por mais que pudessem parecer estranhos para quem estivesse de fora, aqueles rituais estavam fundamentados e, portanto, eram coerentes com as crenças que a religião pregava, daí a escolha pela perspectiva de descrevê-los a partir de dentro. Quanto à estética, constituía um estilo de escrita, que por vezes passava pela poética na tentativa de comunicar algo de humano nos fenômenos que descrevia, tal como eram, e que muitas vezes a escrita acadêmica acabava por ocultá-lo.

Portanto, essa dimensão estetizante que Priscila Nucci observa nas descrições dos rituais, parece ser uma estratégia para tornar natural, ou menos exóticos, rituais que envolviam sacrifícios de animais, banhos de sangue, danças, rituais, toque cadenciado de tambores e possessões. O candomblé revelava um mundo muito diferente do que a sociedade no sentido mais geral estava acostumada e é sabido que o estranho aguça dois opostos: a curiosidade e a repulsa, ambos repercutiam pela sociedade e tudo o que tem repercussão recebe a atenção da imprensa.

No caso do Brasil, é notório o papel da revista *O Cruzeiro*, que começou a circular em 1928 e encerrou suas publicações em 1975. Neste intervalo de tempo, foi a principal revista ilustrada do país. O conteúdo era bem diverso, desde a vida de estrelas do cinema hollywoodiana, até notícias sobre assuntos em voga no momento, notícias sobre moda, beleza, cultura e, sobre a Bahia e o candomblé. A primeira viagem de Roger Bastide ao nordeste foi a serviço da revista. Na troca de correspondências entre Roger Bastide e Pierre Verger é possível verificar isso. Verger realizava diversos trabalhos para revista, viajava pelo Nordeste, negociava autorização para fotografar cultos na Bahia e na África e costumava pedir para Bastide que escrevesse os textos que acompanhariam as fotografias que ele deveria publicar na revista. Também é possível perceber que nem todas as reportagens que eles preparavam eram publicadas. Na carta que Pierre Verger escreveu para Bastide no dia 17 de setembro de 1947 ele reclamava: “Gostaria que nossa reportagem fosse logo publicada. Eu me aborreço constatando os longos prazos de publicação de minhas reportagens em *O Cruzeiro*” (VERGER 2018, p. 50). Tal reportagem foi assunto em diversas correspondências, até que chegaram à conclusão de que o material teria se perdido antes de chegar à redação da revista<sup>107</sup>.

Havia na sociedade uma certa preferência pelo exótico e isso, claro, refletia nos interesses da revista. Um exemplo que teve uma ampla repercussão e abalou o mundo do candomblé da Bahia foi a reportagem de publicada na edição de 19 de setembro de 1951 com o título *As Noivas dos Deuses Sanguinários* que continha 38 fotografias de José Medeiros<sup>108</sup>. A equipe do fotógrafo foi a Salvador para cumprir a pauta que propunha mostrar “o verdadeiro candomblé”. A reportagem teve grande repercussão para o público da revista, tanto que as

---

<sup>107</sup> Correspondência de Verger a Bastide de 18/03/1948. In: MORIN, F. Diálogos entre filhos de Xangô. Correspondências 1947 – 1974. São Paulo, EDUSP, 2018, p. 57.

<sup>108</sup> José de Medeiros era fotógrafo da Revista *Cruzeiro* e muito conhecido na imprensa brasileira. O próprio fotógrafo relatou em entrevista ao antropólogo Fernando Tacca, que os fotógrafos eram muito valorizados na sociedade, sendo que os que alcançavam maior projeção, como ele próprio, recebiam tratamento de celebridade. Isso pode ser verificado mais à frente, na reprodução de uma correspondência de Bastide que se preocupa em demonstrar seu respeito ao fotógrafo, embora estivesse condenando profundamente as fotos que havia publicado.

fotografias foram publicadas no livro chamado *Candomblé* em 1957 pela editora *Cruzeiro*. Uma mãe de santo autorizou a reportagem a tirar fotografias do ritual em troca de dinheiro. O resultado, como analisou o antropólogo Fernando Cury de Tacca (2004), foi que as iaôs<sup>109</sup> que foram fotografadas durante a cerimônia de iniciação não foram reconhecidas como iniciadas e ficaram marginalizadas no meio candomblecista. Já a mãe de santo, que cobrou pela autorização das fotos, também sofreu graves consequências, tendo que se explicar, inclusive na delegacia de polícia. Também o fotógrafo sofreu consequências, brandas, é verdade, mas ele nunca mais se registrou com o nome verdadeiro nos hotéis de Salvador com medo de represálias (TACCA, 2004). No entanto, Tacca chama a atenção para outro debate:

“Os remissivos erros em questões banais de datas facilmente pesquisáveis são acompanhados por falsas informações, como a de Accioly Neto, e são parte de um grande equívoco em relação à publicação da reportagem e do livro, do qual são cúmplices o mundo jornalístico, próximo e distante de José Medeiros, e que nunca estabeleceu uma relação analítica com a reportagem para discutir as consequências éticas da invasão do universo religioso, como também o meio religioso dos cultos afro-brasileiros que fomentou uma série de versões sobre o caso. Esse grande equívoco dura mais de cinquenta anos!” (TACCA, 2004, p. 161).

A exposição dos rituais afro-brasileiros em reportagens da imprensa é um assunto bastante complexo especialmente pelos limites do “dar a conhecer e assim conquistar o respeito do outro” e o sensacionalismo e a exploração dos rituais pelas vias do exótico. Além dessa fronteira delicada – não se pode esquecer que Pierre Verger e mesmo Bastide publicavam reportagens na revista sobre o assunto – havia também o outro lado, que era de pais e mães de santo que permitiam que esses rituais privados fossem fotografados, demonstrando uma pretensa a falta de compromisso com a própria religião. Portanto, o debate levantado por Tacca sobre a ética dos jornalistas em publicar rituais religiosos é muito oportuno sobretudo naquele momento. Roger Bastide se manifestou sobre o caso fazendo esses mesmos questionamentos de Tacca nas páginas da *Anhembi*:

“Entendemo-nos. É preciso fazer todas as reservas necessárias. Conheço José Medeiros, que é um homem encantador. Estou certo de que ele não tem ideia das consequências da sua reportagem. Sei também que é a ética do jornalismo (...). Não estou, pois, atacando Medeiros pessoalmente, mas a mentalidade jornalística, que se criou na nossa época, e que revela uma queda grave da moralidade geral: o jornalismo, a serviço do que há de curiosidades malsã no homem. O fotógrafo pode, algumas vezes, ser a vítima desse estado de coisas, e não o autor” (BASTIDE 2010, nov. 1951).

---

<sup>109</sup> Essa é a maneira como as filhas que estão se preparando para os rituais de iniciação ou que são recém-iniciadas são chamadas. É o grau hierárquico mais elementar ao lado dos ogãs.

Bastide reconheceu a importância das fotografias com finalidade antropológica, assegurando que a circulação dessas imagens no meio acadêmico e visto por pessoas cultas restringe a circulação e de certa forma, direciona o uso dessas imagens para fins importantes, como a produção de conhecimento. No entanto, seguiu sua crítica à reportagem interrogando o silêncio de outros intelectuais brasileiros “calei-me, embora estivesse informado da indignação dos pretos na Bahia. Fiquei à espera do protesto dos que haviam se voltado contra Clouzot, a saber, os Cavalcanti, os Edison Carneiro e outros” (Ibid.) então, Bastide aponta erros grosseiros cometidos pela reportagem ao comunicar os rituais expressos pelas fotos – tal como Tacca observou no trecho reproduzido mais acima. Bastide também avaliou as consequências de tal reportagem para os fiéis do candomblé:

“... podem prejudicar os fiéis do candomblé. Em várias ocasiões esses candomblés têm sido perseguidos pela polícia. Quem não vê que tais fotografias podem muito bem ser utilizadas pelos inimigos dos candomblés para reclamar o seu fechamento? Elas podem até tornar-se uma arma de guerra civil. O Brasil, graças a Deus, é um país de democracia racial. Mas o fogo do ódio entre os grupos de pele diferente pode não estar de todo extinto sob as cinzas e reportagens semelhantes podem ter graves consequências” (Ibid.).

Esse trecho é revelador do contexto da época e demonstra que, mesmo que o decreto de contravenção tendo sido extinto em 1940, ainda em 1951, quando o texto foi publicado, havia uma forte criminalização das religiões afro-brasileiras, que, infelizmente, ainda se vê nos dias do hoje. É claro que houve exagero quando Bastide falou em guerra civil, mas também é claro que as fotografias e o texto alimentavam grupos que fomentavam a intolerância e o desrespeito por essas religiões. Outra questão interessante do trecho reproduzido acima é que ele revelou um sentido diferente do que conhecemos como sendo “democracia racial”, aqui fica muito claro que Bastide se referia ao fato de que não há um regime segregacionista institucionalizado no Brasil, tal como ocorria nos Estados Unidos ou na África do Sul. Esse uso dá indícios de que os estudiosos de hoje devem tomar cuidado com interpretações mais apressadas como os usos dessa expressão e como era empregada em sentidos diferentes daquele defendido por Arthur Ramos e mais bem desenvolvido por Gilberto Freyre que falava em ausência de preconceito. Afinal, conhecendo a obra de Bastide e considerando o fato de que o ano que ele publicou esse texto foi o mesmo ano que ele realizou a pesquisa com Florestan Fernandes sobre os negros, é difícil imaginar que ele teria dado o sentido de ausência de preconceitos para a expressão “democracia racial”. Insistimos nesse fato porque, como veremos mais adiante, há muitas

críticas ao trabalho de Bastide que resultam de uma leitura deslocada do sentido da época. Por hora é importante pontuar que as críticas de Bastide não recaíram apenas sobre a ética jornalística. O professor francês também criticou e expôs possíveis razões para que a mãe de santo tivesse autorizado o registro do fotógrafo em troca de dinheiro e, nesse ponto, Bastide reforçou o que já foi exposto mais acima:

“Isto posto, faço questão de proclamar que os fotógrafos não são os principais responsáveis. A responsabilidade maior cabe ao candomblé que permitiu que se tirassem fotografias dessa ordem. Sem dúvida, essa responsabilidade é atenuada pelas dificuldades econômicas da nossa época. A iniciação custa dinheiro, vários milhares de cruzeiros. As ‘filhas de santo’ pertencem frequentemente às classes pobres da sociedade e os pais não conseguem o dinheiro necessário para as cerimônias e para a compra dos animais sacrificados. São obrigados a apelar para os amigos dos candomblés” (Ibid.).

Então Bastide aponta outro aspecto que se soma as rivalidades entre terreiros e as cobranças (muitas vezes abusivas) por consultas e ritos que contribuía para a difamação do candomblé:

“Eis o drama. É a consequência da multiplicação abusiva dos candomblés. Os antigos e os mais tradicionais são ricos, podem defender os seus segredos; mas os novos que, por enquanto, têm apenas uma clientela restrita são mais permeáveis às influências de desagregação moral, por falta de segurança econômica. De onde se depreende que as duas reportagens de Clouzot e do Cruzeiro testemunharam, antes de mais nada, uma crise moral no mundo religioso africano na Bahia. A única instituição com autoridade para resolvê-la é a Federação das Seitas Afro-Brasileiras” (Ibid.).

Portanto, a degradação moral pela qual a religião passava, segundo afirmou Bastide, passava pelos altos custos dos rituais e pelo aumento da quantidade de templos que certamente se multiplicavam à medida que as religiões afro-brasileiras alcançavam mais popularidade. Isso se refere não só aos candomblés como aos candomblés caboclos da Bahia e outras religiões afro-brasileiras que surgiam pelo país. A reportagem da revista *O Cruzeiro* motivou esse protesto de Bastide porque foi uma espécie de revanche à uma reportagem publicada anteriormente, na edição de 12 de maio de 1951 da revista francesa *Paris Match*, com o nome de *Henri-Georges Clouzot rapporte du Brésil un extraordinaire document ethnographique: Les Possédées de Bahia* de autoria do cineasta francês Henri-Georges Clouzot. A publicação dessa reportagem na revista francesa sim levantou protestos de muitos intelectuais brasileiros. O conteúdo da reportagem era uma espécie de antecipação do livro que Clouzot publicaria algum tempo depois chamado de *Le Cheval des Dieux*. A reportagem tinha mais ou menos o mesmo



teor que a reportagem da revista brasileira – fotos de rituais até então secretos, distorções nas descrições de rituais e daí por diante.

Bastide foi um dos primeiros a se manifestar “Acabo de escrever um protesto que remeti em São Paulo à Anhembi e em Paris à *Présence Africaine*. Uma cópia desse protesto será enviada também a Match” (BASTIDE, 18/06/1951) escreveu Bastide à Pierre Verger. O professor francês fez um protesto veemente contra Clouzot na texto publicado na Anhembi – a própria revista publicou uma nota de rodapé em que endossava o protesto à reportagem em questão. Bastide escreveu: “É que esse artigo pareceu-me, no seu desejo de sensacionalismo, duplamente injurioso, para os meus amigos de cor e para os meus amigos brancos da Bahia, em detrimento da verdade. É o que não se pode tolerar” (BASTIDE, ago. 1951). Ele enumerou oito pontos em que procurava corrigir inverdades ditas na tal reportagem que ia desde particularidades dos rituais do candomblé até inverdades sobre a cidade de Salvador em tom realmente duro, uma forma literal de protesto, tomando para si, como intelectual, a responsabilidade de desfazer tais equívocos. Ao final, Bastide se dirigiu ao povo francês, reafirmando aquele compromisso de laços de fraternidade entre brasileiros e franceses que ele sempre fomentou:

“Que os franceses que vêm ao Brasil se dirijam à Bahia para admirar as realizações dos seus governos esclarecidos, que tentem em seguida visitar os candomblés tradicionais, como o Engenho Velho, S. Gonçalo etc.; lá encontrarão um culto respeitoso, sincero, sem nada de histérico, e de uma grande beleza litúrgica. Mas que tenham cuidado para não introduzir nele seu erotismo ou seu sadismo pessoal; todos os elementos patológicos que se infiltraram em certas seitas foram levados pela imaginação mórbida e pelos preconceitos dos branco” (Ibid.).

O que chama a atenção na recomendação de Bastide aos franceses é novamente a reafirmação daquela ideia de que os cultos nagôs, praticados pelos terreiros tradicionais, seriam os legítimos, como se não houvesse templos mais novos ou menores de candomblé ou de candomblé caboclo que também fossem sérios. Na realidade, pode-se imaginar que a maioria deveria primar pelas manifestações religiosas sérias e belas, tal como os terreiros tradicionais. Outra colocação que merece destaque é o último trecho em que ele fala da visão erotizada e do exotismo que alguns constroem sobre a religião e que acaba por enfatizar os preconceitos. Essa era uma preocupação real de Bastide. Em carta a Verger, do dia 13 de setembro de 1951 – dois dias antes da publicação da revista *O Cruzeiro* que já anunciava a reportagem cinco dias antes do lançamento – Bastide escreveu com ironia:

“E já que estou falando do seu amigo Medeiros, também ele fez um belo trabalho. Não valia a pena se indignar tanto contra Clouzot! Tudo isso vai terminar sem dúvida por campanha de imprensa, batidas policiais, e não sei mais o quê: pelo menos tenho medo disso. Em todo o caso, você mesmo não deve mais ter escrúpulos pelo fato de Monod publicar suas fotos. E já é alguma coisa de bom! Somente, o drama, é que as fotos de Medeiros, como as de Clouzot, não ilustram artigos científicos, e que sua publicação pode atrapalhar o trabalho etnográfico que você está fazendo. No entanto, você precisaria agora escrever um livro sobre a iniciação, com a descrição total e completa das cerimônias, como você fez com tanto sucesso para o “dar de comer à cabeça<sup>110</sup>” (BASTIDE, 13/09/1951).

Na carta, Bastide demonstra preocupação com a repercussão da reportagem que sairia dois dias depois com o povo da Bahia, mas é significativa a preocupação com os efeitos negativos do sensacionalismo dessas duas reportagens que tendia a aumentar o preconceito, e, como ele mesmo disse, atrapalhava o trabalho etnográfico não só de Verger, como ele escreve, mas de muitos outros que estavam pesquisando o assunto. Inclusive Bastide.

Alguns meses depois da reportagem da *Paris Match*, Clouzot finalmente publicou seu livro e Bastide foi às páginas da Anhembi para afirmar que o livro, diferentemente da reportagem, estava muito bem redigido com informações importantes sobre os rituais e demonstrando uma certa inquietação sobre as razões pelas quais a reportagem que anunciava o livro era tão sensacionalista e o livro, ao contrário, parecia sério, tanto que Bastide citou o cineasta francês em seu livro *Candomblé da Bahia – Rito Nagô*.

Portanto, nestas linhas procurou-se traçar um panorama do contexto interno do candomblé e do contexto no qual o candomblé estava inserido. Como foi possível entrever, o contexto era bastante complexo, passando por oposições no interior dos candomblés – os puros e os deturpados, as rivalidades internas, o charlatanismo, as condições financeiras difíceis dos terreiros e dos seus fiéis, as cobranças, os feitiços, as leis, a polícia – tudo isso entrecruzado com o interesse de um grande número de pesquisadores e intelectuais que contribuía, mesmo que involuntariamente, para apropriações simbólicas que diluía singularidades étnicas no todo nacional. Tal operação, esvaziava a potência identitária reivindicatória dos negros por um espaço de igualdade na sociedade como uma reação ao preconceito. No interior desse contexto estava Bastide interagindo e se posicionando.

---

<sup>110</sup> Esse ritual, também chamado de Bori, era um dos rituais que mais causavam curiosidade nos pesquisadores. Bastide descreve o ritual em todos os detalhes no seu livro *Candomblé da Bahia – Rito Nagô* (1978) p. 29 a 32.

Os estudos de Bastide sobre o candomblé e o preconceito de classe, embora tenham sido discutidos em momentos diferentes neste texto, são partes de um todo, onde no candomblé prevalece a cultura do negro e, na sociedade, prevalece a cultura do branco que exclui o negro. No entanto é importante esclarecer que eles funcionam dentro de uma mesma chave: “reafirmar o negro com sujeito portador de cultura, ciente de sua identidade e da necessidade de ser o agente de suas próprias reflexões a seu respeito” (PEREIRA 1986, p.25). O próprio Bastide descreveu suas razões em um trecho um tanto longo, mas que é importante para o compreender sua obra:

“Nas pesquisas que realizamos no Brasil, entre 1944 e 1953, não separamos os problemas religiosos do conjunto dos problemas afro-brasileiros, devido a três motivos:

Primeiro: existe uma dialética intensamente viva, um forte fluxo e refluxo de influências entre a situação social do negro de um lado e suas crenças e instituições religiosas de outro. A religião não é um sistema fechado, recebe a influência do meio exterior e transforma-se à medida que esse mesmo meio muda, advindo daí a necessidade de conhecê-lo.

Segue-se que o estudo das religiões africanas, sobretudo quando há uma tendência para considerá-las como traços folclóricos, leva a uma imagem estereotipada dos negros brasileiros que contribui para o estabelecimento de uma visão racista do mundo. (...)

Finalmente, dado que as realidades profundas estão sempre ocultas (só há ciência do oculto, como gostava de repetir Bachelard), se precisava eu encontrá-la, deveria analisar em profundidade um certo número de manifestações afro-brasileiras, desde a revolução dos homens de cor (estudadas em ‘Complexes Afro-Brésilienne até em suas obras literárias analisadas em A Poesia Afro-Brasileira). E assim o fiz recorrendo às técnicas de pesquisa do oculto, estabelecidas pela psicanálise, mas com a necessária transformação, pois não se tratava de atingir o individual, como no freudismo, mas, ao contrário, o coletivo (BASTIDE 1973, p. XVI – XVII).

O propósito de denunciar, discutir e ajudar na construção de um espaço de reivindicações e luta pelo fim do racismo e pela conquista de igualdade de oportunidades, anulando as diferenças raciais de forma que os negros se reafirmassem como sujeitos portadores de cultura, foi um grande objetivo de Bastide, que ele perseguiu por meio de seus inúmeros textos, publicados prioritariamente nos jornais de grande circulação, mas também publicações diversas. Na introdução do livro *Religiões Africanas no Brasil*, Bastide se declara africano – talvez ele tenha incorporado a africanidade quando passou pelo primeiro rito de iniciação do candomblé, que o tornou parte da comunidade e o permitiu descrever os ritos adotando a perspectiva de dentro dos rituais e não a abordagem de fora. Tal escolha implicou em uma abordagem aprofundada da religião. No entanto, é preciso sempre lembrar que sua obra é muito vasta, os diversos textos publicados no Brasil e no mundo vão revelando um amadurecimento

do pensamento de Bastide com o passar dos anos. Claude Ravelet (2005) que era amigo de Bastide e acompanhou seu trabalho quando do retorno à França, afirmou que com o retorno a França e os novos desafios impostos pela mudança, houve uma sofisticação no pensamento de Bastide.

No entanto, o que é importante destacar é que a os dois livros que Bastide publicou como sendo sua tese de doutorado, *Religiões Africanas no Brasil e Candomblé da Bahia – Rito Nagô*, não sintetizam o pensamento de Bastide sobre o assunto e estão longe de conter a palavra final do professor francês sobre o tema. Ao contrário, nota-se uma mudança de posição em alguns aspectos que geraram polêmicas em pesquisas posteriores. Como no caso de o candomblé nagô ser adotado como um padrão de pureza da religião em detrimento aos candomblés de procedência bantu ou os candomblés caboclos.

Bastide ainda fez outras considerações lembrando que a influência das culturas africanas não se dava apenas pela difusão da cultura dos negros para os brancos, mas que também havia um processo de inovação coletiva, ou seja, “formação de novas religiões ou de novas ideologias, transformações das normas da moral ou do direito” (Ibid., p. 161). Neste trecho fica evidente que Bastide reavaliou a condição do candomblé bantu, da macumba e da umbanda como sendo deturpações de raiz africana e que, ao contrário do perigo do desaparecimento do candomblé legítimo, Bastide enxergou essas reelaborações como próprias da dinâmica da cultura.

O cientista social Lisías Nogueira Negrão sintetiza as preocupações de Bastide sobre o candomblé:

“A preocupação central de Bastide em seu estudo específico sobre o Candomblé foi o de demonstrar que a cultura africana pode fundamentar e postular uma filosofia do universo e uma concepção do homem, tão ricas e complexas como as da civilização ocidental, embora diferentes destas” (NEGRÃO, 1986, p. 49).

Então Negrão conclui:

“Demonstrou Bastide que os Candomblés apresentam-se como grupos primários solidários, nos quais inclusive a hierarquização está a serviço desta solidariedade, constituindo-se em ‘verdadeiras sociedades de socorro mútuo, de auxílio fraternos, que mantêm o espírito comunitário africano’. O candomblé reconstituiu a nação africana no Brasil: seus adeptos não são mais elementos pertencentes a seus quadros inferiores; são antes orixás africanos que reconstituem em solo baiano o mundo comunitário ancestral, devolvendo a dignidade perdida com a escravidão” (Ibid., p. 49).

Acrescentando à análise do cientista social, pode-se dizer que o espírito comunitário reconstruído por meio do candomblé não só devolvia a dignidade do negro em relação ao período do escravagismo como o fortalecia para lutar contra toda sorte de preconceitos que ocorria na sociedade encoberta sob a égide da ‘democracia racial’. Portanto, no que diz respeito às posições de Bastide acerca do combate ao preconceito de cor – que deve ser entendido como complementar aos estudos do candomblé – a socióloga Priscila Nucci faz um balanço:

“As relações entre brancos e negros receberam uma formulação refinada com Bastide. As relações raciais e culturais foram objetivas visto com interesse pelo pesquisador, que acompanhou os cruzamentos da religiosidade com outras dimensões sociais, na vivência dos afrodescendentes no Brasil, num período longo, que se estendeu da Colônia até meados do século XX. O autor acompanhou as mudanças e as formas de combate à desigualdade social, aos preconceitos e discriminações que a população afrodescendente teve de encarar num longo período. Na sua análise surgiu a constatação de uma oposição entre as soluções do problema do negro, a solução política e a cultural. O autor percebia que onde a solução cultural triunfava, a política não tinha lugar e vice-versa” (NUCCI, 2013, p. 61).

O professor francês reconheceu como solução cultural a adesão do negro às suas raízes africanas, representadas pelo candomblé e a solução política era a adesão do negro ao mundo dos brancos. No trecho mencionado por Nucci, Bastide dizia que sempre que o negro criava associações onde as raízes africanas predominavam, ele automaticamente renegava a cultura do branco e vice e versa. Bastide citou como exemplo o escritor e advogado Luiz Gama, cuja mãe era filha do candomblé e ele advogado, fundador de uma loja maçônica e um grande ativista contra a manutenção do trabalho servil no Brasil. É justamente para solucionar essa questão que Bastide formulou o que ele chamou de “Princípio da Ruptura” ou do “Corte” que será visto em mais detalhes no próximo capítulo que traz também uma análise que pretende compreender métodos menos ortodoxos de Bastide para compreender seus objetos de pesquisa em profundidade.

### **3º Parte – O método.**

*Como lamento não ser romancista para dar uma ideia desta cidade curiosa, em que o arranha-céu abafa, com seus vinte andares, as casinhas dos japoneses e dos negros, na qual a febre da indústria e do comércio se mistura à preguiça nostálgica das terras do Sul, uma cidade em recriação perpétua, em que tantas raças, culturas e arte se amalgamam na geração de um novo mundo.*

(Roger Bastide em correspondência com familiares logo após sua chegada a São Paulo)

## **6º Capítulo: A régua e o compasso de Bastide para compreender o Brasil.**

Dos recursos que Bastide mobilizou para escrever seus textos e levar a frente suas pesquisas, a erudição, sem sombra de dúvidas lhe garantia o repertório necessário para ir ao fundo das questões e analisá-las sob aspectos diversos. Talvez esse seja o principal instrumento o qual Bastide recorria para realizar suas pesquisas e escrever seus textos. O professor francês não realizava julgamentos, primeiro apresentava o tema para desmembrá-lo em uma série de perspectivas, desveladas a partir de uma análise fina, que ao mesmo tempo demonstrava toda sua complexidade. Também a linguagem era sempre acessível, de fácil entendimento. Esse procedimento o levava a conclusões muito distantes de veredictos, ou de verdades absolutas, mas, com sua escrita envolvente, sempre sugeria reflexões para que seus leitores pudessem chegar às suas próprias conclusões. Em termos de métodos, ele adotava aquele que melhor atendesse aos seus propósitos de descer ao fundo da questão em análise para trazer à tona diversas perspectivas, como feixes de luzes que iluminam diversas perspectivas do objeto estudado – como ele disse certa vez. Os feixes de luz quase sempre partiam da perspectiva histórica, onde Bastide identificava parentescos, distanciamentos e limitações de análises anteriores. “Tratava-se de uma visão sintética como raramente se encontrava entre os cientistas que enriquecia as colocações iniciais do problema e desembocava em aspectos totalmente originais” (QUEIROZ, 1983, p.63).

Sua erudição, associada à sua abertura mental e a capacidade de analisar os temas a partir de diversas perspectivas o levou a uma característica marcante que era a transdisciplinaridade, que o fazia transitar de uma disciplina a outra tomando de empréstimo teorias e métodos que julgava mais aptos a atender suas necessidades. Portanto, tais procedimentos e processos logo saltam aos olhos daqueles que tomam contato com sua produção intelectual e, portanto, seus métodos – no plural porque eram vários – é tema de inúmeros textos e análises. Um deles é o escrito por Maria Isaura Pereira Queiroz – discípula de Bastide, que manteve o compromisso de difundir e manter viva a obra do professor francês entre os mais jovens, sobretudo no texto, *Nostalgia do outro e do alhures: a obra de sociológica de Roger Bastide*.

A revista *Bastidiana*, dedicada a difundir a obra de Bastide na França dedicou seu segundo volume inteiramente a esse tema<sup>111</sup>. Outros intérpretes refletiram e analisaram os procedimentos metodológicos de Bastide como Maria Lúcia de Santana Braga e entre os franceses, há Henri Desroche – trabalhou com Bastide desde o seu retorno à França –, Claude Ravelet – um grande amigo de Bastide – assim como Philippe Laburthe-Tolra, Astrid Reuter e outros pesquisadores.

É certo que o período em que Bastide estava produzindo os seus trabalhos, muitos outros intelectuais também estavam publicando os seus textos. Porém, para além da efervescência dos estudos produzidos no âmbito das disciplinas de Ciências Sociais daquele momento, havia um substrato sobre o qual Roger Bastide e outros intelectuais, partilhavam que se encontrava em intensas transformações. Estava em curso um período de extraordinária evolução, pautada em uma conduta racional, precisa, amoral que marcou os chamados naturalismos do século XIX. Era o século em que a Ciência deveria fornecer explicações sobre tudo o que havia no mundo. Era o século do Imperialismo, do Darwinismo Social, do Positivismo e das Teorias da Degeneração. No entanto, o campo semântico dos naturalismos continuou existindo para além do século XX e ainda vivemos os reflexos desses tempos com a recorrência de fenômenos sociais como o racismo, a xenofobia e uma série de outras reminiscências. Mas, naquele momento, no *fin de siècle*<sup>112</sup>, quando Bastide e outros intelectuais da sua geração estavam construindo seus primeiros referenciais, os naturalismos estavam entrando em crise e surgia ali uma ciência mais preocupada com a compreensão dos fatos, com a subjetividade das coisas, dos limites entre a consciência e a inconsciência (SALIBA, 2020).

Era esse o substrato daquela época e os dilemas característicos desse tempo de transição são muito perceptíveis nas escolhas de Bastide que envolviam muito mais questões como concepções sobre o que é o mundo e como a ciência deve enfrentá-lo do que a escolha de métodos e teorias em si. Desta forma, pensando nestas concepções do professor francês, que nortearam todo o seu trabalho e que sustentaram suas reflexões sobre as ciências sociais, será possível identificar a maneira como ele reagiu a esse contexto e quais foram as suas respostas a isso. Portanto, a proposta agora é compreender de que forma as transformações em curso no mundo, mas sobretudo no meio científico e acadêmico o levou a fazer escolhas que marcaram sua produção intelectual plural, tanto no sentido das teorias que adotou, dos métodos que

---

<sup>111</sup> Cahier d'Études Bastidiennes, Paris, n. 2, abr. – jun. 1993.

<sup>112</sup> Para efeito de periodização, o período denominado *fin de siècle* compreende a passagem do século XIX até o início da I Guerra Mundial, em 1914.



empregou e dos modelos explicativos que construiu para compreender a diversidade cultural do Brasil.

### **6.1- Arte e ciência – uma conciliação possível.**

As mudanças nas ciências humanas naquele momento foram marcadas por movimentos que pretendiam contestar o racionalismo excessivo, trazendo a ênfase para a subjetividade e tendências para interpretação dos objetos e fenômenos estudados. No campo da História, por exemplo, havia uma preocupação em interpretar os fatos passados a partir de questões que se colocavam no presente. Essa preocupação levou alguns historiadores a desacreditar de uma história objetiva e os levou a formular a concepção de que a História não poderia ser reconhecida como uma ciência. É claro que a História daquele momento, no início do século XX, de uma maneira geral ainda era muito próxima dos Estados Nacionais. Neste momento, muitos dos historiadores continuavam em suas oficinas seguindo os rigores da escola metódica, onde o *Estatuto das Fontes Históricas* (ainda hoje usado) privilegiava o documento oficial, cuja autenticidade, segundo o estatuto, era verificável.

Os ecos dessas transição na História surgiram mais a frente, no período entreguerras, na França com a *Escola dos Annales* (SALIBA, 2020). No entanto, essa movimentação que privilegiava a subjetividade, buscava explorar os limites do consciente e do inconsciente (sobretudo com os trabalhos de Freud, mas não só dele), diferenciava o conhecimento sobre a natureza do conhecimento sobre o homem, explorava os domínios do relativismo – em alguns momentos levado tão ao extremo que comprometiam a noção de verdade – apontavam, também, para a exploração do misticismo, do espiritualismo, das religiões, enfim – sendo esse um aspecto fundamental para Roger Bastide.

Era basicamente esse o contexto em que alguns filósofos do final do século XIX estavam envolvidos e essas reflexões voltadas para a exploração do subjetivo, do místico, estavam ganhando notoriedade. Um desses casos é o do filósofo francês Henri Bergson, que em meados de 1900 lecionava no *Collège de France*. Naquela época seus cursos eram bastante concorridos. Da produção de Bergson, talvez os estudos que ganharam mais notoriedade foram o *intuicionismo* e o *conceito de duração*. Envolto na aura da subjetividade, Bergson afirmava que não percebemos o fluir do tempo, ou o tempo real, porque não prestamos a atenção nele, a razão direciona nosso olhar para os aspectos que nos dará as respostas que procuramos e esse olhar dirigido, obscurece todo o resto. Então, à grosso modo, Bergson acreditava que a apreensão do

real se dá pela intuição porque ela implica, forçosamente, em uma ampliação da consciência, nos tornando mais capazes de identificar os movimentos sutis do fluir do tempo. O filósofo Franklin Leopoldo e Silva (1992) que analisou o conceito de duração e o intuicionismo em Bergson, explica melhor sobre como direcionamos nosso olhar para as coisas sem a percebermos na totalidade:

“Trata-se de uma tensão e de um esforço continuamente desenvolvido para que o homem se mantenha na condição de senhor das coisas e de usuário da natureza. Aquilo que de direito perceberíamos, se nosso espírito se pusesse diante da realidade desarmado de qualquer critério pragmático, se obnubila: nosso espírito se concentra, tensionado, estreitando-se como um cone para que só a ponta deste cone toque o real, o adentre e o domine naquilo que ele pode ser útil” (SILVA, 1992, p. 146).

Bergson afirmava que o relaxamento desta tensão se daria pela arte. Dizia que a criação artística era, na verdade, fruto da descontração, da desatenção de espírito que por estar distendido, amplia e aprofunda sua percepção das coisas. A perspectiva bergsoniana aponta que só ampliamos e aprofundamos nossa visão do real por meio da imaginação que se mistura com a nossa percepção das coisas. Esse talvez seja um dos aspectos que tornam a filosofia de Bergson mais nebulosa para alguns, devido as essas concepções espiritualistas que envolvem o seu pensamento. Bergson dizia que a percepção alargada torna possível ver o real, “E o que o real tem de mais íntimo e de mais essencial é aquilo que para nós é o mais fugidio, evanescente e imperceptível: o Tempo” (Ibid., p. 147). Para Bergson o esforço do artista para se expressar era, na verdade, o exercício de fixar esse movimento essencial do tempo, que exige o exercício da imaginação, que leva o artista ao contato direto com a realidade. Daí, Bergson partia para a linguagem que o artista usa para expressar um aspecto da realidade que ele acessou:

“O trabalho de expressão é tenso – e até mesmo agônico – porque a linguagem é em si um produto da inteligência, naturalmente apto apenas para exprimir aquilo que percebemos habitualmente. É a imprecisão da linguagem natural, a que Bergson denomina mobilidade dos significados, que possibilita o trânsito entre as significações. A face transferencial da semântica abre o espaço da sugestão significativa que é a mediação metafórica de que se serve o artista quando tenta transmitir aproximativamente uma percepção que se dá no interior do objeto e não a partir de perspectivas externas a ele. (...) O contorno exterior do mundo nos fornece o esquema da realidade, não o seu ser” (Ibid., p. 147).

Bergson trouxe uma discussão sobre os limites de expressão do real pela linguagem que teria uma outra voz nessa mesma época, mas com perspectivas mais sofisticadas. Ferdinand Saussure, filósofo francês, elevou a linguística ao status de ciência autônoma e lançou as bases

do que chamou de Semiologia. Seus estudos no campo dos signos foram muito relevantes, mas ganharam maior notoriedade alguns anos à frente, com os estruturalistas. De qualquer forma, não demorou muito para a linguagem ter destaque. Foi alguns anos mais tarde, com a publicação do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein em 1921, cujo problema fundamental da epistemologia era: “em que medida nós, como seres supostamente presos no interior de nossa própria experiência subjetiva, podemos almejar um conhecimento confiável do mundo exterior ou até das experiências interiores das outras pessoas?” (EILENBERGER, 2019, p. 84) Em seu livro, Wittgenstein

“defende que os problemas da filosofia estão baseados em uma má compreensão da lógica da linguagem. O modo como tais problemas têm sido formulados está errado, a maior parte das proposições e das questões não são falsas, mas sem sentido, por não se fundamentarem em uma devida compreensão da linguagem” (FONTES, 2020).

Como já foi dito, Bergson, anterior à Wittgenstein, não deu tanta ênfase à essa questão. De qualquer forma, o filósofo francês e outros de sua geração antecipam algumas discussões sobre os limites da linguagem para expressar o real, uma questão que ganhou corpo com a filosofia de Wittgenstein e seguiu ao longo do século XX ganhando protagonismo decisivo na chamada virada linguística<sup>113</sup> em meados da década de 1960. De qualquer forma, os limites da expressão através da linguagem podem ter como uma de suas raízes o relativismo característico daquela passagem do século XIX para o século XX e foi captada de relance por Bergson e muito mais por Saussure e depois encontrou maior repercussão na filosofia de Wittgenstein.

A filosofia de Bergson e suas elaborações acerca do fluxo do tempo e o intuicionismo influenciaram todo o século XX, sobretudo em função do sucesso da obra de ficção, *À la recherche du temps perdu*, de seu cunhado, Marcel Proust que explorou o fluxo do tempo em aspectos da memória involuntária. A filosofia de Bergson também influenciou a sociologia,

---

<sup>113</sup> As origens da chamada “Virada Linguística” não são unânimes, alguns atribuem ao trabalho do filósofo Gottlob Ferge e outros atribuem ao trabalho Wittgenstein. De qualquer forma, Flávio F. Fontes afirma, em linhas gerais que a virada linguística foi: “dentro de um contexto de grande atenção voltada ao tema da linguagem a tentativa de Wittgenstein, de encontrar uma linguagem ideal, foi bastante influente e desencadeou um debate que teve como consequência uma mudança de grande porte na concepção de linguagem - conscientização disseminada de que a linguagem não era um meio neutro, bem como a disseminação de que a linguagem é sempre uma forma de ação, não se esgotando na sua função de representação. Esse debate teve como desfecho a conclusão de que não era possível a construção de uma linguagem ideal que pudesse isolar totalmente o conteúdo da forma; essa conclusão, por sua vez, provocou uma mudança paradigmática importante. A neutralidade da linguagem era necessária para manter a crença na razão universal, atributo do sujeito transcendental, esse herói do conhecimento, considerado por Lyotard (1998) como um dos grandes relatos de legitimação da modernidade. Se não é possível dominar a linguagem como instrumento neutro desta razão incorpórea universal, isso significa que toda razão passa a ser uma expressão histórica, podendo inclusive ser entendida como imanência, corpo, entrelaçada com a linguagem da qual não se pode nunca despir totalmente” (FONTES, 2020).

sobretudo a francesa, como Bastide explicou em um artigo em que pretendia apresentar ao povo brasileiro outras escolas sociológicas francesas, para além da escola durkheimeana que era a mais comum por aqui:

“Pode-se não gostar da philosophia de Bergson. Mas é impossível deixar de reconhecer a sua fecundidade. Essa fecundidade provém do facto de não estar acabada essa philosophia. É uma philosophia em retencias. Encontram-se nella, inextricavelmente enleados, pontos de vista diversos, que possibilitam cada um deles, desenvolvimentos originaes e mesmo contradictorios. A sociologia marxista, antes da guerra, com Georges Sorel, utilizou o que chamarei o bergsonismo da tensão e do relaxamento. A sociologia durkheimeana, após a guerra, utilizou o bergsonismo das duas memórias ou dos dois eus, o eu profundo e o eu socializado, com Halbwachs. Enfim, a nova escola sociológica utilizou o bergsonismo do ‘élan vital’” (BASTIDE, 14/06/1939).

No artigo, Bastide faz algumas colocações acerca dessa escola sociológica inspirada no *élan vital*<sup>114</sup> de Bergson que ele explica utilizando como paralelo a escola durkheimeana para afirmar que essa “sociologia do *élan vital*” traria para a Sociologia a noção de diferenciação entre sociedades animais e humanas na medida em traria noções mais clara dos ritmos da história, evidenciando a noção de movimento e, por consequência, revelando as evoluções, as retenções e regressões do tempo em contraste com a escola de Durkheim que trazia uma concepção de sociedade estática (BASTIDE, 14/06/1939). Portanto, a sociologia do *élan vital* traria movimento para a abordagem sociológica.

Na verdade, o que está bastante presente nos textos de Bastide quando ele discute o panorama da sociologia, é a crítica que ele fazia a uma certa tendência de se privilegiar a ação, o método e os esquemas em relação à reflexão com base filosófica. Essa era uma questão das ciências sociais da época que dividia os cientistas sociais em dois grupos, sendo o protagonismo da escola de Durkheim que, segundo Bastide, procurava expulsar a filosofia da sociologia e pensar uma sociologia da ação. (BASTIDE, 21/08/1943). Em um artigo publicado em 1943, chamado *A face da Ciência*, Bastide expôs suas críticas às contradições da ciência ainda impregnada de positivismo, mas que já mostrava interesse pelo irracional, que privilegiava a observação em detrimento aos esquemas e modelos explicativos (BASTIDE, 21/08/1943). Ao longo do artigo Bastide demonstrou as limitações oferecidas pela ciência explicativa, baseada no cálculo, no empirismo e na observação. Por esse artigo é possível constatar esse período de

---

<sup>114</sup> *Élan Vital* é, para Bergson, “o princípio explicativo da evolução da vida em todas as suas formas. Trata-se de um princípio responsável não somente pela evolução da vida até as formas superiores do espírito, mas também pelo nascimento da matéria. Bergson insiste na unidade deste impulso vital que atravessa toda a matéria através de um duplo movimento de criação e de degradação até a matéria (SILVA, 2006, s/p.).

transição do racionalismo excessivo do naturalismo para outras tendências menos rígidas, que exploravam possibilidades no terreno da subjetividade e do relativismo. O professor francês reclamava a necessidade da abordagem filosófica para o aprofundamento da compreensão sobre os fenômenos:

“Não é positivo o que se pode provar: mas não haveria prova sem que por sobre os dados objetivos pairassem ideias dominadoras (...) e mediasse uma ação visando mais longe (...) O Homem positivo não é o que só admite o que vê, é pelo contrário o que vai além da vista admissível pelos sentidos, em nome mesmo da ciência, consciente de seus limites” (BASTIDE, 21/08/1943).

Em outro artigo, anterior a esse, ele afirmava que a sociologia sempre teve fins práticos e políticos. Lembrou que Auguste Comte, Le Play e mesmo a sociologia norte americana, sempre tiveram como objetivo restaurar a ordem social, agindo, portanto, diretamente no meio social. Afirmou que mesmo Durkheim “tanto fez para tirar a Sociologia da discussão dos problemas normativos, para eliminar dela toda a teoria filosófica e todo preconceito moral; para fazer dela, numa palavra, uma pura ciência, descritiva e explicativa” (BASTIDE, 16/07/1943), enfatizado a importância dos modelos explicativos que procuravam conferir à Sociologia um status de ciência que deveria obedecer aos rigores metodológicos das ciências naturais. Bastide demonstrou a inutilidade de aplicar métodos das ciências da natureza ao estudo das sociedades porque “Os fatos sociais, ao contrário, são complexos contingentes e mutáveis; varia conforme as épocas e os lugares. A vontade se inscreve neles, e não temos, por conseguinte diante de nós, um puro mecanismo” (Ibid.). Essa era uma constatação daquele tempo em que a aplicabilidade dos métodos e princípios do positivismo (e dos naturalismos) estavam sendo contestados, justamente em função da tomada de consciência de que a ciência dos homens poderia ser compreendida a partir de inúmeras abordagens que iriam, forçosamente, oferecer respostas diferentes em face de um mesmo fenômeno, contrariando os princípios gerais das ciências naturais que esperava estabilidade nos resultados.

Esse dilema que Bastide deixa expresso nas suas reflexões publicadas nos artigos de jornais era compartilhado pelas outras disciplinas das ciências humanas como a própria História que viu surgir propostas que reformariam de vez a “oficina do historiador” deslocando o centro de interesse dos historiadores dos grandes eventos e dos documentos oficiais para a história do cotidiano, para a admissão de outras fontes de pesquisa não oficiais, que revelavam outras histórias até então negligenciadas e que ofereciam outras visões sobre um dado fato ou fenômeno enriquecendo o conhecimento que se adquiria sobre ele em função da multiplicidade

de perspectivas que se complementariam. A aposta era em uma investigação aprofundada, que trouxesse explicações mais consistentes e menos planificadoras.

Os conflitos gerados pela permanência da ideia de ciência herdada dos naturalismos e a constatação da necessidade de mudanças nas abordagens geravam conflitos no interior das disciplinas. No caso da sociologia francesa, havia a corrente de George Gurvitch, que se opunha a Durkheim e foi a corrente a que Bastide se ligou. Gurvitch acreditava que “toda totalidade social era estruturada, o que significava que não era internamente nem homogênea nem harmoniosa” (QUEIROZ, 1983, p. 50) e que tais divergências geravam desequilíbrios, tensões e rupturas, cuja diferenciação adequada se alcançava através do conceito de dialética (QUEIROZ, 1983). A corrente fundada por Émile Durkheim e suas teorias totalizadoras, determinavam que as explicações deveriam ser prioritariamente sociais, sem que houvesse empréstimos de outras disciplinas. Elevava a sociedade em detrimento ao indivíduo.

Com o avanço nas investigações sobre os fatos sociais e o surgimento de outras necessidades, as teorias de Durkheim foram sendo revistas por seus seguidores e dentre eles, havia Marcel Mauss que acrescentou a necessidade do pesquisador se relacionar com o objeto pesquisado procurando interiorizar e penetrar na subjetividade dele para descobrir “formas de atividade mental comuns aos homens de uma mesma sociedade” (QUEIROZ, 1983, p. 47). Mauss admitia a necessidade de descobrir métodos capazes de penetrar na subjetividade do objeto. Esse era um ponto comum entre ambos, Bastide e Mauss, a diferença é que enquanto o último refletia sobre qual método deveria desenvolver, Bastide recorria a filosofia de Bergson para investigar seus objetos em profundidade.

Apesar de ter escrito em muitas oportunidades sobre Bergson ou mesmo citá-lo em um ou outro de seus textos, o texto que Bastide deixou mais clara as marcas da filosofia de Bergson em suas concepções, foram os dois textos dialógicos que escreveu sobre a poesia como método de apreensão do real. O primeiro texto, *A propósito da poesia como método sociológico: primeira conversa com o crítico* foi publicado em 08/02/1946 no *Diário de S. Paulo*, dedicado à Sérgio Milliet<sup>115</sup> e o segundo: *Sobre a poesia e a expressão sociológica: segunda conversa com o crítico* foi publicado em 22/02/1946 no mesmo jornal. No formato dialógico, o primeiro texto é dividido entre “O crítico” – talvez Sérgio Milliet, uma vez que o texto foi dedicado a ele – e “Eu” – que seria Roger Bastide. No primeiro texto, “O Crítico” inicia a conversa

---

<sup>115</sup> Conforme o livro *Roger Bastide*, publicado em 1983 pela Editora Ática, cuja organização ficou à cargo de Maria Isaura Pereira de Queiroz e a coordenação à cargo de Florestan Fernandes.

demonstrando descontentamento com os últimos livros de Bastide – uma evidente autocrítica que o professor francês já havia feito em uma obra anterior, *Imagens do Nordeste Místico em Preto e Branco* quando ele admitiu, na introdução da obra, que não resistiu ao encantamento que sua primeira visita ao Nordeste provocou nele, fazendo-o recorrer ao lirismo em vários momentos de seu texto. Bastide, o “Eu” do diálogo, inicia a defesa da ideia de utilizar o que ele chama de *intuição poética* como forma de viver a experiência social. “O Crítico” concorda parcialmente com os argumentos de Bastide, não sem adverti-lo de que o uso da intuição poética como forma de apreensão do social poderia ser aceitável desde que o método aparecesse apenas na etapa de preparação da pesquisa e que desapareceria nos resultados. A intuição poética de Bastide tem relação com o livro de Bergson *L'Évolution Créative* que foi analisada mais acima, cuja teoria era de que a intuição permitia o olhar direcionado ao objeto com uma abertura mental capaz de apreendê-lo em profundidade e a poética era justamente a noção de que o artista apreende a realidade por meio da sensibilidade. Esse, sem dúvidas foi um referencial para Bastide, mas ele explica melhor o que seria a intuição poética:

“Trata-se, para o sociólogo, de não se colocar fora da experiência social, mas de vivê-la (...). Trata-se de uma transfusão de alma. Precisamos nos transformar 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. Todavia, esse sentido não é sempre aquele que emprestamos a elas. Lévy-Bruhl mostrou os perigos que há em julgar as instituições dos primitivos através das categorias de nossa compreensão moderna. É preciso, apelando para um ato de amor, transcender nossa personalidade para aderir à alma que está ligada ao fato a ser estudado” (BASTIDE, 08/02/1946).

No trecho reproduzido acima é recorrente expressões como fusão de almas, aderir à alma do outro. São expressões que revelam a orientação de Bastide para o espiritualismo característico da época e próprio da filosofia de Bergson. Bastide reconheceu a dívida com o filósofo francês, mas afirma que seu método teria contornos mais modestos do que o *élan vital* de Bergson, “E eu não faço metafísica” (Ibid.). Mas é necessário que se diga que este gesto também poderia ser uma espécie de medida cautelar, primeiro porque, embora Bergson seja um dos principais filósofos do século XX, há uma forte presença de concepções espiritualistas em sua filosofia que tornava suas ideias obscuras para alguns que a consideravam excessivamente irracional e subjetiva para ser incorporada pela ciência. Esse irracionalismo, ou um subjetivismo acentuado, foi discutido no texto quando o “Eu” do diálogo defende o uso da poesia e o “Crítico” se opõe, discordando da ideia de que a poesia seria uma forma de conhecimento, “a confusão da verdade com o obscuro ou com a exaltação de uma alma inebriada” (Ibid.), alerta,

ainda sobre o risco de se substituir “o critério da verdade pelo do valor estético, que nada tem a ver com a ciência” (Ibid.). O “Eu” então retruca afirmando que a sociologia positiva que o “Crítico” defende reduz a realidade a conceitos que são ultrapassados pela própria dinâmica da sociedade “...o sociólogo encontra-se em presença de fenômenos nos quais o total é diferente do conjunto das partes, em que tudo reage sobre tudo; além disso, é ele levado pela corrente do tempo; de modo que, quando separa, mutila, e quando acaba de formular as várias relações, essas relações já mudaram” (Ibid.).

Neste ponto, a análise desse artigo certamente se enriquece quando se considera que o texto é dedicado a Sérgio Milliet – amigo de Bastide e sociólogo com formação europeia, tal com o professor francês – e, portanto, vale a pena procurar na coleção de *Diários Críticos*<sup>116</sup> de Milliet, artigos que ele publicava com regularidade na imprensa brasileira em que ele versava sobre o assunto. Milliet como um bom *flâneur* chegava a se contradizer sobre o tema em seus artigos, no entanto, as aproximações com Bastide ainda podem ser válidas porque ajudam a ter uma dimensão de como outros intelectuais pensavam a questão.

Em um artigo publicado em 1943, Milliet parece discordar do uso da poética, cheia de imaginação e sensibilidade, como forma de conhecimento dos processos sociais, em especial os históricos-sociais. Afirma que para a apreensão desses processos sociais, a rota a seguir seria mesmo a da ciência (MILLIET, 25/09/1943). No entanto, mais à frente no mesmo artigo, Milliet indica que o problema da Sociologia é a importância demasiada que atribui à ideia em detrimento do esclarecimento dos fatos e pela tendência de construir sistemas lógicos de explicação que se antagonizam com a não lógica da vida social. Ao final, afirma que as explicações sociológicas deveriam se submeter a uma ética e a uma política, caso contrário, seria como a arte pela arte, para então concluir com ironia: “... nesse caso, porque não jogar xadrez ou escrever poesias?” (Ibid.).

Para Milliet, o cientista não conseguiria se desumanizar para atingir uma objetividade total. Essa afirmação é fundamentada nas teorias do conhecimento de Mannheim. Milliet advertia para a necessidade de o cientista compreender a relatividade da atitude científica para então concluir: “A imparcialidade absoluta nas ciências do homem é uma utopia, uma pretensão imodesta, pueril, que vamos abandonando na medida em que aumenta o nosso conhecimento das coisas sociais e o penetramos mais a fundo” (MILLIET, 16/10/1943). Talvez esse seja um

---

<sup>116</sup> Trata-se de uma coletânea de artigos publicados por Milliet na imprensa paulistana, sobretudo no jornal Correio Paulistano, onde mantinha uma coluna chamada Diário Crítico de Sérgio Milliet. A coletânea está organizada em 10 volumes cuja edição mais atual é de 1981, editada pela EDUSP.



espaço deixado por Milliet para o uso da sensibilidade (ou, do que Bastide chamou de intuição poética) para a compreensão da vida social.

Bastide avançava com suas reflexões sobre um novo método de apreensão do real. Agora, o foco de discussão estava na narrativa que deveria ser construída a partir da percepção da realidade sociológica por meio da intuição poética defendida por ele nos textos em análise. Essa discussão é abordada no texto *Segunda Conversa com o Crítico*, que se apresenta no mesmo formato dialógico do primeiro. Bastide justificou o uso da expressão poética como meio de expressão mais apropriado para exprimir de maneira mais fiel os elementos estéticos da vida social. “A expressão poética me parece mais apropriada que qualquer outra para forçar o leitor a viver na experiência comunitária, juntando assim à compreensão lógica, que alcança a sua inteligência, um sentimento direto, uma compreensão mais íntima” (22/02/1946). Para reforçar sua argumentação de que a expressão poética seria a melhor forma de exprimir a realidade social Bastide, argumenta: “Há, porém, na sociedade, um elemento de poesia, sendo a expressão poética um esforço de fidelidade em relação à própria verdade das coisas” (Ibid.). O “Crítico” argumentou que a poesia não tem uma existência objetiva, só existindo na alma do escritor. Para combater o argumento quase que irrefutável do “Crítico” Bastide recorreu à estética da vida social, ideia que ele defendeu em seu livro *Arte e Sociedade*, em que ele discutia as relações entre a arte e a sociedade, chegando mesmo a relacionar movimentos estéticos com práticas sociais correspondentes desde a Renascença até o Modernismo. Desta maneira, ele pretendia demonstrar evidências de uma estética social. “... não há sociedade sem representações coletivas, sem um certo *paideuma*, uma certa configuração espiritual e não sei como me aproximar disso, como também expressá-la sem recorrer a alguma coisa que parece com a poesia” (Ibid.). Sem convencer o crítico, Bastide finaliza o seu texto:

“A sociologia é exatamente aquele edifício de relações racionais do qual o senhor falava, um conjunto de conceitos e de leis, de pesquisas causais e de definições objetivas. Mas uma linha melódica deve cercar esse conjunto para dar a impressão do que existe em toda a sociedade de vida, de harmonia, ou mesmo de notas falsas, enfim, de vida criadora, de sua organização em movimento, de seu equilíbrio no decorrer dos tempos” (Ibid.).

O lirismo e a ciência são o tema das duas partes do diálogo imaginário que Bastide travou consigo mesmo e que pretendiam justificar o uso da intuição poética para compreensão mais aprofundada da vida social. No entanto, não bastava apenas apreender esses aspectos mais profundos, era necessário expressá-lo. Para isso, Bastide falou em uma linha melódica que

puдesse caracterizar esse aspecto mais humano da vida social. Sérgio Milliet registrou esse movimento de aprofundamento da apreensão da vida social nas páginas do seu *Diário Crítico*. Esse registro pode ser encontrado no texto que publicou no final de 1947, quando respondia à um leitor sobre sua passagem da abordagem marxista para a abordagem das teorias do conhecimento de Mannheim:

“Ambiente e educação fazem uma parte do homem. A outra se esconde no fundo do obscuro do inconsciente e nós só a descobrimos ocasionalmente, ao acaso de afloramentos oníricos, de expressões poéticas e artísticas. Ela é que exige liberdade, justiça, dignidade, não se contentando à escravidão individual. A própria sociologia moderna dá importância a essa contribuição do imponderável humano, a que chama de instinto por comodidade. (...) Enquanto a dor de cabeça cede às aspirinas vamos vivendo, mas quando ela não cede mais temos que indagar da causa profunda, ir a esse recôndito, a essa alma, que não conseguimos nunca atingir” (MILLIET, 17/11/1947).

Milliet fala do “imponderável humano”, ou do instinto humano que lembrava à sociologia a necessidade de considerá-los como determinantes para a compreensão das sociedades, sem que se construíssem modelos fechados, baseados em fórmulas que nem sempre traduziam realidades diversas. Essa era uma crítica bastante presente em Milliet e em Bastide acerca da sociologia. Milliet denunciava a necessidade da revisão dos métodos sociológicos em suas páginas no *Diário Crítico*, Bastide procurava formas de compreender e de expressar esse imponderável humano. Fazia isso se utilizando daquilo que entendia como mais adequado, que chamou de intuição poética, para apreender fenômenos sociais, acrescidos de pequenas doses de lirismo para individualizar e trazer para seus textos a linha melódica necessária para comunicar a presença do humano em meio à aridez das fórmulas e dos modelos mais gerais de explicação do social.

No momento em que Bastide publicou esse texto, a discussão em torno dos limites da linguagem já ocupava um lugar de destaque nas discussões filosóficas, sobretudo com Wittgenstein, embora o termo “virada linguística”, que nomeia essas discussões, tenha surgido no final da década de 1960, inicialmente como nome de uma coletânea de textos organizada por Richard Rorty (FONTES, 2019) que discutiam a linguagem e a impossibilidade de atingir a neutralidade por meio da linguagem. Embora sejam duas coisas diferentes, pode-se encontrar essa mesma preocupação engendrada no discurso de Milliet, quando ele discute a impossibilidade de uma objetividade absoluta na ciência, baseado na sociologia do conhecimento de Karl Mannheim. Apesar de distintas, tais discussões expressam a preocupação com a compreensão aprofundada das coisas. Essa foi uma preocupação também muito presente

na época que havia sido colocada pelo filósofo Wilhelm Dilthey<sup>117</sup>, contemporâneo a Bergson, que propunha uma ciência do espírito, como ele nomeou as ciências humanas, como forma de conhecimento em oposição às ciências da natureza. Tal compreensão deveria passar por uma compreensão empática – a admissão da diferença como determinante para a compreensão dos fenômenos, onde a alteridade do pesquisador era fundamental – as preocupações de Dilthey como a alteridade, são elementos básicos para qualquer pesquisador que pretenda estudar diferentes culturas, por exemplo.

Outra característica muito geral daquele contexto era a compreensão da relatividade das coisas – não existia apenas uma verdade absoluta. Em alguns momentos, o apelo deliberado a relatividade, chegava a questionar a existência da real noção de verdade, levando a ciência ao risco de cair no vazio, perdendo sua prerrogativa de explicar fenômenos. Esse relativismo era um ponto de preocupação de Bastide, conforme Maria Isaura Pereira Queiroz analisa:

“... foi Roger Bastide o homem do relativismo – relativismo das aparências, relativismo das características, relativismo das colocações do pesquisador diante do seu objeto. Relativismo que o fascinava e ao mesmo tempo o amedrontava, pois construía o abismo fatal no qual se perdiam todos os pontos de apoio” (QUEIROZ, 1983, p. 67).

A saída para Bastide fugir desse abismo fatal seria recorrer a “balaustrada” (Ibid., p. 67), seria algo como uma guia onde ele poderia se segurar para observar o seu objeto, sem correr o risco de se perder e assim poder lançar os “focos de luz convergentes” para apreender o seu objeto de estudo “suas pesquisas, que se situavam no claro-escuro dos pontos de intersecção de várias disciplinas a ponto de ser difícil definir sua abordagem” (Ibid., p. 67). Em alguns casos, a abordagem também poderia ser a partir de fora das ciências, “A poesia e a ciência devem caminhar de mãos dadas” (BASTIDE, 01/04/1939 – *tradução nossa*).

Assim, é possível perceber que as ideias estavam todas postas naquele contexto e esses são apenas alguns dos filósofos da passagem do século XIX para o século XX que reagiram aos

---

<sup>117</sup> Filósofo alemão é pouco conhecido no Brasil, segundo Sérgio Gouvêa Franco: “O interesse em Dilthey, na Europa e Estados Unidos, cresceu recentemente como efeito dos estudos sobre Husserl, Heidegger, Sartre e das disciplinas hermenêutica, estruturalismo e teoria crítica. Foi ficando claro que todos estes autores e estas disciplinas têm raízes, até então não plenamente reconhecidas, no pensador alemão do século XIX e início do XX. Poderíamos fazer uma frase de efeito para descrever o pensamento de Dilthey: ‘... não dá para pensar criticamente as ciências humanas sem recorrer a ele’. Dilthey é um titã que resiste à completa absorção dos estudos humanos em uma abordagem unificada pelos princípios do positivismo. Ele diz *não* a isto, sustenta a especificidade dos estudos científicos e filosóficos do humano, destacando que as *humanas compreendem (verstehen) e as ciências naturais explicam (erklären)*. Embora esta divisão tenha sido frequentemente levada muito além do que Dilthey pretendia, longe demais, enfraquecendo sua posição” (FRANCO, 2011).

naturalismos pensando as ciências humanas a partir de perspectivas distintas e mais ricas em possibilidades e que, mesmo que seus nomes não sejam citados, contribuíram para as discussões em curso e é possível encontrar traços de suas reflexões em pesquisadores e intelectuais que vieram depois e que incorporam aquelas reflexões por meio de práticas, como a questão da alteridade tão essencial aos pesquisadores, cuja importância foi pensada por Dilthey e provavelmente por outros que não foram citados aqui ou que estão esquecidos pelo tempo – e que pode ser reconhecida na prática de Bastide, como já possível entrever no capítulo anterior. Portanto, a preocupação central de compreender e não explicar, era comum a muitos filósofos, mas em Bergson, cuja filosofia alcançou maior repercussão, a compreensão do objeto e a linguagem para traduzir essa compreensão só era possível através da poética.

Portanto, é compreensível que Bastide publicasse artigos refletindo sobre seus métodos e, talvez, os dois artigos em que ele discute o uso da intuição poética seja uma espécie de reflexão necessária, em função dos “escorregões líricos” que ele cometeu no livro *Imagens Místicas do Nordeste em Preto e Branco* e que ele identificou e comentou na introdução do livro. Talvez, isso tenha incomodado o professor francês que sentiu a necessidade fazer uma espécie de fundamentação teórica para seu método não ortodoxo de observação sintetizando ideias que ele já esboçava em artigos bem anteriores a esse.

Em 1941 ele já havia publicado um texto na *Revista Dom Casmurro* em que refletia sobre a poética de Bergson em que ele dizia: “O poeta, porque é desinteressado, vê o que nós não vemos, decifra o sentido secreto do palimpsesto do qual só percebemos a escrita incompreensível e por isso se aparenta ao filósofo” e então completa: “A intuição poética é descoberta filosófica” (BASTIDE, 25/01/1941). No texto, bem anterior aos dois textos dialógicos, Bastide estabelece mais do que uma ligação, coloca o poeta como um aparentado do filósofo, para depois fazer da intuição poética, que para ele é um método científico, uma descoberta da filosofia. Em outro momento do texto, procurando aproximar a intuição poética da ciência, Bastide escreve: “A poética de Bergson podia, pois, ser considerada como um esboço do tratado do conhecimento pela poesia; mas a palavra, mais uma vez, impediu-o de nos dar uma outra coisa além desse esboço” (Ibid.). Neste trecho, Bastide falava sobre os limites da palavra, ou da linguagem, para expressar o humano, tal como ele retomou no segundo artigo analisado. Neste caso, ele deu uma explicação parecida ao afirmar que:

“Bergson, não podendo traduzir em conceitos a exigência da alma ou da vida, pois os conceitos cristalizam o que é movimento e transforma a liberdade criadora em

determinações rígidas, é obrigado a se servir de imagens, a recorrer exatamente ao método pelo qual o poeta também dá a sua visão do interior das coisas” (Ibid.).

Assim, Bastide apresentava já em 1941, as suas reflexões sobre a intuição poética e alguns anos mais a frente, reafirmou a necessidade de acrescentar uma linha melódica aos textos acadêmicos para comunicar qualquer coisa de humano em meio a aridez da linguagem científica. Bastide voltaria à discussão das relações entre a poesia e a ciência em outro artigo, mas agora afastado do intuicionismo de Bergson. Naquela oportunidade, Bastide analisou o unanimismo<sup>118</sup> do poeta e escritor Jules Romains – um bom exemplo daqueles tempos confusos, Romains explicava que o unanimismo que ele fundou não veio das meditações sobre a filosofia de Durkheim ou de Tarde, mas de uma espécie de experiência mística que teve na adolescência. Bastide analisou se a poesia unanimista de Jules Romains poderia sugerir que a sociologia poderia ser suscetível a um tratamento poético. Ao final de sua argumentação, Bastide acredita que sim, justificando:

“O que leva a se indagar se não existe, no mundo, um antagonismo entre a sociologia e a poesia, no sentido de que a poesia é essencialmente a expressão de uma alma individual, uma música interior, e não uma metodologia para captar uma poesia que seria exterior ao indivíduo, residindo fora dele. A alma coletiva não pode cantar; é sempre um aedo que canta. Certamente ele pode ser apenas um eco de almas mais vastas do que a sua, mas apenas um eco musical. Ora, é sempre a forma individual do cantor que acrescenta modulação musical ao que, sem ela, seria unicamente murmúrios e vento” (BASTIDE, 18/11/1943).

Portanto, no trecho acima, Bastide afirmou que embora a poesia seja a expressão de uma alma individual, ao ser expressa pelo poeta, ele se comunica com as outras almas que captam as emoções que ele expressou e assim, eles, artista e público, se ligam pela emoção compartilhada pelo contato com obra<sup>119</sup>. Portanto, as discussões em torno das aproximações entre arte e ciência é um tema recorrente na produção de Bastide sobretudo nos primeiros anos da sua prolongada estada no Brasil. Tais discussões provavelmente surgiram enquanto o professor francês percorria o seu “itinerário espiritual” (BASTIDE, 1973, p. X), como ele mesmo escreveu. Itinerário que teve como ponto de partida a crise de consciência e chegada ao

---

<sup>118</sup> Trata-se de um movimento fundado por Jules Romains em meados de 1900 que refletia sobre a existência de uma consciência coletiva e sobre como ocorreria a transcendência do pensamento individual para o pensamento coletivo.

<sup>119</sup> Essa noção foi apresentada no texto de Bastide com o título de *Pintura e Mística* de setembro de 1938.

encantamento. O percurso marcou em Bastide, a passagem do cartesianismo para o alargamento das percepções, tornando-se mais apto a lidar com a diversidade da cultura brasileira.

## 6.2- Sobre um itinerário espiritual.

Quando Bastide foi convidado a selecionar alguns de seus textos que estavam em publicações já esgotadas ou de circulação muito restrita para uma nova publicação, o professor francês, escolheu republicar, na íntegra o livro *Poesia Afro-Brasileira* e alguns dos textos que foram a base para ele escrever os seus dois livros mais famosos, *Candomblé da Bahia – Rito Nagô* e *As Religiões Africanas no Brasil*. Essa coletânea de textos recebeu o nome de *Estudos Afro-Brasileiros* e foi publicada, no Brasil em 1973, um ano antes do seu desaparecimento. Esse distanciamento o permitiu escrever uma introdução em que ele oferecia ao leitor uma visão distanciada do percurso de suas investigações sobre o candomblé no Brasil. Esse não foi o único momento que Bastide refletiu sobre o seu itinerário espiritual, há uma certa recorrência em torno do tema, sobretudo em artigos posteriores aos anos 1960 quando suas experiências no Brasil haviam recebido o acréscimo das incursões na África e suas reflexões acerca de uma *Sociologia da Psicanálise* já haviam ganhado corpo. De qualquer maneira, esse “balanço geral” por assim dizer, também só foi possível em função do afastamento temporal e a distância do Brasil. É um texto sobretudo honesto, de quem reconheceu equívocos e procurou reparar outros enganos. Foi o texto em que ele descreveu o itinerário espiritual que percorreu em sua descoberta do mundo dos candomblés. No entanto, essa afirmação pode se estender do candomblé para o caminho que percorreu para descobrir a cultura brasileira.

Bastide chamou o ponto de partida do seu itinerário espiritual de crise de consciência, mas que poderia se aproximar do método do estranhamento<sup>120</sup> desenvolvido pelo dramaturgo

---

<sup>120</sup> O estranhamento foi um conceito desenvolvido inicialmente pelo formalista russo Victor Chkloviski que pensou o estranhamento como um procedimento de percepção aprofundada da arte. A tradução da palavra em russo, *ostranenie*, pode ser encontrada como estranhamento, desfamiliarização ou ainda singularização, sendo que esta última foi usada na tradução do texto de Chkloviski *A arte como procedimento* em que ele sistematiza tal conceito. “E eis que para devolver a sensação de vida, para sentir os objetos da arte é dar a sensação do objeto como visão e não como reconhecimento; o procedimento da arte é o procedimento da singularização dos objetos e o procedimento que consiste em obscurecer a forma, aumentar a dificuldade e a duração da percepção. *O ato de percepção em arte é um fim em si mesmo e deve ser prolongado; a arte é um meio de experimentar o devir do objeto, o que é já “passado” não importa para a arte*” (CHKLOVISKI, 1917, p. 45). Disponível em: [https://edisdisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5700412/mod\\_resource/content/1/A%20arte%20como%20procedimento.pdf](https://edisdisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5700412/mod_resource/content/1/A%20arte%20como%20procedimento.pdf) – Acesso em 18/10/2022.

alemão Bertold Brecht<sup>121</sup> cujo pensamento foi sistematizado por Frederic Jameson. O crítico de arte e teórico marxista americano, encontrou no pensamento de Brecht quatro níveis ou camadas<sup>122</sup>. Dessas quatro camadas, a primeira delas é o estranhamento que ele subdividiu em quatro *categorias do estranhamento*. Dessas categorias, a última que ele enumerou é a que mais se aproxima dessa operação que Bastide realizou para se livrar do pensamento cartesiano e explorar um outro olhar para o mundo dos candomblés e para a cultura brasileira em sentido mais geral. “Abordava eu então o mundo do candomblé com uma mentalidade alicerçada em três séculos de cartesianismo” (BASTIDE, 1973, p. X), então, Bastide continua:

“Convenci-me rapidamente (...) que os problemas por mim mesmo levantados sobre o sincretismo não existiam na realidade (...) eu abordara o candomblé com uma mentalidade etnocêntrica e assim teria de ‘converter-me’ (...) a uma outra mentalidade caso quisesse compreendê-lo” (Ibid., p. X-XI).

Então Bastide explicou como ele procurou “reprogramar” a sua mentalidade: “Compenetrei-me, portanto, que deveria, no momento de entrar no Templo, deixar-me penetrar por uma cultura diversa da minha. A pesquisa científica exigia de mim a passagem preliminar pelo ritual da iniciação” (Ibid., p. XI). Daí a possibilidade de aproximação do estranhamento de Bastide e o estranhamento em Brecht que dizia sobre a possibilidade de “expressar algo de função original e histórica e também de surpreender a variedade de formas que ele é capaz de assumir” (JAMESON, 2013 p. 63). Jameson identifica o estranhamento de Brecht em quatro formulações diferentes, a primeira, talvez a mais simples de todas, remete às discussões em torno do intuicionismo de Bergson, mas aqui o conceito é despido daquela conotação espiritualista do filósofo francês – nesse ponto, Brecht, ao contrário, era bem marxista... A primeira formulação de estranhamento em Brecht previa um olhar novo sobre algo em que já houvesse alguma familiaridade anterior, sendo que essa familiaridade impediria um olhar no verdadeiro sentido da ação, uma vez que a percepção (em Bergson seria a intuição) estava adormecida em função da familiaridade e é justamente essa percepção que deveria ser resgatada por meio do estranhamento. Mas talvez, a quarta formulação seja aquela que Bastide de fato atingiu e que o fez chegar ao ponto final de seu itinerário – o encantamento. A quarta

---

<sup>121</sup> O conceito de estranhamento de Brecht foi inspirado no conceito elaborado pelo jornalista russo Erwin Piscator, no entanto, Brecht é mais conhecido pela criação do seu “O teatro épico anti-aristotélico”. Como artista de ideias marxistas, Brecht criticou o desenvolvimento das relações humanas no capitalismo.

<sup>122</sup> “A primeira camada é a do conceito de ‘estranhamento’; a segunda é a camada do problema da ‘autonomiação’; e, antes de chamar a questão da ‘dualidade do sujeito’ – quarta camada – temos a terceira chamada do ‘Édipo’ como ‘terceira pessoa’” (SOUSA, PEREIRA, 2017, p. 8)

formulação que Jameson pensou a partir da obra de Brecht engloba, de certa forma, todas as outras porque “Aqui, o familiar ou habitual é novamente identificado como ‘natural’, e seu estranhamento desvela aquela aparência, que sugere imutável, e eterno, e mostra que o objeto é ‘histórico’” (Ibid., p. 65), ou seja, o estranhamento traz essa noção de natural, de objeto já conhecido, mas também portador de historicidade, no sentido de portar significados atribuídos a ele ao longo do tempo, uma apreensão aprofundada, enfim. Dentro dessa perspectiva, o candomblé adquiria, para Bastide, uma perspectiva diferente dos autores brasileiros que estudaram o fenômeno como Arthur Ramos, Edison Cordeiro e outros mencionados no capítulo anterior. A própria explicação de Bastide confirma essa aproximação com a formulação brecheana:

“Essas obras, ao deixarem de basear as descrições em alicerces metafísicos, fizeram com que os candomblés surgissem como um conjunto de sobrevivências desenraizadas, privadas de sua própria seiva, em suma, um emaranhado de superstições (mais folclore que religião)” (BASTIDE, 1973, p. XII).

A percepção da existência dessa filosofia sutil dos candomblés levou Bastide a uma outra ordem de compreensão, que o fez ter a necessidade de compreender a partir da perspectiva “de dentro”, daí aquela abordagem diferente dos demais autores, que torna perceptível o esforço em descrever os rituais da perspectiva de quem participa, procurando desmistificar, remover aquele verniz do exotismo, para ficar apenas o ritual portador “de uma razão de ser”, de um significado dentro de religião. Mas, para conseguir perceber “de dentro” era necessário fazer parte. Por isso Bastide decidiu converter-se, o que significava passar ao menos pelo primeiro ritual de iniciação e aqui, é importante lembrar que outros intelectuais já haviam passado por esses rituais de iniciação e haviam se tornado ogãs. Não é possível compreender ou avaliar as razões que moveram esses muitos intelectuais a tal gesto, mas é possível afirmar que em Bastide isso teve um fundamento: a possibilidade de enxergar, apreender de dentro.

Em uma conferência que realizou muitos anos mais tarde, Bastide contava ao auditório que uma das premissas que seguiu ao se iniciar no candomblé era a de não fazer perguntas. No entanto, vivendo na irmandade do candomblé que o acolheu, Bastide convivia com os filhos da casa que, sabendo do seu interesse pela religião, apresentavam a ele suas crenças e sua religião (BASTIDE, 1993). No texto em que descreve seu itinerário espiritual, o professor francês faz um agradecimento aparentemente comovido às mães de santo “que compreenderam minha ânsia por novos alimentos culturais” (BASTIDE, 1973, p. XI), mas reconheceu as limitações



do seu pensamento, que exigiam dessas mães de santo o esforço de explicar até que a mentalidade cartesiana do professor fosse capaz de assimilar os conhecimentos e nesse ponto, ele reafirma que a apreensão em profundidade do mundo do candomblé só foi possível com a mobilização de todos os seus sentidos: “isto é, não poderiam ser por mim absorvidos como acontece naquelas relações puramente científicas que permanecem na superfície das coisas, não se metamorfoseando em experiências vitais, as únicas fontes de compreensão” (Ibid.).

É inegável que os riscos que Bastide correu levando o método de observação participante às últimas consequências eram grandes, ele mesmo não escapou à armadilha da discussão sobre a pureza do rito nagô em um primeiro momento, mas, se a proposta era abandonar a perspectiva do observador de fora para observar de dentro, tal procedimento era mesmo necessário. No entanto, a maneira que ele encontrou para atenuar os riscos de cair nas armadilhas do senso comum dado o envolvimento muito próximo do objeto estudado, foi o distanciamento:

“Mais tarde, depois de retornar à França, a fim de possibilitar uma purificação de meu pensamento, graças ao duplo distanciamento geográfico e temporal, imposto por mim entre o mundo dos candomblés e mim próprio, recorri a essas etapas para escrever dois livros já traduzidos para o português: *O Candomblé da Bahia, Rito Nagô e As Religiões Africanas no Brasil*” (BASTIDE, 1973, p. IX – X).

A partir do momento que Bastide passou pelo processo de conversão, como descreveu, ele chegou ao final do seu itinerário: o encantamento. Este encantamento lhe rendeu algumas “censuras” de amigos intelectuais, sobretudo em sua crítica literária. Mas o “esforço de simpatia” de Bastide para com as coisas do Brasil deixavam entrever um exercício de boa convivência do professor francês, como pode ser percebido em uma carta que ele escreveu para Verger em que ele recomendava ao amigo que substituísse as citações ao trabalho dele pelo de autores brasileiros como uma maneira do antropólogo francês privilegiar autores locais, “você me cita com frequência demais, enquanto cita muito pouco Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Carneiro e outros africanistas brasileiros” e então Bastide conclui: “Ora, é preciso pensar na venda do livro no Brasil. Nessas condições, acho que seria bom colocar um pouco mais frequentemente esses nomes brasileiros” (BASTIDE, 19/03/1954). Portanto, certamente havia o encantamento pelo Brasil, mas deveria haver também um esforço para ser comedido nas críticas, dada a sua condição de “estrangeiro” que desde cedo percebeu a necessidade de abandonar o cartesianismo eurocêntrico e procurar, pelo esforço de simpatia, ou pelo exercício

da alteridade, como queria Mauss e Dilthey, se aproximar do seu objeto de observação que era, afinal, a cultura e a sociedade brasileira e assim poder compreendê-la melhor.

A socióloga Maria Isaura Pereira Queiroz deu uma outra interpretação para o itinerário espiritual de Bastide afirmando que ao passar pelo ritual de iniciação do candomblé, o professor francês assumiu uma segunda identidade, a identidade de brasileiro, sendo que a partir daquele momento, essas duas identidades, a francesa e a brasileira iriam coexistir em Bastide:

“Europeu e protestante, era também filho de Xangô e brasileiro. Ambos os caracteres, unidos, formaram a partir de então uma única personalidade, que não podia ser plenamente compreendida senão quando considerada no conjunto, aparentemente contraditório que compunham. Roger Bastide era ora uma, ora outra coisa, e sempre, ao mesmo tempo, ambas. Não se tratava de um sincretismo, mas de uma conservação de duas identidades compondo um novo conjunto, com interpenetração de ambas e passagem de uma a outra segundo o momento e as conjunturas, do mesmo modo que, aos olhos dos europeus, pretos e brancos no Brasil ora eram civilizados, ora eram bárbaros, sendo ambas as coisas também a um tempo (BASTIDE 1955b). A ambiguidade essencial da sociedade e da civilização brasileira havia assim moldado à sua imagem tanto o sociólogo quanto o homem” (QUEIROZ, 1983, p. 21).

Bastide já havia tocado nessa questão, mas explicando em um sentido mais geral, que o ritual de iniciação do candomblé significava a morte do antigo e nascimento de uma nova pessoa, agora protegida pelo seu Orixá (BASTIDE, 1970). No entanto, para além do jogo de palavras da socióloga brasileira que deixa ver uma certa carga lírica, como diria Bastide, esse trecho é interessante, também, porque a Maria Isaura Queiroz analisa os dois “Bastides” e assim enuncia os modelos explicativos que Bastide construiu para explicar a diversidade e os contrastes da cultura brasileira. O primeiro deles, ele chamou de *Principe de Coupure*, e o *Princípio de Participação* desenvolvido por Lévy-Bruhl e que Bastide ampliou para combiná-los e “sintetizar”, por assim, dizer sua compreensão do Brasil e seus contrastes. São esses princípios e como Bastide fez uso deles que será analisado adiante.

### **6.3 – As diversas vidas de um indivíduo e a coexistência na diversidade.**

Uma das questões que mais intrigava Bastide quando iniciou suas pesquisas de campo nos candomblés da Bahia era como os negros passavam de uma vivência baseada na comunidade dos terreiros para a vida individualista do capitalismo dos brancos no trabalho com tanta naturalidade. Essa questão derivava de uma outra, própria do candomblé: Bastide não entendia o sincretismo entre os santos católicos e os orixás. Se perguntava como um santo pode

ser ao mesmo tempo um deus e ainda assim ser a mesma coisa? Mais do que isso, como o filho do candomblé transitava do catolicismo para o candomblé e vice e versa, como sendo coisas diferentes, mas ao mesmo tempo, sendo a mesma coisa, já que o negro participava de um e do outro com a mesma naturalidade, a ponto de alguns rituais de iniciação no candomblé serem encerrados com a celebração de uma missa<sup>123</sup>. Daí derivavam outras questões, como o moderno e o arcaico poderiam existir no mesmo espaço, dentro de uma mesma realidade sociológica, assim como outros pares que a princípio poderiam ser opostos – o interior e o litoral, o sul e o norte, o campo e a cidade –, mas que Bastide conseguia enxerga-los de uma outra perspectiva: ao invés de se oporem um ao outro, na verdade eles se complementam, fazendo do Brasil uma nação unida pelos contrastes. Em seu livro *Brésil Terre des Contrastes*<sup>124</sup>, em que ele escreve sobre o Brasil para os franceses, ele se perguntava o que aproximava o gaúcho dos pampas e o caboclo da Amazônia, refletindo assim sobre as conciliações e antagonismos que produziam tais contrastes para verificar, ainda na introdução do livro, que o sociólogo que decidisse estudar o Brasil precisaria construir noções que se adaptassem a realidade fluída do Brasil “capazes de descrever fenômenos de fusão, de ebulição, de interpenetração, noções que se modelariam conforme uma realidade viva, em perpétua transformação” e então concluiu com uma frase que ficou famosa: “O sociólogo que quiser compreender o Brasil não raro precisa transformar-se em poeta” (BASTIDE, 1979 p.15).

Portanto, o desafio de compreender e interpretar um Brasil de tantos entrecruzamentos de realidades e temporalidades diversas, foi se construindo com o passar do tempo, à medida que ia amadurecendo suas reflexões. Bastide desenvolveu um conceito que foi se mostrando capaz de explicar os contatos de culturas diversas. A questão inicial foi dentro do contexto do candomblé, que era o centro da sua preocupação enquanto escrevia a sua tese de doutorado e foi se desdobrando à medida em que ela ia avançando para outros campos de estudo, como os domínios da sociologia da psicanálise<sup>125</sup>. Um dos primeiros conceitos originais de Bastide foi

<sup>123</sup> Estes questionamentos foram retirados basicamente de dois textos de Bastide, *Conférence sur les phénomènes de la participation*, de 1970 e *Le Principe de Coupure et le comportement Afro-Brésilien*, de 1954.

<sup>124</sup> A primeira edição foi publicada na França, em 1957. Em 1964 foi publicada a primeira edição brasileira com tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz.

<sup>125</sup> O interesse pela psiquiatria social iniciou quando ainda estava no Brasil em 1941, como apontou Charles Beylier (1977). Bastide ministrou cursos sobre patologias sociais, assunto que tornaria o centro das suas preocupações nos últimos quinze anos da sua vida. Beylier conta que “Duas personalidades importantes no mundo da psiquiatria paulista parecem ter atendido às expectativas do autor de *Problemas da Vida Mística*, Dr. Osório César, diretor do Centro Junqueri, onde Bastide daria uma série de palestras em 1951 publicadas na Revista do Departamento de Assistência a Psicopatas do Estado de S. Paulo. Esta publicação foi precedida em 1949 por *Introdução a la Psiquiatria Social*, publicada em língua espanhola na coleção *Cadernos de Sociologia no México*”. (BEYLIER, 1978, p. 119 – tradução nossa). Seu trabalho nos domínios da Psiquiatria Social recebeu o reconhecimento do

o conceito que ele chamou de *Principe de Coupure*<sup>126</sup>. Tal conceito apareceu pela primeira vez na obra de Bastide *Candomblé da Bahia – Rito Nagô*, mas, como já foi dito, foi sendo revisto e aperfeiçoado ao longo do tempo.

O ponto de partida do princípio de corte, vinha de uma revisão do pensamento do filósofo Lucien Lévy-Bruhl sobre a noção de participação que o filósofo francês havia desenvolvido como parte de seus estudos sobre mentalidades primitivas. Bastide tomou de empréstimo a noção de participação de Lévy-Bruhl dentro do contexto do candomblé imaginando que a vida do negro que pertencia a um candomblé era compartimentada, sendo um dos compartimentos a sua vida como negro do candomblé, vivendo conforme os princípios da comunidade, que pode ser compreendida como algo próximo da filosofia ubuntu<sup>127</sup> muito difundida nos dias de hoje. Um outro compartimento seria a vida econômica e social do negro fora dos candomblés, em suas relações de trabalho, por exemplo, dentro de uma mentalidade capitalista que individualiza os homens. Bastide dizia que a participação se faz dentro de cada um dos compartimentos estanques sem jamais ocorrer a participação entre um e outro compartimento. Portanto, dentro do compartimento do negro do candomblé, há elementos que se ligam e dão o sentido de unidade no interior desse compartimento. Avançando em suas reflexões, Bastide considerou que não havia ligação entre os compartimentos distintos da vida do negro. No entanto, poderia ocorrer de determinados elementos de um compartimento se ligassem a outros elementos pertencente a outro compartimento pelo princípio de correspondências, em outras palavras, por analogias. Então,

“A noção de participação limitada implica a ideia de separação e não é, portanto, surpreendente que o conceito de corte faça sua primeira aparição, no vocabulário

---

historiador francês Jacques Le Goff, então diretor da *École des Hautes Études em Science Sociales*, em discurso pronunciado em meio às homenagens prestadas à Bastide no cerimonial do seu funeral: “Refletindo, trabalhando constantemente nas fronteiras das disciplinas, foi um dos primeiros a unir a psicanálise e sociologia com relevância e profundidade, foi um dos fundadores na França da psiquiatria social, à qual dotou a obra prima *A Sociologia das Doenças Mentais*” (LE GOFF, 1976, p.7 – tradução nossa)

<sup>126</sup> Não há um consenso sobre a tradução da palavra *coupure* empregada por Bastide. Segundo Roberto Motta (2005), a primeira edição do livro *Candomblé da Bahia* de 1961, a palavra vem traduzida como “ruptura”. Embora a tradução desta obra seja de autoria de Maria Isaura Pereira de Queiroz, a socióloga usou a palavra “cisão” em traduções de textos de Bastide posteriores e em textos de sua autoria, como em 1983. O sociólogo pernambucano Roberto Motta, ao traduzir o texto de Denys Cuhe *Le Concept de “Principe de Coupure”* usado aqui preferiu a palavra “corte”. Portanto, há pelo menos essas três palavras para dar nome ao conceito desenvolvido por Roger Bastide.

<sup>127</sup> A filosofia ubuntu prega uma sociedade sustentada por noções de respeito e solidariedade e tem como centro de atenção a importância das relações entre pessoas. Fonte: [www.geldes.org.br/ubuntu-filosofia-africana-conceito-de-humanidade-em-sua-essencia](http://www.geldes.org.br/ubuntu-filosofia-africana-conceito-de-humanidade-em-sua-essencia) Acesso em 22/08/2022.

bastideano, precisamente no contexto do artigo de 1953<sup>128</sup>. Corte (*coupure*), em sua primeira menção, aparece entre aspas para sublinhar seu emprego conceitual, e o termo – como substantivo, verbo ou adjetivo – é várias vezes retomado nas últimas páginas do artigo de 1953” (CUCHE, 2005, p. 244-245).

O princípio de corte de Bastide foi se sofisticando à medida que o tempo passava. Em um artigo de 1955, o professor francês estende esse conceito para outros aspectos da vida do indivíduos estendendo a abrangência para as relações interétnicas e interculturais. O antropólogo francês Denys Cuche que trabalhou com Roger Bastide quando este voltou para a França, descreve como e para que finalidade Bastide desenvolveu tal princípio:

“Essa ‘descoberta’ do princípio de corte nasceu de uma dupla exigência, característica do método de Roger Bastide: exigência empírica e exigência conceitual. Roger Bastide sempre quis ser observador atento e respeitoso dos fatos. A descrição e a análise do comportamento dos negros do Brasil, feitas até então, não lhe pareciam corresponder ao que ele mesmo observava. Esforçou-se então em criar novos instrumentos de análise. Onde alguns enxergavam condutas incoerentes, irracionais, patológicas, ele descobria outra coerência, outra racionalidade e um autêntico equilíbrio da existência. Onde alguns enxergavam criaturas dilaceradas entre duas culturas contraditórias, ele enxergava pessoas que viviam serenamente a pluralidade cultural, o princípio de corte lhes ‘permitindo a simultaneidade de comportamentos diferentes sem conflito interior’” (Ibid., p. 246).

Portanto, Bastide desenvolveu o princípio de corte como uma forma de ultrapassar o conceito de sincretismo largamente usado naquele momento e que, segundo ele, era usado de uma maneira exageradamente genérica para explicar fenômenos complexos como a mestiçagem cultural. Dessa mestiçagem vinha outro conceito, o de interpenetração de culturas, que Bastide considerava mais adequado do que o conceito de sincretismo, “é um conceito dinâmico, que permite entender os múltiplos processos envolvidos nos contatos culturais” (Ibid., p. 247) sem que a ideologia da decadência das culturas em contato, ligado ao conceito de sincretismo, pudesse “contaminar” esse processo de transformação. Bastide acreditava que as culturas estão em processo permanente de transformação “Não são as civilizações que entram em contato; são os homens e, portanto, são mecanismos psíquicos que explicam o que se produz quando duas civilizações se encontram” (BASTIDE, 1960, p. 20, Apud CUCHE, 2005, p. 248).

---

<sup>128</sup> Esse é o artigo em que Bastide aborda o princípio de corte pela primeira vez, *Contribution à l'Étude de la Participation*. Adotamos um artigo posterior, *Le Principe de Coupure et le Comportement Afro-Brésilien*, de 1955, quando o professor francês aprimora e torna esse princípio mais abrangente.

Aqui a tentativa era fugir do culturalismo<sup>129</sup> e do conceito de “homem marginal”, desenvolvido por Everett Stonequist e largamente utilizado, inclusive por Bastide, no início de seus estudos sobre os negros, em 1944. Bastide concluiu que o indivíduo divide a realidade em vários compartimentos e que cada um desses compartimentos tem participações diferentes e que não são contraditórias. Segundo ele, o negro participa de duas culturas diferentes e vive “autenticamente suas diferentes participações” (Ibid., p. 251), sendo altamente criativos, se adaptando às culturas diferentes e podendo ser, inclusive agentes de transformações sociais e culturais (CUCHE, 2005).

Ao descrever o processo de sofisticação do princípio de corte elaborado por Bastide, o antropólogo francês observa que:

“O princípio de corte permite, portanto, pensar a mutação cultural, a descontinuidade, e não apenas a mudança na continuidade, como queriam os culturalistas e sobretudo um autor como Melville Herkovits, com relação ao qual Bastide se reconhecia em grande dívida, porém, censurando sua tendência a acreditar no caráter indissolúvel das mentalidades” (CUCHE, 2005, p. 255).

Denys Cuche segue na análise da evolução do princípio de corte e observa que tal princípio seria aplicável a um bom número de situações de contatos culturais, sendo característico de sociedades em transição, como a sociedade brasileira daquele momento, onde ocorria o encontro entre a tradição e a modernidade (CUCHE, 2005). Bastide tratou de delimitar a aplicação do seu princípio como forma de evitar que se tornasse muito abrangente e superficial. Para tanto, definia que esse mecanismo (que jamais poderia funcionar de maneira mecânica, e, portanto, operava de formas diferentes nas diversas situações) era característico de grupos minoritários constituindo “um mecanismo de defesa da personalidade étnica original, contra as ameaças e as agressões de que são objeto por parte da sociedade abrangente” (BASTIDE, 1969, p. 353, Apud CUCHE, 2005, p. 257). Portanto, seria algo como um indivíduo desenvolvendo duas personalidades distintas, a sua original e minoritária culturalmente dentro da sociedade como um todo – esse compartimento, para usar as palavras de Bastide –, funciona

---

<sup>129</sup> Bastide via o culturalismo com preocupação na medida em que dentro dessa abordagem, a sociedade estaria subordinada a cultura, dentro de uma relação “de uma parte para a totalidade” (BASTIDE, 1959, p. 3) quando essas relações se davam de um domínio ao outro. Bastide reconhecia que a teoria da Ação Social desenvolvida por Sorokin e Parson procurava restabelecer uma base mais objetiva para essa relação. No entanto, considerou que “a influência do marxismo [foi] muito fraca na América do Norte, [e] eles ainda não foram bastante longe nessa via, pelo menos a nosso ver – permanecendo demais no estático, e insuficientemente preocupados com a importância dos processos dialéticos” (Ibid., p. 3). Então, constata: “Em todo caso, o fato aí está: se as estruturas sociais se modelam conforme as normas culturais, a cultura por sua vez não pode existir sem uma estrutura que não só lhe serve de base, mas que é ainda um dos fatores de sua criação ou de sua metamorfose”. (Ibid., p. 3).

de maneira estanque, podendo se ligar a outra personalidade que atua na sociedade mais geral por meio de fenômenos de correspondência. Tal como o orixá Xangô no candomblé que corresponde tanto a São Jerônimo como a São João Batista na igreja católica. E assim Bastide resolvia a sua dúvida sobre como um santo poderia ser deus ao mesmo tempo que era santo. A resposta era que Xangô participa juntamente com outros elementos dentro de um compartimento da vida dos negros do candomblé e corresponde aos dois santos que estão em outro compartimento. No candomblé é Xangô e na igreja é São Jerônimo ou São Judas Batista tudo ao mesmo tempo, mas cada um dentro do seu compartimento.

Mas havia ainda uma outra questão importante a ser resolvida. Era o fato de que a sociologia francesa pelo menos até o final da II Guerra Mundial considerava a sociedade como um bloco, não importando a possibilidade de haver diferenças no interior desse bloco “as representações coletivas seriam, pois, sempre as mesmas para todas as camadas sociais” (QUEIROZ, 1983, p. 49). O sociólogo francês Maurice Halbwachs chegou a tocar na questão considerando que o indivíduo poderia ser um fator de caos, capaz de abalar essa estrutura estática sobre a qual a sociedade repousava (QUEIROZ, 1983). Bastide discordava dessa visão homogeneizadora e quem lhe forneceu alguns instrumentos para pensar a sociedade como um organismo vivo e dinâmico foi o filósofo e sociólogo francês Georges Gurvitch que refletia sobre as tensões entre os determinismos e as liberdades no interior da sociedade em seus diversos níveis desde os grupos sociais mais elementares até chegar ao nível global. Olhando para o interior de cada um desses grupos sociais, Gurvitch afirmava que havia ainda camadas, ou classes sociais.

“Assim, toda totalidade social era estruturada, o que significava que não era internamente nem homogênea, nem harmoniosa; os contrastes que encerrava eram outros tantos focos de disparidades, que resultavam em desequilíbrios, tensões, rupturas, ou então em interpenetrações e mesclas, cuja definição adequada se alcançava através do conceito de dialética” (Ibid., p. 50).

Desta forma, hierarquias e dialéticas formavam a essência da totalidade e também serviam como forma de analisar e compreender os fenômenos sociais. A pergunta que se fazia era, que com esse quadro complicado por hierarquias, dialéticas, emaranhado de temporalidades e toda a complexidade dos fenômenos sociais, era necessário encontrar um modelo de explicação capaz de dar conta dos fatos sociais. E para Gurvitch – e para Bastide também – a saída era a explicação histórica, porque, o método sociológico é tipológico e o método da história é individualizante. Enquanto a sociologia acentua tipos, temporalidades e

escalas de tempo, a história é impelida a preencher as rupturas<sup>130</sup> reconstruindo as ligações entre os tipos sociológicos que ela individualiza na continuidade do tempo (BASTIDE, 1955). É por esse motivo que Bastide adotava a explicação histórica como um modelo de explicação para apreender o objeto de estudo em profundidade. Para reconstruir a história do objeto, traçava paralelos com outras realidades, às vezes anteriores ou não, estabelecendo continuidades e oposições como forma de afinar suas análises. Esse processo fica nítido em textos como *Sociologia do Barroco no Brasil*, que é parte do seu primeiro livro publicado no Brasil, *Psicanálise do Cafuné* de 1941. No texto, Bastide fez comparações entre o barroco europeu e o barroco brasileiro a partir da perspectiva histórica, demonstrando com as diferenças sociais entre Europa e Brasil produziram “barrocos” totalmente diferentes.

Sobre as contribuições de Georges Gurvitch para o pensamento bastideano, Maria Isaura Pereira de Queiroz afirma:

“Foi assim, nas exposições brilhantes de Georges Gurvitch, alimentadas pelas concepções marxistas, que Roger Bastide encontrou os pontos de referência para uma análise que abandonasse a preocupação maior com a continuidade e o estável, a fim de privilegiar os desequilíbrios e as heterogeneidades” (QUEIROZ, 1983, p. 60).

Eram os movimentos que atraíam a atenção de Bastide. O professor francês verificou que as modificações sociais partiam do indivíduo, “encarando-o juntamente com todas as circunstâncias que lhe eram específicas, e verificando que, em seu modo de agir, convergiam tanto as potencialidades biológicas, quanto os determinismos sociais, e ainda todos os frutos da experiência individual, única, peculiar, intransferível” (Ibid., p. 61). Tal consideração era fundamental para compreender a dinâmica da vida social brasileira, onde as divisões se mesclavam, como Bastide explicou por meio do princípio de corte. Tal princípio também dava conta de explicar que as contradições não se excluía, “podendo mesmo persistir e permanecer vivas, embora opostas, negando-se uma à outra e coexistindo apesar de tudo” (Ibid., 14).

E assim, Bastide encontrou um método capaz de compreender os contrastes da sociedade brasileira e passados alguns anos do seu retorno à França, quando o distanciamento geográfico e temporal já tinha feito o trabalho de decantação de todas as experiências que havia

---

<sup>130</sup>O uso do conceito de ruptura é controverso entre historiadores. Um dos motivos é que, após os trabalhos de Fernand Braudel sobre a temporalidade, ficou demonstrado que a existência de rupturas no sentido lato da palavra é discutível, uma vez que mesmo grandes mudanças vão se construindo a partir de pequenas mudanças de padrões que muitas vezes parecem imperceptíveis no longuíssimo tempo, mas que vão se construindo, aos poucos, e operam transformações significativas na sociedade global.



vivido no Brasil, Bastide escreveu *Brésil, terre des contrastes*. Como um exercício de síntese, em que registrou suas dúvidas e angústias diante da brasilidade, escreveu um dos parágrafos<sup>131</sup> que ficaram famosos no Brasil e serviram à inúmeros textos publicados nos jornais brasileiros pelos anos seguintes a publicação e que não deixou de ser comentado por quase todos os críticos que foram à imprensa comentar o livro *Brésil terre des contrastes*:

“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, não recobrem as mesmas realidades concretas. Seria necessário, em lugar de conceitos rígidos, descobrir noções de certo modo líquidas, capazes de descrever fenômenos de fusão, ebulição, de interpenetração, noções que se modelariam conforme uma realidade viva, em perpétua transformação. O sociólogo que quiser compreender o Brasil não raro precisa transformar-se em poeta” (BASTIDE, 1979, p. 15).

---

<sup>131</sup> Uma parte desse parágrafo já foi reproduzido parcialmente ao longo do texto, mas tendo sido tão comentado, consideramos que o trecho na íntegra constitui em si, uma síntese do Brasil apreendido por Bastide, daí a reprodução ao final do capítulo.

*Ora, escrever é trazer das profundezas do eu todos os tesouros escondidos, todas as flores noturnas do subconsciente e é também, conseqüentemente, acordar demônios e os deuses ocultos, é libertar os antepassados recalcados.*

(Roger Bastide)

## Considerações finais

Roger Bastide chegou ao Brasil com o desafio de auxiliar na formação das primeiras turmas de cientistas sociais da FFCL e com o propósito de estudar as religiões dos afro-brasileiros e os sincretismos que operavam nestas religiões, bem como as possessões mediúnicas ou os rituais fetichistas, como eram chamados. Todos esses temas estavam em voga no cenário acadêmico mundial das ciências sociais, sobretudo o francês, assim como o estudo dos negros, no exterior e no Brasil. Aqui, o grande volume de pesquisas sobre o tema foi obscurecido pelo sucesso da obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, que se tornou a grande obra de interpretação do país, importante até os dias atuais. Nesta obra, o sociólogo pernambucano desenvolveu a noção de democracia racial que havia sido mencionada pelo antropólogo carioca Arthur Ramos nas obras que dedicou ao estudo dos afro-brasileiros.

Foram esses os principais guias, Ramos e Freyre, de Bastide logo na chegada ao Brasil, quando fez os primeiros contatos para iniciar suas pesquisas sobre o candomblé baiano. No entanto, esses não foram os únicos contatos que Bastide estabeleceu. Recebido com entusiasmo pelos intelectuais porque pertencia ao grupo de professores franceses que vieram dar aulas na USP e talvez também porque era um acadêmico francês antieurocêntrico, Bastide estabeleceu relações estreitas com os intelectuais paulistanos, sobretudo aqueles ligados a Mário de Andrade. A partir desses contatos o professor francês foi iniciado na arte e na literatura brasileira e participou ativamente de todo o contexto intelectual local. Além da arte e da literatura, que ele procurou conhecer a fundo produzindo estudos inovadores, Bastide se dedicou a contribuir para a profissionalização dos folcloristas, para que o Brasil pudesse construir conhecimentos consistentes sobre a cultura e as tradições populares brasileiras. Também é inegável que o folclore foi um campo de investigação valioso para Bastide, que pode localizar contribuições da cultura afro-brasileira inscritos no folclore nacional, em uma investigação parecida com a que fez no campo da literatura. No entanto, a grande preocupação que moveu Bastide durante esses anos de trabalho no Brasil foi valorizar o negro como portador de uma identidade e uma cultura próprias, que contribuiu muito para enriquecer a cultura brasileira.

Dessa apreensão, é preciso que se destaque que ela se deu pelas margens, o negro, embora muito estudado, ainda era cercado por preconceitos e ainda era visto pela sociedade como um marginal, as contribuições culturais afro-brasileiras à brasilidade estavam começando a ser pensada dentro das (incipientes) universidades, mas ainda de maneira marginal. Bastide, agindo pelas bordas, procurava as marcas deixadas pelo negro na literatura. Em se tratando de arte, procurou a estética do cotidiano e deu visibilidade a artistas nordestinos que eram negros e mulatos. Olhou para o folclore brasileiro pelas bordas, pensando nas contribuições afro-brasileiras e, a partir de dentro, revelou o candomblé não como uma manifestação folclórica, como muitos defendiam, mas como uma religião portadora de uma filosofia própria. Também à margem foi sua observação sobre as nossas coisas, ao mesmo tempo que apreendeu de dentro, não descuidou do seu olhar de estrangeiro, que não naturaliza, mas observa, relaciona, dá significado.

Essa perspectiva adotada por Bastide por si só já se coloca como um exercício da ação intelectual. No entanto, o professor francês não se limitou ao ambiente acadêmico ou intelectual. Bastide foi às periferias das cidades, em São Paulo, frequentou cortiços e bairros carentes da cidade, muitas das vezes foi acompanhado de seus alunos, como um exercício de pesquisa acadêmica que revelaria, afinal, os problemas enfrentados pelas populações mais pobres, sobretudo os negros.

Distante da torre de marfim, Bastide se aproximou dos negros da periferia e passou a frequentar as associações de classe que discutiam e procuravam formas de propor políticas públicas que mitigassem as barreiras impostas aos negros pelo preconceito. Neste ponto, Bastide não procurou tomar a dianteira de tais movimentos e se tornar a voz destas associações, ficou à margem. Contribuiu com seu conhecimento de forma que eles pudessem adquirir protagonismo e pudessem reivindicar melhores condições. Importante que se diga que a própria existência dessas associações e da imprensa ligada a ela, já comprometeria as teorias sobre a democracia racial do livro de Freyre que colocavam o negro como um passivo diante das situações de exploração a que era exposto. As discussões em torno do preconceito, de classe ou de cor (?), tomaram conta do cenário intelectual da época e puderam encontrar argumentos a partir do inquérito inovador dirigido por Bastide e Florestan Fernandes, que comprovou e denunciou a existência do preconceito de cor em São Paulo.

Em relação ao candomblé, para além das questões etnológicas e sociológicas que não foram contempladas aqui, não se pode deixar de apontar para a preocupação do professor francês em reafirmar o negro como portador de uma cultura e identidade próprios, ao reforçar

o caráter comunitário e democrático dessa cultura que não só admitia brancos e estrangeiros, como os acolhia na religião. Esse caráter comunitário estava impresso até mesmo no espaço onde os cultos aconteciam que combinavam a função de lugar sagrado, lugar de acolhida, lugar de encontro e de lazer. No entanto, se não foram comentadas atitudes preconceituosas dos negros em relação aos brancos no interior dos barracões do candomblé, Bastide assumiu sua função de intelectual para denunciar a exotização e a desmoralização de que os cultos afro-brasileiros eram vítimas. Sobre esse aspecto, Bastide se posicionava com firmeza, fosse na imprensa brasileira ou francesa, inclusive provocando os intelectuais africanistas brasileiros para se posicionarem também.

No entanto, a ação intelectual de Bastide não se resumiu a sua atuação junto à comunidade dos negros. Como bom intelectual clássico, de saber enciclopédico, como observou Glória Carneiro do Amaral, Bastide também se colocou como um representante da França no Brasil em todos os aspectos, desde as ligações entre a arte, a literatura, o folclore, em todas as situações que encontrou oportunidade o professor francês procurou colocar Brasil e França lado a lado, como nações irmãs. Quando voltou à França, procurou fazer o mesmo movimento, divulgando a cultura brasileira para os franceses, embora sua atuação por lá se restringisse ao meio acadêmico não tendo publicado na imprensa francesa. É uma pena que essa relação de irmandade que ele procurava estabelecer, que surgiria da irmandade dos povos e se estenderia até as contribuições igualitárias do ponto de vista intelectual ainda não existam completamente até o hoje. Ainda há franceses e europeus que olham o Brasil com ares superioridade... o eurocentrismo talvez nunca acabe, apesar de tudo.

O fato é que o Brasil foi para Bastide como um espaço de descobertas tão intensas que sua passagem por aqui o marcou por toda a sua vida. Diante do desafio de compreender essa terra de tanta diversidade e de tantos contrastes para poder cumprir sua função de professor e que pudesse, no que podemos reconhecer como um exercício de honestidade, compreender as profundezas do candomblé e do negro brasileiro, que Bastide se construiu como um outro. Ambos, cada um no seu compartimento, do francês cartesiano, mas profundamente empático e disposto a compreender as nossas coisas e do francês abrasileirado filho de terreiro de candomblé da Bahia, com a alma aberta para captar através de todos os sentidos as nuances da cultura nacional. Apesar de estaques, continham ambos, elementos que construíam participações e que davam, afinal, a unidade, colocando ambos os compartimentos dentro de um mesmo ser, assim Bastide era francês e abrasileirado, um coexistindo com o outro, trabalhando ao mesmo tempo. Talvez tenha sido olhando para si e para as suas duas

personalidades, a do francês e a do brasileiro e tantas outras que poderíamos encontrar, que ele pensou o princípio de ruptura (ou corte) e de participação, que embora tenha passado sua vida aprimorando, não sistematizou e nunca fez dele uma teoria.

Por outro lado, a passagem de Bastide também deixou marcas por aqui, não somente pelas contribuições que enriqueceram a literatura, os estudos sobre o barroco colonial, sobre a arte de uma maneira geral e os estudos sobre o negro. Bastide marcou o cenário intelectual da época que por muitos anos ainda o manteve presente por aqui. No entanto, ao olhar para a trajetória do professor francês que procuramos refazer neste trabalho, é possível encontrar, sobretudo, um homem que respondeu às demandas do seu tempo, que participou da dinâmica cultural e científica brasileira, interagindo com ela. Ora tomando posições originais, ora se posicionando de acordo com um pretense senso comum, ora simplesmente não tomando parte no debate. De todas essas contribuições de que tratamos aqui, é muito revelador, ao fim e ao cabo, descobrir um homem profundamente humano, que sonhou com um mundo fraternal depois da guerra, que sonhou com um Brasil sem preconceito de cor, com um Brasil diverso, democrático e grandioso no cenário mundial. Para Bastide, o Brasil era o país do futuro..., porém, esse futuro desejado por Bastide aos brasileiros ainda hoje permanece no devir...

## Referências

*Fontes:*

*Livros de Roger Bastide:*

BASTIDE, R. **Les problèmes de la vie mystique**. Paris : Ed. Armand Colin, 1931.

BASTIDE, R. **Éléments de sociologie religieuse**. Paris: Ed. Armand Colin, 1935.

BASTIDE, R. **Psicanálise do Cafuné e Estudos de Sociologia Estética Brasileira**. Curitiba: Ed. Guaíra, 1941.

BASTIDE, R. **A Poesia Afro-Brasileira**. São Paulo: Ed. Livraria Martins Fontes, 1943

BASTIDE, R. **Sociologia do Folclore Brasileiro**. São Paulo, Ed. Anhembi, 1959.

BASTIDE, R. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1960.

BASTIDE, R. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1973.

BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia – Rito Nagô**. São Paulo : Ed. EDUSP, 1978.

BASTIDE, R. **Images du Nordeste mystique en noir et blanc**. Clamecy: Ed. Pandora/Des Sociétés, 1978.

BASTIDE, R. **Arte e Sociedade**. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

BASTIDE, R. **Brasil, Terra de Contrastes**. São Paulo: Ed.DIFEL, 1979.

BASTIDE, R. **O Sagrado Selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1997.

BASTIDE, R.; FERNANDES, F. **Branços e Negros em São Paulo**. São Paulo: Ed. Global, 2008.

*Textos de Roger Bastide obtidos no Acervo da Gallica – Biblioteca Digital da Biblioteca Nacional da França:*

BASTIDE, R. *Littérature et Protestantisme*. **Revue Internationale de Sociologie**, v. 36, n. 5/6, set. 1929, p. 297-306.

BASTIDE, R. *La Mort D'Arthur Ramos*. **Reuve Mercure de France**, Paris, v. 306, n. 1041, mai, 1950, p. 146 – 149.

BASTIDE, R. *Études afro-brésiliennes : études bibliographiques 1939-1944*. **Bulletin d'Études portugaises**. Revista de L'Institut Français du Portugal, Lisboa, 1945, p. 212-32.

***Material Retirado da Biblioteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil:***

BASTIDE, R. Hommage. **Revista Dom Casmurro**, Rio de Janeiro, 20/05/1939, p. 18.

Situação de inferioridade dos mestiços deve ser procurada nas condições econômicas. **Jornal de Notícias**, 16/03/1949.

Primeiro Congresso do Negro Brasileiro. **Jornal de Notícias**, 09/06/1950.

I Congresso do Negro Brasileiro. Rio de Janeiro, **Jornal Diário de Notícias**, 16/07/1950.

Primeiro Congresso do Negro Brasileiro. Rio de Janeiro. **Jornal Diário de Notícias**, 23/07/1950.

Instala-se Sábado o I Congresso do Negro Brasileiro. Rio de Janeiro, **Jornal Diário de Notícias**, 24/08/1950.

Prosseguem os trabalhos do Primeiro Congresso do Negro. Rio de Janeiro, **Jornal Diário de Notícias**, 30/08/1950.

Ensino e a pesquisa folclórica no país. São Paulo. **Correio Paulistano**, 02/09/1951.

Prefácio aos “Estudos de Folclore” de Artur Ramos. Rio de Janeiro. **Jornal Diário de Notícias**. 03/08/1952.

Reunir-se-á em São Paulo o que de mais expressivo há no mundo do pensamento. **Jornal Correio Paulistano**. 10/08/1954.

Congresso Internacional de Escritores e os encontros da UNESCO. **Jornal Diário de Notícias**. 15/08/1954.

MARINS, W. Países I. *Suplemento Literário* jornal **O Estado de S. Paulo**, 15/02/1958.

MARTINS, W. Países II. *Suplemento Literário* jornal **O Estado de S. Paulo**, 22/02/1958.

FERNANDES, F. O Brasil e seus contrastes. *Suplemento Literário* jornal **O Estado de S. Paulo**, 04/10/1958.

DOMINGUES, O. Bela Síntese do Brasil. **Diário de Notícias** (RJ), 01/03/1959.

DANTAS, C. O bandeirante do século XX. **Jornal Diário de Natal**, 14/07/1962

O caminhão e o Progresso Econômico Brasileiro, **Jornal Correio Paulistano**, 06/05/1969

***Material obtido em fontes diversas:***

BASTIDE, R. Machado de Assis, paisagista. **Revista do Brasil 3º fase**, vol. III, nº 29, nov. 1940, s/p. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 56, dez/fev. 2002/2003, p. 192 -202.

BASTIDE, R. Introdução ao Estudo de Alguns Complexos Afro-Brasileiros. **Revista do Arquivo Municipal**, São Paulo, mar. – mai., 1943, p. 7 – 54.



BASTIDE, Roger. A propósito da poesia como método sociológico. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (org.). **Roger Bastide**. São Paulo: Ed. Ática, 1983, p. 81 – 84. (Publicado originalmente no Jornal Diário de São Paulo, 08/02/1946)

BASTIDE, Roger. A propósito da poesia como método sociológico. Segunda conversa com o crítico. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (org.). **Roger Bastide**. São Paulo: Ed. Ática, 1983, p. 84 - 87. (Publicado originalmente no Jornal Diário de São Paulo, 22/02/1946)

BASTIDE, R. Macunaíma visto por um francês. **Revista do Arquivo Municipal**, jan.-fev., 1946.

BASTIDE, R. Educação dos Educadores. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, vol. XII, n. 33, p. 20 – 43, mai.-ago. 1948.

BASTIDE, R. **L'Amérique vue par L'Europe**. In: Congresso Internacional de Escritores e Encontros Intelectuais. São Paulo: Ed. Anhembi, 1957, p. 159 – 169.

CORTESÃO, J. [*Comentários sobre “L'Amérique vue par L'Europe”*] In: Congresso Internacional de Escritores e Encontros Intelectuais. São Paulo: Ed. Anhembi, 1957, p. 173 – 175.

FERNANDES, F. **Como a América vê a Europa**. In: Congresso Internacional de Escritores e Encontros Intelectuais. São Paulo: Ed. Anhembi, 1957, p. 195 – 205.

BASTIDE, R. [*Comentários sobre “Como a América vê a Europa”*] In: Congresso Internacional de Escritores e Encontros Intelectuais. São Paulo: Ed. Anhembi, 1957, p. 221.

EDUARDO, O. C. [*Comentários sobre “Como a América vê a Europa”*] In: Congresso Internacional de Escritores e Encontros Intelectuais. São Paulo: Ed. Anhembi, 1957, p. 217 – 219.

BASTIDE, R. As Contribuições Culturais dos africanos na América Latina: tentativa de síntese. In: FERNANDES, F.; QUEIROZ, M. I.P. (orgs.) **Roger Bastide**. São Paulo: Ed. Ática, 1983, p. 156 – 176.

BASTIDE, R. Une Conférence sur les phénomènes de la participation. **Bastidiana Cahiers d'Études Bastidiennes**, n. 2, abr. – jun, 1983, p. 65 – 73.

BASTIDE, R. Histoire d'un amour déçu. **Boletim Bibliográfico**, São Paulo, n. XXXI, Edição Especial, 1972, p. 31 – 36.

BASTIDE, R. Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage. **Revue L'Année Sociologique**, vol. 21, 1970, p 65-108.

BASTIDE, R. A imprensa negra no Estado de São Paulo. In: BASTIDE, R. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1973, p. 129 – 159.

BASTIDE, Roger. *Le Carnaval Brésilien*. Paris: **Revue Bastidiana**, n. 19 – 20, jul.- dec., 1997, p. 55 – 58

BASTIDE, R. Prefácio. In: RAMOS, A. **Estudos de Folk-lore. Definição e Limites de Interpretação**. Rio de Janeiro: Ed. Casa do Estudante, 1958, p. 7 – 11.

***Correspondências entre Roger Bastide e Pierre Verger publicadas no livro:***

**MORIN, F. Diálogos entre Filhos de Xangô. Correspondências 1947 – 1974.**

Carta de Pierre Verger a Roger Bastide de 17/09/1947 – p. 50-51.

Carta de Roger Bastide a Pierre Verger de 13/09/1951 – p. 212 – 215.

Carta de Roger Bastide a Pierre Verger de 19/03/1954 – p. 311 – 313.

***Material obtido no Acervo do jornal O Estado de S. Paulo:***

**Coluna Artes e Artistas**, Jornal *O Estado de S. Paulo*, 14/02/1922, p. 2

**A Criação da Universidade de São Paulo**. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 26/01/1934, p. 3

**Notícias do Rio**. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 04/02/1934, p. 1

**Notícias do Interior**. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 28/02/1934, p. 5

**França: Viagem do Professor Theodoro Ramos**. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 15/04/1934, p. 26.

**Missão do Professor Theodoro Ramos na Europa**. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 01/05/1934, p. 2

**Universidade de São Paulo**. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 30/05/1934, p. 4.

**Editaes**. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 17/06/1934, p. 14

**Notícias Diversas**. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 14/07/1934, p. 6.

BASTIDE, R. Pretos e Brancos. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 31/07/1938.

BASTIDE, R. **A Sociologia Franceza Contemporânea – I Bergsonismo e Sociologia**. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 14/06/1939.

BASTIDE, R. **Estudos da Esthetica Sociológica Brasileira I – Introdução**. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 04/09/1940.

BASTIDE, R. **Estudos de Sociologia Estética Brasileira II – O Mytho do Aleijadinho**. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 11/09/1940.

BASTIDE, R. **Estudos de Esthetica Sociológica Brasileira III – Os duelos de tambores ao desafio brasileiro**. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 18/09/1940.

BASTIDE, R. **Estudos de Esthetica Sociológica Brasileira IV – A arte e as influências raciaes**. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 29/09/1940.

BASTIDE, R. **Estudos de Esthetica Sociológica Brasileira V – Sociologia do Barroco no Brasil**. Jornal *O Estado de S. Paulo*, 06/10/1940.

BASTIDE, R. **Estudos da Esthetica Sociológica Brasileira VI – Ainda o Barroco no Brasil.** *Jornal O Estado de S. Paulo*, 09/10/1940.

BASTIDE, R. **A Conferência Imaginária.** *Jornal O Estado de S. Paulo*, 22/01/1941

BASTIDE, R. **A Incorporação da Poesia Negra À Poesia Brasileira.** *Jornal O Estado de S. Paulo*, 22/10/1942.

BASTIDE, R. **A Incorporação da Poesia Negra À Poesia Brasileira.** *Jornal O Estado de S. Paulo*, 29/10/1942.

BASTIDE, R. **A Incorporação da Poesia Negra À Poesia Brasileira - Conclusão.** *Jornal O Estado de S. Paulo*, 05/11/1942.

BASTIDE, R. **Poetas do Brasil I – Jorge de Lima.** *Jornal O Estado de S. Paulo*, 04/09/1943.

BASTIDE, R. **O Esforço Francês II –** *Jornal O Estado de S. Paulo*, 30/12/1944.

**Peças do mais grave processo da história política de São Paulo.** *Jornal O Estado de S. Paulo*, 01/03/1947.

MARTINS, L. **Como a França nos vê.** *Jornal O Estado de S. Paulo*, 15/10/1955.

MILLIET, S. **Terra de Contrastes.** *Jornal O Estado de S. Paulo*, 19/01/1958.

MARTINS, L. **Imagens do Brasil.** *Jornal O Estado de S. Paulo*, 01/03/1958.

*Artigos retirados do livro:*

**AMARAL, G. C. (org.). Navette Literária França-Brasil. Tomo II. Textos de Crítica Literária de Roger Bastide. São Paulo: EDUSP, 2010.**

BASTIDE, R. Elogio de Cahors. **Comoedia** 15 fev. 1927, p. 47 – 51. Tradução Glória Carneiro do Amaral.

BASTIDE, R. Defesa e Ilustração de nosso Quercy. **Comeodia** 18-19 abr. 1927, p. 52 – 55. Tradução Regina Salgado Campos.

BASTIDE, R. Sobre a Falésia de Césarines. **Comoedia** 28 jul.1927, p. 62 – 65. Tradução Ângela das Neves.

BASTIDE, R. A Poética de Bergson. *Revista Dom Casmurro*, 25/01/1941, p. 217 – 220.

BASTIDE, R. Jules Romanis e a Poesia Sociológica. *Jornal O Estado de S. Paulo*, 18/11/1943, p. 278 – 282.

BASTIDE, R. Sherlock Holmes no Brasil. *Jornal Diário de S. Paulo*, 03/12/1943, p. 295 – 297.

BASTIDE, R. Itinerários da Democracia I – Encontro com Bernanos. *Jornal Diário de São Paulo*, 17/03/1944, p. 305 – 307.

BASTIDE, R. José Lins do Rego, Antissociológico. *Jornal O Estado de S. Paulo*, 07/04/1944.

BASTIDE, R. A Mulher na Literatura Brasileira: A Propósito de Minha Vida de Menina. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 24/06/1944, p. 340 – 343.

BASTIDE, R. Diários Críticos. **Jornal O Diário de S. Paulo**, 19/08/1944, p. 355 – 358.

BASTIDE, R. Nona Meditação sobre Machado de Assis. **Jornal Diário de S. Paulo**, 06/10/1944, p. 382 – 385.

BASTIDE, R. Carta Sobre a Crítica Sociológica. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 25/11/1944, p. 399 – 403.

BASTIDE, R. O Romance sem Personagens. **Jornal O Diário de S. Paulo**, 08/12/1944, p. 404 – 407.

BASTIDE, R. Os *Romans-Flauves* Brasileiros. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 03/03/1945, p. 429 – 434.

BASTIDE, R. O Escritor na Pólis. **Jornal Diário de S. Paulo**, 16/03/1945, p. 435 – 438.

BASTIDE, R. Post-scriptum à Semana Euclidiana. **Jornal Folha da Manhã**, 09/09/1945, p. 467 – 470.

BASTIDE, R. A Literatura Francesa não Esquece o Brasil. **Jornal Folha da Manhã**, 21/10/1945, p. 471 – 474.

BASTIDE, R. Os Escritores Sul-Americanos de Língua Francesa. **Boletim de S. F. I do Chile**, 30/11/1945, p. 483 – 485.

BASTIDE, R. A França no Brasil. **Jornal Diário de S. Paulo**, 21/12/1945, p. 490 – 492.

BASTIDE, R. Poesia Femina e Poesia Masculina. **Jornal Diário de S. Paulo**, 28/12/1945, p. 496 – 499.

BASTIDE, R. Macunaíma em Paris. **O Estado de S. Paulo**, 03/02/1946, p. 530 – 532.

BASTIDE, R. Macunaíma visto por um francês. **Revista do Arquivo Municipal**, jan.-fev. 1946, p. 525 – 529.

BASTIDE, R. O Mundo Trágico de Graciliano Ramos. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 30/03/1947, p. 314 – 317.

BASTIDE, R. Doçura do Leite das Negras. **Jornal A Manhã – Suplemento “Letras e Artes”**, 2202/19448, p. 670 – 674.

BASTIDE, R. Euclides da Cunha e Sua Época. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 22/08/1948, p. 692 – 696.

BASTIDE, R. Pintura... E Muita Literatura. **Revista Artes Plásticas**, mai./jun, 1949, p. 715 – 718.

BASTIDE, R. A Literatura Brasileira de Língua Francesa. **Revue Mercure de France**, 01/12/1950, p. 764 – 766. Tradução Regina Salgado Campos.

BASTIDE, R. Jorge de Lima. **Revue Mercure de France**, 01/09/1951, p. 767 – 772. Tradução Regina Salgado Campos.

BASTIDE, R. A Etnologia e o Sensacionalismo Ignorante. **Revista Anhembi**, ago. 1951.

BASTIDE, R. O Caso Clouzot e *Le Cheval des Dieux*. **Revista Anhembi**, set. 1951.

BASTIDE, R. Uma Reportagem Infeliz. **Revista Anhembi**, nov. 1951.

BASTIDE, R. O Simbolismo Brasileiro. **Revue Mercure de France**, 1/11/1953, p. 775 - 778. Tradução Regina Salgado Campos.

BASTIDE, R. Sociologia e Literatura Comparada. **Cahiers Internationaux de Sociologie**, jul.-dez. 1954, p. 782 – 789. Tradução Glória Carneiro do Amaral.

BASTIDE, R. O Romance do Ceará. **Revue Mercure de France**, 01/02/1955, p. 795 – 797. Tradução Regina Salgado Campos.

BASTIDE, R. Literatura, Teatro, Cinema. **Revue Mercure de France**, 1957, p. 810 – 815. Tradução Regina Salgado Campos.

BASTIDE, R. Graciliano Ramos. **Revue Mercure de France**, fev. 1958, p. 838 – 841. Tradução Glória Carneiro do Amaral.

BASTIDE, R. Prefácio a *Les deux morts de Quinquin-La-Flotte*, 1961, p. 861 – 886. Tradução Glória Carneiro do Amaral.

BASTIDE, R. Itinerário da Literatura Brasileira. **Revue Mercure de France**, jun. 1961, p. 887-891. Tradução Regina Salgado Campos.

BASTIDE, R. O Brasil em Busca de uma Língua. *Revue Mercure de France*, jul-ago., 1965, p. 901 – 908. Tradução Regina Salgado Campos.

***Textos que integram o acervo Produção Intelectual de Roger Bastide do Instituto de Estudos Brasileiros – IEB.***

BASTIDE, R. État actuel des études afro-brésiliennes: le problème du contact des races. **Revue Internationale de Sociologie**, jan./fev. 1939.

BASTIDE, R. MILLIET, Sergio. Desenvolvimento da pequena propriedade no Estado de São Paulo. **Revue Internationale de Sociologie**, jan/fev. 1939.

BASTIDE, R. Claude Bernard. **Revista Dom Casmurro**, 01/04/1939.

JEAN-LOUIS. A Reconstrução da Paz. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 10 mar. 1940.

BASTIDE, R. Carnaval e imigração. Contribuição à psicologia do disfarce. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 03/03/1940.

BASTIDE, R. A República dos Sociólogos. **Jornal Diário de S. Paulo**, 16/07/1943.

BASTIDE, R. A batalha dos deuses II – A luta do sol contra a terra-mãe. **Jornal Diário de São Paulo**. 20/08/1943.

BASTIDE, R. A Face da Ciência. **Jornal de Notícias**, 21/08/1943.

BASTIDE, R. A Crise das ciências do homem. **Jornal Diário de São Paulo**, 15/10/1943.

- MARTINS, L. A Poesia Afro-Brasileira. **Jornal Diário de S. Paulo**, 28/12/1943.
- BASTIDE, R. Post-Scriptum aos artigos de Lourival Gomes Machado III – O Surrealismo Ultrapassado. **Jornal O Estado de São Paulo**, 17/01/1944
- BASTIDE, R. Post-Scriptum aos artigos de Lourival Gomes Machado II – Surrealismo e Barroquismo. **Diário de São Paulo**, 22/01/1944.
- BASTIDE, R. A lição da França Imortal. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 07/02/1944.
- BASTIDE, R. Igrejas Barrocas e Cavalinhos de Pau. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 23/03/1944.
- BASTIDE, R. O carnaval do Recife. **Revista do Brasil**, abr. 1944.
- BASTIDE, R. O oval e a linha reta. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 29/05/1944.
- BASTIDE, R. O que é Gaullismo. **Jornal Diário de S. Paulo**, 02/06/1944.
- BASTIDE, R. A Resistência Francesa I. **Jornal Diário de São Paulo**, 15/07/1944.
- BASTIDE, R. A Resistência Francesa II. **Jornal Diário de São Paulo**, 18/07/1944.
- BASTIDE, R. Água de Vichy engarrafada. **Jornal Diário de São Paulo**, 23/09/1944.
- BASTIDE, R. O “Douanier”. **Jornal Diário de São Paulo**, 02/02/1945.
- BASTIDE, R. O Folclore Brasileiro. **Jornal Diário de São Paulo**, 02/03/1945.
- BASTIDE, R. S. Francisco, rogai por nós! **Jornal Diário de São Paulo**, 29/03/1945.
- BASTIDE, R. Sobre a estética da paisagem. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 19/04/1945.
- BASTIDE, R. Sobre a estética da paisagem – Parte II. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 20/04/1945.
- BASTIDE, R. O processo dos criminosos de guerra é o nosso processo? **Jornal Diário de São Paulo**, 18/09/1945.
- BASTIDE, R. A propósito de algumas exposições de pintura – Parte I. **Jornal Diário de São Paulo**, 06/11/1945.
- BASTIDE, R. A propósito de algumas exposições de pintura – Parte II. **Jornal Diário de São Paulo**, 09/11/1945.
- BASTIDE, R. O baile dos pronomes: Segundo pesadelo. **Jornal O Diário de São Paulo**, 29/03/1946.
- BASTIDE, R. Os últimos quadros de Lula. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 28/06/1946.
- BASTIDE, R. França e Brasil Misturados. **Revista Acadêmica**, a. XII, nov. 1946.
- BASTIDE, R. A volta do barroco ou a lição do Brasil. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 21/09/1947.
- BASTIDE, R. A pintura e a vida. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 16/10/1947.
- BASTIDE, R. Opiniões sobre Folclore. **Revista Pensamento da América**, 25/01/1948
- BASTIDE, R. Folclore Francês e Folclore Brasileiro. **Jornal Folha do Norte**, 11/04/1948.
- BASTIDE, R. O irmão obscuro de S. Francisco de Assi ou a Desforra do Mulato. **Jornal Diário de São Paulo**, 24/12/1948.
- BASTIDE, R. Um jovem pintor da Bahia. **Jornal O Estado de S. Paulo**, 03/05/1949.
- BASTIDE, R. Será a luta pela extinção do “complexo da cor”. **Jornal Diário de São Paulo**, 27/08/1950
- Poderá indicar uma orientação para melhor assimilação do elemento negro no Brasil. **Jornal Diário de São Paulo**, 27/08/1950.
- Trabalho no Campo das Pesquisas. **Jornal Correio Paulistano**, 11/02/1951.

- BASTIDE, R. Estetica de S. Paulo II – A cidade vertical. *Jornal O Estado de S. Paulo*, 27/06/1951.
- BASTIDE, R. Tabuleiro do Nordeste II. *Jornal O Estado de S. Paulo*, 13/09/1951.
- BASTIDE, R. Tabuleiro do Nordeste III. *Jornal O Estado de S. Paulo*, 16/09/1951.
- BASTIDE, R. Doutor “Honoris Causa”. *Jornal O Estado de S. Paulo*, 08/11/1951.
- BASTIDE, Roger. Discurso do professor Roger Bastide. *Jornal O Estado de S. Paulo*, 08/11/1951.
- BASTIDE, R. Vers Une Société de Droits Mutuels. *Revue Way Forum*, Paris, n. 14, jun. 1955, p. 19 – 21.
- BASTIDE, R. Déterminisme sociaux et liberté humaine. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n. 18, jul, 1955, p.160-174.
- BASTIDE, R. Le Symbolisme des Couleurs. *Revue Le Courier*, Paris, jun. 1958, p. 24 – 25.
- MILLIET, S. Arte e Sociedade. *Jornal Diário de Notícias*, s/d, s/p.
- Inquérito. *Jornal Diário da Noite*, s/d. – *provavelmente de meados de 26 de agosto de 1944.*

*Transcrição de depoimentos publicados em periódicos acadêmicos:*

- ARBUSSE-BASTIDE, P. **Depoimento**. In Revista Língua e Literatura. São Paulo, USP, 1981-4, vol 10-13, p. 7 – 34.
- CARDOSO, I. **Entrevista com Roger Bastide**. *Realizada em São Paulo, a 18/08/1973*. In Revista Discurso. São Paulo, Departamento de Filosofia/USP, v.16, 1987, p. 181 - 197.
- FERNANDES, F. **Depoimento a Revista Língua e Literatura**. São Paulo, USP, 1981-4, vol 10-13, p. 75 – 115.
- COELHO, R. **Depoimento a Revista Língua e Literatura**. São Paulo, USP, 1981-4, vol 10-13, p.121 – 133.
- MORAES, G. M., **Depoimento a Revista Língua e Literatura**. São Paulo, USP, 1981-4, vol 10-13, p. 134 – 157.
- CARDOSO, F. H. **Depoimento a Revista Língua e Literatura**. São Paulo, USP, 1981-4, vol 10-13, p. 158 – 179.
- ARBOUSSE-BASTIDE, P.; COELHO, R. G. A. *O Brasil escapa às soluções simplistas*. Entrevista concedida à Lourenço Dantas Mota et. Ali. In: MOTA, Lourenço Dantas. **História Viva**. São Paulo: O Estado de São Paulo, 1981, p. 12 – 25.

*Entrevistas:*

- ARBOUSSE-BASTIDE, P. **O Brasil escapa às soluções simplistas**. Lourenço Dantas Mota, et. Ali. In: MOTA, Lourenço Dantas (coord.). *História Viva*. São Paulo: O Estado de S. Paulo, 1981, p. 12 - 25.
- BASTIDE, Roger. **Entrevista com Roger Bastide**. Irene Cardoso. In Revista Discurso. São Paulo, Departamento de Filosofia/USP, v.16, 1987, p. 181 - 197.

COELHO, R. **O Brasil escapa às soluções simplistas**. Lourenço Dantas Mota, et. Ali. In: MOTA, Lourenço Dantas (coord.). *História Viva*. São Paulo: O Estado de S. Paulo, 1981, p.12 - 25.

*Referências bibliográficas.*

ABBOT, A. **Department and Discipline. Chicago Sociology at one Hundred**. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

ALMEIDA, L. **As mil faces de João de Mina: a construção do escritor e a repercussão de seus livros no campo literário brasileiro (1927-1989)**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2012.

AMARAL, A. **Blaise Cendrars no Brasil e os modernistas**. São Paulo: Ed. 34, 1997.

AMARAL, G. C. A crítica literária de Roger Bastide. In: MOTTA, R. (org.). **Roger Bastide Hoje: raça, religião, saudade e literatura**. Recife: Ed. Bagaço, 2005, p. 213 – 223.

AMARAL, G. C. **Navette Literária França-Brasil**. Tomo I. A Crítica de Roger Bastide. São Paulo: EDUSP, 2010a.

AMARAL, G. C. (org.). **Navette Literária França-Brasil**. Tomo II. Textos de Crítica Literária de Roger Bastide. São Paulo: EDUSP, 2010b.

AMARAL, R. J. Roger Bastide – no coração negro. **Revista do IEB**, n. 20, p. 127-129, 12 dez. 1978.

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ANDRADE, M. Elégia de Abril. In: **Aspectos da Literatura Brasileira**. São Paulo: Ed. Americ, 1943, p. 237 – 250.

ANDRADE, M. A Superstição da Cor Preta. In: **Aspectos do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Ed. Global, 2019, p. 107 – 114.

ARBOUSSE-BASTIDE, P. Mon Ami Roger Bastide. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 20, p.41-51, 31 dez. 1978.

AVELAR, A. C. **A Raiz Emocional**. *Arte brasileira na crítica de Lourival Gomes Machado*. São Paulo: Ed. Alameda, 2014.

AUGRAS, M. A Construção da Identidade Mítica no Candomblé. In: MOTTA, R. (org.) **Roger Bastide Hoje: raça, religião, saudade e literatura**. Recife: Ed. Bagaço, 2005, p. 295 – 314. – *Tradução de Roberto Motta*.

AZEVEDO, T. Roger Bastide: sua contribuição à Sociologia Religiosa no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 20, p. 146 – 150, 31 dez. 1978.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico** [1938]. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.



- BASTISTA, M. R. **Os artistas brasileiros na Escola de Paris. Anos 1920.** São Paulo: Ed. 34, 2012.
- BENJAMIN, W. O Surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia. In: \_\_\_\_\_. **Mágica e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura.** Obras Escolhidas Vol. 1. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987, p. 21- 35.
- BEYLIER, C. **L'Œuvre Bresilienne de Roger Bastide.** Tome I. 1977. Thèse de Doctorat de 3ème cycle. Présenté a École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, Paris, 1977.
- BRAGA, M. L. S. A recepção do pensamento de Roger Bastide no Brasil. **Revista Sociedade e Estado**, dez. 2000. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69922000000200007> Acesso em 16/03/2021.
- BAKHTIN, M. **A Cultura Popular. Na Idade Média e No Renascimento.** São Paulo: Ed. HUCITEC, 2010.
- BASTISTA, M. R. **Os artistas brasileiros na Escola de Paris. Anos 1920.** São Paulo: Ed. 34, 2012.
- BRUMANA, F. G. Ensaio Bibliográfico. In: **Revista ILHA.** Florianópolis, v. 4, n. 1, julho de 2002, p. 133-142.
- BUENO, L. **Uma História do Romance de 30.** São Paulo: EDUSP, Ed. UNICAMP, 2006.
- CANDIDO, A. Prefácio. In: BASTIDE, R. **Poetas do Brasil.** São Paulo: Ed. Livraria Duas Cidades, 1997.
- CANDIDO, A. **O saber e o ato.** In: Revista Língua e Literatura. São Paulo, USP, 1981-4, vol 10-13, p. 115 – 120.
- CANDIDO, A. **Vários Escritos.** São Paulo: Ed. Duas Cidades, 1977.
- CANDIDO, A. **Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos – Volume I.** Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2000.
- CANDIDO, A. **Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos – Volume II.** Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2000.
- CANDIDO, A. **Recortes.** Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2004.
- CANDIDO, A. **Literatura e Sociedade.** Rio de Janeiro: Ed. Ouro sobre Azul, 2006.
- CANETI, E. **Massa e Poder.** São Paulo: Companhia as Letras, 2019.
- CARDOSO, F. H. Prefácio. In: BASTIDE, R.; FLORESTAN, F. **Branços e Pretos em São Paulo.** São Paulo: Ed. Globo, 2008, p. 9 – 16.
- CARDOSO, I. **A Universidade da Comunhão Paulista.** São Paulo: Editora Cortez, 1982.
- CARELLI, M. **Culturas Cruzadas. Intercâmbios culturais entre França e Brasil.** Campinas: Ed. Papyrus, 1994.
- CARIAS, T. B. **Antonio Candido inventado – o lugar social e epistemológico de um crítico literário na segunda metade do século XX.** Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Geografia, História e Documentação da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul em 2022.
- CARNEIRO, M. L. T. **Impressos Subversivos. Arte, cultura e política no Brasil 1924-1964.** São Paulo: Ed. Intermeios, 2020.
- CARVALHO, F. **A cada do homem do século XX.** In: XAVIER, A. (org.). **Depoimento de uma geração.** São Paulo: Cosac & Naif, 2003, p. 52 – 55.

- CARVALHO, J. M. **A formação das almas**. O imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990
- CHARTIER, R. **História da Cultura, entre práticas e representações**. Algés: Ed. Difel, 2002.
- CORDEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1978.
- CORRÊA, M. O Carijó Essomericq, Dito Binot de Paulmier. **Revista História Viva** – Edição Especial Temática, São Paulo, n.9, p. 17.
- CUCHE, D. O Conceito de “Princípio de Corte” e sua Evolução no Pensamento de Roger Bastide. In: MOTTA, R. (org.) **Roger Bastide hoje: raça, religião, saudade e literatura**. Recife: Ed. Bagaço, 2005, p. 241 -262. – *Tradução de Roberto Motta*.
- DANTAS, B. **Vovó Nagô e Papai Branco**. *Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.
- DESROCHE, H. Roger Bastide: L’Homme et Son Oeuvre. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, v. 20, p. 69-85, 31 dez. 1978.
- DESROCHE, H. L’oeuvre de Roger Bastide em France. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, v. 20, p. 86-98, 31 dez. 1978.
- DUARTE, P. **Mário de Andrade por ele mesmo**. São Paulo: Ed. HUCITEC Prefeitura da Cidade de São Paulo – Secretaria Municipal da Cultura, 1985.
- DUVIDGNAUD, J. **Festas e Civilizações**. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983.
- EILENBERGER, W. **Tempo de Mágicos**. A grande década da filosofia 1919 – 1929. São Paulo: Ed. Todavia, 2018.
- EVERDELL, W. **Os primeiros modernos**. As origens do pensamento do século XX. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2000.
- FARIA, D. **O Mito Modernista**. Uberlândia: Ed. EdUFU, 2006.
- FARACO, C. A. **História Sociopolítica da Língua Portuguesa**. São Paulo: Ed. Parábola, 2016.
- FERNANDES, F. **Folclore e Mudança Social na Cidade de São Paulo**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004.
- FERREIRA, A. C. **A epopeia bandeirante: letrados, instituições, invenção histórica (1870-1940)**. São Paulo: Ed UNESP, 2001.
- FERREIRA, L.F. *Mário de Andrade Africanista*. In: ANDRADE, M. **Aspectos do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Ed. Global, 2019, p. 171 – 198.
- FERRETTI, D. J. Z. **A Construção da Paulistaneidade**. *Identidade, Historiografia e Política em São Paulo (1856-1930)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em

História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2004.

FONTES, Flávio Fernandes. O que é a virada linguística? **Trivium**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 3-17, dez. 2020. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2176-48912020000300002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-48912020000300002&lng=pt&nrm=iso) - Acesso em 11 jul. 2022. <http://dx.doi.org/10.18379/2176-4891.2020v2p.3>

FRANCO, S. G. **Dilthey: compreensão e explicação e possíveis implicações para o método clínico**. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental [online]. 2012, v. 15, n. 1 [Acessado 12 Julho 2022], pp. 14-26. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1415-47142012000100002> . Epub 13 Abr 2012. ISSN 1984-0381. <https://doi.org/10.1590/S1415-47142012000100002>. – Acesso em 11 jul. 2022

FRY, P. **Para Inglês Ver. Identidade e Política na Cultura Brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1982.

FRY, P. *Gallus Africanus Est*, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil. In: **Revisitando a Terra de Contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide**. São Paulo: FFLCH/Ceru, 1986, p. 31-45.

FRYE, N. **Anatomia da crítica**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1973.

FREYRE, G. **Casa Grande e Senzala**. São Paulo: Ed. Global, 2003.

GAY, P. **Modernismo: o fascínio da heresia**. De Baudelaire a Beckett e mais um pouco. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2009.

GRAEBER, D.; WENGROW, D. **O Despertar de Tudo**. Uma Nova História da Humanidade. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2022.

GOMES JUNIOR, G. S. **Palavra Peregrina. O Barroco e o Pensamento sobre artes e letras no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1998.

GRAMSCI, A. **La Formacion de los Intelectuales**. México D.F.: Ed. Grijolbo, 1967.

GUASTINI, A. M. **A hora futurista que passou e outros ensaios**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2006.

HARDMAN, F. F. *Antigos Modernistas*. In: NOVAES, Adauto (org.) **Tempo e História**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1992, p. 289 – 305.

HANSEN, J. A. *A anatomia da sátira*. In: THAMOS, Márcio; VIEIRA, Bruno (orgs.). **Permanência Clássica. Visões contemporâneas da Antiguidade greco-romana**. São Paulo: Ed. Escrituras, 2011, p. 145 – 169

HOBBSAWN, E. **Era dos Extremos. O breve século XX 1914-1991**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2000.

HOBBSAWM, E. **Nações e Nacionalismos desde 1780**. Programa, mito e realidade. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2013.

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000.

JARDIM, E. **Mário de Andrade**. *Eu sou trezentos*. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2015.

JAMESON, F. **Brecht e a questão do método**. São Paulo: Ed. Cosac Naif, 2013.

LANDES, R. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

LE GOFF, J. *Allocution du professeur J. Le Goff*. In: **L'autre et l'ailleurs. Hommages à Roger Bastide**. Nice : Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 1976. pp. 7-8. (Publications de l'Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 7); [https://www.persee.fr/doc/ierii\\_1764-8319\\_1976\\_ant\\_7\\_1\\_924](https://www.persee.fr/doc/ierii_1764-8319_1976_ant_7_1_924) - Acesso em 17/08/2022.

LEPETIT, Bernard. Proposições para uma prática restrita da interdisciplinaridade. In: **Por uma História Urbana**. São Paulo: EDUSP, 1996 – p. 31 – 43.

LIMONGI, F. *Mentores e Clientelas da Universidade de São Paulo*. In: MICELI, S. **História das Ciências Sociais**. São Paulo: Ed. Sumaré, 2001, p. 135 – 255.

LUCA, Tania. **Revista do Brasil: um diagnóstico para a [n]ação**. São Paulo: Ed. UNESP, 1998

OLIVEIRA, E. O. Roger Bastide – um aliado. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 20, p. 137-140, 31 dez. 1978.

MACHADO, L. G. **Barroco Mineiro**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1969.

MACHADO, L. G. *A renovação da arquitetura brasileira*. In: XAVIER, A. (org.) **Depoimento de uma geração**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003, p. 75 – 78.

MAGGIE, Y. **Guerra de Orixá**. *Um Estudo de Ritual e Conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MASSI, F. P. **Estrangeiros no Brasil: a Missão Francesa na Universidade de São Paulo**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1991.

MAYNARD, A. **Cultura Popular Brasileira**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.

MICELI, S. *Por uma Sociologia das Ciências Sociais*. In: MICELI, Sergio (org.). **História das Ciências Sociais**. São Paulo: Ed. Sumaré, 2001, p. 91 – 133.

MICELI, S. *Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920 – 1945)*. In: **Intelectuais à Brasileira**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2008, p. 69 – 281.

MILLIET, S. **Raça – por Guilherme de Almeida**. In: \_\_\_\_ Terra Roxa e outras Terras. Vol. I, jan. 1926, p. 6

MILLIET, S. **Pontos nos Is**. In: \_\_\_\_ Terra Roxa e outras Terras. Vol. 3, fev. 1926, p. 4.

MILLIET, S. *Meu depoimento*. IN: CAVALHEIRO, Edgar (org.). **O Testamento de Uma Geração**. Porto Alegre: Editora do Globo, 1944, p.239 – 245.

MILLIET, S. **De Ontem, de Hoje, de Sempre**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1962

MILLIET, S. Retrato do Brasil (5ª Edição). O Estado de S. Paulo, 20/01/1945. In: PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, 1997, p. 23-239.

- MILLIET, S. **Diário Crítico Vol. I**. São Paulo: EDUSP, 1981, p. 90 – 93. (*Artigo publicado em 01/12/1942*)
- MILLIET, Sérgio. **Diário Crítico Vol. I**. São Paulo: EDUSP, 1981, p. 218 – 224. (*Artigo publicado em 25/09/1943*).
- Ibidem, MILLIET, **Diário Crítico Vol. I**. São Paulo: EDUSP, 1981, p. 242 – 249. (*Artigo publicado em 16/10/1943*).
- MILLIET, S. **Diário Crítico Vol. II**. São Paulo: EDUSP, 1981, p. 280 – 284. (*Artigo publicado em 28/10/1944*).
- MILLIET, Sérgio. **Diário Crítico V**. São Paulo: EDUSP, 1981, p. 241 – 252. (*Artigo publicado em 17/11/1947*).
- MILLIET, S. **Diário Crítico, Vol. XVIII**. São Paulo: EDUSP, 1981, p. 99 - 103. (*Artigo publicado em 23/10/1951*).
- MIRANDA, Dilmar. *Carnavalização e multidentidade cultural. Antropofagia e Tropicalismo*. São Paulo: **Revista Tempo Social**, n. 9, out. 1997, p.125 – 154.
- MONTAIGNE. Des Cannibales. In. \_\_\_\_\_. **Les Essais I**. Paris : Ed. eBookFrance, 2000, p. 97 – 104.
- MORAES, E. J. **A Brasilidade Modernista. Sua dimensão filosófica**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
- MORAES, R. B. **O domingo dos séculos**. Reedição fac-similar. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo, 2001.
- MORIN, Françoise. **Diálogo entre filhos de Xangô – Correspondências 1947 – 1974**. São Paulo: EDUSP, 2017.
- MOTA, C.G. **Ideologia da Cultura Brasileira (1933 – 1974)**. São Paulo: Ed. 34, 2008.
- MOTTA, R. (org.) **Roger Bastide Hoje: raça, religião, saudade e literatura**. Recife: Ed. Bagaço, 2005.
- MURARI, L. **Natureza e Cultura no Brasil (1870 – 1922)**. São Paulo: Alameda, 2009.
- NEGRÃO, L. Roger Bastide: do Candomblé à Umbanda. In: **Revisitando a Terra de Contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide**. São Paulo: FFLCH/CREU, 1986, p. 47 – 63.
- NIEMEYER, O. *Pampulha: arquitetura*. In: XAVIER, A. (org.) **Depoimento de uma geração**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003a, p. 244 – 245
- NIEMEYER, O. *Contradição na arquitetura*. XAVIER, A. (org.) **Depoimento de uma geração**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003b, p. 245 – 248.
- NOGUEIRA, O. **Evocação de Roger Bastide**. Revista do IEB, n.20, 1978, p. 141 – 145.
- NUCCI, P. **Roger Bastide. Recriações da Sociedade, Raça e Religião no Brasil. (1938 – 1973)**. São Paulo: Ed. HUCITEC FAPESP, 2013.
- ORTIZ, R. **Cultura brasileira, identidade nacional**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986,
- PÉCAUT, D. **Os intelectuais e a política no Brasil. Entre o povo e a nação**. São Paulo: Ed. Ática, 1990.
- PEDROSA, M. *A arquitetura moderna no Brasil*. In: XAVIER, A. (org.) **Depoimento de uma geração**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003 p. 98 – 106.

PEIXOTO, F. A. *Franceses e Norte-Americanos nas Ciências Sociais Brasileiras*. In: MICELI, Sérgio (org.). **História das Ciências Sociais**. São Paulo: Ed. Sumaré, 2001, p. 477 – 529.

PEIXOTO, F. A. **Diálogos brasileiros**. Uma análise da obra de Roger Bastide. São Paulo, EDUSP, 2000.

PEIXOTO, F. A. **A viagem como vocação**. *Itinerários, parcerias e formas de conhecimento*. São Paulo: EDUSP, 2015.

PEREIRA, L. M. **Machado de Assis**. *Estudo Crítico e Biográfico*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

PEREIRA, J.B.B. A presença de Roger Bastide nos estudos recentes sobre relações raciais no Brasil. In: **Revistando a Terra de Contrastes: a atualidade na obra de Roger Bastide**. São Paulo: FFLCH/CREU, 1986, p. 21 – 27.

PICOLI, F. **Modernismo e Paulistaniedade**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade de Campinas, 1997.

PRADO, A. A. **1922 – Itinerário de uma falsa vanguarda**. *Os dissidentes, a semana, o integralismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

POIRIER J., RAVEAU, F. *Préface*. In: **L'autre et l'ailleurs. Hommages à Roger Bastide**. Nice : Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 1976. pp. 9-12. (Publications de l'Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 7); [https://www.persee.fr/doc/ierii\\_1764-8319\\_1976\\_ant\\_7\\_1\\_925](https://www.persee.fr/doc/ierii_1764-8319_1976_ant_7_1_925) - Acesso em 17/08/2022

PONTES, H. **Destinos Mistos**. *Os críticos do Grupo Clima em São Paulo 1940 – 1968*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1998.

PONTES, H. *Retratos do Brasil: Editores, Editoras e “Coleções Brasileira” nas décadas de 30, 40 e 50*. In: MICELI, Sérgio (org.) **História das Ciências Sociais**. São Paulo: Ed. Sumaré, 2001, p. 419 – 476.

QUEIROZ, M. I. P. A Nostalgia do outro e do alhures: A obra sociológica de Roger Bastide. In: QUEIROZ, M. I. P., FERNANDES, F. (org.). **Roger Bastide**. São Paulo: Ed. Ática, 1983, p. 7 – 78.

QUEIROZ, M I. Roger Bastide, professor da Universidade de São Paulo. In: **Revista Estudos Avançados**, v.8, n. 22 set – dez. 1994, p. 215 a 220.

PRADO, A. A. **1922 – Itinerário de uma falsa vanguarda**. *Os dissidentes, a semana, o integralismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

RAFAINI, P. T. **Esculpindo a Cultura na forma Brasil**. *O departamento de Cultura de São Paulo (1935 – 1938)*. São Paulo: Ed. Humanitás, 2001.

RAMOS, A. **O Negro Brasileiro**. São Paulo: Ed. Companhia Nacional, 1940.

RAMOS, A. **O Folclore negro no Brasil**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.

RAMOS, A. **Estudos de Fok-Lore**. Rio de Janeiro: Ed. Companhia Nacional, 1958.

RAVELET, C. Bio-bibliographie de Roger Bastide. **Bastidiana Cahiers d'Études Bastidiannes**, Paris, v. 1, 1993, p.39-48.

RAVELET, C. Roger Bastide e o Brasil. In: MOTTA, R. (org.). **Roger Bastide Hoje: raça, religião, saúde e literatura**. Recife: Ed. Bagaço, 2005, p. 177 – 192. *Tradução de Roberto Motta*.

RIBEIRO, M. T. R. **Antes Tarde do que nunca. Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais**. Revista de Antropologia, n. 44 (1) 2001. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012001000100013> Acesso em 20/11/2021.

RICOEUR, P. **A memória, a história, o Esquecimento**. Campinas: Ed UNICAMP, 2007.

RIO, J. **Religiões no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Garnier, 1906.

SAID, E. **Representações do Intelectual**. As conferências do Reith de 1993. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2017.

SALIBA, E. T. *Histórias, memórias, tramas e dramas da identidade paulistana*. In: \_\_\_\_ **História da Cidade de São Paulo. A cidade na primeira metade do século XX 1890 – 1954**. São Paulo: Ed. Paz na Terra, 2004, p. 555 – 587.

SALIBA, E. T. **Raízes do Riso**. *A Representação Humorística na História Brasileira: da Belle Époque aos primeiros tempos do rádio*. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2002.

SALIBA, E. T. **Crocodilos, Satíricos e Humoristas Involuntários**. *Ensaio de História Cultural do Humor*. São Paulo: Ed. Intermeios, 2017, p. 37 – 65.

SALIBA, E. T. Sessão 4 (realizada em 06/10/2020) **Crise dos naturalismos, cenário fin-de-siècle e crítica da cultura em Nietzsche**. 06/07/2022. Link Indisponível.

SAIA, L. Arquitetura paulista. In: XAVIER, A. (org.) **Depoimento de uma geração**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003, p. 106 – 119.

SCHWARZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: Uma Biografia**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2020.

SCHWARZ, R. **Que horas são?** São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2002, p. 11 – 28.

SCHWARTZMAN, S. et Ali. **Tempos de Capanema**. São Paulo: Ed. Paz e Terra: Fundação Getúlio Vargas, 2000.

SCLIAR, M. **Saturno Nos Trópicos**. *A melancolia europeia chega ao Brasil*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2003.

SEVCENKO, N. **Literatura como Missão**. *Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.

SEVCENKO, N. **Orfeu Extático na metrópole**. São Paulo sociedade e cultura nos frementes anos 20. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SILVA, A. J. **O Impulso Vital enquanto princípio explicativo da evolução no pensamento bergsoniano**. *Revista Existência e Arte*. Universidade Federal de São João Del-Rei, a II, n. II, jan – dez 2006, p. 1 – 6.

SILVA, F. L. Bergson, Proust. Tensões do Tempo. In: NOVASE, A. (org.). **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 141 – 153.

SOUSA, R. F. A formação do Espiritismo (Artigo). In: **Café História**. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/a-formacao-do-espiritismo/> ISSN: 2674-5917. Publicado em 20 de dez. 2021 – Acesso e 18/07/2022.

SOUZA, G. M. A estética pobre de Roger Bastide. **Revista do IEB**, n. 20, 1978, p. 151 – 162.

SOUSA, Edson Luiz André de; PEREIRA, Márcio Fransen. Bertold Brecht – *Exílio, Imagem e Utopia*. Porto Arte: **Revista de Artes Visuais**. Porto Alegre: PPGAV-UFRGS, v. 22, n. 36, p.1-21, jan.-jun. 2017. e-ISSN 2179-8001. DOI: <http://dx.doi.org/10.22456/2179-8001.49015> – Acesso em 21/06/2022.

TACCA, F. Imagens do Sagrado. **Revista Chilena de Antropologia Visual**, n. 4, Santiago, Chile, jul. 2004, p. 157-178.

TORRES, A. A primeira invasão francesa. **Revista História Viva** – Edição Especial Temática, São Paulo, n.9, p. 15 - 21.

VILHENA, L. R. **Projeto e Missão – O Movimento Folclórico Brasileiro (1947-1964)**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas/Funarte, 1997.

WINOCK, M. **O Século dos Intelectuais**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2000.