Tradução

Prefácio ao Livro de Roger Bastide
*Le prochain et le lointain**

François Laplantine

François Laplantine nasceu em Paris, no ano de 1943. Doutorou-se em Filosofia pela Universidade de Nanterre (Paris X) e em Antropologia pela Sorbonne (Paris V). Suas principais pesquisas são realizadas na América Latina, sobretudo no Brasil, e estão relacionadas à Antropologia da Doença, das Religiões, bem como às relações entre a Antropologia e a escrita. Professor de Etnologia na Universidade Lyon 2, instituição na qual fundou o Departamento de Antropologia, é também o responsável pelo Programa de Cooperação Inter-universitário com a Universidade Federal do Ceará.

Autor de inúmeras obras, boa parte delas traduzidas em várias línguas, François Laplantine publicou, dentre outras, *Transatlantique. Entre Europe et Amériques latines* (Payot, 1994); *Le métissage* (Flammarion, 1997); *Je, nous et les autres* (Le Pommier, 1999). No Brasil, seus livros foram traduzidos e publicados pela Brasiliense, dentre os quais encontramos *Aprender Antropologia* (a primeira edição foi publicada em 1996); *Aprender etnopsiquiatria* (1994); *Um olhar francês sobre São Paulo* (1993); *O que é imaginário* (1996); *Antropologia da doença* (1991) e *Medicinas paralelas* (1989). Atualmente, trabalha na construção de uma epistemologia da mestiçagem e acaba de publicar, juntamente com Alexis Nouss, *Métissages. De Arcimboldo à Zombi*, (J.J. Pauvert, 2001).

Aquilo que arrisca surpreender o leitor desse livro é, primeiramente, a extrema diversidade dos temas abordados. Ele contempla questões sobre relações raciais, erotismo, relações de dominação econômica e política, direito, ligações entre literatura e sociedade, religiões tanto nas suas versões católica, protestante, afro-americana quanto messiânica, a qual é vista como reação ao colonialismo. Aborda também questões relativas a mitos e utopias, festas populares, danças, músicas e culinárias (encontramos a análise de seis receitas culinárias).

Além da variedade dos objetos estudados, o que Roger Bastide[1] explora em uma abordagem decididamente nova para sua época, é uma antropologia daquilo que ele chama de "contatos entre as culturas" e de "interpenetrações de civilizações". Mais precisamente a vitalidade e a fecundidade das transformações nascidas desses encontros entre três continentes: a África, a Europa e a América. "A cultura", escreve ele, "não se desenvolve através de auto-fecundação, mas por inter-fecundação (p.11). Estamos nos anos de 1950/1960. A etnologia clássica, depois de Malinowski, continua a privilegiar o estudo das "sociedades tradicionais", rurais quando muito, nas quais a "pureza" o puro é colocada ontológica e cronologicamente em primeiro lugar e o "composto" é visto apenas como derivado, acidental, contingente.

Em relação a esta compreensão estabilizada de culturas separadas, protegidas das turbulências da história e para a qual a intrusão do outro é apreendida como uma ameaça de alteração, dois pesquisadores (muito diferentes um do outro) contribuem para agitar a etnologia na França. Ambos introduzem uma ruptura na concepção, até então estática, daquilo que começava a ser qualificado de "Terceiro Mundo". Eles põem as bases do que chamei de "antropologia dinâmica". Trata-se de Georges Balandier, a partir de sua tese de doutorado *Sociologie des Brazavilles noires* (Paris, Armand Colin, 1955) e, um pouco antes dele, de Roger Bastide. É somente com eles[2] que o estudo dos processos de contato entre as sociedades e as transformações geradas umas nas outras começa a ser considerado, na França, como parte integrante da pesquisa antropológica.

O que mostra Bastide neste livro, cujo caráter anti-etnocêntrico deve ser destacado, é que as trocas entre duas culturas se produzem sempre "nos dois sentidos". Para ele, não existe centro do mundo e, correlativamente, tampouco sociedades que "dão" e sociedades que "recebem". No encontro entre a Europa e a África no Brasil, a contribuição africana é decididamente ativa e transformadora (seguidamente, sem seu conhecimento) das migrações européias sucessivas.

Uma segunda característica desse livro é a de restituir toda a dignidade ao pequeno, ao quase imperceptível e insignificante. Aqui Bastide experimenta, de uma maneira extremamente habilidosa, uma microsociologia dos contatos, atenta ao que acontece na subjetividade dos atores presentes: "Não são", escreve ele, "as civilizações que se encontram e que agem umas sobre as outras, mas os homens que pertencem a essas civilizações" (p.203).

Essa abordagem é marginal na pesquisa francesa nas ciências humanas dos anos 1950-60, quando os

sociólogos e os etnólogos trabalham quase sempre na ignorância do que fazem os psiquiatras, os psicólogos e os psicanalistas. Ela encontra, naturalmente, a exigência multidisciplinar de um pesquisador ainda mais isolado: Georges Devereux, o autor de *Essais d'ethnopsychiatrie general*, cujo prefácio Bastide escreve[3].

Para compreender o caráter pioneiro e intempestivo da obra em questão, é conveniente situá-la em sua época e lembrar do referencial epistemológico dentro do qual aprende a trabalhar a geração de pesquisadores que, como Bastide, tem uma trintena de anos no início dos anos 30. A etnologia clássica de então, que preconiza a monografia (e jamais a poligrafia), recomenda sistematicamente o estudo de grupos que se desenvolvem em um meio fechado[4], privilegiando a estabilidade dentro do espaço (o qual é previamente recortado em unidades homogêneas) em detrimento do tempo. Ela jamais menciona as dinâmicas de interação entre os grupos e ainda menos os processos em que se constróem, desconstróem e se reconstróem. Em outras palavras, na antropologia clássica a questão da transformação e *a fortiori* a da transmutação, nascidas do encontro do outro, ou não é colocada ou é posta em termos (natureza, estrutura, cultura à maneira do culturalismo) que recusam o avanço do pensamento. Essa questão é então apreendida a partir de um a priori que a ela se opõe. Contrariamente ao que se elabora nessa mesma época no domínio da teoria da tradução, da psicanálise, da estética ou ainda da crítica literária, a antropologia nessa época experimenta dificuldades em aceitar que a história seja parte dos seus objetos e também do modo de conhecimento que é o seu. Ela tem dificuldades em perceber a mudança em termos que não sejam apenas aqueles da estrutura (a qual permite pensar a bricolagem e a reciclagem, mas não a mestiçagem) ou da cultura (apreendida seguidamente como algo compacto e separado).

A bem da clareza, lembremos que, nascida no espaço europeu e norte-americano, a "matriz disciplinar" (Thomas Kuhn) da antropologia se forma a partir de três tradições: uma tradição empirista com Rivers, uma tradição intelectual e racionalista com Durkheim e Mauss, uma tradição culturalista com Boas. Aquilo que essas três tradições (que constituem, respectivamente, as versões britânica, francesa e norte-americana da disciplina) têm em comum é o paradigma da *ordem*[5], sobre o qual elas se apóiam. Quanto às duas primeiras tradições (inglesa e francesa), elas articulam o paradigma da ordem com um paradigma do não-tempo e mantêm *uma relação particular com o tempo e com a história fundada sobre sua neutralização.* Nas primeiras décadas do século XX, o tempo é decididamente colocado entre parênteses pelos antropólogos franceses e ingleses, e a história é expulsa do horizonte da disciplina. Estamos certamente em presença de uma neutralização e de uma expulsão "metodológicas". A história é anulada porque ela traz a desordem, e é essa desordem que traz empecilhos a uma disciplina concebida, segundo a expressão de Radcliffe-Brown, como uma "ciência natural da sociedade". Essa relação com o tempo, fundada sobre sua negação, assim como a desconfiança em relação à história (que, nessa época, ainda não havia se desvencilhado totalmente do molde historicista do século XIX) se expressa, em

todos os antropólogos europeus dessa época, em uma simples proposição: *para chegar à objetividade é conveniente neutralizar a historicidade.* Essa primeira proposição se articula com uma segunda, sobre a qual Durkheim tanto insistiu: *para chegar à objetividade é conveniente neutralizar a afetividade.*

A dificuldade que se experimenta (muito mais na França do que no Brasil) na compreensão do pensamento de Bastide é que ele caminha muito livremente (mas também, muito metodicamente) fora das vias traçadas quer pela antropologia, quer pela sociologia clássica, notadamente, pela sociologia durkheimiana. Para compreender tudo o que separa a abordagem durkheimiana (que continua sendo ainda aquela de muitos sociólogos contemporâneos) da abordagem bastidiana, convém não perder de vista o fato de que o racionalismo durkheimiano é, decididamente, kantiano: ele afirma não apenas a primazia, mas a imutabilidade daquilo que Kant chama "as categorias de entendimento" e as "formas *a priori* de sensibilidade" (o espaço e o tempo), organizadoras da experiência. Para Durkheim como para Kant, as formas do conhecimento racional são atemporais e universais. Elas podem muito bem se prestar a objeto de estudo da variação, mas é sempre dentro dos limites de um quadro que lhes é invariável. O sujeito durkheimiano permanece o sujeito coerente e homogêneo da filosofia clássica. É um sujeito de uma total estabilidade, que permite ser dotado de uma objetividade pura: a objetividade dos fenômenos sociais que só podem ser conhecidos sob a determinação da ordem do entendimento e das formas *a priori* da sensibilidade, ordem e formas universais e imutáveis. O pensamento de Durkheim não é, entretanto, hostil ao tempo, mas permanece tributário de um quadro kantiano que permite aprender apenas um espaço-tempo euclidiano. Ele se desenvolve na ignorância ou na indiferença da revolução efetuada desde 1905 na física quântica (a teoria da relatividade de Einstein) e desde 1907 nas artes plásticas (as *Demoiselles d'Avignon*, de Picasso).

O que pretendia Durkheim era a construção de uma nova disciplina – a sociologia – que não se confunde nem com a psicologia (de onde a "exterioridade" dos fenômenos sociais, não incomodados pela afetividade), nem com a história, e que se emancipa, enfim, da filosofia. Ora, é precisamente a conservação daquilo que Bastide chama "o embasamento metafísico do durkheimianismo" que constitui o ponto de ruptura entre o pensamento de Durkheim e a abordagem do autor da obra em questão. Durkheim, já sociólogo, continua marcado pelo ensinamento de Renouvier, filósofo kantiano. O que ele propõe fundar é uma sociologia do conhecimento pensada como "a ossatura da inteligência".

Se Bastide jamais foi durkheimiano, ele se viu, ao contrário, confrontado aos trabalhos de Lévi-Bruhl. Em uma carta dirigida em l957 a Henri Gouhier, ele escreve sobre o estudo do pensamento religioso e sobre a necessidade de "retomar o debate no ponto em que Lévy-Bruhl havia deixado". Lévy-Bruhl, ainda que historicamente ligado ao que se chama de "Escola Francesa de Sociologia", está muito distante de Durkheim. Ele pressente que

uma grande parte do social e, em particular essa dimensão do social que constitui o religioso e na qual o sensível e o afetivo se acham mobilizado, é irredutível às categorias de entendimento. Mas, muito distante da inflexão intelectualista da sociologia de Durkheim, Lévy-Bruhl opera uma separação radical entre duas "mentalidades". Ele não visa mais, ao modo de Durkheim (e, depois, de Lévi-Strauss), reduzir o múltiplo a um (a ordem da razão), mas ele o separa em dois: o lógico e o afetivo, o qual ele nomeia "pré-lógico".

Roger Bastide inaugura, auxiliado pelos primeiros trabalhos de campo de Maurice Leenhardt (protestante como ele) na Nova Caledônia, uma reconsideração, de alto a baixo, do que havia sido pressentido (mas, resolvido dogmaticamente) por Lévy-Bruhl. É essa reconsideração que o conduz a renunciar ao conjunto dos paradigmas dominantes da antropologia clássica. Ele reexamina então as lógicas, para ele diversificadas ao extremo, daquilo que Descartes havia chamado de pensamento "obscuro e confuso", e que havia sido excluído do campo do conhecimento racional em detrimento das "idéias claras e distintas". E para o estudo desse pensamento, que ele busca analisar em suas múltiplas metamorfoses a partir de observações e de estudos realizados principalmente no Brasil, lhe é necessário construir instrumentos e traçar vias que não existiam antes dele.

O que há de complexo e de desconcertante (em particular para numerosos intelectuais franceses, ávidos de classificações) na abordagem de Roger Bastide é a impossibilidade de ligá-lo a qualquer escola que seja e de nomear seu pensamento que, entretanto, é extremamente firme. Ele é rebelde a todo academicismo. Nem estruturalista em busca de "leis" e de "invariantes", nem funcionalista, preocupado com a "ordem social", nem marxista (concepção do mundo que muito cedo lhe aparece como uma secularização do messianismo), ainda menos funcional-estruturalista ou estrutural-marxista, Bastide avança na contra-corrente (em particular, do entusiasmo pelo paradigma da estrutura). É disto que vem o desconhecimento em que Bastide é mantido desse lado do Atlântico[6], que contrasta com o lugar que lhe concedem as Universidades brasileiras[7].

Parece-me que é o caráter não dogmático do pensamento, em perpétuo despertar, de Bastide que tem distanciado dele todos aqueles que, na França, amaram fortemente os *ismos*. É o caráter atípico e decididamente iconoclasta desse pesquisador, alternativamente (e não simultaneamente, a meu ver) professor de sociologia na Sorbonne, protestante cevenol* e fiel do *Candomblé.* Para as diferentes ortodoxias, isso não é pouco.

Bastide não é nem racionalista (como Durkheim ou Lévi-Strauss), nem empirista (como a maior parte dos antropólogos anglo-saxões). Ele não experimenta, até onde sei, nenhuma afinidade por essa corrente de pensamento que, antes da Segunda Guerra Mundial, se situa nas margens da Universidade e explora tudo aquilo que a antropologia oficial havia esquecido, abandonado, quem sabe, interdito. Eu quero falar de Georges Bataille e do "Collége de Sociologie". Bastide não é racionalista, dado que ele acredita que o estudo do ser humano concreto não pode se resolver nem na estrutura, nem na função (para ele existem o não-estrutural e o disfuncional). E ele

não é empirista, visto que transforma os fenômenos vividos em fenômenos construídos, tendo em conta notadamente o inconsciente, que age o mais seguidamente à revelia dos atores sociais. O que constitui a originalidade de seu pensamento (pensamento do vivo e do movimento) é que sua compreensão decididamente não-durkheimiana do social não o conduz a uma opção que poderíamos qualificar de vitalista, como por exemplo, em Simmel. Sua abordagem feita de "rigor e fervor", como escreve Henri Desroche, ao qual essa obra é dedicada, não é jamais impressionista. Ele não é um pensador da vida imediata, podendo ser aprendida em uma intuição (Nietsche, Bergson). Teórico, mas mais ainda experimentador da mobilidade, nada lhe é mais estranho que uma concepção do fluído sem forma (Bataille, Deleuze). Ele constrói, pacientemente (e não cessa de ajustar), mediações nos quadros de um pensamento rigorosamente analítico.

A contribuição teórica de Bastide – que *adapta* permanentemente instrumentos de investigação às realidades sucessivamente encontradas e não *adota* jamais uma posição *a priori*, porque para ele é a experiência concreta do campo que comanda - é particularmente perceptível no primeiro capítulo da segunda parte desse livro (pp.137-148), intitulado *L'acculturation formelle*. Partindo das noções de "aculturação" e de "reinterpretação" forjadas por Herskovits, o autor distingue uma "aculturação material", designando os conteúdos da consciência, e uma "aculturação imaterial", relativa às "transformações e as metamorfoses da forma de sentir, apreender dessa consciência" (p.138) ou, como ele próprio precisa, "os processos de desorganização das formas antigas de percepção, de memorização e aqueles de sua reorganização segunda outras normas (...), os processos de desestruturação e de reestruturação da afetividade e do pensamento". Assim, pode-se reinterpretar a África em termos europeus (é o que fazemos, aqueles a quem ele chama "os antigos etnólogos") (p.144), mas também – o que, diferentemente de Herskovits, o interessa mais – reinterpretar a Europa em termos africanos; reinterpretar, por exemplo, o catolicismo e os protestantismos "através de uma sensibilidade religiosa africana"(p. 139).

Distinguindo os quadros formais dos conteúdos materiais, Bastide parece se situar, desta vez, dentro de uma perspectiva kantiana e durkheimiana. Mas a sua grande originalidade consiste, rompendo com Durkheim, em mostrar (o que jamais havia sido feito antes dele), que as formas (no sentido kantiano) são suscetíveis de deformação e transformação. Assim, as transformações dos cultos africanos no *Candomblé* brasileiro, do *Candomblé* em *Macumba* no Rio de Janeiro e, por fim, em *Umbanda*. Bastide indica com exatidão como se efetua "a mudança da forma" (p.148): "É toda uma reelaboração das *Gestalten* que se opera, que irá modificar a percepção, a memória, os processos de pensar, de metamorfosear a sensibilidade" (p.148). "No início", escreve ele ainda, "a matéria nova é pensada a partir das formas antigas, depois ela as quebra, em razão da incompatibilidade das *Gestalten* que a ordenam" (p.148). Nós realizamos aqui plenamente a leveza e a novidade do método bastidiano, sem renunciar à abordagem analítica da filosofia reflexiva (Jean Nabert), na qual ele foi formado; sua experiência brasileira o

conduziu a ter acesso à noção Gestaltiana de configuração, que ele repensa em termos de configuração em movimento.

Há um outro capítulo neste livro sobre o qual eu gostaria de chamar a atenção do leitor, porque nele se percebe muito claramente a originalidade do método do autor. Trata-se do capítulo consagrado a "*L'aculturation Littéraire*" (pp.201-209). Essas páginas são decididamente pioneiras, primeiro porque é uma das primeiras vezes, junto com as pesquisas de Antônio Cândido, que se colocam as questões das relações entre a antropologia e a literatura, em termos muito diferentes das propostas por Georg Lukács. Mas, sobretudo, porque Bastide constrói ali uma teoria do *social* articulando-a a uma análise dos fenômenos de transformação das *culturas* umas pelas outras.

É conveniente relembrar, para compreender o que está em jogo dentro deste capítulo, que se a noção de *estrutura* possui um passado antigo na antropologia francesa e britânica, a noção de *cultura* (ignorada por Rivers e inconsistente em Durkheim) chega muito tardiamente a esses países (muito mais tardiamente do que, por exemplo, no Brasil). Ela chega através do *bias* dos Estados Unidos, onde ela é pela primeira vez introduzida na antropologia por Boas, a partir de uma visão germânica da etnia e da nação. Com relação às pesquisas efetuadas na França nos anos de 1950, Bastide – que busca ligar aquilo que foi separado mas evitando, com vigilância, todo ecletismo – se acha confrontado, por assim dizer, a uma etnologia sem etnia (o pensamento de Boas é radicalmente universalista) e a uma sociologia sem cultura. Ele constata que apenas a antropologia norte-americana se preocupou verdadeiramente com aquilo que ele chama de "interpenetrações das civilizações", as quais já haviam sido paradoxalmente consideradas por um sociólogo francês, mas "criticado violentamente por Durkheim" (p.202): Gabriel Tarde[8]. "Eu considero Tarde como o verdadeiro fundador da antropologia cultural", escreve Bastide. Ele precisa:

> "as três leis de Tarde, aquela da imitação, aquela da oposição e aquela da adaptação ou invenção, estão na origem dos três principais conceitos da antropologia: difusão cultural, resistência ou contra-aculturação e adaptação" (pp.201-202).

O trabalho de Bastide então, consistirá em transformar a antropologia cultural, construir uma abordagem plenamente sociológica, quer dizer, analítica das relações sociais; as culturas existindo apenas "no interior das sociedades globais concretas" (p.13). Ele pensa, primeiro, que uma distinção entre a "cultura" e a "sociedade" não tem grande pertinência: pode-se dizer muito bem que a "cultura pode passar de uma sociedade a outra" ou que "a sociedade pode passar de uma cultura a outra" (p.202). Então, ele ajusta sua abordagem relativa às relações do indivíduo com o social:

> “Não são as civilizações que se acham em presença e que agem umas sobre as outras, são os homens que pertencem a essas civilizações. Mas é preciso ir mais longe; esses homens fazem parte de certas estruturas sociais; eles ocupam um certo lugar em uma hierarquia de funções e papéis: estão ligados entre eles por relações mais ou menos institucionalizadas. É, então, finalmente através dessas estruturas morfológicas que devemos examinar os fatos de aculturação, caso não queiramos nos deter em uma simples descrição, mas alcançar o domínio da explicação” (p.203).

O que me espanta, entretanto, no método de Bastide – essa será a primeira crítica sob a forma de interrogação, mas haverá uma segunda mais adiante – é que, pretendendo reexaminar as contribuições da antropologia cultural no quadro de uma sociologia, ele mantém a noção de “aculturação”, que subsiste como o conceito operatório maior desse livro e, em particular, de toda a segunda parte. Bastide, seguramente suaviza o culturalismo, o des-dogmatiza, mexe nele e o perturba através da introdução da questão da transformação das sociedades umas pelas outras. Porém, introduzindo essa questão com categorias e, sobretudo, em termos idênticos, ele renuncia, apesar disso, à concepção do mundo, do indivíduo e do social, implicada na antropologia cultural? Em outras palavras, se o pensamento de Bastide consiste em reorientar, para uma outra direção (aquela da dinâmica das interações sociais), o projeto da antropologia cultural, não continua ele a partilhar com essa última um certo número de premissas não apenas terminológicas, mas teóricas?

A “aculturação”, termo forjado em 1938 por Herkovits, um dos pioneiros dos estudos afro-americanos, pressupõe a cultura como unidade distintiva, visível e coerente, cujos contornos são passíveis de delimitação. Assim como Boas, de quem Herskovits é aluno, Bastide reabilita o tempo e reintroduz a história na matriz disciplinar da antropologia; aquilo que caracteriza a cultura fica impermeabilizado por aquilo que é apresentado (e jamais se ausenta) como um isolado, assim como a quase univocidade não permite jamais o mínimo equívoco na percepção que o pesquisador pode ter. A “aculturação”, tal como concebida por Herskovits, é notadamente utilizada para designar a contaminação vinda do exterior, e que é portadora da desordem. Ainda hoje nos Estados Unidos os “cultural studies” reforçam a injunção à disjunção, quero dizer, a vontade de recortar unidades homogêneas, distintivas, com contornos e fronteiras. Mesmo se os Ameríndios, rebatizados de “Nativos Americanos” são dotados de uma primazia em relação aos descendentes dos Europeus, nós nos achamos na presença de um retorno ao seio da mesma epistemologia da separação, que continua a reivindicar o puro, o autóctone e o “autêntico”, noção esta que não é, nós a veremos, totalmente estranha para Bastide. Esta será minha segunda crítica.

Para os antropólogos norte-americanos formados dentro do modelo da escola “Cultura e Personalidade”, e seus seguidores contemporâneos, a noção de cultura parece ser evidente. Totalizadora, definida, demarcada, ela é dotada de uma densidade, de uma solidez e de um caráter, por assim dizer, compacto que não permite ver aquilo que ela dissimula (a ilusão, o mal, a mentira), aquilo que a transborda, a contradiz e que é suscetível de a decepcionar.

É uma construção ideal, eu diria mesmo, uma ideologia que é mobilizada cada vez que se trata de estudar as permanências identitárias e as características distintivas dos grupos.

A perspectiva de Bastide situa-se, evidentemente, em oposição a tal concepção e ainda que ele destaque aquilo que ele nomeia de "heterogeneidade das civilizações", esta perspectiva me parece ainda devedora, não da visão culturalista do mundo, mas dos instrumentos forjados pela antropologia cultural para estudar os fenômenos contrastados, dotados ou creditados de uma identidade específica e de um grau de estabilidade elevado. E, mesmo manifestando alguns pontos de desacordo com Herskovits, ele não procede a uma crítica radical da noção de cultura[9] e, conseqüentemente, de aculturação.

São essas categorias e essas denominações antigas – "aculturação", "empréstimo", "influência",... – que hoje em dia seria conveniente problematizar e renovar, por fidelidade ao permanente espírito questionador de Bastide. A "assimilação", a "adoção" (seja ela "seletiva"), o "empréstimo", a "aculturação", a "contra-aculturação", me parecem proceder de um movimento de separação do antes e do depois com periodizações, cortes, de mestres e discípulos, de precursores e sucessores, sejam eles infiéis ou mesmo rebeldes. Essas noções pressupõem uma concepção simultaneamente linear e regular do tempo (com um presente e um passado claramente separados) e do espaço (com um dentro e um fora), formando unidades compactas. Essas noções implicam uma *anterioridade* (de uma herança em relação aos herdeiros ou aos heréticos) assim como uma *exterioridade* e uma *heterogeneidade* do espaço. Ora, me parece que existe no devir mestiço nascido do encontro alguma coisa de mais complexo que uma relação entre entidades separadas: uma relação de inclusão que não é nem de sucessão, nem de adequação na simultaneidade, como é o caso do sincretismo, termo que Bastide reconhece que o "havia induzido ao erro".

Entre a *imitação* (ou a fidelidade ao pé da letra) podendo tomar a forma de adoção, de reprodução ou ainda de representação, que ela dependa de uma concepção ótica do social, e a *anexação* (consistindo, ao contrário, em trazer tudo para si e dando lugar a processos de substantivação), Bastide pretende uma forma diferente de relação com o outro, mas lhe falta, na minha opinião, um dos paradigmas para pensá-la: mais especificamente aquele da tradução que transforma tudo mantendo a alteridade (do texto, da sociedade), não substitui um "texto de chegada" por um "texto de partida", nem os confunde, mas instaura um movimento de vibração entre o eu e o outro. Assim, na pintura de Rothko, as primeiras camadas de cor não são totalmente recobertas e apagadas. Somos confrontados a um jogo de presença e ausência daquilo que alternativamente aparece e desaparece. Assim, no texto de Proust (de quem Bastide é um fino comentador) uma sensação se refrata na outra. Assim, enfim, a *bossa nova* é feita dessa oscilação entre o ritmo do *jazz* e aquele do *samba*, sem se reduzir nem a um, nem ao outro. Esse último está longe de ser abolido. Ele, ao contrário, não cessa de ressoar através do primeiro. Ele prossegue sua carreira se confrontando ao tempo do *jazz*.

O que não se acha nesse livro, mas que não se poderia censurar em seu autor (se isso não é um anacronismo) já nos permite hoje percorrer tantos caminhos que ele, em sua época, abriu praticamente sozinho, é um pensamento da mestiçagem por variação e alternância das intensidades. É possível, a partir das pistas traçadas por Bastide, elaborar uma "teoria da ligação", particularmente, de todas as pequenas ligações através do tecido, do tramado, da conexão, da modelagem, do trabalhar para ajustar as junções, as articulações, as ligações, as incorporações, os pontos de articulação, os processos de costura, enxerto, junção, implante, mas também de montagem e mixagem, nos quais pode haver choque, colisão e discordância. Em contrapartida, ele explorou muito pouco de tudo o que é elaborado nas passagens (no sentido de Walter Benjamin), as transações, as gradações, os movimentos de oscilação, estáveis e efêmeros, entre o distante e próximo, o leve e o rígido, impassível e o cruel, o cheio e o vazio (o esparso), o aparecido e o desaparecido (a eclipse), a transparência e a opacidade (o lusco-fusco), a vida e a refúgio (o espectral), a presença e a ausência (como a saudade no sentimento português e brasileiro).

Se essa obra nos livra do pensamento da alternativa (o próximo *ou* o distante, um *ou* outro), não se tem certeza de que ela chegue a pensar completamente a alternância (o próximo e o distante, um e outro, mas *não ao mesmo tempo).* Ela nos permite compreender a ambivalência dos sincretismos (quer dizer, a simultaneidade dos elementos misturados), mas não a ambigüidade das mestiçagens, fatos de tensão e de transformação de formas em movimento. Aquilo que aqui só ensaio é o que distingue, na minha opinião, a pseudonímia do que Fernando Pessoa chamou de heteronímia. Atribuindo-me ou me percebendo atribuir um pseudônimo, eu me desdobro, mas dentro da simultaneidade. A heteronímia implica a sucessão. Pessoa não é simultaneamente Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Alvaro de Campos, mas, um depois do outro e cada um desses personagens "e quantos outros que já vieram ou estão por vir". Assim, na redução das personalidades, tão freqüente em uma sociedade como o Brasil, o indivíduo não é ao mesmo tempo indígena, africano, português ou ainda russo, francês, italiano, mas sucessivamente e seguidamente, segundo as circunstâncias.

Esse processo, Bastide denominou em um de seus artigos (publicado em 1955) o "princípio do corte", no qual ele estuda, por um lado, as condutas diferenciadas dos Afro-brasileiros no quadro religioso do *Candomblé* e, por outro lado, na vida civil e profissional. Mas me parece que no "princípio do corte", assim como nos textos que compõem essa obra, o autor pressupõe uma permanência e uma unidade do sujeito, suscetível de "justapor" dois universos que se "correspondem", o que permite "a simultaneidade dos comportamentos diferentes sem conflito interior". Substituindo as "correspondências" entre os "compartimentos do real" àquilo que havia sido visto antes dele como alternativas exclusivas (Lévy-Bruhl) ou modalidades possíveis podendo ser reabsorvidas dentro de uma ordem superior (Durkheim e depois Lévi-Strauss), Bastide não permanece tributário de um pensamento que atribui primazia ao espaço em detrimento do tempo. Ele nos deixa bastante desprovidos para pensar a questão da

intermitência (das línguas, as linguagens, dos pensamentos e dos sentimentos) do sujeito em seu devir.

Certamente Bastide se situa - ou antes, se desloca – em uma perspectiva totalmente oposta àquela da pureza formalista de um Lévi-Strauss. Ao conhecimento "mineralógico" da antropologia estrutural, ele prefere aquele das "organizações vegetais semelhantes a cipós vivos". O que o interessa no movimento de troca e de vai-e-vem permanente entre o igual e o outro, o próximo e o distante, não são os sistemas de relações (que conduz Lévi-Strauss a pensar que os objetos empíricos são todos intercambiáveis), mas é o sentido e os valores daquilo que circula e se transforma circulando. Isso não impede que a abordagem de Bastide, ao menos nesse livro, se inscreva no quadro de um pensamento que não sendo mais *classificatório* permanece, entretanto, *categorial*: para poder compreender os cultos do *Camdomblé*, "precisei", escreve ele, "mudar de categorias lógicas". Essas novas categorias se transformam em categorias lógicas e *afetivas*, ou mais exatamente, *esquemas* no sentido kantiano[10], porém esquemas da vida social tomada nos processos de encontros e de transformação, e suscetíveis de dar conta do pensamento "das participações, das analogias e dos correspondentes".

Permanentemente aberto à complexidade do real, o pensamento de Bastide não forma jamais um sistema. Ele evolui, entretanto, num quadro gurvitchiano[11], que é aquele da *morfologia social* e está mais preocupado com as modalidades de trocas e de transformações do que com suas modulações. No universo bastidiano, a questão da contradição não pára de ser colocada (e notadamente a contradição de um pesquisador que se desloca "entre a ciência e a poesia", entre a fé protestante cevenol e o pertencimento a um *terreiro de Candomblé* de Salvador, na Bahia). Mas à contradição, me parece que ele responde, sobretudo pela coesão e pela coerência. A coesão e a coerência, por exemplo, do pensamento africano e afro-americano. Esse universo bastidiano é um universo otimista: é aquele do "equilíbrio", do "reequilíbrio", da "compensação", da "integração", da "incorporação", da "interpenetração", isto é, da afirmação e da proliferação (nascidas da mistura criativa das culturas), da fusão dos afetos e da plenitude semântica. Ele não é, certamente, aquele da negatividade, da ausência, da falta, da perda, do esquecimento, do declínio, do desaparecimento, da retração, do sem-forma. Estamos em presença do que Desroche chamou uma "antropologia faustuosa".

Ainda que ele seja na França um dos primeiros sociólogos franceses a ter integrado a psicanálise (e, portanto, a confusão e a turbulência provocadas pelo inconsciente) na sua reflexão, e ainda que ele seja, além disso, um leitor e um comentador dos escritores da modernidade, Bastide é um pensador da conciliação e, de nenhuma forma, do indivíduo dividido e em conflito consigo próprio. Parece-me que ele está bem mais atento às transações (que ele chama "correspondências") do que às transições, aos ajustamentos do que aos hiatos, aos acordos do que aos distanciamentos e a uma problemática das mediações. É significativo, por exemplo, que ele leve em consideração (no quadro da página 101), sem jamais o discutir, o paradigma da "miscigenação", que se encontra

no coração de *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, do qual ele é o tradutor[12]. A "miscigenação", tal como concebida por Gilberto Freyre, valoriza o que vai no sentido da unificação e da homogeneização da cultura (Freyre é um discípulo de Boas) e, por extensão, da nação brasileira. Pressupondo o que ele chama de "fusão", no seio da qual todas as singularidades são levadas a se dissolverem, não há mais o de fora dentro dessas condições, nem mesmo a oscilação possível no interior da polaridade do um e do múltiplo. A homogeneidade prevalece sobre a heterogeneidade e a unidade sobre a universalidade. É assim que a "miscigenação" se transforma na quase ideologia oficial do Estado de Vargas, nos anos de 1930, o *Estado Novo*, que favorece a criação dos símbolos nacionais: o carnaval, o *samba* e a religião da *Umbanda*.

De um outro modo, a metáfora *antropofágica* de Oswald de Andrade e do modernismo brasileiro, que recria o ato da devoração dos Europeus pelos índios Tupinambás, para se apropriar da força vital dos primeiros, me parece mais fecunda para pensar os processos de transformação mestiça, ainda que também possa ser utilizada para fins ideológicos. Mas Bastide não fala disso nessa obra. Vejo nisso claramente uma razão que se liga ao seu itinerário ao mesmo tempo intelectual e espiritual no Brasil. Para os universitários franceses (Braudel, Lévi-Strauss, Monbeig, Bastide,...) que sob o impulso de Georges Dumas participam, no final dos anos de 1930, da fundação da Universidade de São Paulo, a sociedade brasileira aparece, no início, como um campo privilegiado de estudo. Mas essa sociedade revela uma aptidão para metamorfosear, para "abrasileirar", progressivamente, aqueles que ela recebe. E Bastide mais que todos os outros. Uma parte da sensibilidade e da inteligência do pesquisador francês tornou-se brasileira através dos processos de metamorfose antropofágica, que ele mesmo havia estudado.

Esse último ponto me conduz a formular, agora, uma segunda série de interrogações críticas em relação a um número de textos dessa obra, que dizem respeito às transformações dos cultos de origem africana no Brasil. Bastide explica com uma grande precisão, e em termos despidos de toda ampliação, como os *terreiros de candomblé* permitiram reconstituir a África no Brasil, e como um certo número desses últimos, reencontrando, sobretudo o espiritismo francês de Allan Kardec, progressivamente se transformaram na *macumba* no Rio de janeiro, e depois, no fim dos anos de 1920, em *Umbanda.*

Parece-me, entretanto, que ele tem a tendência a endurecer a oposição, de um lado, da "autenticidade nagô" dos *Camdomblés* de Salvador da Bahia, que prolongam e fecundam a espiritualidade complexa, "pura" e "sutil" da religião mãe da Nigéria e, por outro lado, a "desagregação" desses *candomblés* em *Umbanda*, cultos que lhes parecem heteróclitos, feitos de bricabraque, tendendo na direção da "magia negra" e do banditismo. Essa separação binária entre um "sagrado autêntico", pelo qual ele sente uma real admiração, e um "sagrado conservado", que provoca nele aversão, causa surpresa em um autor tão nuançado quanto Bastide. Ela é multiplicada por um contraste, que se percebe somente como filigrana nesse livro, entre de um lado Rio e São Paulo, universo

da desordem e do individualismo da grande cidade moderna (para Bastide, “o distante”) e de outro, Salvador, que lhe suscita ternura (“o próximo”).

Descobrindo a África no Brasil, Bastide não se torna tanto brasileiro, como descrevi mais acima, mas mais africano (ou afro-brasileiro, como ele mesmo escreve (em latin) no início de seu livro *As religiões africanas no Brasil*: “Africanus sum”. O que de fato foi decisivo para ele – e que constitui como o *hors texte*[13] da obra que vamos ler -, é a primeira viagem efetuada ao Nordeste brasileiro, em janeiro e fevereiro de 1944, a partir da qual se esboça sua iniciação (em julho de l951) em um *terreiro de candomblé* nagô de Salvador, onde, filho de Xangô, ele ocupa a função de *ogan*[14] . Estamos na presença de uma conversão espiritual muito sincera, mas também de uma conversão metodológica que evoca Griaule, de quem ele é ao mesmo tempo próximo (por um conhecimento por “dentro”) e muito afastado (Griaule não leva tão longe quanto Bastide nem a análise das organizações sociais, nem dos contatos entre as sociedades).

É sem dúvida essa “verdadeira paixão” por Salvador e seus *candomblés*, “me abrindo”, assim como ele declara em 1944 a um jornal brasileiro, “novos caminhos que eu jamais imaginaria”, que permite compreender um certo “etnocentrismo ao contrário”, do qual fala Peter Fry. Essa idealização da África reencontrada no Brasil, e com a qual ele tende a se identificar, o conduz, algumas vezes, nesse livro a certos julgamentos de valor (“o erotismo libidinoso do europeu e o amor casto do africano) (p.205). Ela o leva a perceber com um olhar próximo aqueles que partilham a fé do “verdadeiro candomblé” (p.143) (ou “verdadeira negritude”) (p.l41), e a considerar com um olhar mais distanciado a “negritude” recomposta e reinterpretada na Europa, o surrealismo, por exemplo, e tudo o que é “reinterpretação da África através das categorias lógicas e afetivas da mentalidade ocidental”(p. 141).

Duas linhas de força comandam a organização dessa obra: a análise dos preconceitos (racistas) e a compreensão da paixão (religiosa). A forte simpatia de Bastide pela vitalidade do componente africano das sociedades americanas parece-me indissociável do fato de que ele não busca apenas estudar o racismo, mas combatê-lo. A concepção que ele tem do pesquisador em ciências humanas não é aquele de um observador exterior, mas de um pesquisador engajado. Não sendo nem weberiano, nem durkheiminiano, nem bachelardiano, ele não separa a afetividade da racionalidade, o fervor do rigor. Ele acredita, ao contrário, que “para fazer uma boa sociologia é preciso, primeiro, amar os homens”. É essa convicção que o conduz a uma abordagem etnográfica bastante próxima daquela de Leiris, em relação aos Etiopianos ou, mais ainda, daquela de Griaule, em relação aos Dogons, e sobretudo daquela de Leenhardt entre os Kanaks da Nova Caledônia. Bastide é animado por uma exigência que não é apenas aquela do conhecimento científico, mas da ação como se vê na sua *Antropologia Aplicada* (l971), que pode ser considerada como o complemento dessa obra, na qual pode-se perceber a dimensão decididamente humanista da abordagem. Bastante distanciado e mesmo opositor dos efeitos do desencantamento

(o “desencantamento do mundo” de Max Weber) e *a fortiori* desacralisantes das ciências humanas, ele reintroduz a questão dos valores no coração mesmo da pesquisa. Ele constrói instrumentos e coloca muitos marcos que nos permitem pensar o que atualmente chamamos de uma ética que não tenha nem a fixidez e nem a pureza kantiana do “imperativo categórico”, mas que também não seja a recondução da concepção republicana e totalizadora que era aquela de Mauss e Durkheim.

Desde as primeiras páginas desse livro ele anuncia as interrogações, colocadas somente depois de alguns anos sob o nome de “globalização” e começa a nos dar alguns elementos para a resposta. Ele toma consciência de que uma nova relação com o espaço está em vias de se formar: uma relação com um espaço que diminui (e é então suscetível de nos aproximar uns dos outros) e com um tempo que se acelera e cria a distância, a “incompreensão” e a exclusão. Essa tensão entre o próximo e o distante, que Bastide não apenas percebe, mas começa a analisar desde os anos de l950-60, quando fica atento especialmente a essas formas reativas de antiglobalização e de anti-cosmopolitismo nacionalistas e identitárias, tais como os movimentos messiânicos do Terceiro Mundo[15], é tarefa dos antropólogos e sociólogos de nossa época reexaminar.

Uma das lições que pessoalmente retiro dessa obra, sobre a qual eu proponho apenas uma leitura possível (que espero não seja estática e parada), é uma incitação a construir um conceito de universal não como ser ou estado (de indivisão e indiferença), mas como vir-a-ser, isto é, como ética. Esse universal não pode ser idêntico sempre e em todos os lugares. Ele não seria o “Ocidente”, porque esse último é transbordado sem cessar pelo de fora. Esse universal não ultrapassa, não controla, nem resolve. Ele não funda, mas questiona nossa humanidade comum. Ele está permanentemente aberto ao múltiplo. Ao contrario da “globalização” tecno-econômica brutalmente imposta, ele supõe um lento trabalho de transformação dos grupos sociais, das formas religiosas e estéticas umas pelas outras.

É notadamente o caráter heterogêneo, composto e móvel da sociedade brasileira, na qual ele viveu quatorze anos, que permitiu a Bastide diversificar seus paradigmas e nos transmitir um legado inestimável: aquele de um pensamento em perpétua evolução que nos permite ultrapassar uma concepção estabilizada e solidificada do social. Ele multiplica nessa obra as abordagens (pesquisa, questionário, sociologia quantitativa, história e história de vida,... contribuindo em construir um horizonte de análise e de compreensão decididamente comparativo), os percursos, o que o conduz seguidamente muito longe das hipóteses de partida.

Le proche et le lointain não é constituído de formas acabadas. Não se acha aqui resultados propriamente ditos, ainda menos conclusões. Roger Bastide desconfia das grandes linhas de explicação que procedem autoritariamente à significação de sentido aos comportamentos dos “atores sociais”, que restam passivos e se

acham excluídos das preocupações dos pesquisadores. Esse livro não é um livro *sobre* "o encontro dos homens" (primeira parte) e "o encontro das civilizações" (segunda parte), mas um livro elaborado a partir de ou mais exatamente, *dentro* do encontro. Ele avança em perpétuo regime de experimentação. É um livro de um pesquisador anacrônico em sua época, mas que se tornou nosso contemporâneo.

Tradução: Miriam Hartung

Revisão: Vera Lúcia Nehls Dias e
Márnio Teixeira-Pinto

NOTAS

* Préface a Roger Bastide *Le prochain et le lointain*, Paris, Editions L'Harmattan, 2001. Páginas I-XIX.

1 Roger Bastide (1898-1974) ensina na Universidade de São Paulo entre 1938 (data em que ele assume o lugar ocupado por Lévi-Strauss) e 1954 (quando ele retorna à França). Ele é nomeado professor de Sociologia na Sorbonne em 1959. Os textos reunidos nesse livro, publicados pela primeira vez em 1970, graças à iniciativa de Henri Desroche, foram escritos entre 1950 e o fim dos anos 60. Portanto, eles não pertencem nem às obras da juventude do autor, nem à fase inicial das explorações brasileiras, nem mesmo ao que Desroche chama "ultima escripta", mas fazem parte da época de maturação de descobertas efetuadas, na maior parte, no Brasil.

2 Notemos que *Sociologie des Brazavilles noires* de Georges Balandier e *Tristes Tropiques* de Claude Lévi-Strauss aparecem ambas em l955, ano da Conferência de Bandoeng, marcada pelo aparecimento da noção de "Terceiro Mundo". O que distingue as pesquisas de Balandier das de Bastide é que o primeiro busca, sobretudo interpretar as transformações internas de cada sociedade à luz da conjuntura mundial.

3 Georges Devereux (1908-1987), *Essais d'ethnopsychiatrie générale,* Paris, Gallimard, 1970, reedição Tel/Gallimard, 1998. É dentro dessas três obras *Sociologie et Psychanaliyse*, Paris, PUF, 1950; *Sociologie des maladies mentales*, Paris, Flammarion, 1965 e *Lê revê, la trasse et la folie*, Paris, Flammarion, 1972, que se pode achar a maior contribuição de Roger Bastide à psiquiatria social. Não é possível imaginar duas personalidades mais diferentes que Bastide e Devereux. Porém, eles estavam unidos por uma grande afinidade não apenas intelectual, mas afetiva. Eu lembro da imensa dor de Devereux quando lhe informei sobre a morte de Roger Bastide.

4 Lévi-Strauss efetua suas primeiras pesquisas de campo no Brasil na mesma época que Bastide. Ele se dedica ao estudo de todas pequenas tribos – os Bororo e os Nambikwara – do Mato Grosso, isoladas dos grandes centros urbanos.

5 Conforme 1) as noções de solidariedade mecânica e orgânica, bem como a de sociedade integrada na "Escola francesa de Sociologia", depois as "formas elementares" de Lévi-Strauss que escreve, em *Lê cru et lê cuit*, que "a pior das ordens vale mais que a desordem"; 2) o modelo estrutural-funcionalista na antropologia britânica; 3) a noção de "pattern" na antropologia norte-americana que é, ela também, informada pela categoria de ordem.

6 Existe, entretanto, exceções. Entre os universitários franceses que se inscrevem dentro do que poderíamos chamar uma movimentação bastidiana, citemos Louis-Vincent Thomas, Jean Duvignaud, Philippe Laburthe-Tolra e todos aqueles que não apenas recolhem, mas trabalham, para tornar fecundo seu pensamento no quadro da Associação *Bastidiana.*

7 Roger Bastide foi, e provavelmente é – com Lévi-Strauss – o pesquisador francês de maior influência no Brasil no domínio das Ciências Sociais. Mas ele é, talvez, ainda mais reconhecido – com Pierre Verger – nos centros religiosos de Candomblé (ver mais adiante). Em todos aqueles que freqüentei pessoalmente e aquele onde realizei um primeiro grau de iniciação, me falaram de Roger Bastide com estima e afeição, me mostraram seus livros (sobretudo *Estudos Afro-brasileiros, As religiões africanas no Brasil* e *O Candomblé da Bahia*), os quais se tornaram obras de referência para os "pais" e "mães de santo".

* Originário de Cévennes, região da França. (N.T.)

8 Parece-me particularmente significativo que as obras de Gabriel Tarde, atacadas e ignoradas por muito tempo, acabam de ser reeditadas e novamente comentadas, enquanto que, simultaneamente, reedita-se e redescobre-se Bastide. Conforme Gabriel Tarde. *Les lois sociales*, bem como *Monadologie et sociologie*. Paris, Institut Synthélabo, 1999.

9 Para uma crítica da noção de cultura, utilizada em uma das primeiras vezes por Jean-Jacques Rousseau em seus *Discours*, de 1750 e 1754, ver o livro de Georg Simmel, escrito em l911, *La tragédie de la culture*, Paris, Petite Bibliothéque Rivage, 1988; assim como Herbert Marcuse, *Culture et Societé*, Paris, Ed. De Minuit, 1970 (na qual o autor questiona o que ele chama "o caráter positivo da cultura") e Théodor W. Adorno, *Mínima moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (a tradução francesa não possui o subtítulo), Paris, Payot, 1991.

10 O esquema não é nem um conceito, nem um afeto, mas um intermediário entre o entendimento e a sensibilidade. É através dele que se efetua o trabalho de colocar em relação a forma e a matéria, o inteligível e o sensível.

11 Georges Gurvitch (1897-1965), professor de Sociologia na Sorbonne a partir de 1948 é o autor de *La vocation actuelle de la sociologie*. Relações profissionais estreitas uniam Gurvitch e Bastide. Em 1947 Gurvitch se junta a Bastide na Universidade de São Paulo, onde ele ensina um ano. Ele orienta as duas teses de doutorado de Bastide (*Lês religions africaines au Brésil* et *lê Candomblé de Bahia*), defendidas em 1957 e confia a ele três capítulos no seu *Traité de sociologie*. Bastide se refere a Gurvitch em particular nas páginas 252-253 dessa obra.

12 Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala,* 1933, trad. fr. *Maîtres et esclaves*, Paris, Gallimard, 1974.

13 Conforme especialmente R. Bastide, *Images du Nordeste mystique em noir e blanc*, publicada pela primeira vez no Rio de Janeiro, em 1954, tradução de Charles Beylier, Ed. Actes-Sud, "Babel", no. 154, 1955.

14 No *candomblé*, o *ogan* não ocupa uma função sacerdotal, mas de proteção civil do *terreiro* ao qual ele pertence. Essa função necessita de uma breve iniciação: na época em que Roger Bastide foi iniciado, Fevereiro de l944, três dias e três noites. Uma outra particularidade do *ogan* é que ele não pode ser possuído por um *orixá* ("chefe de cabeça").

15 É toda a terceira parte do livro, intitulada *L'orage mystique*.