

Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil*

Marcio Goldman¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO: Depois de ter sido considerada uma das principais contribuições ao estudo das chamadas religiões afro-brasileiras, a obra de Roger Bastide vem sendo, há mais de trinta anos, objeto de uma série de críticas. Este trabalho parte da hipótese de que a maioria dessas críticas não leva em consideração um dos postulados centrais do trabalho de Bastide, a saber, que a compreensão das religiões africanas no Brasil dependeria da combinação entre uma perspectiva etnográfica e uma sociológica. Ou seja, dependeria da possibilidade de conciliar o imperativo de levar a sério o que dizem os nativos com a tentativa de construção de um quadro mais amplo dessas religiões. O fato de ter separado essas perspectivas em dois livros distintos sugere que a dificuldade não foi resolvida. O objetivo deste trabalho é tentar demonstrar que o aprofundamento da perspectiva etnográfica é o único meio para atingir a generalização sociológica.

PALAVRAS-CHAVE: Roger Bastide, religiões afro-brasileiras, candomblé, antropologia simétrica.

“A África não é apenas uma expressão geográfica, é também uma paisagem metafísica – na verdade, uma visão do mundo e de todo o cosmo percebidos de uma posição particular [...]. A questão de quem é um romancista africano é em parte um problema de passaportes, de vontade individual e em especial de ver o mundo dessa perspectiva [...]. Ser africano, como ser judeu, envolve certos inconvenientes, além de algumas vantagens, é claro. Mas talvez mais inconvenientes do que vantagens. Ben-Gurion disse certa vez que ‘se alguém quer ser judeu isso basta para mim’. Poderíamos dizer o mesmo de ser africano.”
(Chinua Achebe)

Em um artigo publicado originalmente em 1946, dedicado ao “estudo do sincretismo católico-fetichista”, Roger Bastide tocou de passagem em um tema que, muitos anos mais tarde, passaria a ocupar um lugar central nos trabalhos acerca das religiões de matriz africana no Brasil.² Após um comentário que, hoje, tende a soar algo estranho acerca de centros de culto que “imitam” outros, mais tradicionais, “de maneira inábil e errônea” (Bastide, 1973, p. 165), Bastide levanta a hipótese da existência de uma outra modalidade de “imitação”, que ele denomina “indireta”, aquela

feita por intermédio dos livros dos afrologistas. Pois seria um erro acreditar que os “zeladores de santo” (nome pelo qual se designam hoje em dia os pais-de-santo) são pessoas ignorantes. Eles lêem os livros que se escrevem

sobre eles e pode haver uma influência dos mesmos sobre suas crenças ou religiões, principalmente na medida em que esses livros cotejam os fatos brasileiros com os fatos africanos, pois na impossibilidade de ir à África, como se fazia outrora, o zelador de hoje estuda a África através dos livros para reformar sua própria religião. (Ibidem, p. 168)

Nesse ponto, Bastide insere uma nota que peço licença para citar na íntegra:

Achamos curioso assinalar as reações dos crentes afro-brasileiros diante dos livros que a eles se referem. Em geral todos concordam em reconhecer a exatidão dos livros de Nina Rodrigues e Manoel Querino. Quanto a A. Ramos as opiniões se dividem: há os que o julgam igualmente bom e os que afirmam que ele “romanceia” um pouco. Édison Carneiro é criticado por se apoiar em Joãozinho da Gávea [sic], que o teria induzido a erros sobre vários pontos. Em Donald Pierson distinguem o que foi informado por D. Aninha que é exato e o que foi colhido através de outros informantes e se ressentem de erros. Aliás, houve pela imprensa uma reação pública de um ogã contra o livro de Pierson sobre o candomblé da Bahia [...]. Em Recife, Gonçalves Fernandes foi igualmente atacado por algumas de suas informações. Por minha parte, também não duvido que o seja... Na realidade tanto os livros desses autores como as críticas a eles formuladas são legítimas. Pois, como irei afirmar mais adiante, *não existe uma religião afro-brasileira, mas várias* e o que é exato para uma nação deixa de o ser para outra. E ainda existem os terreiros “espontâneos”. Daí a diversidade dos pontos de vista. (Ibidem, p. 168, nota 11 – grifo meu).

Discutirei adiante com mais detalhes essas observações, que me parecem profundas e importantes. Por ora, basta assinalar dois pontos. Em primeiro lugar, como parece curioso que aquilo que, em 1946, Bastide

considerava prova da inteligência e da sabedoria dos adeptos das religiões de matriz africana no Brasil viria a ser encarado, anos mais tarde, como evidência da influência de intelectuais extrínsecos a essas religiões sobre elas. Em segundo, e mais importante, indagar se seríamos capazes de aprender alguma coisa com esse modo de ler os intelectuais (ou seja, nós mesmos) adotado por aqueles que costumamos dizer que “estudamos”. Ou se estamos condenados a seguir atribuindo a eles os modos da academia, encarando os terreiros como se fossem os departamentos universitários por onde transitamos e onde a “autoridade” dos autores costuma derivar de seus títulos, de sua senioridade, carreira, nacionalidade, enfim, de sua posição no “campo intelectual”. E onde a “autoridade” dos leitores costuma provir de sua capacidade de brandir textos tidos como importantes, lidos ou não, diante daqueles que supostamente não os conhecem.

De toda forma, é fato que esse modo academicista de tratar intelectuais, adeptos e suas relações vem produzindo diversos efeitos no campo de investigação que nos ocupa. Um desses efeitos é, sem dúvida, que, a partir da década de 1970, vem se tornando um esporte cada vez mais popular entre os intelectuais que estudam as religiões de matriz africana no Brasil denunciar aqueles que as estudaram antes deles – intelectuais (os antigos) cujo pecado seria na verdade duplo, um mais ou menos intencional e o outro mais ou menos involuntário.

O pecado intencional consistiria em um esforço algo desesperado para conectar as realidades com que se deparavam no Brasil entre 1890 e 1970 com fenômenos tidos por africanos. Os intelectuais se transformariam, assim, em juízes capazes de decidir acerca da maior ou menor fidelidade dos diferentes centros religiosos – ou mesmo de diferentes regiões do país ou localidades – a um modelo “africano” tido, *a priori*, como originário, homogêneo, consistente e puro.

Quer tenham ou não sido bem sucedidos esses esforços (e quase sempre se imagina que não foram), o fato é que os intelectuais teriam influenciado os próprios adeptos, de tal forma que estes, aparentemente, teriam começado a perceber algumas vantagens na proclamação dessa fidelidade a uma África ancestral cantada pelos livros, que teriam passado, assim, a ser consumidos por aqueles que deveriam ser apenas seus objetos ou personagens.

Nessa história, iniciada *grosso modo* por Nina Rodrigues, Roger Bastide teria ocupado uma posição ao mesmo tempo soberana e terminal. Porque, depois dele, nós teríamos nos tornado muito mais inteligentes, deixando de perseguir a sombra de uma África imaginária e nos contentando, sabiamente, com a muito real “sociedade brasileira”.

Não pretendo aqui, é claro, apreciar em detalhes essa versão dos estudos afro-brasileiros que considera a si mesma revolucionária.³ Eu gostaria de observar apenas que me parece algo estranha a tentativa de fazer justamente de Roger Bastide o principal ator, ou dramaturgo, desse teatro de sombras. Afinal, e como bem se sabe, um dos objetivos mais explícitos da obra de Bastide – talvez o que ele considerasse como mais relevante do ponto de vista científico – consistia exatamente na tentativa de elaboração de uma perspectiva propriamente sociológica a respeito das religiões de matriz africana no Brasil. Perspectiva que devia explorar, justamente, as relações entre níveis da realidade social que Bastide ora denominava infra e superestruturas (ao empregar um vocabulário marxista), sociedade e cultura (quando se aproximava da antropologia) ou morfologia social e representações coletivas (quando adotava seu modelo preferido, o sociologismo durkheimiano, ainda quando temperado por Lévy-Bruhl, Griaule ou Gurvitch).

De toda forma, e qualquer que fosse o vocabulário empregado, o problema mais geral de Bastide é muito claro: como correlacionar reli-

gião e sociedade – o que não parece tão distante do que se fará mais tarde e, muitas vezes, contra o próprio autor. Mas em dois pontos ao menos o modelo bastidiano difere daquele elaborado a partir dos anos 1970.

Em primeiro lugar, a perspectiva que Bastide elabora pretende ser histórica ou dinâmica. É nesse sentido que o caso das “religiões africanas no Brasil” aparece a seus olhos como uma espécie de caso privilegiado, um laboratório, onde seria possível investigar empiricamente uma grande questão do pensamento sociológico. Pois se marxismo, antropologia social ou durkheimianismo concordam, *grosso modo*, em atribuir à “base” uma precedência e um poder de determinação sobre as “representações”, o que fazer de um conjunto religioso que, ao ser arrancado, literalmente à força, de sua base, em lugar de desaparecer parece, ao contrário, insistir em se manter? Seria preciso, neste caso, inverter todo o esquema e, apelando para Lévy-Bruhl e sobretudo para Griaule, optar por atribuir às representações o poder de determinar a morfologia?

Sabe-se que, por vezes, é nessa direção que Bastide caminha. Assim, em *O candomblé da Bahia*, ele chega a afirmar que “não é a morfologia social que domina e explica a religião, como queria Durkheim, mas ao contrário é o aspecto místico que domina o social” (2001, p. 45), ou que “o social é fruto do místico, como indica Griaule, a organização material reflete a organização espiritual” (ibidem, p. 111). Mas sabe-se, também, que não é exatamente esta sua posição mais geral.

De fato, na obra que escreveu diretamente acerca dessa questão, Bastide apresenta uma posição muito mais matizada, que se modifica várias vezes ao longo do livro. Assim, se em alguns momentos o autor parece optar por uma precedência do “místico” (1971, pp. 96, 113, 426, por exemplo), sua hipótese fundamental é muito mais interessante do que uma simples inversão de determinismos. Ao analisar as conexões entre organização social e pensamento por meio das “religiões africanas no Brasil”, Bastide privilegia uma perspectiva mais diacrônica do que

sincrônica (e sem entrar no mérito de suas reconstruções históricas⁴), o que o distingue, antecipadamente, dos que o seguirão e criticarão. Com efeito, a perspectiva diacrônica o coloca diante de um desdobramento crucial: as representações religiosas africanas não apenas “sobrevivem” à brutal ruptura com as infra-estruturas de que dependiam, ou a que estavam articuladas, como se mostram capazes de produzir novas formas de organização, distintas das dominantes:

A religião africana [...] secretou, de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha; suscitou grupos originais, ao mesmo tempo semelhantes e todavia diversos dos agrupamentos africanos. O espírito não pode viver fora da matéria e, se essa lhe falta, ele faz uma nova. (Bastide, 1971, p. 32)

Creio que essa hipótese explica melhor, ou ao menos de modo menos antipático e ressentido, o encantamento de Bastide com o “candomblé da Bahia” (e com tudo aquilo que a ele se assemelha: o vodum maranhense, o xangô pernambucano ou, em menor escala, o batuque gaúcho), do que as tradicionais denúncias, que dizem que ele seria vítima de uma espécie de nostalgia por uma África perdida e imaginária.

Em outros termos, a resistência demonstrada, em maior ou menor grau, por essas religiões desperta a admiração do autor pela disposição em manter, recriar e expandir a vida em situações absolutamente adversas, resistência esta que se manifesta, concretamente, na capacidade de organizar formas sociais onde a vida, em princípio, transborda suas dimensões estritamente religiosas: os *terreiros*. Destes, Bastide não se cansa de ressaltar a autonomia: “cada casa ou terreiro é autônomo, sob a dependência de um pai ou mãe-de-santo que não reconhece nenhuma autoridade superior à sua. Constituem mundos à parte, espécies de ilhas africanas no meio de um oceano de civilização ocidental” (2001, p. 69).⁵

Paralelamente, no nível das formações mais abrangentes – a famosa “sociedade brasileira” –, uma sociedade que se “moderniza” e uma religião dominante também jogam relações entre infra e superestrutura. Afinal, é bom lembrar, capitalismo e catolicismo também têm origens exógenas, e a adequação entre os dois não parece ser automática. Em outros termos, e simplificando demais, uma superestrutura religiosa, que foi capaz de gerar uma nova base morfológica, mas que tem dificuldades para mantê-la, está em relação com uma base econômica e social dotada de representações religiosas mais ou menos inadequadas. Se isso for verdade, não estariam as duas destinadas a um encontro que provocaria um notável evento histórico – nada menos que o “nascimento de uma religião” (título do sexto capítulo de *As religiões africanas no Brasil*)? “Nada mais emocionante, para um sociólogo”, escreveu Bastide (1971, p. 466), “do que ver, sob seus próprios olhos, nascer uma religião”.

É desse modo, parece-me, que Bastide acaba desembocando em uma espécie de concepção triangular das religiões de matriz africana no Brasil. No vértice superior do triângulo, teríamos, sem dúvida, o *candomblé* (baiano); na base, à direita, a *umbanda* (carioca ou fluminense) e, à esquerda, a *macumba* (paulista). A umbanda, claro, seria essa nova religião cujo nascimento o sociólogo tinha o privilégio de acompanhar: a resultante de um reencontro entre infra e superestrutura, mas desta feita com os pés e a cabeça nos lugares “certos”, não com o interessante, mas necessariamente provisório, fenômeno de uma superestrutura determinando uma base morfológica.

Para Bastide, a macumba, por sua vez, assinala, tudo indica, uma espécie de risco sempre presente nesse processo histórico de realinhamento estrutural. Basta que as coisas não se encaixem como deveriam, que as representações religiosas não se articulem com os grupos sociais efetivos, que estes não sejam capazes de exercer suas funções de controle, e tudo pode degenerar em magia, por um lado, e individualismo anômi-

co, por outro. Termos, aliás, praticamente sinônimos, já que aqui, como em tantas outras partes, Bastide segue quase fielmente os ensinamentos de Durkheim e Mauss.⁶

Nesse engenhoso modelo permanece, contudo, algo de inexplicado e mesmo de misterioso. Na verdade, o mesmo tipo de mistério que parece obcecar os intelectuais de Nina Rodrigues até hoje: afinal, por que – e, às vezes, como – “sobrevive” o candomblé? Ou seja, por que o candomblé não se transforma de uma vez por todas em cristianismo, umbanda, espiritismo ou secularismo, de acordo com o gosto do freguês? Ou, ao menos, por que não se dissipa na forma corrompida, simplificada ou libertária da macumba? “Por que, pois, há sempre candomblés?” (Bastide, 1971, p. 231).⁷

A resposta de Bastide a essa bela questão não é de todo clara. Por vezes, os terreiros são tidos por “nichos” que sobrevivem por pura inércia quando as condições “exteriores” são favoráveis (ibidem, pp. 225, 389, entre outras); mas, outras vezes, Bastide não pode deixar de sublinhar o caráter ativo da produção desses nichos, verdadeiras linhas de fugas capazes de escapar de toda “determinação infraestrutural”: “esse primeiro momento de adaptação é seguido por um segundo, o de criação” (ibidem, p. 226). Tudo se passa como se o autor não fosse capaz de resistir à sua própria descoberta de que “nichos” de resistência podem ser criados em e contra uma infraestrutura dominante. E, em certo sentido, é isso o que cabe fazer com o próprio Bastide: liberar suas ideias da “infraestrutura” de que dependem a fim de que também possam ser utilizadas como “nichos de resistência” ou linhas de fuga.

É claro que os autores “modernos” não formularão o problema nesses termos, que eles, ao contrário, o empregam como instrumento de acusação contra os autores “antigos”. No entanto, escrevendo justamente num momento em que as religiões de matriz africana no Brasil pareciam estar sofrendo um processo de crescimento e expansão, os autores

que começaram a pesquisar na década de 1970 se viram tentados, por assim dizer, a fazer da necessidade virtude. Se o “mistério” consistia em compreender a convivência dessas religiões com os processos de modernização, e se já não era possível aplicar conceitos como “sobrevivência”, nada melhor do que fazer da própria modernização a causa da permanência e até mesmo do desenvolvimento dessas religiões. Foi desse modo que se passou a uma ênfase quase exclusiva nas relações externas dos grupos religiosos, explicando suas características como efeito de estruturas mais abrangentes (ver Goldman, 1984, pp. 107-109; 1985, pp. 25-31; 2009, p. 108).

Lembremos que no início de *As religiões africanas no Brasil* (1971, p. 42) Bastide procura sustentar a idéia de que existiria uma complementaridade entre os “métodos” da “pesquisa etnográfica” e da “interpretação sociológica”, ou seja, da necessidade de levar a sério o que os nativos dizem e, ao mesmo tempo, empreender a tentativa de construir um quadro mais amplo dessas religiões. E é por isso que, mesmo no início de “uma tese de Sociologia”, o autor insiste em observar que ela “se fundamenta numa longa observação etnográfica de vários anos” e que “a experiência que daremos será uma experiência vivida” (ibidem, p. 42).

Sabemos, entretanto, que essa “experiência vivida” de Roger Bastide se deu fundamentalmente com o candomblé baiano. Os dados a respeito de outras atualizações das religiões de matriz africana no Brasil que ele utiliza foram obtidos ao longo de curtas visitas ao campo, em registros bibliográficos ou por meio de comunicações pessoais. Mais do que isso, contudo, esse “candomblé da Bahia” vivenciado por Bastide é o do “rito nagô” (subtítulo de seu livro etnográfico, lembremos), em particular aquele praticado em alguns terreiros de Salvador que proclamam descender de um ou dois centros de culto fundados no início ou em meados do século XIX por sacerdotisas de origem iorubá. Essa “limitação” não é, evidentemente, um problema em si – já que ninguém pode

vivenciar mais do que uns poucos terreiros –, mas tem implicações e consequências na obra de Bastide.

Em primeiro lugar, a proclamada complementaridade entre o método etnográfico e o sociológico tende a se hierarquizar e mesmo a se converter em uma oposição. Por um lado, a etnografia acaba reduzida a um empreendimento de coleta de dados a serem interpretados pelo sociólogo; por outro, por exemplo, se, do ponto de vista etnográfico, a intuição de Bastide tende a fazê-lo privilegiar a capacidade de resistência das religiões de matriz africana no Brasil, a perspectiva sociológica tende a afastá-lo dessa hipótese, conduzindo-o na direção de um modelo historicista no qual o candomblé quase inevitavelmente se converte em umbanda ou se desagrega em macumba.

Tudo se passa, então, como se Bastide se tornasse presa do mesmo dilema apontado por Lévi-Strauss (1946, p. 527-529) na obra de Durkheim: a incapacidade de escapar da antinomia entre a cegueira da história e o finalismo da consciência. Se a resistência fica em primeiro plano quando adota o segundo ponto de vista, no primeiro ela tende a ser dissolvida por uma história que não depende da vontade dos homens. Conhece-se a “solução” levistraussiana para o dilema: a finalidade inconsciente do espírito. Mas sabemos, também, que Bastide recusava essa alternativa. Na própria “Introdução” de *As religiões africanas no Brasil*, ele sustenta que “a atitude de Lévi-Strauss parece-nos ser a única verdadeiramente positiva em etnologia” apenas para perguntar, logo em seguida, se “podemos nos contentar com isso” e concluir que de modo algum, uma vez que “as crenças religiosas excedem as leis da troca e da solidariedade, as regras fundamentais da complementaridade, a lógica das relações (1971, p. 19).

Observemos, contudo, que, publicado originalmente em 1960, *As religiões africanas no Brasil* antecede em alguns anos a obra de Lévi-Strauss que poderia ter ajudado Bastide a se livrar de seu dilema. Com

efeito, nas *Mitológicas* Lévi-Strauss está menos interessado em revelar estruturas inconscientes do que em conectar fatos etnográficos aparentemente heterogêneos e díspares. Ou, em outros termos, está menos interessado em explicar esses fatos etnográficos por meio de teorias de ordem superior do que em demonstrar que é possível encontrar uma ineligibilidade no próprio plano etnográfico, por meio de mediante um método transformacional em que cada atualização mítica é tratada como uma transformação de outras e vice-versa. Percebe-se logo a rentabilidade potencial desse método – que não é nem etnográfico, nem etnológico, mas antropológico –, se aplicado a um conjunto religioso cujas características mais aparentes são justamente o fato de não parecerem obedecer a um modelo único e, não obstante, o ar de família que qualquer um, nativo ou pesquisador, sente quando as encara em bloco. Porque o único modo de articular a generalização “sociológica” com a perspectiva “etnográfica” não é aumentar o fosso entre ambas, mas, bem ao contrário, aprofundar a segunda e estendê-la por meio de transformações.

Este não é evidentemente o lugar para desenvolver essa hipótese. Observemos, ao contrário, que outra consequência da dificuldade basitidiana em cumprir a promessa de conciliar o etnográfico e o sociológico – atestada pelo fato dele ter dividido o problema em dois livros diferentes – foi abrir o flanco para uma série de críticas que se sucederam a partir de meados da década de 1970.⁸

A admiração “etnográfica” pelos terreiros onde ele concentrou suas investigações foi esquecida em benefício do distanciamento “sociológico” em face das demais atualizações das religiões de matriz africana no Brasil, transformada em “nagocentrismo”, tradicionalismo e vontade de africanização, por um lado, e em simples etnocentrismo e preconceito, por outro. Essas críticas estão longe de serem falsas. O problema é que tais críticas fizeram que, cada vez mais, aquilo que pode haver de mais

interessante e produtivo na obra de Bastide fosse sendo deixado de lado – ou que simplesmente se defendesse e se reiterasse o que estava sendo atacado. Seremos um dia capazes, como indagou Isabelle Stengers (2002, p. 180), “de ler Marx ou Freud como os biólogos podem hoje ler Darwin. Com ternura”? Pois é claro que as críticas endereçadas a Bastide derivam de um certo modo de ler que, por vezes, tende a ser dominante nas universidades, onde é cuidadosamente ensinado aos jovens estudantes. Trata-se de um tipo de leitura que privilegia as intenções subjacentes ao texto etnográfico ou antropológico, assim como os efeitos, desejados ou não, que o texto supostamente produz, em detrimento do papel que esse tipo de texto pode desempenhar como meio de experimentação e via de acesso a verdades e pensamentos outros. Assim, não deixa de ser curioso que a quase totalidade das críticas dirigidas a Bastide (entre outros) quase nunca se dirija aos aspectos etnográficos ou propriamente teóricos de sua obra, limitando-se, via de regra, a apontar – e às vezes denunciar – seu caráter ideológico, romântico, tradicionalista, etnocêntrico, etc.

Como não pretendo aqui entrar em polêmicas, nem muito menos tentar “defender” um autor como Bastide, que evidentemente não precisa de defesa, gostaria de deslocar o foco da discussão para um plano um pouco mais etnográfico, a fim de que, mais adiante, possamos concluir com um “retorno” a Bastide. Para isso, gostaria de começar tomando como exemplo um artigo muito citado de Véronique Boyer, publicado em 1996: *“Le don et l’initiation: de l’impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil”*.

Ainda que Bastide não seja aí mencionado, os argumentos desenvolvidos poderiam perfeitamente ser a ele endereçados.⁹ O título do artigo, composto de duas partes, é em si mesmo significativo. De fato, as informações etnográficas mais relevantes acerca da relação entre “o dom

e a iniciação” estão concentradas em suas primeiras páginas, para que o restante do texto possa ser dedicado ao “impacto da literatura sobre os cultos de possessão no Brasil”.

O argumento etnográfico é relativamente simples, ainda que com certeza importante: todas as religiões de matriz africana no Brasil estão mais ou menos dilaceradas “entre o dom e a iniciação” (ibidem, p. 9). Ou seja, entre aquilo que derivaria “das capacidades pessoais que o médium manifesta em sua aprendizagem” e o que dependeria, antes, “da competência de um especialista religioso (...), de seu talento para explorar um conjunto de conhecimentos, formando um *corpus* ritual e doutrinário ao qual seus pares também se referem” (ibidem, p. 8).

O fato de Boyer admitir a existência de uma “complementaridade entre a iniciação e o dom” não a impede de sugerir que, para os fiéis, se trata de uma complementaridade que pode ser quebrada: “alguns estão seguros de sua ligação com o que é da ordem da aptidão pessoal e *inata*, enquanto outros se pronunciam a favor de uma boa e correta iniciação” (ibidem, p. 8 – grifo meu). Logo em seguida a autora explica de onde provém a oposição na qual ela converteu a complementaridade inicial:

O contraste entra essas noções se alimenta da divergência entre os *interesses* dos chefes de culto, preocupados em consolidar sua ascendência sobre os médiuns que devem formar, e as *aspirações* desses últimos, desejosos de fundar um centro que lhes pertença. Desse ponto de vista, a recorrência do tema na expressão dos conflitos incita a nos debruçarmos sobre as relações de poder que ele permite construir no interior do universo religioso levando em conta um ambiente sociológico mais amplo: o conjunto da sociedade brasileira. As posições dos chefes de culto se definem, com efeito, em relação às fontes escritas evocadas acima investidas de uma autoridade e de um prestígio do qual os mestres dos *terreiros* tentam se apropriar. O dom e a iniciação aparecerão, então, menos ligados por uma oposição

real, que funcionaria em diferentes níveis e contextos diversos, do que por um efeito de polarização que permite organizar um vasto campo semântico onde outros elementos serão inseridos. (Ibidem, pp. 8-9 – grifos meus)

Essa passagem reconduz a oposição entre o dom e a iniciação para o campo das relações complementares, fazendo, contudo, que essa complementaridade não seja aquela que os fiéis imaginam. Isso permite à autora dedicar a maior parte do artigo à análise da “obra dos intelectuais” que, a partir dos anos 30, teriam se dedicado a revelar “a perfeita coesão e a riqueza do sistema simbólico e ritual” (ibidem, p. 14) das religiões de matriz africana no Brasil.

Boyer observa, com razão, que a literatura antropológica e sociológica não foi e não é a única a se dedicar a essas religiões, e que um outro tipo de literatura – que ela denomina “esotérica” – também as tomou por objeto por um esforço que visava sua codificação. Trata-se aqui, principalmente, da literatura “umbandista”, que, a partir da década de 1940, vinha tentando empreender a “uniformização” dessas religiões. Essa tentativa, no entanto, estaria comprometida desde o início, uma vez que, ao reconhecer a “onipotência dos espíritos” (ibidem, p. 15), os autores nela engajados perdem todas as condições de afirmar sua própria autoridade, pelo fato bem estabelecido de que, em uma religião de possessão, qualquer mediação mais ou menos institucionalizada (seja a de uma igreja, seja a de uma literatura) corre sempre o risco de ser posta em xeque pelo contato direto mantido pelos fiéis com as potências espirituais envolvidas no culto.

Feita essa constatação, Boyer desemboca em uma curiosa conclusão: “o trabalho daqueles que pretendem lançar um olhar imparcial sobre os cultos de possessão terá, paradoxalmente, repercussões mais visíveis sobre os terreiros do que a literatura esotérica” (ibidem, p. 17). Por quê? Ora, porque “o poder do livro é reconhecido” pelos pais-de-santo;

porque o “estatuto social dos eruditos é, sem sombra de dúvida, um fator que explica o ‘valor’ diferente atribuído a seus livros e àqueles dos escritores afro-brasileiros” (ibidem, p. 19); e porque

[...] só se pode compreender o pouco efeito desse esforço de escrita daqueles próximos aos terreiros sobre os cultos de possessão se levarmos em conta a lógica específica acionada no tratamento do pensamento. Na produção científica, a análise permite organizar os dados, cada etapa do raciocínio é formalmente argumentada, as outras interpretações são discutidas e afastadas quando parecem inadequadas. A numeração caracteriza, ao contrário, a literatura esotérica; o grau de rigor necessário na articulação dos elementos do discurso é fraco, e o texto, que é mais um catálogo de fórmulas, encontra sua coerência em outro lugar que ele mesmo. (Ibidem, p. 20).

Não creio ser excessivo imaginar que, embora Bastide não seja aqui mencionado, ele poderia ser incluído na lista dos intelectuais suspeitos de terem involuntariamente contribuído para a codificação das religiões de matriz africana no Brasil pelo fato de terem voluntariamente se dedicado à busca das tradições africanas que teriam sobrevivido à diáspora. A própria Boyer (1993b) o sugere em outro texto, e são muitos os que situam Bastide entre aqueles cuja obra é constantemente lida pelos adeptos e que teriam contribuído para a “invenção do candomblé” (cf. Despland, 2009).

Tudo isso é provavelmente verdadeiro, mas, não obstante, deixa de lado uma série de pontos que eu gostaria aqui ao menos de levantar. Em primeiro lugar, a ausência de uma investigação etnográfica sistemática a respeito do modo como os trabalhos dos intelectuais são de fato lidos e, se for o caso, utilizados por diferentes fiéis das religiões de matriz africana no Brasil. Ou seja: quem lê essa literatura, o que dessa literatura é

lido, que valor é atribuído ao que é lido. Quando esse importante trabalho for enfim realizado, ele certamente mostrará que não é nem necessário, nem correto projetar os padrões acadêmicos com os quais está acostumado o intelectual sobre aqueles cujas singularidades ele está, em tese, investigando. Como se esses padrões fossem universais quando, na verdade, não são sequer muito comuns...

Assim, em sua magnífica tese de doutorado sobre o candomblé em Recife (à qual retornarei adiante), Arnaud Halloy (2005, pp. 97, 125, 187, 191-194, 645) observa como os membros dos terreiros que estudou consideram o saber que se aprende diretamente muito superior, confiável e estável do que aquele que pode ler nos livros – saber livresco do qual eles desconfiam muito e que consideram volátil demais, sempre escapando da memória e exigindo a prática constante da leitura. E, no meu próprio trabalho de campo, essa oposição hierárquica é sempre acionada, opondo os que “nasceram em um terreiro” àqueles que “aprenderam nos livros”. Mais do que isso, como observou Serra (1995, p. 124), “basta conversar” com o povo-de-santo “para perceber que não recebem sem crítica tudo quanto se diz ou escreve a respeito do candomblé”.

Em lugar de projetar nossas teorias e, sobretudo, nossa vivência do campo intelectual sobre o mundo das religiões de matriz africana no Brasil, eu preferiria, bem ao contrário, tentar aprender o que for possível acerca dessas outras formas de relação com a prática da leitura e do tratamento dos intelectuais. Como argumentei em outro lugar,

aquele que deseja aprender alguma coisa no candomblé sabe muito bem [...] que deve tratar de ir reunindo pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali, com a esperança de que, em algum momento, esse conjunto de saberes adquira uma densidade suficiente para que com ele se possa fazer alguma coisa. (Goldman, 2005)

A isso se denomina *catar folhas*, e eu acredito que, desse ponto de vista, os livros dos intelectuais não são nada mais do que algumas *folhas* entre tantas outras.

Teríamos algo a aprender com essa concepção? Seríamos capazes de praticar uma espécie de deutero-aprendizado etnográfico? Como se sabe, o conceito de “deutero-aprendizado” (“*deutero-learning*”) foi introduzido por Bateson em 1942 para, *grosso modo*, ressaltar o fato de que, quando aprendemos alguma coisa, também aprendemos (ou podemos aprender) a aprender (ver Bateson, 1972, em especial, pp. 167-183). Creio que a antropologia ainda não extraiu as consequências contidas no ato de aplicar essa noção aos próprios procedimentos etnográficos. A saber, em lugar de imaginar que aplicamos formas de conhecimento estáveis aos conteúdos que aprendemos no campo, trata-se de imaginar a possibilidade de transformar os próprios procedimentos de conhecimentos por meio dos que podem nos ser ensinados por aqueles com quem convivemos no campo.

Vimos acima como Bastide já apontava nessa direção ao constatar algo mais ou menos óbvio: que “os crentes afro-brasileiros” não pareciam ler Nina Rodrigues, Donald Pierson ou o próprio Roger Bastide por suas credenciais acadêmicas, seu capital social e cultural, ou por sua posição no campo intelectual, mas sim em virtude de todos eles terem, em algum momento, entrado em contato direto com grandes sacerdotes e sábios das religiões de matriz africana no Brasil.

Nesse sentido, poderíamos talvez dizer que textos como os de Nina Rodrigues (ou os próprios autores, quem sabe) apareceriam, aos olhos daqueles acostumados com a possessão divina e com a transmissão do saber dos antigos, como espécies de meios por onde fluiria uma palavra e um conhecimento que não são os deles, “médiums” ou “cavalos”, que receberiam e transportariam algo que os ultrapassa muito, a palavra de

Mãe Pulquéria, Martiniano do Bonfim ou Mãe Senhora – palavra que, como se sabe, é em si mesma força e ação.

É nesse sentido que poderíamos aprender a ler alguém como Roger Bastide de outra forma, ou de uma forma aparentemente outra. Desse ponto de vista, Bastide é apenas um “cavalo de santo”, ao menos no sentido de que carrega e transporta a palavra e a existência de sábios ancestrais. Por mais estranho que isso possa parecer, não creio que, no final das contas, seja tão diferente do que devemos esperar dos escritos etnográficos. Afinal, o maior valor de um texto como o de Malinowski não seria o de ser meio de transporte da palavra, do saber e da vida dos trobriandeses?

Claro que contra essa interpretação poderiam ser evocadas, por um lado, esse tipo de leitura crítica que supõe que as particularidades e os interesses de cada autor não apenas interfeririam em sua escrita, mas, no limite, determinariam o que ele escreve. Tal objeção não levaria muito longe, uma vez que, como se sabe, cada cavalo de santo modula, de acordo com características próprias, as forças que passam por ele. Se quiséssemos usar um vocabulário latouriano, diríamos que cavalos de santo e etnógrafos nunca são simples “intermediários”, ou seja, veículos indiferentes ao que transportam ou que os atravessa. Eles são *mediadores* em sentido estrito, isto é, eles tanto modulam aquilo que transportam quanto se modificam no ato de transporte (ver Latour, 1991, pp. 78-80, e 2005, pp. 38-40, 59). E já deve estar claro a essa altura que o argumento de que a “realidade” de coisas como interesses, aspirações, prestígio, classe social e posição no campo intelectual não podem ser confundidos com atributos e com seres imaginários não será aqui sequer considerado.

Por outro lado, uma postura mais “pós-moderna” poderia, sem dúvida, insistir no fato de que o etnógrafo ou antropólogo apenas *pretende* “representar” a palavra e a vida nativas em seu texto, enquanto o transe

e a possessão pretendem mais apresentar uma potência do que representar uma substância. Nesse caso, creio que a resposta poderia ser imaginar que essa aproximação seria mais um meio de nos livrarmos do império da representação, que os próprios pós-modernos apontaram, com razão, como limite da antropologia. Mas, entre afirmar a impossibilidade da antropologia por ela ser representativa e imaginar uma antropologia que escape da representação, fico, evidentemente, com a segunda opção. Ademais, o ar de plausibilidade presente nessa objeção desaparece quando imaginamos, por exemplo, um texto em que Mãe Senhora está presente sendo lido por um adepto do candomblé, e não por um antropólogo. Neste caso, não creio ser absurdo imaginar que o que conta é muito mais a presença da força da grande sacerdotisa do que a mera apresentação de suas palavras. Afinal – e foi o próprio Bastide quem nos ensinou –, mesmo a mais tênue “participação” é incomensuravelmente mais potente do que a mais elaborada “representação”.

Notas

- * Este texto faz parte de um trabalho em andamento, que retoma, após longa interrupção e em novas bases, pesquisas sobre as “religiões africanas no Brasil” iniciadas há muito tempo. Nesse trabalho, ao mesmo tempo muito antigo e muito recente, o pensamento de Roger Bastide sempre ocupou uma posição central em virtude, creio, de uma potência de desterritorialização que lhe é própria. Assim, ao escrever, em uma bela e mal compreendida frase, “*africanus sum*”, Bastide apontava para o fato de que, independentemente de suas “origens”, nosso pensamento é sempre capaz de se tornar outra coisa – devir-negro que faz que sua obra domine ainda o campo dos estudos afro-brasileiros (para uma visão de conjunto de sua obra, ver Peixoto, 2000). Versões deste texto foram apresentadas no painel “Rethinking the Foundations of Afro-Atlantic Anthropology” (no XXVIII Congresso Internacional da Associação de Estudos Latino-Americanos, Rio de Janeiro, 2009) e no Co-

lóquio Internacional “Miradas francesas sobre a Umbanda e o Candomblé, Arte, Ciência e Religião” (no IFCS, UFRJ, 2009). Agradeço a Stephan Palmié e a Olívia Gomes da Cunha pelo convite para participar do primeiro evento (bem como a John Collins pelos comentários por ocasião da apresentação); a Fernanda Peixoto e Marion Aubrée pelo convite para participar do segundo evento; e a Paula Siqueira e Gabriel Banaggia pelos comentários que me ajudaram a aprimorar o texto.

- ¹ O autor é professor associado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro; pesquisador do CNPq e bolsista da Faperj. É autor de *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl* (Rio de Janeiro, Ufrj/Grypho, 1994), *Alguma Antropologia* (Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999) e *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política* (Rio de Janeiro, 7 Letras, 2006), além de organizador, em colaboração com Moacir Palmeira, de *Antropologia, voto e representação política* (Rio de Janeiro, Contra Capa, 1996).
- ² “Religiões de matriz africana no Brasil” me parece uma fórmula sintética preferível às tradicionais expressões “religiões africanas no Brasil”, “religiões afro-brasileiras” ou, pior, “cultos afro-brasileiros”. Isso porque o termo “matriz” tem a vantagem de poder ser entendido, simultaneamente, em seu sentido de algo que “dá origem a alguma coisa” – o que respeita, além de utilizar, o uso nativo, sempre preocupado em relacionar essas religiões com uma África que não acredito ser nem real, nem imaginária, nem simbólica, mas dotada de um sentido existencial – e, ainda, em seu sentido matemático ou topológico (“matriz de transformações”), que aponta para o tipo de relação que acredito existir entre as diferentes atualizações dessas religiões e, ao mesmo tempo, para o método transformacional que penso necessário para seu tratamento analítico.
- ³ Tal trabalho, na verdade, já foi efetuado, principalmente por Ordep Serra, que demonstrou à exaustão o caráter científico e politicamente incorreto desse tipo de interpretação (ver sobretudo Serra, 1995, pp. 8-9; 44-75; 112-24; 130-47; 166; 175-80; 188-9). Ver, também, para uma detalhada consideração de alguns dos principais trabalhos dessa linha, Banaggia, 2008, e Bondi, 2007.
- ⁴ Como escreveu Chinua Achebe (2000, p. 33), “embora toda ficção seja indubitavelmente fictícia, ela também pode ser verdadeira ou falsa; não com a verdade ou a falsidade de um noticiário, mas em função de seu despreendimento, de suas intenções, de sua integridade”.

- 5 Deleuze (2002, pp. 11-2) distingue dois tipos de ilhas: “ilhas continentais são ilhas acidentais, ilhas derivadas: elas se separaram de um continente, nasceram de uma desarticulação, de uma erosão, de uma fratura, elas sobreviveram ao engolimento daquilo que as continha. As ilhas oceânicas são ilhas originárias, essenciais: ora constituídas por corais, elas nos apresentam um verdadeiro organismo – ora elas surgem de erupções submarinas, trazem ao ar livre um movimento subterrâneo; algumas emergem lentamente, algumas, também, desaparecem e retornam, não se tem tempo de anexá-las. Esses dois tipos de ilhas, originárias ou continentais, dão testemunho de uma oposição profunda entre o oceano e a terra. Uma nos fazem lembrar que o mar está sobre a terra, aproveitando-se do menor decaimento das estruturas mais elevadas; as outras lembram-nos que a terra está ainda aí, sob o mar, e congrega suas forças para romper a superfície”. É tentador imaginar que os terreiros-ilhas de Bastide começaram “continentais”, na medida em que nasceram de uma separação de sua terra de origem, mas que, muito rapidamente, se tornaram “oceânicos”, na medida em que adquiriram o poder de emergir de todas as partes e em várias direções.
- 6 De fato, não é fácil permanecer impassível a formulações como “a macumba resulta no parasitismo social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas ou no afrouxamento das tendências imorais, desde o estupro, até, frequentemente, o assassinato” (Bastide, 1971, p. 414). Essas observações reaparecem por diversas vezes, mas eu arriscaria dizer que, apesar de seu caráter claramente etnocêntrico e racista, elas têm, do ponto de vista de seu autor, a função de ajudar a defender ao menos algumas das religiões de matriz africana das perseguições e dos preconceitos de que sempre foram alvo.
- 7 A questão decorre, evidentemente, do pressuposto historicista que orienta não apenas Bastide, como praticamente todos os estudiosos das religiões de matriz africana. Pois é difícil imaginar alguma razão para que candomblé, umbanda, macumba e todas as inumeráveis formas dessas religiões que conhecemos não possam simplesmente coexistir em lugar de uma dever necessariamente suceder a outra. Como observei em outro lugar (Goldman, 2009, pp. 109 e 133), a “história” deve ser compreendida apenas como a sucessão de devires entendidos como blocos de coexistências virtuais-reais (ver Deleuze e Guattari 1980, pp. 536-7).
- 8 A lista seria longa demais. Mencionemos apenas Maggie, 2001; Dantas, 1989; Capone, 2004; e, em especial, Fry, 1986.

- ⁹ Hipótese menos gratuita na medida em que outros trabalhos de Boyer (1993a e, principalmente, 1993b) são muito mais explícitos em relação a Bastide.

Bibliografia

ACHEBE, Chinua

2000 *Home and exile*, New York, Anchor Books.

BANAGGIA, Gabriel

2008 *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*, Rio de Janeiro, dissertação, Museu Nacional.

BASTIDE, Roger

1973 [1946] “Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista”, in BASTIDE, Roger, *Estudos afro-brasileiros*, São Paulo, Perspectiva, pp. 159-91.

1971 [1960] *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira.

1973 *Estudos afro-brasileiros*, São Paulo, Perspectiva.

2001 [1958] *O candomblé da Bahia (rito nagô)*, São Paulo, Companhia das Letras.

BATESON, Gregory

1972 *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*, New York, Ballantine Books.

BONDI, Max

2007 *Re-thinking Africa in candomblé religious practice in Brazil*, London, dissertação, University College.

BOYER(-ARAÚJO), Véronique

1993a *Femmes et cultes de possession: les compagnons invisibles*, Paris, L'Harmattan.

1993b “Les traditions risquent-elles d’être contaminées? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 79(1): 67-90.

BOYER, Véronique

1996 “Le don et l’initiation: de l’impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil”, *L’Homme*, vol. 138: 7-24.

CAPONE, Stefania

2004 [1999] *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Pallas/Contra Capa.

DANTAS, Beatriz Gois

1989 *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal.

DELEUZE, Gilles

2002 “Causes et raisons des Îles Desertes”, in DELEUZE, Gilles, *L’île déserte et autres textes (1953-1974)*, Paris, Minuit, pp. 11-17.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix

1980 *Mille plateaux*, Paris, Minuit.

DESPLAND, Michel

2009 *Bastide on religion: the invention of candomblé*, London, Equinox.

FRY, Peter

1986 “Gallus africanus est, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil”, in VON SIMON; Olga R. Moraes & QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (orgs.), *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade de Roger Bastide*, São Paulo, USP-FFLCH-CERU, pp. 31-45.

GOLDMAN, Marcio

1984 *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*, Rio de Janeiro, dissertação, Museu Nacional.

1985 “A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé”, *Religião e Sociedade*, vol. 12(1): 22-54.

2005 “Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”, *Religião e Sociedade*, vol. 25(2): 102-20.

2009 “Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica”, *Análise Social*, vol. XLIV(190): 105-37.

HALLOY, Arnaud

2005 *Dans l'intimité des orixás: corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil*, Bruxelles/Paris, tese, ULB/EHESS.

LATOURE, Bruno

1991 *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, Paris, Éd. de la Découverte.

2005 *Reassembling the social*, Oxford, Oxford University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1946 “La sociologie française”, in: GURVITCH, Georges & MOORE, Wilbert (orgs.). *Sociologie au XXe Siècle*, Paris, PUF, 513-45.

MAGGIE, Yvonne

2001 [1976] *Guerra de orixás*, Rio de Janeiro, Zahar.

PEIXOTO, Fernanda

2000 *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*, São Paulo, Edusp.

SERRA, Ordep

1995 *Águas do rei*, Petrópolis, Vozes.

STENGERS, Isabelle

2002 [1993] *A invenção das ciências modernas*, Rio de Janeiro, Editora 34.

ABSTRACT: After being considered one of the major contributions to the study of the Afro-Brazilian religions, Roger Bastide's work has been targeted with hard critiques over the last thirty years. This paper builds on the hypothesis that most of these critiques do not consider one of the main statements of Bastide's work: the need to combine ethnographic and sociological perspectives in order to understand "African religions in Brazil". In other words, the need to take seriously the native's point of view and, at the same time, the need to draw a broader picture. The fact that Bastide split these perspectives in two different books may suggest that the problem has not been solved. The aim of this article is to try to show that the only way to get to the sociological generalization is by extending the ethnographic perspective – and that this possibility is already inscribed in Bastide's work.

KEY-WORDS: Roger Bastide, Afro-Brazilian religions, *candomblé*, symmetrical anthropology.

Recebido em janeiro de 2011. Aceito em junho de 2011.