

Roger Bastide: um estudioso sobre a consciência das camadas subalternas no Brasil

Introdução

Em seu livro *As religiões africanas no Brasil*, Roger Bastide se dedica a estudar as diferentes religiões e seitas que fazem referência às antigas crenças africanas (BASTIDE, 1960). Embora seu interesse recaia sobre as religiões africanas, é no candomblé que ele se detém. Essa escolha revela uma predileção que se justifica não apenas pelas idiossincrasias de sua subjetividade, mas também por uma razão heurística: é a partir do candomblé que Bastide vai construir uma nova interpretação sobre como a relação entre senhores e escravos se alicerçou até o fim da escravidão. Essa cultura religiosa foi escolhida porque ela teria propiciado ao homem cativo um comportamento de luta específico contra a escravidão e o seu dilaceramento diante da cultura euro-ibérica.

O objetivo deste artigo é chamar a atenção para um aspecto na obra de Roger Bastide que nem sempre é destacado: a interconexão entre as religiões africanas e o que ele chama de princípio de cisão e a ação dialética entre as camadas sociais no Brasil. Embora o artigo se remeta a um tema já trabalhado por alguns estudiosos da questão religiosa no país, qual seja, a evolução do candomblé em umbanda, ou ainda, o tema da distorção do sagrado em ideologia, seu foco é acentuar que foi por meio dessa discussão que Roger Bastide identificou dois tipos de tomada de consciência por parte da camada subalterna, verificando seus efeitos sobre a dinâmica social brasileira. Aqui, realça-se uma dimensão descuidada na literatura: a perda da interação dialética entre as camadas sociais ao longo da conversão entre candomblé em umbanda.

Deste modo, será reconstruída toda uma narrativa que Bastide elaborou para tecer o que seria uma nova interpretação de Brasil (QUEIROZ, 1978), esquecida por uma discussão que priorizou mais o cunho antropológico de seus estudos e que denunciou os erros que o autor inadvertidamente cometeu em retratar a macumba e a umbanda

¹ Mestre e doutora pelo Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e atualmente realiza o seu pós-doutoramento pela mesma instituição sobre fomento da CAPES. E-mail: doravianna.vasconcellos3@gmail.com.

como religiões menores do que o candomblé (NEGRÃO, 1986; FRY, 1986). É preciso ressaltar que, apesar disso, há na obra do autor todo um esforço de interpretação que merece ser lembrado para o melhor entendimento da consciência das camadas subalternas, quando elas tornam as relações sociais dialéticas ou as fazem deixar de ser.

Embora a análise de Bastide não seja propriamente culturalista, muito pelo contrário, apresenta um forte cunho sociológico, ele acredita que os conflitos entre essas camadas sociais eram vivenciados não através do choque de interesses, mas pelo pertencimento a acervos culturais distintos. A população escrava tinha os valores africanos como os mais importantes, ao passo que a camada dominante elegia o referencial euro-ibérico.

É importante assinalar que tal divisão não evitava o intercuro entre os diferentes acervos culturais. É que as trocas entre as culturas operavam-se por meio de reinterpretações, o que não impedia a assimilação de traços de uma e de outra cultura. Com o uso do conceito de reinterpretação, Bastide assinalava, então, que o intercâmbio cultural não redundava numa síntese, mas numa justaposição. E mais: descobria a existência de um princípio de cisão na mentalidade da camada subalterna que permitia a coexistência dessas duas culturas, sem que isso desse origem a um homem marginal premido entre duas orientações opostas. A relação entre as camadas se tornava dialética justamente quando ocorria a reinterpretação dos valores católicos nos termos do panteão africano e deixavam de ser quando acontecia o inverso, ou seja, a reinterpretação dos valores africanos nos termos dos valores euro-ibéricos.

O importante a frisar é que, com isso, Bastide parecia identificar não apenas que havia forças de separação entre senhor e escravo, mas que a prática do candomblé resultava num processo de tomada de consciência relacionada às classes subalternas até então não conhecida pelo pensamento de cunho mais ocidental, que se apegava apenas ao lado racional das relações humanas, e condenava indistintamente qualquer tipo de irracionalidade (ANDERSON, 2004), como se elas levassem, necessariamente, ao atraso e ao conservadorismo. Há que se considerar a possibilidade de que, com isso, ele estivesse chamando atenção para uma nova modalidade de ação dialética.

Contudo, é necessário acentuar que nas suas obras de fundamentação mais teórica, Bastide faz referência a uma noção de dialética com um sentido diverso do que o empregado pela literatura marxista, que com esse termo alude ao processo de polarização de forças opostas. Ele lança mão da ideia de que pode haver complementaridade dialética, revelando com isso sua adesão à sociologia empirista de Gurvitch (BASTIDE, 1971) e

ao ideal aliancista proposto pela sociologia de Durkheim (ORTIZ, 1989) e de seus discípulos² (QUEIROZ, 1983). Entretanto, resta a dúvida se Bastide de fato notou existir forças de separação entre senhores e escravos, ou se ele apenas reconheceu que existiam forças contrárias, mas que se complementavam. Se assim for, sua sociologia apenas teria dado um novo aporte teórico à interpretação de que aqui as camadas se relacionavam por meio de um equilíbrio de antagonismos (FREYRE, 2001) ao reconhecer que havia um componente dialético nessa dinâmica, mesmo que em grau diminuído.

É necessário averiguar, então, se a ação dialética para Bastide ocorria no sentido inverso do que havíamos indicado anteriormente, ou seja, quando os valores comunitários animistas-fetichistas eram reafirmados tomando como referência os valores mercantis da cultura ocidental. O artigo se propõe a explorar esse questionamento trazido pelo pensamento do autor por meio de uma narrativa que pretende apresentar as aporias sociológicas de uma teorização que é fruto de uma descrição antropológica.

As duas aculturações

Bastide lembra que o comportamento dos negros durante a escravidão podia ser tanto o de evitar a perseguição da camada dominante, assimilando os traços culturais euro-ibéricos, mas de uma forma tal que, ao final, houvesse a conversão desses traços nos termos de sua referência cultural africana ou, ao contrário, fazer sua cultura ancestral obedecer aos termos da cultura ocidental, sem que houvesse, entretanto, o total silenciamento de sua cultura. Essas duas possibilidades de reinterpretação abertas à camada subalterna eram, para Bastide, sem dúvida, um traço geral herdado da cultura africana.

A suposição de Bastide de que havia dois mecanismos de reinterpretação parece estar baseada na análise do comportamento do negro na época da escravidão. A situação do escravo do eito explicaria a emergência do primeiro tipo de consciência, mais ligada ao acervo cultural africano, e a situação do escravo doméstico justificaria a formação da segunda, de coloração mais ocidental. Bastide pontuou que o sistema patriarcal era combatido de algumas formas pelo escravo. A fuga, o suicídio, o aborto, o assassinato dos senhores e capatazes foram algumas das maneiras com que o negro buscou se evadir da escravidão. Entretanto, o intelectual dedicou mais atenção a essas estratégias de

² Refiro-me a Maurice Halbwachs e Marcel Mauss.

reinterpretações por considerar que elas, além de terem sido mais eficazes, revelavam o modo como as camadas sociais se relacionavam.

Bastide explica que o escravo doméstico tinha uma ligação maior com o senhor.³ Em função disso, a sua tentativa de se evadir do trabalho escravo se dava através da aquisição dos valores culturais dos senhores. Neste tipo de resistência havia uma identificação maior entre a cultura africana e a euro-ibérica, portanto. O mesmo não acontecia com o escravo de eito. Por estar mais distante do senhor, a sua resistência era diferente. Formava grupos solidários, baseados no sistema do dom e contra dom, que faziam referência os valores africanos. Deste modo, a camada subalterna, embora assimilando as orientações vindas do meio social circundante, mantinha seus valores ancestrais. Neste caso, a assimilação não se dava por completo, as culturas se interpenetravam nos termos da civilização africana.⁴ As trocas entre as civilizações se faziam no nível que Bastide denomina de “sociologia em profundidade”.⁵ Elas atingiam os objetos, as instituições e as normas cristalizadas absorvendo a dialética do meio social circundante, mas para colori-la de valores, representações coletivas e atos de comunhão africana (QUEIROZ, 1983). No primeiro caso de reinterpretação, vivida pelos escravos domésticos, ao contrário, havia um abandono da sociologia em profundidade, os valores animistas fetichistas eram convertidas nos termos da cultura ocidental.

Por acreditar na existência desses dois processos diferenciados de reinterpretação abertos à camada subordinada, já se disse que o intelectual refutou a teoria funcionalista da cultura de Durkheim ao contrariar a ideia de que a fusão de duas culturas sempre resulta necessariamente num terceiro tipo de cultura totalmente distinto das

³ Essa importante distinção não é feita por Gilberto Freyre, por exemplo. Em sua análise sobre o patriarcalismo, o ensaísta considerou apenas o escravo doméstico, fato que o fez retratar as relações de mando como sendo permeadas pela afetividade e intimidade (DARCY, 2013), daí o autor ter concluído que aqui os conflitos se equilibram, dando origem às pequenas acomodações (FREYRE, 2001).

⁴ A noção de interpenetração de civilizações é desenvolvida em vários livros de Bastide. Todavia, é em *Brasil: terra de contrastes* que esta noção ganha sua significação quando o autor, a partir dela, afirma que os diferentes acervos culturais no Brasil compõem uma cultura em mosaico (BASTIDE, 1976).

⁵ Com essa concepção de dialética, Bastide torna notória a influência da teoria de Georges Gurvitch em seu pensamento. Este autor refutou a noção de dialética proposta pela teoria marxista ao supor que nem toda ação dialética nasce de uma polarização de forças contrárias. Haveria também uma dialética de complementaridade, que situaria a ação social entre a revolução e a contrarrevolução por não estar relacionada à situação de classe do proletariado, mas ao desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas. Tal dialética, por fazer todas as classes se congregarem em torno de um ideal comum, permitiria o maior desenvolvimento e a liberdade que Gurvitch enaltecia, a que decorre de um processo de abrandamento da luta de classes (GURVITCH, 1987).

anteriores (ORTIZ, 1989; 1980).⁶ De fato, para Bastide, nunca houve a fusão completa entre a cultura ancestral africana e a cultura euro-ibérica, dando origem a um terceiro tipo de cultura homogênea. Isso não acontecia porque o encontro entre civilizações no Brasil teria se dado sempre por meio de um fenômeno de reinterpretação, que abria a chance dos valores africanos serem salvaguardados mesmo quando em contato com a cultura ocidental. Para o autor, isso era uma prerrogativa aberta pela cultura africana e o que ele chama de princípio de cisão.

O princípio de cisão permitia que o homem escravo participasse de dois mundos diferentes e opostos: o mundo comunitário dos candomblés, que tinha como referência a mitologia africana, e o mundo capitalista de coloração ocidental, sem que isso redundasse num dilaceramento cultural para ele. É que por meio desse princípio, o homem subalterno raciocinava simultaneamente pelas leis das contiguidades e das diferenças, tornando possível a coexistência do princípio associativo do negro e dos valores mercantis. Maria Isaura Pereira de Queiroz assinala que, ao pontuar isso, Bastide fazia do princípio de cisão um elemento de conciliação e não de ruptura entre as camadas sociais, ainda que tal relação fosse guiada por preceitos dialéticos (QUEIROZ, 1978). É que tal princípio permitiria que as práticas comunitárias assimilassem a lógica da economia capitalista.⁷

Importa ressaltar, entretanto, que o próprio autor reconhecera em alguns estudos que a reinterpretação posta em prática pelos escravos continha um componente de luta maior (BASTIDE, 1983). Afinal, efetuando a reinterpretação, os escravos se evadiam da escravidão formando sociedades de auxílio mútuo que seguiam uma lógica comunitária.

Diante da descoberta de Bastide do princípio de cisão, torna-se, então, relevante a indagação se com ele o intelectual estava sugerindo a possibilidade da camada subalterna formar uma autorrepresentação própria da dominação que sofria (QUEIROZ, *op. cit.*). Talvez a sociologia de Bastide tenha sido uma das primeiras, de uma vasta literatura,⁸ a

⁶ O pensamento de Durkheim sugere não apenas isso; indica a impossibilidade de indivíduos e grupos se pautarem por valores discordantes. Não à toa, as ideias de anomia e de patológico estão referidas à situação de discordância em relação às representações coletivas. Convém lembrar que em Durkheim a sociedade erige-se como uma força moral anterior, superior e coercitiva que tem como função tornar a atuação individual e dos grupos complementares. Seu fim último seria a coesão social (DURKHEIM, 1888 *apud* CASTRO e DIAS, 1976; 1978).

⁷ Maria Isaura adota essa mesma perspectiva em suas análises sobre o agir do campesinato brasileiro (QUEIROZ, 1960). A respeito, ver VASCONCELLOS, 2014.

⁸ A observação se deve ao fato de o pensamento social brasileiro ter custado a reconhecer a camada subalterna brasileira como ativa politicamente (QUEIROZ, 2009).

indicar essa possibilidade.⁹

A leitura dos textos mais interpretativos de Bastide mostra que, na realidade, o intelectual indicava o contrário, que a justaposição feita pelo princípio de cisão entre os valores comunitários e capitalistas era um meio de evitar que se instalasse uma dialética de oposições entre as camadas sociais. É o que o próprio autor assinala quando adota a perspectiva teórica de Gurvitch em suas análises (BASTIDE, 1971). Há que se considerar também a hipótese de que o pensamento de Bastide não rompe definitivamente com a perspectiva inaugurada pela sociologia francesa por ver com otimismo o fato da dinâmica social não suscitar uma luta de classes, mas uma dinâmica aliancista entre as camadas sociais (PEIXOTO, 2000). Se esta leitura é plausível, o intelectual estaria revelando um saudosismo de fito conservador em seu pensamento ao pontuar que esse foi o meio mais eficaz de se salvaguardar os valores africanos (FRY, *op. cit.*).¹⁰

A sociologia de Bastide é, então, uma sociologia que busca compreender os mecanismos de reação à situação opressiva adotados pela camada subalterna. Ela procura identificar quando a camada dominada reagia, ou quando apenas se conformava com a dinâmica social envolvente. O segundo tipo de ação também foi reconhecido por Bastide como um comportamento de luta, pois a reinterpretação resultava na incorporação do escravo na sociedade patriarcal, embora a estrutura social opressiva se mantivesse inalterada (BASTIDE, 1974).

O princípio de cisão seria, então, o mecanismo que possibilitou que se formasse uma orientação comunitária africana contrária a lógica capitalista, ou foi um princípio que permitiu que se estabelecesse a correspondência entre essas duas culturas?¹¹

Bastide dá uma resposta a tal indagação quando compreende o *candomblé* como uma prática religiosa diferente do espiritismo da *umbanda* e da *macumba*, que foram tidas como práticas mágicas.

⁹ À essa mesma conclusão chegaria Ciro Flamarion Cardoso anos mais tarde, ao sugerir que os escravos formavam um protocampesinato negro (CARDOSO, 1987).

¹⁰ Bastide revelaria o fito conservador de seu pensamento quando sugere que os valores religiosos eram imunes às contradições econômicas: "Tant que l'acculturation n'a pas pénétré jusque dans l'intérieur des mentalités, ou tant que par suite du principe de coupure, les mentalités se sont changées que dans certains domaines, politiques, économique, mais non religieux, la réinterprétation se fait donc toujours à travers les valeurs, les normes les idéaux africaines" (BASTIDE, 1968: p. 536).

¹¹ O próprio autor deixa indicada essa questão quando afirma que "Dans la mesure où le descendant d'africain a pu se creuser a une niche pour y faire fleurir les valeurs religieuses importées de l'autre cote de l'océan, ce sont ces valeurs qui secrètent les structures, dans la mesure, au contraire, ou il occupe une position dans les structures de la société nationale, ce sont ces structures qui vont modifier les valeurs traditionnelles" (BASTIDE, 1960: p. 519).

Segundo ele, se a adoção da prática do candomblé ressaltava a atuação do princípio de cisão e permitia a consolidação de comunidades axiológicas formadas em torno do ideal do auxílio mútuo que não eram totalmente refratárias à lógica dos valores ocidentais, a umbanda e a macumba, por sua vez, por seguirem a lógica da eficácia, reforçavam o que o autor denomina de princípio da participação. Este princípio reafirmava o caráter associativo do negro, convertendo os valores ocidentais nos termos dos valores africanos. É que o princípio de participação acentuava as contiguidades entre as pessoas e as coisas, fazendo-as participarem da mesma força mística, de tal modo que com o princípio de participação eram os valores comunitários que prevaleciam sobre os valores mercantis ocidentais, a despeito da umbanda e da macumba serem práticas mais sincréticas.

Importa assinalar que no livro, *Religiões africanas no Brasil*, Bastide indicava que a reinterpretação mágica ocasionava a perda da interação dialética entre as camadas sociais. É que na prática mágica eram os ressentimentos de classe da camada subalterna que se afirmavam, ao passo que na religião tais valores eram apaziguados pelos valores ocidentais capitalistas. Por isso, ele considerava que, enquanto no religião havia uma mobilização do sagrado, na magia o mesmo não ocorria. Bastide se aproximaria da sociologia funcionalista de Durkheim ao considerar que, apenas por meio do sagrado ou de uma força emanada do social, há a possibilidade de superação de uma ordem social acimada em vícios (DURKHEIM, 1996).

É preciso entender as razões que levaram Bastide a fazer aquela conceituação, é preciso resgatar a distinção que o autor faz entre o fato religioso e o fato mágico, que possuem como referência o acervo mitológico africano. O candomblé funcionaria segundo uma lógica que se estabelece por analogia, ao passo que a umbanda, por uma lógica que se estabelece por adição. O candomblé, ao funcionar pela analogia, fazia do acervo cultural africano um “sistema-partida” que comandava e selecionava o elemento a ser sincretizado do exterior (ORTIZ, 1980). Por sua vez, a macumba e a umbanda, embora fossem práticas de cunho mais sincréticos, funcionavam pela lógica da adição, isto é, elas convertiam os valores ocidentais nos termos dos valores africanos. É que a lógica da adição fazia do princípio de participação seu principal elemento operador.

Em *Religiões Africanas no Brasil*, Bastide afirmava que a conversão do candomblé em umbanda indicava que o homem subalterno estava deixando de eleger o princípio de cisão como seu principal elemento operador, o que acarretava numa mudança no comportamento de luta e

no tipo de consciência que a camada subalterna formava: ao invés de assimilar os valores capitalistas para reafirmar os valores africanos, ela reinterpretava-os nos termos da lógica comunitária africana, efetuando uma conversão. Bastide considerou que essa mudança de comportamento assinalava a perda da interação dialética entre as camadas porque inibia a possibilidade de se instalar entre elas uma lógica aliancista por meio de uma complementaridade dialética.

É importante assinalar que o posicionamento de Bastide se complexifica em seus artigos e livros que não estão referidos à época do fim da escravidão, mais ao surgimento da sociedade industrializada e urbanizada de população proletária multirracial (BASTIDE, 1974; 2006). Esse novo contexto histórico fez Bastide rever seu posicionamento pessimista em relação à umbanda e à macumba. É que ele percebeu que a umbanda estava paulatinamente se tornando uma religião pelo fato do princípio de cisão estar novamente se tornando o principal elemento da mentalidade da camada subalterna. Esse novo comportamento indicava que era por meio da assimilação dos valores mercantis que os valores animistas-fetichistas estavam sendo preservados (BASTIDE, 1974). Ao mesmo tempo, assinalava que as religiões africanas deixavam de ser um apanágio cultural apenas da camada subalterna para se tornar um religião afro-brasileira, isto é, que é aceita por todas as camadas sociais. Em termos mais sociológicos, o princípio de cisão estabelecia uma analogia entre os valores da camada dominada e os valores da camada dominante, permitindo que uma mesma lógica se disseminasse por toda a sociedade brasileira. Bastide demonstrava, então, um otimismo ao perceber que a dialética das cisões se estabelecia num contexto novo, no qual já haviam se formado as classes sociais (BASTIDE, 2011).

Ou seja, Bastide passa a assinalar a fecundação da herança africana pela tradição euro-ibérica, afirmando que o que se originava disso não era nem uma composição europeia, nem africana, nem tampouco um sincretismo das duas, mas uma cultura afro-brasileira em mosaico. A preocupação de Bastide era mostrar as lembranças africanas como provenientes de uma cultura viva e criadora e não mais como frutos de africanismos enquistados, como era o candomblé. Queria demonstrar o papel civilizador exercido pelo negro no Brasil.

Todavia, o próprio autor reconhecia que a principal contribuição da África para a cultura nacional e também da América Latina não era o princípio de cisão, mas o espírito associativo presente no mutirão brasileiro, no qual também se misturam influências europeias e índias. Esse socialismo africano, enraizado nesse espírito de associação de tipo comunitário, seria, segundo Bastide, “a grande mensagem africana para o

mundo ocidental, fechado num socialismo marxista, materialista e desumano” (BASTIDE, 1983: p. 168). Curiosamente, ele chegava mesmo a afirmar que o melhor exemplo desse socialismo africano foi o praticado em Cuba, onde a sociedade secreta dos *Abacua* foi invadida por mulatos e brancos, formando um grupo de pressão política das massas sobre o governo aristocrático dos senhores. Nomeando esse movimento de socialismo negro, ele pondera que esta foi “uma forma original de organização socialista” que conteria uma proposta interessante de resolução dos problemas agrários da América do Sul.

Esta observação escrita no ano de 1971 revela, então, a natureza imprecisa dos escritos de Bastide. Por esta razão, torna-se relevante destacar que, a despeito da ambivalência com que trata os fatos religiosos e mágicos, há no conjunto de sua obra o reconhecimento oposto, isto é, que o africanismo mais viável não é o que promove uma saída socialista, mas sim aquele que viabiliza uma acomodação ao capitalismo por meio de um ideal aliancista entre classes que se dá pela dialética de complementaridade. Vale lembrar que estas últimas ilações se comprovam pela aproximação de Bastide das teorias de Durkheim e de Georges Gurvitch no final de sua trajetória. Pode-se dizer que esses autores, cada um a seu modo, valorizaram o ideal aliancista que foi originalmente proposto pela sociologia francesa, dando a essa argumentação aportes teóricos diferenciados.

As religiões africanas e as transformações na organização social brasileira

Bastide recorre à teoria de Maurice Halbwachs para explicar por que as lembranças africanas puderam ser rememoradas em solo brasileiro. Numa clara remissão ao pensamento desse autor, ele afirmou que as recordações coletivas não foram esquecidas porque encontraram quadros sociais na sociedade que lhes deram sustentação. Essa descoberta o fez supor que as memórias coletivas se alteram na medida em que os quadros sociais se transformam. É por esta razão que a memória coletiva estaria sempre articulada a um grupo; as lembranças se apagariam ou sofreriam nova significação à medida que os grupos se desfazem ou mudam de estrutura. Os fenômenos ligados à memória seriam, então, suscetíveis às modificações ocorridas no meio social. Há quem diga que, com essa perspectiva, Bastide, assim como Halbwachs, inseriu a noção de classe social em sua análise (QUEIROZ, 1978).

Contudo, convém lembrar que Halbwachs supõe a permeabilidade entre as memórias dos grupos e a memória coletiva. Isso se dá porque, embora identifique a existência de memórias específicas a cada grupo, ele

supõe que a maneira como essas memórias grupais se articulam entre si é definida pelas representações coletivas, ou seja, a divisão entre os grupos não ocorre segundo uma elaboração interna a cada grupo, mas segundo as divisões que a percepção coletiva introduz. Halbwachs deixa, então, evidente a influência de Durkheim em seu pensamento, ao supor que a memória coletiva possui preeminência sobre as memórias grupais, operando de forma contrária à memória histórica, ao incentivar as convergências entre os grupos e não as divergências entre eles (HALBWACHS, 2003; 1964).

Maria Isaura Pereira de Queiroz considerou que Bastide dirigiu uma crítica à tradição sociológica inaugurada por Durkheim¹² justamente quando fez um adendo à teoria de Halbwachs ao supor que os diferentes grupos, com suas hierarquias internas, interferiam no modo como as lembranças eram memoradas, tendo um importante papel na formação de representações dissidentes (QUEIROZ, 1983). É que, segundo ela, na contramão de seu mestre, Bastide não acreditava que as representações coletivas tinham tamanha força coercitiva, uma vez que o indivíduo elaboraria representações de acordo com a estrutura do grupo social a qual pertence, o que faria a percepção coletiva ter um caráter difuso. Ao acreditar que os diferentes grupos, com suas hierarquias internas, davam origens a modos de ver singulares, que se articulavam com o todo segundo determinação própria, ele conceberia a razão coletiva como uma composição em mosaico. As representações se tornariam uma composição ainda mais heterogênea quando revividas pela memória, construção lacunar que faria as representações coletivas serem ainda mais suscetíveis às estruturas dos grupos (QUEIROZ, *op. cit.*).

Le concept de mémoire collective rattache au contraire plus étroitement la civilisation au groupe, ils nous montre les souvenirs communs unis à des structures, à des objets matériels, à un espace détermine, accrochés enfin à des repères temporels. Ce qui fait que les phénomènes des interpénétrations de civilisation aboutissent à l'analyse des déstructurations des souvenirs, de leurs décrochages écologiques, de leurs rattachements à d'autres cadres sociaux. Bref, les phénomènes sociaux et culturels se montrent ici infiniment plus solidaires dans la mesure où cette mémoire ne

¹² Até então, a sociologia francesa tinha uma tendência a considerar as sociedades como blocos monolíticos, sem dar maior importância ao fato de serem internamente diferenciadas; as representações coletivas seriam as mesmas para todas as camadas, constituindo enorme força de pressão sobre os indivíduos, tornando-os homogêneos no seu modo de pensar (QUEIROZ, *op. cit.*).

peut être qu'une mémoire de groupe social et que les souvenirs collectifs sont toujours articulés à des inter-relations au sein d'une collectivité organisée (BASTIDE, 1960: p. 529).

É necessário assinalar que, ainda que tenha direcionado crítica ao conceito de memória coletiva de Halbwachs, Bastide acaba aderindo a este conceito pelo fato dele impedir que os traços culturais sejam vistos como passíveis de serem desconectados da organização social da sociedade a qual se ligam. Com o conceito de memória coletiva, Bastide pôde produzir uma visão mais sociológica sobre os fenômenos de aculturação, embora, em sua sociologia, os fatos sociais e culturais tenham ganhado o mesmo relevo. Sendo assim, o autor adota o conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs para demonstrar que os traços africanos puderam ser lembrados pelos escravos porque estavam ligados a um determinado quadro social, mas acentuava que essas lembranças apenas puderam ser recordadas porque estavam ligadas a uma estrutura grupal comunitária específica semelhante à encontrada na África, que se baseava na lógica da ajuda mútua.

O autor percebera, então, que as religiões africanas dependiam de uma estrutura grupal em que cada membro desempenhava uma função diferente, mas complementar. Por esta razão, afirmou que as religiões africanas eram, portanto, a memória de um grupo, ou melhor, eram uma memória coletiva articulada entre os membros do grupo. É que o candomblé estava relacionado a uma espécie de comunidade axiológica estruturada em grupos primários solidários que constituíam verdadeiras sociedades de socorro mútuo e de auxílio fraterno que remontavam o espírito comunitário africano e o seu peculiar sistema de dom e contradom. Com isso, Bastide sugeriu que a existência das memórias coletivas africanas respondiam às necessidades da vida econômica e social dos escravos e estavam, por isso, relacionadas à situação social da camada subalterna.

Com essa perspectiva, Bastide notara que as lembranças africanas não eram imunes aos fatos da estrutura social. A ideia do autor é que as contradições de dois mundos justapostos, o da lógica da ajuda mútua e o capitalista, faziam com que as religiões africanas ganhassem cada vez mais valores emprestados dos acerto cultural ocidental, mas para convertê-los em magia. Era assim que ele explicava o fato de a religião do candomblé, com sua estrutura comunitária, estar evoluindo para a umbanda e a macumba, seitas que eram mais permeáveis aos ressentimentos de classe dos homens de cor.

Contudo, no seu estudo *As religiões Africanas no Brasil* Bastide indicou

que a evolução do candomblé em umbanda assinalava o ocaso da dialética entre as camadas. Ele deixa transparecer, então, a influência de Durkheim e de Gurvitch em seu pensamento ao supor que a dialética decorria não de uma consciência que dava vazão aos ressentimentos de classe, mas de uma moral social que encontrara um denominador comum entre as camadas sociais. Tal como Durkheim, Bastide acreditava que era somente assim que ocorria a transcendência do social, ou seja, formava-se uma consciência religiosa que, tal qual como as representações coletivas, passava por cima dos condicionantes sociais para mostrar aos diferentes grupos os princípios que os uniam. Era assim que o autor acreditava que os problemas sociais poderiam ser resolvidos.

É com essa perspectiva que Bastide constata com otimismo em seus últimos estudos, que o fato mágico estava na contemporaneidade, novamente se convertendo em fato religioso à medida em que os atores subordinados se integravam à sociedade brasileira (BASTIDE, 1975; 2006). A umbanda estava se convertendo em uma nova religião que não seria nem europeia nem africana nem indígena, mas brasileira, impedindo a perda daquilo que o modelo africano tinha deixado de mais precioso: o princípio de cisão.

Desta maneira, ainda que em alguns estudos Bastide resgate a noção de classe social, ele acaba deixando esta noção de lado no final de sua trajetória quando constata com otimismo que estava havendo a reconversão do fato mágico em fato religioso. É que este processo indicava que a classe subalterna estava tornando-se mais permeável aos valores da classe dominante, possibilitando o surgimento de um ideal aliancista entre as classes sociais e a possibilidade de que a sociedade sanasse seus problemas sociais sem que houvesse polarização entre forças contrárias. Ao perceber que havia a possibilidade de o princípio de cisão voltar a operar num contexto social novo, marcado por classes sociais, o autor acabou por afirmar que o espírito associativo da camada subalterna não era contrário à lógica ocidental (BASTIDE, 2011), pois, afinal, ele estava revelando-se como uma maneira da sociedade brasileira livrar-se de seus vícios sem sobressaltos.

Estrutura e valores

No mesmo livro de 1960, Bastide notara que a estrutura social estava tendo, pouco a pouco, predominância sobre os valores religiosos africanos, neutralizando o princípio de cisão, dispositivo, como já frisado, herdado da cultura africana que permitia à camada subalterna conjugar os preceitos comunitários com valores capitalistas, sem que isso resultasse numa polarização entre esses dois mundos opostos. Essa constatação

levou o autor a afirmar que os valores da camada subordinada não eram imunes às transformações que tinham lugar na sociedade brasileira, uma vez que as estruturas estavam repercutindo nos valores religiosos animistas-fetichistas no sentido de transformá-los em práticas mágicas.¹³

Entretanto, em estudos posteriores, o autor revela que, ao invés de estarem inibindo o princípio de cisão, essas mudanças o estavam disseminando por outras camadas sociais. É que embora o candomblé estivesse perdendo sua força, a umbanda e a macumba estavam paulatinamente se convertendo em religião. Por essa razão, Bastide não se mostrou pessimista em relação ao futuro do país, porque tal processo indicava que estava havendo uma mudança importante na consciência da camada subalterna: no presente, não são os deuses ocidentais que são pensados em termos africanos, mas os deuses africanos que ganham contornos ocidentais. O autor era otimista sobremaneira, porque, ainda que estivesse ocorrendo essa transformação, sobrevivia uma lembrança africana no país, pois, afinal, mesmo que a camada subalterna não elegeisse mais como referência apenas os seus valores ancestrais, ela permanecia guiada pelo princípio de cisão.

Essa constatação fez Bastide concluir que as estruturas não incidem diretamente sobre os valores religiosos; haveria descontinuidades, fenômenos de rompimento, de fissuras, sobretudo porque os valores religiosos não eram reflexo das transformações que ocorrem na estrutura social.

Le nègre libre se trouvait donc engagé tout de même dans le système capitaliste de la lutte sur le marché du travail. Cela ne l'a pas empêché de maintenir par ailleurs, dans ses calundus ou ses batuques, ses valeurs mystiques, hétérogènes, en contradiction même avec le nouveau milieu. C'est comme nous l'avons montré un peu plus haut, le principe de coupure qui a permis aux nègres de juxtaposer deux système de valeurs et de participer sans tensions intérieures au monde façonné par l'esprit capitaliste et au monde façonné par l'esprit communautaire. C'est dire que les infrastructures économiques n'agissent pas toujours ou immédiatement sur les suprastructures, que la dialectique interne à notre première

¹³ É importante reter que quando Bastide faz referência aos fatos do meio social, ele usa os termos estrutura e superestrutura, o que fez com que alguns autores superestimassem a influência do pensamento marxista e a referência à noção de classe social em sua análise. Essa influência se evidenciaria na crítica que o intelectual direcionou à sociologia de Durkheim e na correção feita ao conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs em sua juventude (QUEIROZ, 1983). Sugere-se que, em suas obras mais recentes, Bastide tenha abandonado essa perspectiva (PEIXOTO, *op. cit.*).

sociologie em profondeur doit faire une place importante aux faits de cassure, aux phénomènes de hiatus, que nous ne devons pas oublier la discontinuités sociales. Même se nous établissons des liaisons de causes à effet entre les regimes économiques et leurs valeurs religieuses, ces liaisons peuvent être brisées (BASTIDE, 1960: p. 544).

Por não obedecerem a estrutura social, o sociólogo conclui que os valores religiosos não são produtos automáticos do regime socioeconômico. O regime econômico influenciaria os valores religiosos, mas sem forçá-los. Daí a noção de sagrado ser reflexo de uma liberdade criativa. E diz mais o autor: o que o que os marxistas afirmam da religião, na realidade, aplica-se à magia. Isto é, a magia, e não a religião, responde às contradições do regime econômico.¹⁴ É por esta razão que Bastide concebe a magia como uma degradação da religião, uma vez que ela implica um relaxamento do princípio de cisão. Ao constatar que o advento da sociedade urbana-industrial não estava inibindo esse princípio herdado da cultura africana, ao contrário, apenas produzia o seu reenraizamento na sociedade brasileira, Bastide acaba por fazer uma revisão crítica do seu próprio posicionamento, considerando que a conversão do candomblé em umbanda e em macumba podia resultar não no ocaso da dialética, mas no seu reflorescimento, caso as práticas mágicas novamente se convertessem em religião.

Com essa objeção feita à teoria marxista, Bastide deixa claro, então, que a consciência da camada subalterna não deveria fazer referência aos fatos da estrutura social, mas provocar uma transcendência em relação a ela, no sentido de passar por cima dos ressentimentos de classe.

Considerações finais

O sociólogo se propõe a fazer uma “sociologia em profundidade” ao evidenciar as inter-relações entre os fenômenos culturais e os fatos da estrutura social. Por conseguinte, Bastide dedica em seus estudos sobre o encontro de civilizações no país, um lugar especial ao simbolismo, apesar de empreender uma análise sociológica. É que relativiza a ação da estrutura social ao considerar que sobre ela agem os valores religiosos.

¹⁴ Bastide considera que a magia floresce quando as contradições do regime econômico não são vivenciadas de forma racional. “Lorsqu’aucune solution rationelle n’apparaît pour résoudre ces contradictions (...), Il n’y a d’autre solution que mystique. Mais nous disons que cette solution mystique est plutôt magique que religieuse car, si elle est bien différent d’une solution rationelle, il faut tout de même qu’elle soit par nature assez proche de cette solution rationelle (...)” (BASTIDE, 1960: p. 550).

Bastide acreditava que desta maneira estava evitando as análises funcionalistas e positivistas que desconsideraram o significado do social e o desumanizam (o exemplo maior dessa vertente é a sociologia praticada por Durkheim que trata os fatos sociais como coisas),¹⁵ e também as teorias subjetivistas que se apegam somente ao significado do símbolo sem relacioná-los às mudanças que ocorrem na estrutura social. Argumentou-se o contrário, isto é, que com essa narrativa Bastide está na realidade mais próximo dessas perspectivas do que ele próprio supunha.

O sociólogo achava que evitava o dualismo cartesiano entre alma e corpo, entre os fatos da estrutura e os valores. “La conscience collective est toujours une conscience incarnée dans des structures ou des situations, comme la matière sociale est toujours une matière culturalisée” (BASTIDE, 1960: p. 531).

Essas suas considerações teóricas aludiam a duas circunstâncias históricas considerados emblemáticas para explicar essa inter-relação: a época da escravidão e o período pós-abolicionista. Em relação à primeira, Bastide concluía que “Le premier mouvement que nous avons vu se produire, ce n’est donc pas celui de l’action de l’économique sur le religieux, mais celui au contraire de la sécrétion des infrastructures à partir des supra-structures” (BASTIDE, 1960: p. 543). O segundo período, por sua vez, estaria referido ao momento em que a estrutura social desempenhou papel ativo na conservação das lembranças africanas como ocorria na macumba e na umbanda. Daí ele ter concluído que o inverso também acontecia, isto é, que a estrutura também atuava na criação e conservação de valores dissidentes.

A conversão do candomblé em umbanda e à macumba indicava uma importante mudança no comportamento de luta da camada subalterna, vale dizer: que os valores da camada subalterna cada vez mais respondiam às contradições da estrutura social, em lugar de transcendê-la. Contudo, Bastide mostrava, por outro lado, que essa mudança não era irreversível: ele via virtualidades positivas no fato de que ainda houvesse religiões marcadas pela herança africana. Segundo ele, isso indicava que o princípio de cisão ainda estaria presente, daí a possibilidade de a dialética voltar a guiar as camadas subalternas, tornando inexequíveis as

¹⁵ A principal aporia da sociologia de Durkheim seria esta: “Fato social é toda maneira de fazer, fixada ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma imposição exterior; ou ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, tendo ainda uma existência própria, independente das manifestações individuais” (DURKHEIM, 1973, *apud* ORTIZ, 1989). Ortiz sugere que a ideia de generalidade em Durkheim é fundamental não apenas para a configuração da normalidade dos fenômenos sociais, mas também porque é por meio dela que ele faz a norma social passar por cima dos antagonismos de classe, tornando os interesses das classes sociais complementares.

contradições do regime capitalista. Este posicionamento levou Bastide a negligenciar o que talvez tenha sido sua aferição mais importante que talvez permitisse que sua sociologia se desligasse por definitivo da tradição inaugurada por Durkheim, Gurvitch e Halbwachs: o papel exercido pelas estruturas social e grupal na conservação das memórias coletivas. O próprio autor reconhecia essa sua importante descoberta quando afirmou: "Si nous avons tellement insisté à compléter la théorie de Maurice Halbwachs et à interposer, entre la mémoire collective et les individus, l'ensemble des relations que ces individus ont entre eux, c'est que nous tenions ces dernières pour essentielles" (BASTIDE, 1960: p. 546).

Importa assinalar que, quando se estuda a dimensão sociológica da obra de Bastide, há sempre que se levar em conta a possibilidade de sua obra ter atribuído maior relevância às circunstâncias organizacionais do que às circunstâncias estruturais. É o que se depreende do otimismo com que o autor notou a conversão do fato mágico em fato religioso. Sugere-se que, com isso, ele indicava uma disseminação do princípio de cisão por todas as camadas sociais. Se é correta esta interpretação, Bastide estaria dizendo que a camada subordinada não deveria ter mais seus próprios valores como referência, mas, sim os valores da sociedade brasileira como um todo. O próprio autor permite que a sua obra seja vista dessa forma quando afirmou que sua sociologia não procurava pelas sobrevivências africanas na organização familiar e social, pois tal busca terminaria por definir apenas um setor específico da população nas sociedades multirraciais estratificadas a partir da cor, e, portanto, uma classe apenas da sociedade brasileira, a proletária. Ou quando supôs que a grande contribuição africana é criar, na sociedade industrial que estava em vias de se instalar, uma compensação em todas as camadas da população, do proletário ao burguês, para que a sociedade não soçobrasse (BASTIDE, 1983). Renato Ortiz acentua a existência dessa orientação na obra do autor quando considera que Bastide preconizava um agir subalterno de resistência em que o utópico ainda está subordinado à hegemonia da sociedade global (ORTIZ, 1980). Se procede esta interpretação, é importante dizer que a sociologia de Bastide, a despeito de ter querido fazer uma crítica à sociologia de Durkheim e Halbwachs (QUEIROZ, 1983), permaneceu presa aos axiomas da escola francesa, que supõe a primazia das representações coletivas sobre as individuais e grupais, e desconsidera a noção de classe social em sua análise.

Ainda que se reconheça a existência de um saudosismo com fito conservador no pensamento de Bastide, sua perspectiva de análise trouxe inestimável contribuição ao pensamento social brasileiro, justamente por ter mostrado uma outra possibilidade de tomada de consciência por parte

dos grupos subalternos que pode levar ao rompimento do ideal aliancista existente entre as camadas sociais. Mesmo que esta saída tenha sido refutada pelo intelectual, sua sociologia teve o mérito ao menos de reconhecê-la, algo que as nossas ciências sociais apenas começaram a fazer a partir de meados da década de 1950.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Nas trilhas do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

BASTIDE, Roger. *Brasil: terra de contrastes*. São Paulo – Rio de Janeiro: DIFEL, 1979.

_____. *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Paris: Press Universitaires de France, 1960.

_____. *As Américas negras: as religiões africanas no novo mundo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, Editora da universidade de São Paulo, 1974.

_____. “Problemas afro-brasileiros” (1955). In: *Roger Bastide: ensaios e pesquisas*. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (Org.). São Paulo: CERU/USP, 1994.

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

_____. “As contribuições culturais dos africanos na América Latina; tentativas de síntese”. In: *Roger Bastide: Sociologia*. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (Org.). São Paulo: Ática, 1983.

_____. “Ensaio de uma estética afro-brasileira”. In: *Impressões do Brasil*. Roger Bastide. FREHSE, Fraya e TITAN Jr, Samuel (Orgs.) São Paulo: Imprensa Oficial, 2011.

_____. *Usos e sentidos do termo “estrutura”*. São Paulo: Editora Herder, 1971.

_____. *O sagrado selvagem e outros ensaios* [1975]. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FRY, Peter. “Gallus Africanus est, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil”. In: VON SIMSOM, Olga R. de Moraes (Org.). *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo, FFLCH/CERU, 1986.

- _____. "Feijoda e soul food". *Revista Ensaios de Opinião*. Rio de Janeiro, Inúbia, v. 4, 1977.
- GURVITCH, Georges. *Dialética e sociologia*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1987.
- HALBWACHS, Maurice. *Las clases sociales*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- _____. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou camponês? O proto-campesinato negro nas Américas*. SAO PAULO: Brasiliense, 1987.
- RIBEIRO, Darcy. *Ensaios insólitos*. Porto Alegre: L&PM, 1979.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- _____. *Émile Durkheim*. Sociologia. RODRIGUES, José Albertino (Org.). São Paulo: Ática, 1978.
- _____. Aula inaugural do curso de ciências sociais. In: *Introdução ao pensamento sociológico*. CASTRO, Ana Maria de; DIAS, Edmundo Fernandes (Org.). Rio de Janeiro: Eldorado Tijuca, 1976.
- ORTIZ, Renato. Durkheim: arquiteto e herói fundador. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 4, n. 11, São Paulo, outubro de 1989.
- _____. *A consciência fragmentada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- PEIXOTO, Fernanda Arêas. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. "A nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide". In: *Roger Bastide: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- _____. "Uma nova interpretação do Brasil: A contribuição de Roger Bastide à sociologia brasileira". São Paulo: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, USP, n. 20, 1978.
- _____. "Uma categoria rural esquecida" [1963]. In: WELCH, Clifford A., MALAGODI, Edgard, CAVALCANTI, Josefa S. B. e WANDERLEY, Maria de Nazareth B. (Orgs.). *Leituras e interpretações clássicas*. v. 1, São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento do Rural, 2009.
- SIMSOM, Olga R. de Moraes (Orgs.). *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo, FFLCH/CERU, 1986.

VASCONCELLOS, Dora Viana. Roger Bastide: um estudioso sobre a consciência das camadas subalternas no Brasil. *Estudos Sociedade e Agricultura*, abril de 2016, vol. 24, n. 1, p. 345-363, ISSN 1413-0580.

Resumo: (*Roger Bastide: um estudioso sobre a consciência das camadas subalternas no Brasil*). O artigo procura evidenciar as razões que levaram Roger Bastide a considerar o candomblé como religião e a macumba e a umbanda como seitas mágicas. Sugere que com essa compreensão, o intelectual procurou não apenas explicar o modo como as camadas sociais se relacionavam no Brasil durante a escravidão, como indicar duas formas possíveis de tomada de consciência por parte da camada subalterna, a que se dava pela filiação ao candomblé e a que se dava pela adesão ao espiritismo da umbanda e pela macumba. O artigo irá destacar os aspectos da obra de Bastide que compõem o que muitos entenderam como uma nova interpretação sobre como a relação entre senhores e escravos e também da dinâmica social brasileira.

Palavras-chave: Roger Bastide, escravidão, consciência das classes subalternas, pensamento social brasileiro.

Abstract: (*Roger Bastide: a studios on the consciousness of the subaltern stratum in Brazil*). This article tries to specify the reasons that led Roger Bastide to classify the candomble as religion and the macumba and the umbanda as magic sects. Proposes that with this classification the author tried not only to explain the relationships between social strata during the slavery period in Brasil, but also to point out two possible ways of consciousness improvement on subaltern stratum. One that is formed with the filiation in the candomblé and another that is formed with the adhesion to the espiritismo de umbanda and to the macumba. The article will emphasize the elements of Bastides's work that compose what it might be a new interpretation of the relations between masters and slaves and also of the brazilian social dynamic.

Keywords: Roger Bastide, slavery, consciousness of the subaltern stratum, Brazilian social thought.

Recebido em abril de 2016.

Aceito em abril de 2016.