

2. Roger Bastide: sua contribuição à Sociologia Religiosa no Brasil.

Thales de Azevedo

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

Voltando seu espírito muito cedo para a “sociologia religiosa” e para os problemas da vida mística, Bastide desenvolve e refina, ao longo de sua fecunda carreira de ensino, de observação e de pesquisa, uma concepção multidimensional do social, que vem a constituir o substrato teórico-metodológico de toda a sua sociologia, que estuda o sagrado ou o profano. É fácil compreender que a sua “sociologia em profundidade”, cartesiana no distinguir os planos metafísicos da realidade sem contudo dissociá-los, eleja a religião e a vida mental como objetos prediletos de sua indagação empírica e de sua interpretação do simbólico e do grupal. Daí que uma parte substancial do seu trabalho no Brasil, durante os fecundos anos de residência em São Paulo e de excursões pelo “Nordeste místico” e por outras regiões, incide sobre essa temática, deixando um legado de achados, de interpretações e de hipóteses, singular na sua natureza e relevância. Partindo da verificação de que a religião opera no interior da consciência dos indivíduos, propõe, a propósito da aculturação religiosa, considerar-se que são os homens, não as civilizações, que entram em contato: em consequência, os mecanismos psíquicos é que dão conta primeiro do que se produz em situações como aquelas. Mas em vista do que existe de problemático nas relações causais entre o psíquico e o social, entre o religioso e o profano, entre o individual e o grupal, procura identificar antes as situações, as configurações ou integrações de que partilhem as duas esferas de ação em lugar das antigas seqüências isoladas e desligadas da realidade global. O causal é então substituído ou, pelo menos, esclarecido pelo situacional. Em verdade, admite, o espírito não tem eficiência causal direta e imediata nem a ação dinâmica sobre o real; é entretanto o cenário em que os elementos sociais, estruturais e culturais atuam sobre os indivíduos. Ocupando-se da neurose e da doença mental em ordem a aclarar a seqüência de ansiedade-isolamento-mobilidade individual e desorganização social em contraste com a alternativa de desorganização social-mobilidade dos indivíduos-isoladamente e ansiedade ou a relação entre cultura e psicose, estabelece a preliminar, teórica para o

cientista e prática para o terapeuta, de que o indivíduo desorganizado explicaria melhor a desorganização do meio do que o meio desorganizado, a desorganização individual. E a razão é, explica, que a cultura é um conjunto de normas de conduta e de valores incarnados na pessoa, vindo a tornar-se um fator de neurose e de psicose na medida em que os conflitos culturais operam dentro da alma individual. Disto resulta não se poderem deduzir do conteúdo ou dos valores religiosos abstratos as relações reais dos homens em sociedade. Reciprocamente, as religiões são condicionadas sociologicamente pelas relações efetivas entre os homens e pelas dos grupos, mas essas condições sociológicas não têm senão uma atividade de seleção mediante a qual os interesses propriamente sociais não fazem mais do que excluir certas realizações possíveis da lógica do espírito, favorecendo-as ou não. O raciocínio crítico aplicado por ele às diversas teorias sociológicas sobre a religião, as de Marx, de Durkheim, que estudam a religião de fora, como "coisas", não lhe basta; apela, pois, para uma sociologia da compreensão, que abranja situacionalmente o sagrado no indivíduo e nos grupos. Rejeita, assim, o princípio de que a religião é fundamentalmente ideologia subordinada às formas de produção, em particular à produção material, como medo da realidade contra a qual luta o homem. Bastide retruca que, mesmo nas religiões aterrorizantes (*terrifiantes*), a angústia se prende a um domínio limitado, exteriorizando-se não apenas no fracasso do trabalho humano mas, como diz Van der Leeuw, onde quer que a vida toque em seus limites, no nascimento, na morte, no coito, onde nos debruçamos nos confins da existência e onde somos tomados de vertigem. Mesmo quando as relações entre o mundo do religioso e o das estruturas sociais assume caráter ideológico, o espírito guarda sua autonomia. Eis porque concorda com Durkheim em negar às distorções da consciência religiosa o caráter de ideologia originada da velha idéia do medo como fonte do sacral: aceita aquelas deformações antes como parte da realidade social global. A religião, em suma, estaria sempre incarnada no social, mas não seria um produto deste. E' em Max Weber que encontra uma sociologia da compreensão, não tanto na inversão de termos que aquele faz de uma causa material para um efeito espiritual e sacral, mas na busca de um elemento de mediação na influência do religioso sobre o econômico que Weber empreende em seu trabalho em torno da relação calvinismo-capitalismo. A insuficiência explicativa da sociologia positiva de Marx é, por outro lado, compensada, na crítica de Bastide, pela consideração que a sua sociologia da compreensão realiza da complexidade não linear nem diretamente determinista do real e da variação das seqüências causais: na compreensão do significado profundo dessas correlações é que estaria a chave das explicações, excluindo, contudo, qualquer resíduo de subjetivismo.

Além disto, julga necessário utilizar os dados da etnologia para a correta interpretação das relações entre representações coletivas, valores, crenças e a estrutura social. Mas, para fazê-lo, a etnologia carece despojar-se de todo etnocentrismo e de superar suas dificuldades em apreender o "diferente". Um exame dessas dificuldades e das tentativas de vários antropólogos em superá-las o conduz à verificação de que, ao menos, a etnologia contribui com uma visão totalizante dos fenômenos sociais, a qual desemboca numa "sociologia integrativa" e em profundidade. Nem isto, entretanto, leva a conclusões definitivas: se a etnologia

ajuda a ultrapassar os óbices epistemológicos a compreensão das configurações totais, de cultura e de ações conjugadas, a complexidade do real obriga a outra ordem de cautelas. Cautelas no sentido de que as dimensões por assim dizer horizontais e verticais em que operam as referidas relações devem ser tratadas sempre em conjunto, ligando cada fenômeno social ao mesmo tempo àqueles dois eixos de coordenadas. É assim que opta por examinar o problema não ao nível das conexões entre as estruturas e as "obras religiosas", mas num contexto da cultura como todo.

Esse vem a ser o enfoque que adota no estudo dos fenômenos religiosos na sociedade brasileira, particularmente os pertinentes às religiões africanas trazidas pelos escravos e postas em contato com o catolicismo dos portugueses. As abordagens habituais dos processos de aculturação, feitas sobretudo por antropólogos norte-americanos, não o satisfazem inteiramente: elas abrangem ordinariamente os momentos ocorrentes, de contato entre populações, em visão sincrônica e sem aprofundamento da gênese histórica dos processos, tendo antes em conta a posição recíproca e a relação política e numérica dos grupos situados. Propõe, pois, com Herskovits que se aprofunde a análise dos dados históricos e por sua parte aconselha o enriquecimento dos dados da "dinâmica cultural" com o peso dos mecanismos psíquicos. O causal, afirma, deve ser buscado, em última análise, nos desejos dos indivíduos, "desejo de ser diferente dos outros, desejo de prestígio, desejo de melhoria, desejo de ser imitado, reivindicação do eu, afirmação de defesa do eu. . ." (*Les Religions Africaines au Brésil*, Paris 1960, p. 20). As reinterpretações nesse caso, como já dizia Boas, são menos ligadas à só força das normas culturais e dos modelos estruturais do que à experiência dos indivíduos. Adverte, todavia, que essa psicologia não pode ser separada dos condicionamentos sociológicos nos quais opera: não é uma psicologia de indivíduos isolados e separados porém de indivíduos pertencendo a grupos, a castas, a classes, tendo diferentes estados, sexos, idades ou posições. Dessarte, queiramos ou não, o psíquico remete ao social. Desse ângulo se identificam regularidades em que os fenômenos individuais se neutralizam deixando perceber novas formas de regularidades no plano macroscópico da vida em grupo. Essa é uma concepção unitária e orgânica do processo dialético da sociedade em marcha, que se afasta bastante da história historicista para se tornar história social em sociológica. Nada no processo social ocorre in abstracto porém "em situação".

Esse é o caso do Brasil com a escravidão que é o contexto em que as religiões africanas e o catolicismo iniciam sua interpenetração recíproca. A sociologia em profundidade vem, desse modo, a ser um instrumento metodológico indispensável para a interpretação do jogo dialético entre crenças, mitos e culturas, no quadro inclusivo da estruturas sociais que, finalmente, condicionam os valores místicos. A esse nível distingue e avaliam diferencialmente os mecanismos de adesão heterogênea a uma variedade de valores, de concepções, de símbolos que resulta da diferenciação interna da sociedade escravocrata e, especialmente, da escravidão e da gente de cor em escravos dos campos e escravos domésticos, em escravos e negros e mulatos livres, em populações dispersas ou concentradas e em "nações" de africanos segundo suas religiões e culturas de procedência. Com-

preende-se que esse método seja comparativo no sentido de confrontar de dentro, historicamente mas não mais geograficamente, religiões diferentes, em “idades” diferentes. Somente por essa via sugere penetrar-se no processo do sincretismo – ou da “coagulação” de mitos e ritos diversos – sob a condição adicional de encarar as crenças das populações africanas importadas não mais como algo inferior e supersticioso, antes como autênticas cosmologias e, já na sua forma afro-brasileira, como uma particular concepção da pessoa e uma complexa metafísica autônoma. Desse ponto de vista é essencial compreender, por exemplo, que no candomblé – como síntese da aculturação com o catolicismo, tudo é símbolo e que na mente afro-brasileira existe uma coerência intrínseca entre espaço e tempo, entre natureza e norma moral, entre as categorias e funções dos sacerdócios e a divisão sexual das tarefas religiosas e, de outra banda, a concepção da pessoa e a divisão do mundo em esferas dos deuses e da criação ou dos deuses, dos homens, da natureza e dos mortos. Essas concepções e representações não se definem na teodicéia, na liturgia, nas hierarquias e parentescos espirituais inerentes ao candomblé senão em função do jogo de ações que resulta do convívio de grupos portadores de diferentes religiões. Resulta que a religião africana incorpora elementos da religião européia, por uma variada série de mecanismos de reinterpretação, de assimilação e de transformações outras enquanto o catolicismo dos colonizadores se biparte, **grosso modo**, em um catolicismo dos brancos e um catolicismo dos negros, este último resultante da sincretização ou, segundo sua semântica, da coagulação de costumes, de mitos, de liturgias que se encontram em certos paralelismos de culto e de mitologia. Esses paralelismos, de uma panteon de entidades sobrenaturais, de cultos dos mortos, de anjos-da-guarda, de celebrações sacrais junto com elementos profanos é que, segundo verifica e também deduz dos estudos de outros especialistas, um Gilberto Freyre, uma Melville Herkovits, um René Ribeiro, um Edison Carneiro, favorece a interpenetração e a fusão aludidas sob a compulsão do ajustamento à sociedade escravagista. Induz, por sua vez, da maneira como se exerce o controle do grupo dominante sobre o subordinado, tanto as configurações que assumem a religião afro-brasileira como os dois catolicismos, uma como lei sociológica da diferenciação interna do candomblé e, ulteriormente, da umbanda. E neste caso já sob a influência do espiritismo e de tendências para “abrasileiramento” dos cultos.

São todos esses alguns dos pressupostos basilares do modelo metodológico proposto e utilizado por Bastide no relacionar religiões diversas, religião com magia, doença com natureza para a compreensão do transe e das forças que, no mundo da metafísica africana, agem sobre a natureza e sobre os homens. Afirma e identifica os modos de participação paralela ou simultânea, por parte dos negros, em áreas religiosas diversas e até certo ponto antagônicas, realizando comportamentos que na mente racionalizante da lógica ocidental parecem inconciliáveis: é a esse complexo que explica e justifica pela “lei do corte” (ou da *coupure*) que se mostra essencial à inteligência da religiosidade popular brasileira, sobretudo, a dos participantes dos cultos afro-brasileiros. Para Bastide, enquanto a escravidão destruiu toda a organização social dos negros, separando os sexos, fazendo da mulher uma presa fácil da lubricidade dos senhores, desorganizando a estrutura da família, eliminando antigas normas de trabalho e substituindo as instituições

políticas tribais, deixou intacto o mundo dos valores, das idéias, das crenças religiosas, da magia. Mas, para resistirem ao dilaceramento institucional produzido pelo tráfico e pelo regime servil, os orixás e todo o complexo mágico-religioso dos africanos resistiram à custa de adaptações várias. A religião dos dominadores, contudo, cedeu também à influência das religiões dos escravos e assim experimentou a rutura antes mencionada.

A sociologia religiosa de Bastide vem a ser, em termos sumários, a unificação num **corpus** metodológico integrativo entre o psicológico e o cultural sob condicionamento social no contexto da “experiência vivida”. Ele mesmo esclarece que “se a compreensão das seitas africanas nos leva ao estudo psicológico de seus membros, essa não é compreensível senão pela análise da estrutura social. A explicação última é de ordem psicológica” (*Les religions...*, p. 309). O Brasil é, por assim dizer, o laboratório em que testa e refina o seu método, com dados empíricos rigorosamente colhidos e interrelacionados. A sua insistência na perfeita descrição e caracterização dos ritos e de outros elementos simbólicos e materiais da importância que atribui aos significados expressos pelos gestos, pelo tempo, pelos lugares, pelas pessoas e conjunturas em que a complicada fenomenologia opera como projeção das cosmologias e teodicéias que se confrontam e convivem. Para atingir as suas conclusões, Bastide parte da crítica dos grandes teóricos e das análises de quantos, brasileiros ou não, tentaram generalizar sobre o tema da religião, em especial da religião híbrida, popular e de classe no Brasil: desse patamar conceitual e teórico parte para a comprovação de suas hipóteses e posições com apoio nos dados factuais e empíricos da realidade, aos quais subordina seu pensamento.

Ainda quanto seja eminentemente científica, a sua sociologia da religião, invocando a psicologia, a filosofia e mesmo a teologia no esforço de compreender o homem, a sociedade e a religião, integra-se numa visão humanista dos processos sociais e culturais. Bem pode dizer-se que sua obra *Les Religions Africaines au Brésil*, complementada por *O Candomblé da Bahia*, além da síntese de sua reflexão de muitos anos sobre aquele tema, é a mais completa **suma**, criativa e provocante, dos estudos sobre religiosidade popular e afro-brasileira.