

O imaginário como algo inimaginável:

A sociologia rez de chaussée de Roger Bastide

Dora Vianna Vasconcellos

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (BRA)

A sociologia de Bastide e a poesia dos poetas negros

Roger Bastide foi intérprete da sociedade e da cultura brasileiras. Em visita ao Brasil, na década de 1930, o autor teve contato com intelectuais modernistas, tendo sido por intermédio dessa literatura que ele iniciou seus conhecimentos sobre o país. Sua imersão não se restringiu apenas à literatura: foi admirador também das artes plásticas (o que o consolidou como crítico renomado), mas foi como sociólogo que suas opiniões ganharam destaque no cenário nacional.

Do diálogo com os intelectuais e artistas modernistas resultaram alguns escritos sobre a relação entre arte e sociologia, e uma nova perspectiva de análise sobre a cultura brasileira, que embora reverenciasse a tradição inaugurada por folcloristas e ensaístas, ganhou maior sistematicidade com a reflexão acadêmica.

Por meio da intercessão entre arte, literatura e sociologia, o autor participou do caloroso debate sobre a identidade nacional, as transformações advindas da modernização do país e as possibilidades de o Brasil se realizar como nação sendo um país culturalmente mestiço, em que ímpetos modernistas de matiz ocidental se casam com a herança africana, de cunho mais comunitário. Foi com esse mote africanista que o intelectual refletiu, sobretudo, sobre a relação entre as camadas sociais e as circunstâncias geradoras da mudança social, revelando nessa sua preocupação a orientação mais sociológica de seus estudos (BASTIDE, 1960).

Fez referência à obra dos pioneiros das ciências sociais para eleger a interpenetração cultural entre os acervos culturais indígena, africano e euro-ibérico como mote explicativo da dinâmica social brasileira. Torna-se curioso observar certa discordância de Bastide em relação à temática modernista por escolher observar, na cultura brasileira, as marcas africanas e não a indígena – como era o ideal da época. Foi com esse fito que o intelectual se interessou pelo desafio brasileiro, pela prática do cafuné, pelas obras do Aleijadinho e pela poesia dos escritores negros – todos patrimônios culturais que evidenciam, de algum modo, a presença de traços africanos na cultura brasileira.

O importante a indagar é se Bastide, ao notar as marcas africanas na cultura popular, asseverou existir nos africanismos a mesma autonomia averiguada pela expressão artística modernista nos traços indígenas. Os intelectuais modernistas referenciavam a tradição indígena como fonte de inspiração e exaltavam, sobretudo, a altivez do bom selvagem em manter suas tradições culturais e se recusar à escravidão (BASTIDE, 2006). Bastide notara

que os três acervos culturais se congregavam, formando não uma composição sincrética, mas um todo em mosaico, no qual as diferentes orientações culturais, embora se interpenetrassem, mantinham certo triadismo (VASCONCELLOS, 2009). Há que se indagar se, com isso, ele comprovava a existência de uma autorrepresentação independente também para o descendente de africano e a possibilidade de ter havido conflito entre as camadas sociais ainda na época da escravidão. Existiria um traço subversivo no homem africano tal como identificaram os intelectuais modernistas no homem indígena?

Apesar dessa indagação ter servido de fio condutor para seus estudos, ao que tudo indica, Bastide não deu a ela uma resposta assertiva. Ele não negou que a ascensão do negro e do mulato na escala social se deu através da identificação com o universo cultural euro-ibérico, como bem o demonstraram as manifestações do folclore, da poesia popular e da sátira, que sempre estiveram condicionadas à adesão dos modelos dominantes. Tais elaborações artísticas mostrariam que o país possui uma trama cultural, na qual os traços africanos na qual os traços africanos, senão totalmente apagados, são empalidecidos. são empalidecidos. Daí Bastide não negar de todo a interpretação de que existia uma dinâmica acomodatória entre as camadas senhorial e escrava, tal como havia identificado Gilberto Freyre em Casa-Grande e Senzala (FREYRE, 2001)

Entretanto, alguns estudiosos apontam que a sua análise sobre as religiões africanas no Brasil o permitiram perscrutar um ângulo de observação diferente. Os cultos africanos indicariam a presença de uma resistência africana. As religiões animistas-fetichistas o teriam levado a perceber o que seria a decantação da África a partir da acomodação sincrética, indicando a possibilidade do sentido da acomodação entre as camadas ser revertido. Esse foi o motivo pelo qual Bastide escolheu apreender a África no Brasil por meio da análise dos cultos animistas-fetichistas. O estudo das religiões africanas no Brasil o levou a vislumbrar a possibilidade de o país se formar como uma

civilização diferente da sua, na qual os arroubos de Prometeu são controlados pelo espírito comunitário africano (PEIXOTO, 2000).

Todavia, ressalte-se a exegese dos estudos de Roger Bastide sobre as religiões africanas o fizeram antever um itinerário modernizador oposto: a contaminação da África pelos preceitos mercantis ou a suplantação do exotismo africano pela sua subordinação à lógica ocidental. Ainda que tal interpenetração cultural resultasse em uma formação social *sui generis*, a linha de força seria dada pelos valores ibéricos. É o que alguns dos estudos que se dedicaram a analisar a sua obra sugerem quando afirmam que há em Roger Bastide um saudosismo africano com fito conservador (FRY,1986). Essa interpretação baseia-se na ideia de que o autor queria domesticar a África existente entre nós para que a lógica aliancista entre as camadas sociais não fosse de todo invalidada por uma dinâmica classista. É significativo que o ponto de vista do intelectual tenha sido comparado às abordagens gramiscinianas e bourdianas que pressupõem o senso comum como uma composição heteróclita em que a heterodoxia é sempre contaminada pela ortodoxia, fazendo com que as mudanças propostas pelo pensamento popular nunca extravasem os limites dado pela dinâmica social (ORTIZ, 1980).

De fato, os *letmotifs* de seu pensamento são difíceis de serem percebidos. Vale lembrar a identificação empática do autor pelo candomblé e sua resistência à macumba. Essa classificação, ainda que se dê pelas idiosincrasias de sua subjetividade, revela também a natureza titubeante dos escritos de Bastide ou o que foi, talvez, uma dificuldade de filiação teórica. Ora o candomblé é considerado uma religião que mobiliza o sagrado justamente porque afirma os valores africanos, apesar dos preceitos euro-ibéricos da sociedade; ora é considerado uma religião que domestica o barbarismo africano por imprimir aos transes individuais um controle social, fazendo a crítica africana se situar entre os limites do ordinário e do extraordinário, em consonância com a dinâmica social. De modo semelhante, a macumba é desvalorizada; ora porque obedece a lógica da adição que, com sua força

sincrética, favorece a perda das referências africanas; ora porque mobiliza um sagrado selvagem que, por favorecer os impulsos individuais, imprime significação à posição que o indivíduo ocupa na hierarquia social, favorecendo um sentimento classista que rompe com a dinâmica social.

Ainda que os estudos sobre Bastide apontem o que talvez tenha sido uma indecisão teórica, sugere-se que o autor, de fato, supôs que o pensamento popular compunha-se como um brique-à-braque. À exemplo de Mario de Andrade – que, ao escrever *Macunaíma*, pretendia repetir a forma de compor do povo, fazendo de sua obra uma rapsódia na qual os elementos da arte popular se mesclaram aos elementos da cultura erudita – Bastide também indicou que o pensamento popular compunha-se como um mosaico. Há que se chamar atenção para outro aspecto de *Macunaíma* que talvez esteja presente no pensamento de Bastide: os valores euro-ibéricos, apesar de todos os mascaramentos de Mario de Andrade, foram o princípio orientador de sua obra (MELLO E SOUZA, 1979). Sugere-se, então, que também para Roger Bastide, na cultura popular, há o predomínio dessa orientação cultural, apesar de todo o seu africanismo.

Para identificar um possível fio condutor em meio a suas inúmeras digressões teóricas, torna-se relevante fazer referência aos estudos em que Bastide analisou o lirismo dos poetas negros. É que embora a poesia seja, entre as diversas formas literárias, a que mais suscite um extravasamento psíquico, Bastide considerou que a criação artística dos poetas negros obedecia aos condicionantes sociais. Para ele, a sociedade brasileira não abriu essa possibilidade criativa, a não ser no fim do século XIX – momento em que a escravidão era abolida. Mas, de um modo geral, os poetas negros não puderam imprimir em seus versos a forma africana. Há que se considerar se, de fato, houve tal impossibilidade ou se Bastide não soube reconhecer o que seria a decantação da África no Brasil por ter adotado um viés teórico excessivamente durkheimiano para as noções de imaginário e inconsciente ao ter permanecido preso a ensaística de Gilberto Freyre. De Durkheim, o autor herda o ideal

aliancista que marcou a sociologia francesa e que o fez relegar a categoria de classe social em sua análise (ORTIZ, 1989), de Gilberto Freyre, a ideia de que teríamos uma dinâmica social marcada pela conciliação de antagonismos ou por uma lógica acomodatória que é ditada pela camada senhorial. Munido dessa perspectiva, Bastide afirmou – assim como acontecia com a sátira, a literatura e a música – que a poesia era escrita obedecendo os valores da crítica, que tinham a cultura euro-ibérica como parâmetro.

Não deixa de ser curioso o fato de Bastide ter pensado a relação entre arte e sociedade como uma via de mão dupla. A arte não seria apenas o produto da vida social, mas agiria também sobre a vida coletiva, interferindo diretamente no curso dos acontecimentos. Sendo assim, o autor, embora fosse sociólogo e se preocupasse em determinar as condições sociais que explicavam a criação artística, previu uma autonomia relativa para a arte. Isso se evidencia na sua afirmativa de que não se pode superestimar a interferência da dimensão social na vida artística (PEIXOTO, op. cit). Mas, ao mesmo tempo, Bastide supôs que o domínio do imaginário sofre sempre interferência do social. Ou seja, ao mesmo tempo em que acentuava a função inventiva dos indivíduos, supunha-os sempre como permeáveis à coerção social, como se a sociedade fosse sempre a matriz por meio das quais as inovações se dão. Haveria, então, sempre um “intercâmbio incessante entre o indivíduo criador e o peso dos determinismos sócio-econômicos” (BASTIDE, 1974: p. 118-119 *apud* QUEIROZ, 1993b: p. 138). A sociedade estaria presente não apenas naquilo que está patente, mas também no que fica subjacente na obra do artista¹.

¹ Ponto de vista análogo é desenvolvido por Edson Carneiro quando ele afirma que embora o poeta não seja uma figura passiva e contemplativa porque supera a sua passividade em relação ao mundo criando, sua reação está condicionada e mesmo prevista no desenvolvimento das forças sociais. “No momento da poesia, o poeta sofre o influxo da vida interior, o poeta é o polo negativo, o homem perdido na contemplação (ato passivo) do mundo. Por ai se explica a atração que o mundo exterior exerce sobre o poeta, a enorme ascendência que tem sobre ele. Deste rebaixamento de sua personalidade, desta passividade feminina, o poeta se livra criando, isto é construindo, com suas próprias forças, modificando-a de acordo com o seu temperamento, a beleza dispersa na natureza e na sociedade, despercebida até então dos outros homens (...). Desse posicionamento sucede a indagação de Carneiro se a inteligência humana pode avançar sobre o tempo. “Para o intelectual, a cultura da época, se é o seu cabedal, nem

É que, para Bastide, o imaginário – embora sempre se faça sentir, seja como elemento oculto, subjacente, seja como o motivo principal da obra – situa-se no ponto de encontro entre consciente e inconsciente, sendo o resultado de tudo o que o social imprimiu no íntimo dos criadores. Caberia indagar se, para Bastide, o imaginário seria realmente um imaginário, uma obra de invenção – afinal a realidade e o imaginário não são territórios separados por um claro limite para o intelectual. O real e o irreal coexistem e se associam, interpenetram-se profundamente, a ponto de não poderem ser dissociados. Daí ele reivindicar a necessidade de se conhecer a realidade para se conhecer o imaginário de um indivíduo; e a obra do indivíduo para se conhecer a sociedade.

Bastide repete essa perspectiva quando observa a vida mística do homem de cor. Nota que a prática religiosa da população negra foi vigorosamente influenciada pela coletividade, embora essa circunstância não tenha impedido os indivíduos subalternos de serem criadores de valores inéditos. É que a sociedade lhes impunha certos temas, embora a maneira de combiná-los fosse livre. Isso o fez supor, tal como em seus estudos sobre arte e literatura, que os determinantes coletivos e os pessoais se interpenetram. Os valores euro-ibéricos da camada senhorial se faziam sentir, apesar de haver uma lembrança africana na subjetividade do homem subalterno. O mesmo aconteceria com a poesia. Mesmo o eu lírico mais profundo dos poetas negros seria contaminado pela ortodoxia. Com isso, o autor chegava à conclusão de

sempre passa de simples ponto de partida, quilometro zero da sua marcha para frente. Poderá, desta maneira, avançar indefinidamente? A atividade intelectual, exatamente porque depende da vida material, do movimento histórico da humanidade, é limitada e variável. Entretanto, o intelectual, acostumado a estudar os problemas de um ponto de vista mais geral, mais impessoal e mais universal pode principalmente nos momentos críticos, nos momentos de transição- que são os momentos mais fecundos da história,- adivinhar o futuro próximo, deduzindo-o da marcha dos acontecimentos, pelo menos nas suas linhas mais gerais” (CARNEIRO, op cit, p. 23/24) E constata: “Nada disso se processa mecanicamente. A inteligência humana, se está condicionada pela evolução das forças produtivas materiais da sociedade, também influi,- ou melhor, reage- sobre essa evolução. A inteligência não tem, apenas, portanto, um papel passivo. Entretanto mesmo essa reação está condicionada e mesmo prevista no desenvolvimento de tais forças” (CARNEIRO, op cit, p. 25).

que a realidade – com todas as suas hierarquias sociais – e o imaginário dos poetas negros não davam origem a valores antitéticos no Brasil. Afinal, a África não possuía representação figurativa na poesia. Do ponto de vista sociológico, isso comprovava que a camada subordinada não possuía uma autorrepresentação totalmente independente da camada senhorial. Não por outra razão, a sociedade brasileira seria marcada por uma dinâmica social na qual as camadas sociais se relacionam segundo um ideal aliancista.

Ao mesmo tempo, o intelectual percebera que a realidade brasileira fora marcada por um escravismo cujas linhas de cores que separavam os homens cativos dos senhores não eram bem demarcadas. Isso teria deixado marcas no lirismo dos poetas negros, que buscavam não apenas apagar dos seus versos os preconceitos havidos contra negros, mas também camuflar as influências africanas que tinham recebido. Bastide explicou assim o fato de não ter encontrado, no Brasil, uma poesia originalmente africana. Ao contrário, para ele, o lirismo dos poetas negros indicava que estes, longe de quererem a salvaguarda de suas tradições, buscavam um meio de reproduzir mais impunemente a tradição cultural da família patriarcal euroibérica. Seus versos não revelam uma forma africana, mas sim uma forma europeia; eles transcenderiam as linhas de cor.

Deste modo, a poesia romântica do século XVIII (e da primeira metade do século XIX) vai camuflar as linhas de demarcação de cor. Militando em favor da unidade nacional, os poetas irão negar a situação de exploração e de preconceito dirigida ao proletariado de cor. A negritude expressa na poesia desse momento não apresentava, portanto, um conteúdo de reivindicação contra o preconceito racial e cultural. O lirismo dessa época, quando falava dos escravos, revelava a sensibilidade europeia.

Mesmo os poetas negros, quando se referiam à escravidão, faziam-no em tom de comiseração. Isso vale, sobretudo, para os poetas românticos que, ao defenderem a liberdade do escravo, apresentavam como solução uma ação

libertadora que provinha da caridade dos senhores. E assim nada mais faziam do que “branquear a miséria afro-brasileira” (BASTIDE 1973: p. 12 apud QUEIROZ, 1993: p 106).

Por volta de 1870, modifica-se o tom dos poetas negros: eles não denunciam somente o padecer dos escravos, mas, principalmente, o preconceito que se dirigia a todos os indivíduos que revelassem resquícios da negritude. Contudo, eles demonstravam sua revolta com o preconceito racial sem manifestar apego pela tradição cultural africana. Pelo contrário: afeiçoavam-se ao modelo europeu, como é o caso de Luiz Gama.

Mesmo Castro Alves, que se dirigia contra a escravidão e os horrores do cativeiro, foi considerado um poeta que não soube resgatar a alma africana, por sua poesia obedecer demasiadamente os cânones da poesia erudita².

Ele não se esforçou para sair de si próprio e penetrar na alma africana. Só comunga com o sofrimento e a dor, isto é, com os sentimentos generalizados, banais comuns a todos os homens, seja qual for sua etnia. Mas o que há de original e quiçá de novidade poética no âmago de um coração africano, Castro Alves não viu (...). O que faz com que, em última análise, ele não nos dê a poesia do negro, mas a poesia da terra brasileira” (BASTIDE, 1997: p. 30)

A afirmação de Bastide chama atenção por um aspecto. É que, segundo ele, Castro Alves – embora não reconstruísse a forma africana quando denunciava a condição social do negro – reivindicava um ideal universal do ser humano que se chocava com o ideal escravocrata da sociedade. Ao imprimir esse sentido a sua poesia, talvez Castro Alves tenha sido o mais africano de todos os poetas. O próprio Roger Bastide reconheceu que a poesia de Castro Alves possuía uma preocupação redentora por retratar a condição social do negro³.

² “Os escravos de Castro Alves cantam, mas seus cantos são românticos, são cantos de brancos, melhor ainda, são poesia erudita, só a cadência é popular” (BASTIDE, 1997: p. 31)

³ Neste artigo, sugere-se que Roger Bastide orienta os seus estudos por uma concepção sociológica durkheimiana que não toma como referência a posição social ocupada pelos indivíduos na estratificação social. O seu ponto de vista seria o oposto do adotado por Castro Alves em sua poesia, que não deixa de fazer menção à condição social do escravo.

Bastide encontrará apenas em Cruz e Souza um exemplo de lirismo afro-brasileiro. Contudo, ele afirma que, mesmo em sua poesia, as palavras de origem africana são adocicadas pelas palavras portuguesas. Seria justamente isso que imprimia beleza a seus versos por eles demonstrarem que a luta assimilacionista era a mais eficaz contra o pesado preconceito contra os escravos. Segundo Bastide, foi produzindo uma poesia afro-brasileira que ele acabou por ultrapassar a forma puramente alva proveniente do simbolismo para dar representação também à negritude das formas africanas.

O autor afirma, no entanto, que – nas primeiras décadas do século XX – a África deixa de ser novamente um tema notório para os poetas. É o período em que a reivindicação de igualdade étnica cede lugar ao desejo de realização de uma unidade nacional através da fusão das três raças. A mestiçagem cultural foi considerada, a partir de então, o primeiro passo para se admitir a equivalência social das etnias. Os poetas vão preconizar um ideal de igualdade entre as raças que não representa o sentimento da consciência da classe explorada e nem questiona a hierarquia socioeconômica existente entre negros e brancos, mas move-se pela ideia de fraternidade universal. A condição social da camada subalterna deixa de ser representada no lirismo, portanto.

O que vale ressaltar é que essas variações na poesia brasileira comprovavam, para Bastide, que mesmo o lirismo dos poetas negros foi condicionado pelos condicionamentos sociais de cada período. O poeta não seria um criador de valores inéditos ou de formas verdadeiramente pessoais, mas um ser modelado pela sociedade a qual pertence; seria um exegeta em quem a sociedade ecoa. A sua criatividade seria resultado de um bric-à-brac de expressões da moda. Essa seria a essência do imaginário dos poetas negros no Brasil. Desse modo, Roger Bastide encontrara paralelos na criação mística e na criação literária.

Bastide não deixa de notar, todavia, que – nos momentos em que a coletividade afro-brasileira era mais fustigada pela camada senhorial – os

sentimentos reprimidos que demonstravam a diferença da subjetividade do poeta negro revelavam-se. Bastide percebera que o elemento poético africano no Brasil não se expressava na escolha de temas africanos, mas na maneira de expressar os sentimentos. É que à África não se podia referir explicitamente. Ainda que tenha reconhecido isso, o autor optou por afirmar que o principal resultado da escravidão foi a interpenetração cultural. Esse modo de ver evidencia que Bastide se ateve mais ao dizível do que ao indizível.

Ao escolher analisar o imaginário dos poetas negros pelo dizível, Bastide revela a sua escolha teórica: uma possível adesão à sociologia durkheimiana e uma aproximação, no plano nacional, com a ensaística conservadora de Gilberto Freyre. Bastide teria assimilado a ideia durkheimiana de que a sociedade erige-se como uma força superior, anterior e coercitiva que invalida o peso dos determinismos que identificam a posição do indivíduo na hierarquia social ou que emanam das classes sociais, fazendo nascer um ideal comum e aliancista (DURKHEIM, 2015); e de Freyre, a conclusão de que aqui a interpenetração cultural entre os acervos africano e indígena e euroibérico originava uma dinâmica acomodatória entre as camadas sociais por fazer sobressair a autorrepresentação da camada senhorial.

Tal perspectiva se revelará no fim de sua trajetória, quando ele elogia o modo como a incorporação da população de cor estava se dando na sociedade brasileira. Ainda que estivesse se tornando proletário, o negro agora engrossava a multirracial camada subalterna, continuando a ocupar a posição social mais baixa em uma sociedade altamente hierarquizada. Ao não se atentar para isso, Bastide deixa para trás a contribuição mais importante que a poesia de Castro Alves deixou: a convicção de que o ideal universal de homem apenas se concretiza com a igualdade social.

O que se quer ressaltar é que a África, apesar de não ser passível de expressão ou de representação figurativa direta, fazia-se sentir no sentimentalismo peculiar aos versos dos poetas negros. Ao negar a validade do

inefável na análise sociológica, Bastide não soube reconhecer como a África diferenciava a subjetividade do homem negro. Esse ponto de vista o fez aproximar o imaginário dos poetas negros da ortodoxia e concluir que nele estava reproduzido a lógica aliancista existente entre as camadas sociais. O poeta, assim como o místico, expressaria sua individualidade na sua maneira específica de sentir o contexto e o peso dos determinismos sociais. Desse modo, no imaginário do poeta negro não havia espaço para o inefável justamente por sua poesia situar-se-ia na zona intermediária entre o consciente e o inconsciente, onde acontecem os intercâmbios entre um e outro.

Bastide se reteve, então, ao meio do caminho e evitou os abismos onde desaparecem as normas que orientam as ações e os pensamentos dos indivíduos. “Não ia até o fim do caminho, temeroso de ser tragado pelo vórtice em que sumiam as regras e, com elas, o conhecimento” (Queiroz, 1993: p. 131). Por meio da sociologia, podia sondar o abismo sem cair no despenhadeiro sem fundo. A permanência na zona intermediária entre o consciente e o inconsciente o tranquilizava. “O abismo do sagrado... disseram já que o amo, com a condição de que esteja rodeado por uma baulastrada” (RAVELET, 1978, vol I, p.23-24 apud QUEIROZ, 1993: p. 131). Ao que tudo indica, a sociologia durkheimiana teria cumprido esse papel de baulastrada, sendo por isso que a essência do imaginário na sua dimensão mais criativa permaneceu intocável para ele.

Torna-se, então, curioso o fato de Bastide reconhecer o papel transformador que a arte pode ter em relação à ordem social, embora o autor não reconheça uma distinção tão nítida entre imaginário e real. É que Bastide tinha convicção de que as obras estéticas exerciam seu poder de interferência na realidade quando apaziguavam as tensões, suscitando maior coesão entre os indivíduos. Assim como acontece com a religião, que oscila entre duas tendências opostas – o antropomorfismo, que propõe a dissolução do divino em algo humano e domestica o sagrado o fazendo obedecer a dinâmica social; e a iconoclastia, que suscita o retorno do místico frenesi ao propor uma

transcendência em relação ao social – a arte também titubearia entre essas duas funções. Entre essas opções, Bastide reconhece mais valor na arte que se atém ao que pode ser dito do que àquela que representa o não dito (BASTIDE, 1979). É o que se depreende das noções de imaginário e de inconsciente individual que adota.

O intelectual reconhece mais valor na arte que se enraíza nos costumes e nos hábitos, que é fruto de um estilo de vida ou de uma concepção do mundo. A arte como estilo de vida promoveria um ponto de contato entre o artista e o social, exaltaria uma maneira de criar que se dá sobre determinadas regras porque faz menção às concepções artísticas gravitantes de um período. Sendo assim, os artistas mais valorizados por ele são aqueles que realizam um subuniverso estético que não seria apenas uma emanção do social, nem tampouco uma exaltação psíquica, mas uma obra de interpenetração entre essas duas instâncias.

A arte, bem como a literatura e a música assim criados, promoveriam um padrão estético mais durável justamente porque ressaltam os princípios de unificação e da ordem ao exprimirem o gosto do momento. É que, para Bastide, a sociedade é uma ligação de partes, mas não tal como a concebera os filósofos que inventaram a doutrina do contrato social, que o derivavam duma decisão da lógica (HOBBS, 1979; LOCKE, 1978); nem tampouco seria resultado de uma ordem espontânea e voluntária que prolonga o biológico, fazendo surgir o organismo social. A sociedade seria fruto de um princípio de ordem espontâneo e inconsciente que está mais perto da vida que da razão, mas que é desconhecido pelo mundo animal porque transcende o fisiológico. É o que teria descoberto a sociologia de Durkheim ao radicar a ordem social na religião ou na ideia de que é necessário o surgimento de um ideal aliancista entre atores de posição socioeconômica desigual para que a vida social se perpetue tal como a conhecemos: consolidando uma ordem burguesa de solidariedade orgânica e com certa liberdade individual.

Todavia, Bastide reconhece que hoje a religião não desempenha mais o papel de princípio norteador da vida social. A arte, que agiria efetivamente sobre a sociedade – modelando-a, mas também se deixando modelar por ela – é que cumpriria esse papel. Justamente por estar assim direcionada é que ela permitiria a metamorfose da sensibilidade coletiva, a alteração dos sistemas de classificação e do imaginário, enfim, a mudança das visões de mundo dos grupos sociais que compõem a hierarquia social de tal modo a permitir a afirmação dos princípios que os unem, tornando possível a existência em sociedade.

O conflito entre criatividade e o peso das representações coletivas

Para que o viés durkheimiano na obra de Bastide se torne mais evidente, é necessário ressaltar como a noção de imaginário usada pelo autor é condicionada por uma lógica aliancista que é ditada pela camada senhorial. Para tanto, vale a pena rever o seu posicionamento de que a sociologia possui um interesse diferente do da psicanálise. É que, por meio dessa discussão, Bastide continua a teorizar sobre o conflito entre criatividade e o peso das normas sociais, mas se valendo da noção de inconsciente. E reconhece a possibilidade de o indivíduo da camada subalterna ter formado uma autorrepresentação independente da camada senhorial e a chance da sociedade brasileira ser mais marcada pelo conflito do que pela acomodação.

Para ele, o sociólogo, diferentemente do psicanalista, não se volta às camadas mais remotas do inconsciente. Ele não se preocupa em apreender o pensamento que a censura prendeu e cuja revelação só pode se dar por meio do disfarce dos símbolos. Pelo contrário, o sociólogo se retém entre o claro e o escuro, na região de trocas constantes entre consciente e inconsciente. Parte das informações facilmente observáveis que foram tiradas do exterior. Por esta razão, Bastide buscou no lirismo dos escritores negros as variações do relacionamento interétnico e da posição socioeconômica ocupada pelo negro na

sociedade brasileira que se revelam nas determinações do dizível e não do indizível.

Foi por meio da noção de inconsciente freudiano que Bastide fez um adendo à sociologia durkheimiana das representações coletivas e das instituições cristalizadas e, ao mesmo tempo, marcou sua divergência em relação à psicologia clássica – que buscava explicação final para os fatos sociais nos instintos, necessidades e interesses dos indivíduos. É que, para Bastide, ao perceber a ação de desejos inconscientes, Freud questionou se a proveniência das instituições humanas não estariam nessas fontes ocultas e permitiu que fossem lançados os fundamentos de uma nova sociologia que se baseava na ideia de reciprocidade entre o psíquico e o sociológico (BASTIDE, 1974)

Bastide lembra que, para Freud, o homem se guiaria por dois grandes instintos: o de morte, que é destruidor de laços sociais; e o de vida. Ambos derivariam do princípio do prazer ou da libido. É que a libido impulsionaria o indivíduo a querer satisfazer todos os seus desejos. Daí, ela tanto poder ser destruidora de laços sociais como criadora. É por isso que o princípio de prazer não pode ser deixado a sua livre manifestação. Daí Freud postular a existência de uma sociedade objetiva que é exterior aos indivíduos, com leis e normas próprias, à qual este precisaria se adaptar “sob pena de se tornar neurosado”. (BASTIDE, 1974: p.25). Existiria, então, um princípio de realidade que agiria sobre o indivíduo tal qual o medo da castração sobre a criança no estado edípiano. O medo da castração está associado à rivalidade que a criança estabelece com o pai pelo amor da mãe. Embora seja o pai que a censura, a criança se sente impelida a imitá-lo para tentar ocupar o seu lugar. E assim o pai, que era um rival, passa a ser assimilado, interiorizado. Seria assim que a criança supera a tentação do incesto. Mas ainda assim, é preciso que sua libido se escoe. A criança, então, feminiza o pai, que passará a ser o novo objeto do desejo. É aí que ocorre a identificação com o pai e a introjeção do superego,

que passará a criticar a libido. O superego, na leitura de Bastide, é o poder moral inibidor, a voz interna da consciência⁴.

Segundo Bastide, foi assim que Freud explicou como surgiu a censura no mundo e assinalou que foi assim que a libido encontrou meios de ser liberada. Esse processo foi chamado de sublimação. Em termos mais teóricos, a sublimação consistiria na unificação do princípio de prazer com o princípio de realidade. A libido sublimada vai de encontro às coerções da sociedade, sendo descartada pela censura, inibida e rejeitada para o inconsciente. O indivíduo busca, então, um meio de encontrar uma solução para o conflito entre as forças repressoras e as forças reprimidas, desviando a energia desta última para outros objetivos. Quando isso é efetuado de acordo com as exigências da realidade exterior e dos ideais conscientes, a transformação representa um meio de escoar a libido e, ao mesmo tempo, permitir a satisfação das necessidades da sociedade. A sublimação, para Bastide, seria uma contribuição constitutiva da sociedade. Por isso, ele considera que o pensamento de Freud deu novas bases para a sociologia ao chamar a atenção para o fato de que a ordem social também ecoa no inconsciente.

É assim que, para Bastide, a censura social não seria nem a coerção durkheimiana nem o controle institucional, a sociedade atuaria por meio de duas instâncias: de um lado, por meio de uma censura inibidora; do outro, por meio da sublimação, que canaliza as pulsões do ego de acordo com os valores sociais do meio em que se vive. A psicanálise revelaria, então, a importância assumida pelo controle social na vida da criança. Essa importância, contudo, não seria feita em consonância com o espírito de uma sociologia objetivista. Existiria entre a psicanálise e a sociologia uma oposição fundamental, a primeira vista bem difícil de ser superada, uma vez que o ponto de partida do freudismo seria o primado da libido (concebida como força criadora), enquanto

⁴ Na menina, a ameaça da castração não pode funcionar nem o estado edipiano assume a mesma importância. Daí o superego ser muito mais difícil de se formar. É a educação social e o medo de deixar de ser amada que atuam sob ela permitindo a formação do superego. A angústia social seria, portanto, o outro aspecto do medo da castração.

o durkheimismo concederia a primazia às instituições ou às representações coletivas. Bastide propõe uma leitura de Freud que coloca o princípio de prazer ao lado do princípio de realidade e busca as bases para uma reconciliação entre a psicanálise e a sociologia objetivista durkheimiana.

Desse modo, a libido pode simultaneamente representar uma fonte e uma antagonista da cultura. Para se tornar fecunda e suscitar a solidariedade entre os homens, ela tem de ser inibida depois de sofrer um choque inicial. Ela precisa ser dessexualizada. Quando isso não ocorre, ela se torna uma força que separa os homens, levando à desagregação social e a volta à bestialidade. Seria assim que ela se transforma em um princípio de morte.

Foi com esse ponto de vista que Bastide procurou fazer uma síntese entre a teoria psicanalista de Freud e a interpretação marxista. Para tanto, suavizou o marxismo e corrigiu o freudismo ao adotar a perspectiva teórica de Erich Fromm. Para Bastide, Fromm não via o indivíduo como ser autossuficiente que se relacionava com os outros para satisfazer suas necessidades instintivas apenas secundariamente. Fromm teria abandonado a ideia freudiana de que a natureza humana é imutável e universal; que o complexo de Édipo se manifesta de forma igual para todos os homens por eleger sempre a figura paterna como autoridade severa. O erro de Freud teria sido considerar o homem como representante de um ser eterno, quando este não passava de um produto da civilização. É que, em Fromm, a libido de Freud não é considerada uma força autônoma, mas sim reativa às situações sociais a que o indivíduo se adapta para viver. As forças psicológicas seriam indiscutivelmente modeladas pelas condições externas da vida, visto constituírem respostas a essas condições – o que faz com que a sociedade deixe de representar um simples órgão de repressão, como pretendia Freud, para adquirir também um feitio tanto criador quanto inibidor. Foi assim que Bastide conseguiu identificar uma reação do coletivo sobre o individual, e do individual sobre o coletivo.

Bastide se vale justamente da teoria de Eric Fromm para reafirmar a sua teoria de que o individual e o coletivo se interpenetram. De fato, Fromm reconhece que a censura sofrida pelo indivíduo varia de acordo com cada tipo de sociedade, mas isso não o impede de ver o inconsciente sempre como um conjunto de desejos instintivos não modelados pela sociedade⁵. A consciência, e não o inconsciente, é que teria um caráter social. Por isso, a consciência tem a função de ocultar o inconsciente. É que, quando a consciência do homem é formada por um princípio de realidade que dessexualiza demasiadamente as forças da libido, o inconsciente não se torna consciente. A consciência passa, então, a representar as limitações impostas pelas normas sociais, ao passo que o inconsciente passa a representar as necessidades universais do homem, a sua totalidade, o que há nele de mais humano e mais natural. Sob essas circunstâncias, o homem sofre uma alienação socialmente condicionada de seu inconsciente.

Fromm supunha que o processo de desrecalcamento, ou de tornar consciente o inconsciente, faria o homem ter uma existência mais livre porque esta estaria mais de acordo com o seu eu instinto mais profundo, que obedece ao ideal da plena satisfação. Por isso, Fromm compara a função do analista com a de um crítico. “A tarefa da crítica não é denunciar os ideais, mas mostrar sua transformação em ideologias, e desafiar a ideologia em nome do ideal traído” (FROMM, 1969: p. 126). Nesse sentido, o objetivo último do analista não seria, como supusera Bastide na sua leitura durkheimiana da psicanálise, fazer a pessoa adaptar-se às suas circunstâncias existentes por meio da interpenetração do psíquico com o social, mas emancipar o homem de sua existência socialmente condicionada que nega a plena satisfação dos seus instintos – que, para Fromm, não têm nada de sociais.

O importante a reter da análise de Fromm é que ele concebe os valores inconscientes e a fantasia como não modelados pela sociedade, mas pela

⁵ “O inconsciente do homem é a totalidade do homem – menos aquela parte que corresponde à sua sociedade” (FROMM, 1969: p.121)

natureza humana mais instintiva da busca pela plena satisfação. A poesia, para ele, viria dar vivacidade justamente a esse desejo mais recôndito do ser humano⁶. Desta inflexão, vem o questionamento: quem sabe Castro Alves não tenha justamente deixado falar o seu eu mais profundo que emana do inconsciente humano quando, ao falar da condição social do negro, reivindicou, com sua poesia, a necessidade de que se concretizasse um ideal de homem universal?

Enquanto From considera a poesia como uma das linguagens mais adequadas à psicanálise por ela revelar o eu mais profundo não modelado pela sociedade (FROMM, 1969), Bastide, na contracorrente, vai situar o lirismo a meio do caminho entre o consciente e o inconsciente, porque, para ele, o individual e o coletivo se interpenetram (BASTIDE, op cit). Afinal, para ele, as forças psíquicas não são os instintos biológicos concebidos por Freud, mas sim tendências já modeladas pela sociedade.

É por esta razão que ele chega, em relação à noção do inconsciente, a conclusões análogas tanto nos seus estudos sobre o imaginário e sobre as religiões africanas. No Brasil, todas essas manifestações situar-se-iam a meio do caminho entre o claro e o escuro, fazendo da criação artística e do transe atos não totalmente espontâneos. Eles revelariam a influência da sociedade, que se apresentaria sempre como a matriz por meio da qual os atos de invenção se dão.

⁶ De modo análogo, Marcuse considera que a fantasia, a utopia e a arte são fruto de pensamentos humanos que se recusam a obedecer às limitações impostas pelo princípio de realidade ao princípio de prazer. Afinal, o inconsciente evocaria um desenvolvimento instintivo não repressivo, a integral participação dos instintos vitais. Marcuse vincula a fantasia, a utopia e a arte à sexualidade que não é organizada e controlada pelo princípio de realidade e seu ideal de mais repressão. A arte seria justamente o retorno do reprimido, a libertação da memória inconsciente que não é socialmente condicionada. A função da arte não seria recordar o reprimido para reprimir de novo de forma purificada, mas sim efetuar uma crítica ao princípio de realidade ultra repressivo em nome do princípio do prazer. É que na civilização burguesa ocorre a modificação opressiva do princípio do prazer pelo princípio da realidade. Entretanto, o domínio da razão sobre os instintos jamais é completo. A fantasia reteria a verdade que é incompatível com a razão (MARCUSE, 2015).

Desse modo, a sociologia de Bastide reteria o conteúdo que já foi influenciado pelo manifesto, pelo visível, jamais pelas ideias ocultas. Tanto é que, na sua leitura sobre o lirismo dos poetas negros, ele notou a ausência da forma africana, não se atentando, como confessara, para a presença da África no sentimentalismo da poesia brasileira. De modo análogo, nos seus estudos sobre as religiões africanas no Brasil, ele acabou por eleger o candomblé como a manifestação mística que mais revivia os cultos africanos por fazer os orixás ganharem uma correspondência com os santos católicos. Bastide não via com bons olhos o fato de o candomblé estar se convertendo paulatinamente em macumba e em umbanda, seitas mágicas que, ao fazerem do transe uma livre manifestação individual, não deixavam de reviver os valores africanos imprimindo a eles um conteúdo mais classista.

Vale lembrar do otimismo do autor ao constatar, em seus últimos estudos, que o espiritismo da umbanda estava se transformando novamente numa religião afro-brasileira. Com isso, assinalava que o sagrado selvagem – outrora mobilizado pela macumba e pela umbanda que fazia referência à posição que o indivíduo ocupa na estratificação social – estava sendo domesticado pelo social; o transe agora obedecia aos ditames impostos pela sociedade, permitindo o surgimento de uma religião que passa por cima das contradições sociais ao fazer surgir um ideal aliancista entre as camadas sociais (BASTIDE, 2006). A crítica africana estaria sendo novamente apaziguada pela dinâmica social acomodatória. Com esse ponto de vista, Bastide situa-se novamente no meio do caminho entre o claro e o escuro.

É preciso lembrar que Bastide fez da psicanálise uma sociologia do inconsciente na qual o cultural não é explicado pela libido, mas os complexos da libido é que são explicados pelo social. Daí ter visto na sublimação uma possibilidade de compensação para que as tensões internas individuais pudessem ser descarregadas, sem perigo para a sociedade. Em termos mais sociológicos, sua abordagem guarda muita semelhança com a teoria de Gluckman que interpreta os ritos de rebelião como uma compensação, uma

válvula de segurança que permite que os conflitos aconteçam, mas de maneira consentida pela sociedade, sem abalar o *status quo*.

É por isso que, no início do artigo, a perspectiva inaugurada por Bastide foi comparada com a de Mário de Andrade em *Macunaíma*. Bastide, assim como o literato modernista, também sugeriu que o pensamento popular compunha-se de um bric-à-braque de diversas tradições, tal como uma rapsódia. E mais: ambos os autores testemunharam que a tradição cultural portuguesa é a matriz por meio da qual a criação se opera.

Como mais uma demonstração do viés seguido pela sociologia de Roger Bastide, é interessante lembrar como se deu a aproximação do autor com o pensamento de Lévi-Strauss. Bastide supôs que a antropologia estrutural se evadiu das armadilhas da psicanálise por negar a ideia de que haveria um desejo oculto, manifesto no inconsciente de todo homem, que é o apreço pela desordem ou pela contraordem⁷. Para Bastide, se nos estudos iniciais de Lévi-Strauss, a intenção da antropologia – como a da psicanálise – seria encontrar justamente o que está oculto pelo símbolo; nos seus estudos mais recentes, a antropologia mostrará a cultura sufocando no homem a sua pulsão animal primitiva da desordem. E assim a estrutura do inconsciente deixa de ser vista em sua natureza libidinosa e passa a ser vista como uma estrutura do espírito humano, no sentido de ser formado pelo conjunto de leis que derivam da função simbólica. Por certo, ainda reservava Lévi-Strauss um espaço para o afetivo, mas não se tratava do verdadeiro inconsciente, mas do subconsciente (BASTIDE, 1974).

De acordo com Bastide, foi negando a perspectiva de que se deva partir das estruturas do inconsciente com que Lévi-Strauss irá escrever o livro “O pensamento selvagem”. Bastide sugere o que foi talvez uma possível aproximação da antropologia estruturalista com a sociologia durkheimiana, que

⁷ Torna-se curioso o fato de que alguns autores distanciem a perspectiva de Bastide da de Lévi-Strauss. Para esta interpretação, Bastide exaltava o lado irracional, intuitivo, ao passo que o mestre do estruturalismo conferia significado à razão que provém da sociedade capitalista (BRAGA, 2002).

explica o simbólico pelo social. Se no pensamento selvagem o inconsciente só se constitui na medida em que abre possibilidade para a desordem; na civilização, o inconsciente torna-se uma pulsão recalcada que deve ser sublimada. Assim como em Durkheim, a oposição entre individual e sociedade teria sido ultrapassada por Lévi-Strauss por meio do conceito de simbólico Durkheim⁸.

Bastide não se dava conta de que o conceito de simbólico pode guardar uma defasagem entre o significado e o significante. Isso se evidenciava pelo significado que está contido na palavra *mana*, que designa a ação da magia nas sociedades Melanésias. Originalmente, a palavra *mana* não designa a força do social agindo sobre as coisas, mas sim uma situação do espírito na presença das coisas. A presença do espírito nas coisas, que caracteriza o pensamento mágico, este deriva de um excesso de significante em relação ao significado e indica não apenas a existência de um pensamento necessariamente inadequado em relação às coisas, mas que é criador de novas estruturas (KECK, 2013).

Resta saber se Lévi-Strauss imprime à palavra *mana* a mesma orientação conferida por Mauss em seu livro “O ensaio sobre a dádiva”, que considera que, apesar de existir um valor espiritual nas coisas, este não indica a presença de valores de uso nas coisas, mas sim a possibilidade de que a troca capitalista ganhe uma forma mais humana e moral ao impor apenas a necessidade de reciprocidade na troca (LANNA, 2000). Nesse caso, o pensamento mágico não seria criador de novas estruturas, mas seria um recurso adaptativo à realidade capitalista existente, apresentando-se como uma forma da mesma acoimar seus vícios ao fazer surgir entre as classes sociais uma moral social comum. Ou seja, resta saber se no plano da sociabilidade individual, Lévi-Strauss conferia maior valor à razão, almejando a calma dos valores ligados às emoções.

⁸ Há quem diga que isso acontece porque Lévi-Strauss esvazia o inconsciente freudiano do seu caráter pulsional em prol de um inconsciente formal baseado no modelo linguístico. A oposição do social em relação ao individual é assim ultrapassada pelo conceito de simbólico, que designa um fundo de atividade mental indiferenciada que tanto se exprime nas organizações sociais quanto nos sonhos individuais (KECK, op cit)

O intuito aqui não é, entretanto, escrutinar o pensamento de Levi-Strauss, mas chamar atenção para o fato de que Bastide imprime à noção inconsciente freudiana uma acepção sociológica. Apesar de negar a postura durkheimiana de tratar os fatos sociais como coisa e pontuar a importância da empatia e da intuição poética para a apreensão da realidade social, o autor não chega, com sua abordagem, ao sentido que está oculto ao imaginário, às forças inconscientes que igualam os homens, mas sim ao subconsciente. O lirismo dos poetas negros foi analisado pelo dizível, onde a força criativa ainda se subordina à ortodoxia. A intuição poética, evocada por Bastide, provém do inconsciente.

Vale a pena rever o impasse a que chega Levi-Strauss com o paradigma estruturalista da *bricolagem*, para que se torne ainda mais claro o viés durkheimiano existente no pensamento de Roger Bastide.

Para Lévi-Strauss, os materiais do *bricoleur* não provém do puro devir, eles decorrerem de um novo uso dado a produtos já elaborados (LÉVI-STRAUSS, 2012). Sua lógica seria similar a de um caleidoscópio cujos rearranjos, embora numerosos, são sempre limitados pelas peças que o compõem. Nesse sentido, o *bricoleur* não pode criar de fato qualquer coisa porque ele está limitado pelos objetos heteróclitos de que dispõe. As suas criações seriam reorganizações, elas apenas promoveriam a transformação dos significados em significantes e vice-versa. Por isso, o *bricoleur* estaria fadado a não ir além dos signos e ficar aquém deles.

Entretanto, segundo Levi-Strauss, o *bricoleur* não se relaciona apenas com o signo, ele fala por meio deles, colocando nos signos alguma coisa de si. Afinal, os signos fazem parte da experiência vivida. Seria desta maneira que o *bricoleur* alcançaria resultados brilhantes e imprevistos mesmo que sempre contingentes às oportunidades dadas pelos materiais heteróclitos.

A arte assim criada não apenas produz mensagens que pertencem a mesma classe das anteriores ou veicula uma mensagem de mesma natureza

porque opera uma simples reorganização. Já estariam presentes nela o poder da analogia e das aproximações porque sua linguagem é metafórica. Sendo assim, o bricoleur seria capaz de produzir um sentido abstrato. Desse modo, por meio da observação do bricoleur, Lévi-Strauss percebe que, a despeito das limitações dadas pelos objetos heteróclitos, o artista chega à inovação.

Todavia, isso o faz intuir que, na bricolagem, haveria aspectos diacrônicos em meio à sincronia, do mesmo modo que ele percebe que, no pensamento ocidental moderno, há aspectos sincrônicos em meio à diacronia. E assim que ele traça um paralelo entre essas duas formas de pensamento: enquanto, nas sociedades da bricolagem, produzem-se narrativas sobre os acontecimentos que obedecem a uma estrutura mítica, ou seja, às mudanças de combinações lógicas, as sociedades ocidentais alinham os fatos por meio do sentido dado ao acontecimento. Enquanto as primeiras se guiam por uma razão analítica, as últimas se pautam pela razão dialética.

Lévi-Strauss não deixou de notar que a razão analítica, justamente porque se atém ao plano da linguagem, não se ausenta a fazer totalizações, embora estas sejam totalizações não reflexivas, uma vez que “a língua é uma razão humana que tem suas razões, e que o homem não conhece”. A diacronia surgiria da obrigação que o pensamento mítico possui de retratar a totalidade vivida, mesmo que seja por propriedades invariáveis. Ao mesmo tempo, Lévi-Strauss percebeu que a própria história ou a razão dialética, a despeito de dar maior significação à diacronia, também é feita de códigos, afinal o encadeamento estabelecido entre um fato e outro varia de historiador para historiador, de classe para classe. Ela decorre de uma seleção. Também a história não escaparia, portanto, da obrigação de usar um código para analisar seu objeto. Por isso, suas totalizações também não seriam verdadeiramente “totalizantes”, desempenhando a história muitas vezes o papel de um mito.

Desse modo, se o pensamento mítico produziria totalizações não reflexivas, o pensamento dialético, por produzir continuidades entre os fatos

fraudulentas, também não seria verdadeiramente totalizante, justamente porque não dispõe de meios para compreender o pensamento analítico⁹. Daí se tornar possível a equiparação entre a bricolagem e o pensamento ocidental moderno. Lévi-Strauss não deixara de perceber que “nessa intransigente recusa do pensamento selvagem para que nada de humano (e mesmo de vivo) possa lhe continuar estranho, a dialética descobre o seu verdadeiro princípio” (LÉVI-STRAUSS, 2012:p. 287). A razão analítica não deixaria de ter uma exigência imperativa: a de dar conta também da razão dialética. Com isso, o autor questiona o sentido mais verdadeiro de se obter a consciência histórica.

Todavia, segundo Bastide, apesar de Lévi-Strauss fazer estes reconhecimentos, ele não afirma a predominância da perspectiva sincrônica em detrimento da diacrônica na bricolagem. O *bricoleur*, a despeito de apenas fazer rearranjos, estaria limitado pelos objetos heteróclitos de que dispõe. Ou seja, a despeito de querer alcançar a heterodoxia, sua arte expressaria a primazia da ortodoxia. Daí na bricolagem também não se alcançar a consciência histórica, à exemplo do que acontece com o pensamento moderno ocidental que permanece preso à racionalidade burguesa.

Mas, como já foi dito, o objetivo desse texto não é escrutinar o pensamento do fundador da antropologia estruturalista, mas sim chamar atenção para a presença de um viés durkheimiano na sociologia de Bastide por meio de sua leitura do pensamento de Lévi-Strauss. É que, para Bastide, a antropologia levi-straussiana afirmou que, na bricolagem, há uma regulação estrutural do devir histórico. Tal como acontece em Durkheim, Lévi-Strauss deixaria de lado os aspectos do inconsciente individual que fazem referência às circunstâncias de hierarquização social justamente para reivindicar a necessidade de igualdade entre os homens, para deixar a categoria de classe social fora de sua análise. Assim como Bastide, ao não se atentar para a possibilidade de haver uma diacronia no bricolagem – que é distante das

⁹ Por isso, para Lévi-Strauss, a história não deveria ser o ponto de chegada do conhecimento, mas o ponto de partida.

veiculadas pelas modernas sociedades capitalistas de tipo ocidental porque confere validade aos valores de uso – LéviStrauss situa a bricolagem no meio de caminho entre a ordem e desordem¹⁰.

Considerações finais

Bastide demonstra ter o mesmo ponto de vista durkheimiano quando afirmou que o lirismo dos poetas negros se compunha como um brique-à-braque em que a ortodoxia predominava sobre a heterodoxia. Daí o impulso criador da poesia – posto em evidência – por ela evidenciar o drama de um africanismo reprimido que, com todas as suas forças, busca ser incorporado na família patriarcal e não questioná-la. Os aspectos diacrônicos da consciência dos poetas, assim como acontecia com a consciência da camada subalterna, seriam sobrepujados pela sincronia. É que, para ele, os condicionantes sociais, com seus comportamentos e regras, seriam reproduzidos também na atividade estética dos homens. As representações coletivas teriam ascendência sobre a poesia negra. Não à toa, Bastide reconheceu que a expressão poética que mais o interessava era a que se designa pelo nome de poesia sociológica (BASTIDE, 1983).

Vale dizer que, assim como Durkheim (que ressaltava a regularidade dos fenômenos sociais), Bastide buscou pelos aspectos sociológicos presentes no lirismo dos poetas negros que ressaltam a ortodoxia, que unem as classes sociais por mascararem a desigualdade social. Com sua interpretação demasiadamente sociológica das noções de imaginário e inconsciente, nas quais as forças da libido são dessexualizadas por um princípio da realidade repressivo, Bastide ressaltou no lirismo dos poetas negros apenas aquilo que emana do subconsciente e não do inconsciente. Fez a África perder sua africanidade por torná-la afro-brasileira, um apanágio cultural de todas as classes sociais. E adotou o principal axioma da tradição durkheimiana, a lógica

¹⁰ Maria Isaura Pereira de Queiroz foi autora que, na contra-corrente da tese aqui apresentada, sustentou a interpretação de que Roger Bastide discordou da predominância da perspectiva sincrônica em detrimento da diacrônica nas análises estruturalistas. (BRAGA, 2002: p. 59)

aliancista que por cima dos antagonismos de classe e é característica das sociedades capitalistas ocidentais, por considerar que a modernidade brasileira pedia pela domesticação do barbarismo africano.

Ao mesmo tempo, revela sua concordância com a ensaística conservadora de Gilberto Freyre, ao afirmar que na interpenetração entre as culturas africana, indígena e portuguesa predominavam os valores capitalistas euro-ibéricos. Bastide parecia concordar que no Brasil as camadas sociais obedecem a uma dinâmica de conciliação de contrários que é ditado pela família patriarcal, ainda que note a presença de uma cultura africana. Com isso, evidencia que a lógica aliancista quase sempre tem fundamento a consciência das classes dominantes.

Bibliografia

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

_____. *Sociologia e psicanálise*. São Paulo: Melhoramentos, Ed da Universidade de São Paulo, 1974.

_____. *Arte e sociedade*. São Paulo: Ed Nacional, 1979.

_____. *Sociologia*. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (org). São Paulo: Ática, 1983.

_____. *Poetas do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Duas Cidades, 1997.

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

BRAGA, Maria Lúcia de Santana. Entre o claro e o escuro: o encontro entre Roger Bastide e Claude Lévi-Strauss. In: *Estudos de Sociologia*. Rev. do Prog. de Pós-Graduação da UFRE, V. 7, nº12, s/d, p.37-60.

CARNEIRO, Edison. *Castro Alves*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1937.

DURKHEIM, Émile. *Sociologia e filosofia*. São Paulo: Ed EDIPRO, 2015

_____. *As regras do método sociológico*. São Paulo: EDIPRO, 2012.

_____. *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.

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

FROMM, Erich. *Meu encontro com Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1969.

FRY, Peter. Gallus Africanus est, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil. In: VON SIMSOM, Olga R. de Moraes (orgs) *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo, FFLCH/CERU, 1986, p.31-46.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KECK, Frédéric. *Introdução a Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus, 2012.

LOCKE. *Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. Curitiba: *Revista Sociologia Política*, nº14, p173-194, junho de 2000.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

MAUSS, Marcel. *O Ensaio sobre a dádiva: a forma e a razão da troca nas sociedades arcaicas*. São Paulo: Cosac Naif, 2013.

ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

_____. Durkheim: arquiteto e herói fundador. São Paulo, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.4, nº 11, outubro de 1989.

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. O imaginário será mesmo imaginário? In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (org). *O imaginário em terra conquistada*. São Paulo, CERU/Textos, 2º série, nº4, 1993ª, 134-144.

_____. Para atingir o imaginário em sociologia. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (org). *O imaginário em terra conquistada*. São Paulo, CERU/Textos, 2º série, nº4, 1993b, p.101-133.

SOUZA, Gilda e Melo e. *O Tupi e o alaiúde: uma interpretação de Macunaíma*. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto. *A questão do folclore no Brasil*. Do sincretismo à xipofagia. Natal, RN: EDUFRRN: NCCEN, 2009.

Palavras-

Chave:

Sociologia,
Imaginário,
Roger Bastide

Resumo: O artigo dedicado a Roger Bastide pretende, a partir das noções de imaginário e inconsciente usadas pelo autor, identificar o que seria um possível viés no seu pensamento. É que, apesar de ter tentado identificar o que seria a decantação da África em meio a trama sincrética cultural brasileira, Bastide não testemunhou existir uma auto-representação independente para a camada subordinada. É o que se depreende de seus estudos sobre o lirismo dos poetas negros no Brasil. Não haveria traços africanos na poesia. Essa constatação revela o que teria sido uma possível filiação do autor à tradição durkheimiana em função de uma leitura demasiadamente sociológica das noções de imaginário e inconsciente e de uma concordância com a ensástica de Gilberto Freyre.

Keywords:

Sociology,
imaginary,
Roger Bastide.

ABSTRACT: The article dedicated to Roger Bastide intends to identify what it might be a possible bias in the author's thought, based on his notions of imaginary and unconscious. Although his attempt to identify what might be the decanting of Africa through brasilian syncretism, Bastide did not testify the existence of an independent self-representation of subaltern class. This can be detected in his studies about the black poets's lyricism in Brasil. There would be no african traces in their poetry. This assumption reveals what it might have been a possible affiliation of Bastide to Durkheim tradition because of an excessively sociological interpretation of the notions of imaginary and unconscious and an agreement with enssay of Gilberto Freyre.

Recebido para publicação março/2016

Aceito para publicação em junho/2017