

INTRODUÇÃO

Roger Bastide

Os vários estudos que compõem este novo livro da Editora PERSPECTIVA — Coleção “Estudos” —, seja porque tenham sido apresentados em publicações que há muito se esgotaram, seja ainda devido ao tipo não-comercial de algumas dessas edições¹ permaneceram quase ignorados, a não ser para um grupo de estudiosos e especialistas. Distribuem-se eles entre 1944, *A Poesia Afro-Brasileira*, e 1953, a 3ª série de *Estudos Afro-Brasileiros*.

Assim, poder-se-ia indagar da oportunidade de uma reedição e se conclusões a que cheguei nessa época já distante conservariam um suficiente valor para servir de ponto de partida a novas pesquisas, uma vez que meu objetivo era então essencialmente metodológico: impunha-se desenvolver a afrologia brasileira, cujo desenvolvimento vinha-se processando em círculos fechados sobre os mesmos temas, ligando-a a campos virgens, propor mudanças de perspectivas, enfim, marcar os caminhos ainda não percorridos ou insuficientemente batidos, capazes de levar a descobertas originais.

Deixando de lado provisoriamente *A Poesia Afro-Brasileira*, da qual tratei no fim desta Introdução, os estudos aqui reunidos marcam de certo modo as várias etapas do itinerário espiritual de um pesquisador em busca da descoberta do mundo dos candomblés. Mais tarde, depois de retornar à França, a fim de possibilitar uma purificação de meu pensamento, graças ao duplo distanciamento geográfico e temporal, imposto por mim entre o mundo dos candomblés e mim próprio, recorri a essas etapas para escrever dois livros já traduzidos para o português: *O Candomblé da Bahia, Rito Nagô*² e *As Religiões Africanas no Brasil*³.

¹ Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim LIX, Sociologia nº 1, Roger Bastide, São Paulo, 1946, 122 p.; Boletim CXXI, Sociologia nº 2, Roger Bastide, Estudos Afro-Brasileiros — 2ª série, São Paulo, Brasil, 1951, 78 p.; Boletim nº 154, Sociologia (I) nº 3, Roger Bastide, Estudos Afro-Brasileiros, 3ª série, São Paulo, Brasil, 1953, 104 pp.

² Bastide, Roger, *O Candomblé da Bahia, Rito Nagô*, São Paulo, Cia Editora Nacional, 1961.

³ Bastide, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações, São Paulo, Livraria Pioneira Editora e Editora da U.S.P., 1971, 2 volumes.

Porém, se nesses dois livros utilizei os dados que agora apresento em estado bruto, nem por isso deixam de constituir ensaios teóricos. Ora, as teorias mudam e os fatos permanecem. E são alguns desses fatos, com maior possibilidade de permanecerem do que suas interpretações, atuais ou futuras, que o leitor encontrará neste volume, isto é, a rocha sólida sobre a qual se alicerça a Casa da Ciência.

Esclareço a expressão "Itinerário espiritual" que acabo de empregar. Esse itinerário preserva talvez uma virtude — enquanto expressão de uma experiência vivida — a ser apreciada pelos moços brasileiros de hoje, esses jovens que certamente não conheço, mas pelos quais tenho muita afeição por serem a promessa dos dias gloriosos de amanhã para seu país.

A eles, se mo permitem, dedico estas páginas.

Com efeito, por detrás dos fatos acumulados, encontrar-se-ão vestígios de dois momentos de minha caminhada ou do progresso de meu pensamento: uma crise de consciência, seguida por um encantamento que nunca se extinguiu.

Começamos pela crise de consciência. Abordava eu então o mundo do candomblé com uma mentalidade alicerçada em três séculos de cartesianismo. Minha primeira *enquête* desenvolveu-se em torno do sincretismo: como podiam identificar os Orixá Ioruba com os Santos do catolicismo? Não haveria contradição? E como pensar o contraditório? Sem dúvida, antes de mim esse sincretismo fora longamente estudado por antropólogos, de Nina Rodrigues a Herskovits, mas seus estudos não me satisfaziam, por se situarem dentro de uma perspectiva mecânica (aquela que mais tarde seria denunciada sob a fórmula de aculturação *en bottles de foie*, de elementos de natureza diversa, considerados em conjunto), e sobretudo dogmáticas, os sentidos latentes capazes de explicar ou justificar as identificações proclamadas. Convenci-me rapidamente (os sinais dessa crise intelectual poderão ser encontrados num dos trabalhos incluídos neste volume), que os problemas por mim mesmo levantados sobre o sincretismo não existiam na realidade e não passavam de falsos problemas, uma vez que eu abordara o candomblé com uma mentalidade etnocêntrica e assim teria de "converter-me" (em outra oportunidade já empreguei esse termo) a uma outra mentalidade, caso quisesse compreendê-lo. Pediria que não houvesse equívocos quanto ao sentido de "converter"; não se trata de aceitar a existência de um pensamento pré-lógico e de negar a unidade e identidade das estruturas mentais. Certamente todos os homens são idênticos, porém o pensamento puro não existe, pois no seu funcionamento ele sempre se colore segundo as exigências das diferentes culturas no interior das quais se desenvolve. Compenetrei-me portanto que deveria, no momento de entrar no Templo, deixar-me penetrar por uma cultura diversa da minha. A pesquisa científica exigia de mim a passagem preliminar pelo ritual da iniciação.

Até minha morte serei reconhecido a todas as Mães de Santo que me trataram como um filho branco, às Joanas de Ogum e às Joanas de Iemanjá, que compreenderam minha ânsia por novos alimentos culturais e, com aquele seu característico dom superior de intuição, pressentiram que meu pensamento cartesiano não suportaria as novas substâncias como verdadeiros alimentos (isto é, não po-

deriam ser por mim absorvidos como acontece naquelas relações puramente científicas que permanecem na superfície das coisas, não se metamorfoseando em experiências vitais, as únicas fontes de compreensão), sem que antes fossem explicados para se tornarem assimiláveis, como o fazia a mãe-negra que enrolava, em suas mãos fatigadas, a comida destinada aos seus nenês, fazendo bolinhas, depois colocadas afetuosamente na boquinha deles.

Para mim, meu conhecimento da África conserva todo o sabor dessa ternura maternal, aquele odor das mãos negras carinhosas, aquela paciência infinita na oferta de suas “sabedorias”. Terei me conservado digno delas?

De qualquer modo, esse primeiro revés transformou-se numa primeira vitória. Com efeito, levou-me ao método que depois passei a seguir — o de repensar o candomblé não somente nos seus aspectos africanos mas também no seu sincretismo, partindo do interior e não do exterior, capacitando-me a mudar inteiramente minhas categorias lógicas. Aquilo que a princípio parecia-me incoerente transformava-se agora em coerente e no trabalho “Contribuição ao Estudo do Sincretismo Católico-Fetichista”⁴, tentei apresentar alguns modelos dessas estruturas coerentes, conforme esse sincretismo se situe no nível ecológico, no nível das crenças, no nível das cerimônias religiosas ou no nível das práticas mágicas. Daí então e no caminho que para mim se abriu, sempre procurei esses modelos de coerência no sincretismo — que nunca é simplesmente uma equivalência de termos ou justaposição mecânica de traços culturais oriundos de duas civilizações diferentes, mas, ao contrário, é sempre elaboração de um “sistema”. Segui essa orientação especialmente após minha primeira viagem à África, a propósito dos messianismos e dos milenarismos africanos. A descoberta de sistemas, certamente diversos, mas de todo modo análogos na África e no Brasil, permitem-me inferir da riqueza dessa perspectiva; nos dias de hoje ela deveria ser aplicada ao “espiritismo de Umbanda”.

O “encantamento” marcou minha segunda etapa. Antes de ir à Bahia, lera tudo o que se escrevera sobre candomblés, de Nina Rodrigues a Arthur Ramos. Nenhum dos livros apresentava erros graves mas todos eles, apesar de sua exatidão, ofereceram-me uma idéia dos fatos e situações a serem vistas que se mostraria inteiramente falsa quando me encontrei nos lugares. Isso porque, se eram verídicos quanto ao que afirmavam, silenciavam estranhamente sobre aquilo que logo me pareceu essencial. Escrevi então esta frase: “Há no candomblé uma importante filosofia sutil (em outra oportunidade, diria, antes uma metafísica) que mereceria ser exposta. . .” Essas obras, ao deixarem de basear as descrições em alicerces metafísicos, fizeram com que os candomblés surgissem como um conjunto de sobrevivências desenraizadas, privadas de sua própria seiva, em suma, um emaranhado de superstições (mais folclore do que religião). Gostaria de salientar que nessa época não tinha tido oportunidade de ler os primeiros livros de Griaule (circunstâncias ligadas à Segunda Guerra Mundial impediram a remessa desses livros para o Brasil) que aproximadamente ao mesmo tempo chegava a

⁴ Bastide, Roger. “Contribuição ao Estudo do Sincretismo Católico-Fetichista”. Boletim LIX, *Sociologia* nº 1.

conclusões semelhantes às minhas sobre a religião dos Dogon, que contém uma filosofia tão rica e válida quanto a de um Platão ou de um Aristóteles. Muito mais tarde, tomaria conhecimento dos livros de R.E. Denett, *Nigerian Studies*⁵, de Hartley Bur Alexander, *The World's Rim*⁶ e das admiráveis orações guaranis recolhidas por Léon Cadógan, *Ayvu Rapyta*⁷. Limito-me a esses três exemplos, o primeiro ligado à África, o segundo aos índios da América do Norte e o último aos da América do Sul. Provam esses trabalhos que os chamados "primitivos" elaboraram sistemas de conhecimento ao nível de nossos maiores pensadores.

As antigas descrições das religiões arcaicas são deturpadas pela utilização inconsciente do postulado evolucionista: a humanidade passa das formas inferiores para as superiores do pensamento. Penso que minha grande descoberta nessa época foi ter verificado a existência nos candomblés de uma metafísica subjacente. A viagem que fiz alguns anos depois ao Daomé e à Nigéria, com o objetivo de pesquisar as fontes dos candomblés, viria confirmar com muita ênfase essa minha descoberta. Certamente, estava eu submetido à lei das transmissões esotéricas: não se conta um segredo brutalmente, pois ele traz consigo perigosas forças que precisam ser neutralizadas por contradons. Talvez tenha sido um pouco apressado e cometido alguns erros. Neste volume, o trabalho sobre *A Cadeira de Ogã e o Poste Central*⁸ deveria sem dúvida ser revisto, através de uma pesquisa mais minuciosa e aprofundada. No entanto, não cabe a menor dúvida sobre o próprio enunciado de minha tese.

É nessa orientação — a atualização de uma visão original e profunda do mundo e do homem — que devem ter continuidade as pesquisas; é com alegria que verifico estarem elas sendo assim prosseguidas, graças aos exemplares trabalhos atuais de Deoscorides, M. dos Santos e da Senhora Elbein.

Os candomblés formam um verdadeiro mundo e os pesquisadores não devem assim absterem-se de continuar a explorá-lo, sob a alegação de que sobre eles tudo já foi dito e muito bem dito. Na verdade, até agora somente foram descritos seus aspectos exteriores, está apenas iniciada a verdadeira exploração e quase tudo resta ainda por fazer e dizer. Posso, pois, assegurar aos jovens antropólogos brasileiros a possibilidade de chegarem a múltiplas descobertas, caso queiram penetrar nessa terra que em grande parte continua uma *terra incognita*, com a condição — bem entendido — de abandonarem qualquer perspectiva folclórica ou empírica e de só interrogarem quem nada sabe.

⁵ Denett, R.E. *Nigerian Studies*, 1910.

⁶ Alexander, Hartley Bur. *The World's Rim*, tradução francesa sob o título de *Le Cercle du Monde*, 1962.

⁷ Cadógan, Léon, *Ayvu Rapyta*, 1959.

⁸ Bastide, Roger. "A Cadeira de Ogã e o Poste Central", Boletim LIX, nº1.

Neste ponto, gostaria de dar um exemplo pessoal que consta do estudo "Algumas Considerações em torno de uma "Lavagem de Contas",⁹ incluído neste volume. A meu ver essa análise revela: primeiro, que Lévy-Brühl não se enganou ao definir o pensamento não-ocidental pela noção de "Participação" (aliás, ao contrário do que freqüentemente se afirma, Lévy-Brühl jamais renegou essa noção nos seus *Carnets*¹⁰; ele renegou sim as teorias do pensamento pré-lógico por ele mesmo levantadas, partindo dessa noção, e nunca noção em si própria, continuando a considerá-la como válida. Em segundo lugar, o erro de Lévy-Brühl, porém, consiste em considerar a participação como elemento de um sistema intelectual em lugar de tratá-lo como elemento de um sistema motor. Ora, essa descoberta do caráter motor da participação (lembro que Lévi-Strauss, mais recentemente, seria levado a refazer essa descoberta, distinguindo o mundo mítico, formado por "estruturas" e "classificações", do mundo do sacrifício, caracterizado exatamente pelos processos de organização dos canais de participação e de passagem das forças (*La Pensée Sauvage*)¹¹). Em outra oportunidade demonstrei também que o estudo do candomblé ainda possibilitaria corrigir e aperfeiçoar a teoria de Halbwachs sobre a "memória coletiva" e também contribuir para a passagem da teoria do "bricolage" de Lévi-Strauss, da Antropologia, onde esse autor permanece, para a Sociologia.

O presente volume será o sinal de uma retomada pelos jovens estudiosos brasileiros dos estudos afro-brasileiros? Asseguro-lhes que esses estudos prometem descobertas sem fim e seria triste deixarem que estrangeiros realizassem essa tarefa. Gostaria que lessem livros escritos por alguns estudiosos europeus de contato mais recente com os candomblés, como Ziegler, que neles descobre os mecanismos psicossociológicos de recuperação de uma identidade afro-brasileira, ou ainda Lapassade, que percebeu nos candomblés o caráter revolucionário do imaginário, conseqüentemente um modelo muito atual; em todo o caso, de forma alguma um passado que sobrevive num mundo que o renega mas ao contrário uma lição a meditar e seguir. Não, ainda não se disse tudo do candomblé. Basta olhá-lo com novos olhos.

E essa necessidade de "novos olhos" parece-me ainda mais importante, uma vez que após 1953 — data dos últimos trabalhos aqui reunidos — evoluíram dois movimentos por mim estudados nessa época: o candomblé e a macumba paulista. Seria interessante analisar essa evolução, refazendo-a de acordo com o método dialético que apresento no meu livro *As Religiões Africanas no Brasil*, isto é, analisando-os à luz da evolução da sociedade global brasileira. Essa é uma nova área, merecedora do interesse dos pesquisadores.

⁹ Bastide, Roger. "Algumas Considerações em torno de uma "Lavagem de Contas", Boletim nº 154, *Sociologia* (I) nº 3.

¹⁰ Lévy-Brühl, Lucien. *Carnets*.

¹¹ Lévi-Strauss, Claude. *La Pensée Sauvage*. Tradução brasileira, *O Pensamento Selvagem*. Companhia Editora Nacional, Editora da U.S.P., 1970.

Relembremos rapidamente essas últimas metamorfoses. O candomblé mudou. De um lado, foi atingido pelos efeitos desagregadores do turismo e pela participação de mulatos e brancos, determinando uma diferenciação progressiva entre os centros tradicionais e os centros mais abertos às influências exteriores; em outras palavras, entre o culto público, que, conservando suas seqüências cerimoniais, procura tanto a estética quanto a religião, e os cultos particulares, fiéis às antigas normas. Esse movimento desagregador foi porém compensado por uma tendência oposta, na qual assumem papel preponderante os novos meios de comunicação, o fortalecimento das raízes na África, alimentadas pelo vaivém, entre o Brasil e a Nigéria, de homens, mercadorias e idéias. Deparamo-nos pois com dois impulsos: um no sentido de uma "americanização" que abrange a grande expansão do candomblé caboclo ou do transe selvagem, contrapondo-se ao outro, dirigido no sentido de buscar a reafricanização e ligado à tomada de consciência da parte dos afro-americanos de sua intrínseca condição de afro-americanos. Como agem e se equilibram esses dois movimentos inversos?

A segunda mudança, processada nos dias de hoje, liga-se às migrações internas. Os candomblés, a fim de acompanhar seus freqüentadores que se deslocam do Nordeste à procura de um novo *habitat*, viram-se obrigados a instalar sucursais nos arredores do Rio de Janeiro e de São Paulo. Quando escrevi os trabalhos reunidos neste volume, havia em São Paulo somente a macumba individualizada e nem um único centro de Espiritismo de Umbanda e agora vivem nessa área o espiritismo e o candomblé. Concomitantemente, as associações de negros que substituíram abandonaram suas antigas finalidades no campo das reivindicações políticas (ver "A Imprensa Negra no Estado de São Paulo")¹², transformando-se em meras associações recreativas. A confrontação desses dois fatos leva-nos a constatar que o protesto racial não encontra outra via para se afirmar — do mesmo modo como na época colonial aconteceu com os messianismos e os milenarismos — a não ser disfarçando-se em reivindicações de autonomia religiosa. Presenciamos, a partir sobretudo de 1960, uma total metamorfose das superestruturas religiosas, ideológicas e políticas ligadas às bruscas mudanças das infra-estruturas econômicas e sociais, determinadas tanto pela urbanização quanto pela industrialização. Tais fenômenos só poderão ser esclarecidos através de cuidadosas e pacientes análises de anomia social, de marginalização resultante das defasagens produzidas pelo rápido desenvolvimento social, fenômenos de resistência ou de aculturação dos migrantes, semiologia dos valores religiosos etc. Apresentamos um campo novo e apaixonante, aberto à exploração dos sociólogos.

Finalmente, após o Concílio Vaticano II, presenciamos o esforço despendido pela Igreja Católica no sentido de recuperar os afro-brasileiros, instituindo um novo "sincretismo". Sinais desse intento de recuperação são encontrados em obras

¹² Bastide, Roger. "A Imprensa Negra no Estado de São Paulo". Boletim CXXX, *Sociologia* nº 2.

como “Ensaio de uma Nova Posição Pastoral perante a Umbanda” de Klóppenburg¹³, “Umbanda” de Savino Mombelli¹⁴ e *La Messe du Morro de Sanchis*¹⁵. Tais estudos mostram uma nova posição da Igreja católica ou pelo menos de alguns de seus setores com relação à noção de sincretismo, na qual se nota que esse e outras fenômenos foram atingidos pelas profundas mudanças ideológicas, características da época moderna.

Estamos, pois, capacitados a concluir que tanto no âmbito puramente sociológico, quanto no etnológico, no qual especialmente me coloquei no início desta Introdução, abre-se uma série de novos campos que podem vir a interessar os pesquisadores. Ficáramos satisfeitos se os estudos e pesquisas reproduzidos neste volume — iniciadores de alguns desses caminhos — constituíssem um estímulo para a retomada da pesquisa afro-brasileira, declaradamente em crise desde que o interesse dos sociólogos deslocou-se dos problemas culturais, passando a cuidar dos ligados ao desenvolvimento econômico e social, como se os problemas culturais não antecedessem aos estruturais e conseqüentemente devendo ser resolvidos em primeiro lugar. Inúmeros movimentos desenvolvidos após 1968 confirmam essa nova afirmação, particularmente os ligados aos problemas afro-americanos nos Estados Unidos e aos problemas indigenistas, anteriores aos estruturais, no México, que não deveriam ser resolvidos em primeiro lugar.

Nas pesquisas que realizamos no Brasil entre 1944 e 1953, não separamos os problemas religiosos do conjunto dos problemas afro-brasileiros, devido a três motivos:

Primeiro: existe uma dialética intensamente viva, um forte fluxo e refluxo de influências entre a situação social do negro de um lado e suas crenças e instituições religiosas de outro. A religião não é um sistema fechado, recebe a influência do meio exterior e transforma-se à medida que esse mesmo meio muda, advindo daí a necessidade de conhecê-lo.

Segue-se que o estudo das religiões africanas, sobretudo quando há uma tendência para considerá-las como traços folclóricos, leva a uma imagem estereotipada dos negros brasileiros que contribui para o estabelecimento de uma visão racista do mundo. Por esse motivo, coloquei como exergo da 2ª série de meus *Estudos Afro-Brasileiros*, publicado em 1951, uma frase de Sérgio Buarque de Hollanda* na qual há um protesto contra o que de ofensivo e discriminatório implica essa descrição exótica e pitoresca do acervo cultural do negro brasileiro.

* Exergo colocado no início do Boletim CXXI, *Sociologia* nº 2, Roger Bastide, *Estudos Afro-Brasileiros*, 1951. Trecho do livro de Sergio Buarque de Hollanda, *Cobra de Vidro*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.

¹³ Klóppenburg. “Ensaio de uma Posição Pastoral perante a Umbanda” *R.E.B.*, 1968.

¹⁴ Mombelli, Savino. “Umbanda” Parma, 9-10, 1971.

¹⁵ Sanchis. *La Messe du Morro*, Paris, 1971.

Finalmente, dado que as realidades profundas estão sempre ocultas (só há ciência do oculto, como gostava de repetir Bachelard), se precisava eu encontrá-las, deveria analisar em profundidade um certo número de manifestações afro-brasileiras desde a revolução dos homens de cor (estudadas em “Complexos Afro-Brésilienses”¹⁶ até em suas obras literárias (analisadas em *A Poesia Afro-Brasileira*)¹⁷. E assim o faz recorrendo às técnicas de pesquisa do oculto, estabelecidas pela psicanálise, mas com a necessária transformação, pois não se tratava de atingir o individual, como no freudismo, mas, ao contrário, o coletivo.

Este último ponto nem sempre foi compreendido pelos críticos literários. Ainda recentemente, um deles colocou-se contra meu intento de considerar Cruz e Souza como o primeiro canto americano da negritude, afirmando ser o poeta obcecado pela cor branca. Pois foi justamente esse um dos argumentos a que recorri para considerá-lo “afro-brasileiro” e não simplesmente “brasileiro”. Em suma, meu contraditor considerou o conteúdo da poesia simbolista de Cruz e Souza ao nível do que se apresenta manifesto, como se o poeta não passasse de um simples seguidor de Mallarmé, negando-lhe qualquer originalidade criadora, em lugar de procurar apreender, por detrás do manifesto, o significado profundo de revolta contra uma certa situação racial e de compensação. Talvez possam dizer-me que esse “oculto” por mim procurado não passa de uma simples hipótese e eu responderia que Freud também ensinou-me que só se deveria lançar uma hipótese quando estivesse ela já verificada pela convergência de todo um conjunto de associações livres. Ora, Cruz e Souza oferece nos seus poemas em prosa a possibilidade de proceder a uma confirmação de minha interpretação, ao confessar que desejara fazer uma música de branco, mas enganara-se — o tantã de seus ancestrais continuava a bater dentro dele.

Os preciosos estudos de meu saudoso amigo Goldmann, realizados no campo da sociologia da literatura, confirmam a procedência de minha posição. Parece-me muito acertada sua opinião quando afirma que a obra literária — caso tomemos como objeto de estudo as obras-primas da literatura e não (como o faria uma sociologia marxista, ao nível mais baixo) os frustrados — apresenta a visão do mundo ligada a um determinado grupo social, da qual esse grupo não tem suficiente consciência, mas o verdadeiro artista dá-lhe estrutura e coerência, demonstrando assim sua genialidade. Foi a visão do mundo — a do mulato em ascensão e a do negro reivindicando — que procurei descobrir, uma vez que é aí e somente aí que se revela ao leitor deslumbrado toda a beleza secreta da obra. Aliás, antes de chegar ao Brasil, já utilizara esse método de análise do oculto na obra literária, mas em outra área — a das diferentes confissões religiosas. Assim, o protestantismo de Gide surgia para mim menos no conteúdo de seus romances do que no seu estilo despojado, e clássico, ou melhor puritano. Também encontrei o judaísmo de Proust menos no lugar conferido aos judeus, no conjunto de sua obra, do que na sintaxe de suas frases, análogas ao jogo lógico do Talmude, a casuística.

¹⁶ Bastide, Roger. “Complexos Afro-brasileiros”. *Rev. do Arquivo Municipal de S. Paulo*, 1943.

¹⁷ Bastide, Roger. *A Poesia Afro-Brasileira*. Editora Martins, São Paulo, 1943.

Os dois estudos que neste volume colocam-se depois de “A Poesia Afro-Brasileira”, intitulados “Estereótipos de Negros através da Literatura Brasileira”¹⁸ e “A Imprensa Negra do Estado de São Paulo”¹⁹, ainda que tratando de literatura (o jornalismo num certo sentido pode ser considerado como um ramo da literatura), situam-se sob uma outra perspectiva. Com efeito, ao escrevê-los não me vi obrigado a procurar o oculto mas o manifesto, uma vez que se tratava no primeiro estudo de atingir os estereótipos e assim as representações coletivas e, no segundo, as reações apresentadas pelos negros a esses estereótipos.

Não pretendo afirmar que a pesquisa dos estereótipos possa prescindir de recorrer às vezes às técnicas de exploração do oculto. Lembremos o que aconteceu na Europa, após a Segunda Guerra Mundial. O nazismo exterminando judeus e ciganos suscitou uma tal indignação que o racismo não tem possibilidades de livre expressão, pelo menos nos jornais de maior tiragem. Infelizmente, porém, isso não fez com que o racismo tenha desaparecido e tem-se de procurá-lo e descobri-lo em situações dissimuladas e não nas manifestas, como acaba de fazê-lo a Senhorita Guillemín. Assim, quando se fala de um francês, coloca-se sua origem étnica depois do nome e se a referência é feita de um homem de cor, esse característico é colocado antes do nome. É necessário pois paciência e perspicácia para conseguir encontrar os mecanismos secretos de um racismo, não revelados numa leitura superficial. Com relação ao Brasil, da época colonial até o século XIX, não há necessidade de se ter uma preocupação desse tipo, uma vez que os estereótipos manifestavam-se então livremente. E quando, como Castro Alves, lutava-se pelos negros, só se retomavam esses estereótipos, invertendo-os, — eles estavam sempre lá e bem patentes.

Com relação ao meu segundo estudo, o sociólogo de hoje — após tantos progressos, nas análises de conteúdo e no aperfeiçoamento dos métodos utilizados nessas análises, resultantes de descobertas na lingüística e da semiologia — poderá considerá-lo bastante insuficiente, e com muita razão. Para mim, porém não se tratava, então, de proceder a uma análise de conteúdo propriamente dita, mas de atender a um propósito assaz diverso. Michel Pêcheux, num artigo publicado em 1967, diz com muita razão que se deve distinguir cuidadosamente a análise de conteúdo que possui suas próprias regras, da teoria do discurso, na medida em que o grupo possa fazer de um discurso *sui generis*, uma “instituição social”. Como sociólogo que sou, procurei ater-me a essa teoria do discurso negro, considerando tal discurso como “coisa social”; assim, a semiologia dos temas enumerados no meu estudo nunca é examinada em si própria, como se faz na análise de conteúdo, mas na medida em que cada um deles oferece possibilidades de liberar do significado do discurso total o sentido próprio de um grupo diferenciado da civilização brasileira. Estou seguramente convicto da utilidade de pro-

¹⁸ Bastide, Roger. “Estereótipos de Negros através da Literatura Brasileira”, Boletim nº 154, *Sociologia* (1), nº 3.

¹⁹ Bastide, Roger. “A Imprensa Negra do Estado de São Paulo”, Boletim CXXI, *Sociologia* nº 2.

ceder-se a uma verdadeira análise do conteúdo da imprensa negra, recorrendo aos mais modernos métodos. Penso não existirem ainda análises de jornais brancos ou não-brancos, feitas no Brasil. É uma lastimável lacuna que deverá ser preenchida pelos jovens sociólogos brasileiros, tomando como base os trabalhos de Berelson, Lapierre, Kayser e muitos outros, cujos estudos demonstraram enorme fecundidade.

Por que não fiz, quando escrevi? Para mim, o estudo da imprensa negra situava-se então num conjunto mais vasto, no planeamento duma pesquisa global que poderia receber a seguinte definição: "O estudo dos negros brasileiros enquanto criadores de cultura".

Assumindo uma posição contrária à dos que vêem nos afro-americanos simples consumidores, imitadores ou assimiladores da cultura ocidental branca ou ainda, na medida em que não se pode ignorar a existência da candomblés, batuques, e xangôs no Brasil, de xangôs Trinidad, vodus no Haiti e "santérias" em Cuba, perpetuadores, sem dúvida, de traços africanos, mas persistindo como meros fenômenos de sobrevivência, sem significado vivo e condenados à extinção, tive, ao passar a conviver com os negros do Brasil, o sentimento profundo de que eles eram, como todos os homens, não somente imitadores ou simples administradores de uma herança ancestral, mas sim criadores de uma cultura original que ofereceriam ao mundo, uma vez que também eles possuíam uma emocionante mensagem a transmitir à humanidade.

É essa convicção que confere uma unidade ao presente volume, no qual se encontram reunidos estudos aparentemente dispersos, tratando de diversos assuntos. Na verdade atendem todos e em todas as oportunidades ao mesmo objetivo: *demonstrar, através de análises da religião, da literatura e da imprensa, a criatividade negro-brasileira* que certamente ainda não se extinguiu e nos reserva para o futuro — tenho a certeza — surpresas tão maravilhosas quanto as anteriores.

Tinha eu ainda a preocupação de estudar essa criatividade como sociólogo que sou, tomando a criatividade de um grupo social que inventa, reagindo a outros grupos sociais, segundo o lugar variável que o grupo ocupa na sociedade global, seja como raça, cor, classe social, subgrupo sexual ou ainda subgrupo de geração. Tomando como base o subgrupo sexual, trabalhei ao estudar a mulher de cor, na América Latina, no último livro que escrevi; e no subgrupo de gerações fundamentei o Prefácio com o qual acabo de apresentar a edição francesa de *Dialogues* entre Margaret Mead e James Baldwin²⁰.

²⁰ Mead, Margaret e Baldwin, James. *Le Racisme en question*. Edição francesa prefaciada por Roger Bastide, Paris, Calmann-Levy, 1972.

"O erro de parte considerável dos estudos feitos nos últimos tempos entre nós a respeito da influência do negro parece-me consistir no fato de encararem com demasiada insistência o lado pitoresco, anedótico, folclórico, em outras palavras, o aspecto exótico do africanismo. Não que tudo seja em si desprezível, mas antes porque a atenção dirigida quase exclusivamente sobre tais pormenores, é uma variante apenas mais inteligente do modo tradicional de considerar a questão e que consiste em fazer por esquecê-la ou ignorá-la. A limitação que a meu ver encerra esse interesse recente em torno do negro brasileiro vem do fato de encarar a questão não como um problema, mas antes como um espetáculo." (N. do O.)

Assim, este volume, composto de reedições, não será um parênteses em minha obra, mas o ponto de partida daquilo que passou a ser a tarefa à qual dediquei uma grande parcela do que resta de minha vida intelectual.

Abril de 1972.

(Tradução e notas bibliográficas de Maria de Lourdes Santos Machado)