

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

PEIXOTO, Fernanda Arêas. *Diálogos brasileiros. Uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2001. 223p.

PRANDI, R. (org.). *Encantaría brasileira. O livro dos mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas. 2001. 362 p.

Fernando Giobellina Brumana
Universidad de Cádiz - Espanha

La presencia en Brasil de investigadores extranjeros, principalmente estadounidenses y franceses, ha sido clave, tanto para la formación de algunos de los principales centros de enseñanza del país como para el diseño y profundización de líneas de investigación específicas; en algún caso su influencia ha sido estratégica hasta para la conformación del propio objeto. En fin, Brasil de manera directa e indirecta ha sido beneficiado por estos aportes extranjeros, los ha hecho propios, los ha canibalizado en forma tal de convertirlos en cultura nacional. El caso de Roger Bastide, que llegó a Brasil en 1938 para reemplazar a Lévi-Strauss en la Misión Francesa con la que se fundó la Universidad de São Paulo, es, sin duda, uno de los más emblemáticos.

Ya debíamos a Fernanda Peixoto algunos trabajos vinculados a esta temática: uno sobre los visitantes franceses y americanos, otro sobre la manera en que Lévi-Strauss comenzó en Brasil a construir laboriosamente su carrera académica, sin contar una comparación entre el *Tristes Tropiques* de éste y *L'Afrique Fantôme* de Michel Leiris. Esta vez se trata de una obra de envergadura mucho mayor, su tesis doctoral para la Universidad de São Paulo, un estudio de Roger Bastide y sus imbricadas relaciones con el complejo mundo intelectual brasileño, sus múltiples diálogos en los que construyó sus escritos, conferencias y clases, y que revirtieron sobre la producción de sus interlocutores. Las líneas por las que se mueve su investigación son tres: el encuentro con el proyecto modernista encarnado en Mario de Andrade; el rescate de la africaneidad brasileña, donde Gilberto Freyre es su referente mayor; el estudio, dentro de un marco académico, de los efectos de la modernización, centrado en las relaciones interraciales y el folclore, en el que tuvo papel central Florestan Fernandes, primero alumno suyo y más tarde su sucesor en la cátedra de sociología. Este es el itinerario que

nos hace recorrer la autora en su apretado libro, recreando la atmósfera cultural paulista y brasileña de la época, con sus paradojas, contradicciones, con toda su riqueza y entusiasmo.

A finales de los años '30, Mario de Andrade fue artífice de políticas públicas de rescate cultural en vistas a una definición nacional que contrarrestase los gigantescos cambios demográficos, sociales y culturales correlativos a la inmigración masiva. La definición de la brasileñidad de Brasil era lo que aquí estaba en juego, cuestión que al recién llegado Bastide le resultaba fascinante e inevitable. El intelectual paulista, sin embargo, dejaba como en sombras un aporte, el proveniente de África, que, por el contrario, sería el más atractivo para Bastide.

Esta vertiente africana sí está presente en la labor de Freyre; pero mientras que éste se vuelca sobre su absorción en una realidad nacional homogénea, aunque dual, y en la leyenda de la democracia racial, Bastide apunta al mantenimiento y recreación de África en tierras brasileñas: la resistencia cultural de los esclavos, la astucia de aceptar una máscara cristiana que oculta las divinidades negras, la construcción de nuevos cuadros sociales que sustenten los valores religiosos africanos (la casa de candomblé como poblado africano). En fin, todo aquello que era o que se convirtió en ideología autolegitimante de los miembros del candomblé, lo que podía dar al culto una base romántica para garantizar su encanto, la base del éxito que en la actualidad ha logrado.

Fernandes, bajo influencias de la sociología funcionalista americana y el marxismo, tiene como cuestión central la integración de los negros en la vida social brasileña, es decir, en los procesos de secularización que llevan de una división en estamentos raciales a otra de clases sociales. Bastide y Fernandes colaboran en un proyecto de la UNESCO (encargado por Metraux) sobre relaciones raciales. La colaboración no impide la diferencia de perspectivas: "Florestan subraya el cambio y el papel tímido de la tradición en ese proceso; Bastide destaca la resistencia de la(s) tradición(es) en medio de cambios profundos que sacudieron a la sociedad brasileña". Es que éste mantiene frente a la modernización, frente a determinados rasgos específicos de la modernización, una actitud en extremo crítica, lo que tal vez sea mucho más fácil de entender hoy en día que en los años '50. Estas reservas respecto a la modernidad no pueden, sostiene Peixoto, ser vistas como conservadoras o reaccionarias. Por el contrario, la recuperación al menos simbólica de modos arcaicos de sociabilidad entraña en el programa que el socialista Mauss establecía como conclusión de su *Ensayo sobre el don*. El 'malestar de la civilización' encuentra en la práctica

antropológica un instrumento de superación al revelar antiguas formas de vida colectiva que el desarrollo del mercado ha avasallado.

A Peixoto por encima de todo le interesa el carácter original del pensamiento y labor de Bastide, su singularidad que no es, lo hemos visto, sinónimo de aislamiento, sino todo lo contrario. “(...) durante su estancia brasileña, Bastide forja un punto de vista teórico y metodológico particular, disonante con los patrones de su tiempo”. Esa disonancia es múltiple y está incorporada en los diálogos visitados –y otros más que en el libro de Peixoto se esbozan-, como múltiples son los planos epistémicos que así traspasa. Los itinerarios de Bastide son, no pueden dejar de ser, interdisciplinarios. Se trata de una interdisciplinariedad concreta específica, idiosincrásica, tropical. Bastide, el extranjero que terminaría descubriendo africano en Brasil, el teórico del sincretismo, se convierte en elemento sincretizador, en puente entre corrientes intelectuales autónomas y hasta divergentes: la artístico-literaria del modernismo, la sociología ensayística ‘híbrida y anfibia’ de Freyre, la sociología académica que tiene en Florestan Fernandes su figura originaria.

Ahora bien, lo que en este libro no se revela es que la contribución de Bastide radica mucho más en la interpretación que en el registro de nuevos datos; como etnógrafo su actividad fue más bien mediocre. Su estancia en la ‘ciudad santa’ del candomblé, Salvador, no llegó a los nueve meses, distribuidos en siete años, aunque nada permita pensar que ese tiempo haya sido dedicado por completo al trabajo de campo. Hubo, además, ceremonias esenciales del culto que no presenció, como la *salida de santo*, la fiesta en la que desemboca la iniciación del neófito. Pero más que el tiempo, el poco tiempo de campo, o la falta de ciertos registros, lo que sesgó la visión de Bastide fueron dos hechos indisolubles.

Por un lado, el que fuese, por así decir, capturado por las autoridades de las casas de candomblé que lo colocaban más que como a un espectador, como a un espectáculo en los asientos para visitantes privilegiados –con una inmovilidad y una ceguera equivalentes a su propia visibilidad y a la riqueza de aquello que a él se le ocultaba-, y que le concedieron algún puesto honorífico dentro de la jerarquía religiosa. Por otro lado, el que diese al candomblé el valor de ‘religión’ en el dualismo que Durkheim oponía ésta a ‘magia’, dejando de lado las obvias prácticas de resolución de las aflicciones y hasta de hechicería con que el candomblé atrae a clientes y fieles. No se trataba, además, de una simple religión, sino de un pensamiento místico y metafísico altamente refinado. “La filosofía del candomblé no es una filosofía

bárbara, sino un pensamiento sutil que aún no ha sido descifrado". En fin, "el pensamiento africano es un pensamiento culto".

Palabra más, palabra menos, estamos en la misma sintonía que alguien muy estimado por Bastide, Marcel Griaule, a quien en los años 50-60 se le concedía la fama de haber descubierto una gran mitología negra en país dogon, un patrimonio secreto pleno de sabiduría proveniente de "la noche de los tiempos". Muy exótico, sí, pero al mismo tiempo, muy occidental: la supuesta similitud con Hesíodo o Platón es lo que termina de legitimar el discurso africano. En la actualidad, sin embargo, la figura de Griaule, de su obra, de su forma de trabajar, han sufrido embates que hasta hace poco el denso corporativismo de la etnografía francesa había logrado esquivar. *Dieu d'eau y Le renard pâle* parecen hoy poco más que la construcción a gusto de Griaule y sus gentes, con la asistencia de un pequeño puñado de informantes profesionalizados, de un gigantesco y monolítico cuerpo mítico desvinculado de prácticas y creencias de agentes y de gentes reales. Para colmo, en estos últimos tiempos se han revelado nuevos estigmas: la manera en la que Griaule se apoderaba de los trabajos de sus subordinados para atribuírselos a sí mismo, su colaboración con el régimen Vichy, sus maniobras anónimas para que éste prohibiera *L'Afrique Fantôme* de su ex amigo Leiris, etc. En fin, que del descubridor de una filosofía africana original, y de esta propia filosofía, poco queda en pie hoy en día. Pero si cabe pensar en Griaule como en un embaucador, sería injusto hacer lo propio con Bastide. Más bien se trata quizás de un embaucado de buena fe y gran generosidad, aunque se lamentase de tener en su punto de mira a los bahianos y no a los dogon, y que, en consecuencia, intentase transmutar los bahianos en dogon.

Es indudable que la influencia de Bastide ha sido esencial a la hora de legitimar al candomblé, por un lado, y, por otro, para establecer una determinada forma de concebirlo y de practicarlo, es decir, la de un puñado de *casas de santo* de Salvador que mantienen hasta hoy en día esa primacía otorgada por el estudioso francés. En otras palabras, Bastide, tras los pasos de Nina Rodrigues y de Edison Carneiro, establece una ortodoxia que sería reforzada por otro investigador francés, Pierre Verger. De todas maneras, la legitimidad de los cultos afro-brasileños que empieza a darse sin cortapisas alguna con Bastide va mucho más allá de los límites que éste había entrevisto. Acabó de abrir una puerta que ya no podría ser cerrada. Así, un sacerdote como Joãozinho da Goméia a quien él descalificaba –siguiendo así a Carneiro y a Ruth Landes- como 'clandestino' (es decir, como carente de una iniciación

legítima), pocos años más tarde se convertiría en fuente de legitimidad, para muchos 'hijos' suyos o para otra antropóloga francesa que en su casa obtuvo los materiales suficientes para alcanzar el grado de doctora en la Sorbonne (aunque abandonara más tarde la vida académica para convertirse en sacerdotisa del candomblé).

Peixoto no desconoce las críticas que han surgido contra los estudios sobre religiosidad popular de Bastide; las registra con rigor y ni siquiera trata de rebatirlas. Su única observación es la de la parcialidad de tales lecturas: “(...) para que las ideas del autor se evalúen mejor, es necesario incluir(*las*) en una serie más amplia. Claro está que los lectores críticos de Bastide (...) están interesados en la comprensión del fenómeno religioso y no en acompañar los meandros de su pensamiento; es en este sentido que recortan una parte de su vasta obra”. Sin duda. Pero nada hace pensar que una opción –un recorte de objeto- sea más legítimo que otro (ni Peixoto, creo, lo supone).

De todas maneras, es clara mi preferencia por los críticos a los que la autora hace esa advertencia y podría agregar algunos elementos de cargo. Un pequeño texto de Bastide escrito en 1945 nos permite precisamente ver los mecanismos típicos con los que este autor otorgaba o negaba legitimidad, así como su forma de trabajar. Este texto, fragmento de un artículo mayor sobre la relación entre negros e indios, forma parte como complemento de un volumen editado por Reginaldo Prandi que reúne una serie de investigaciones coordinadas por él, todas volcadas a dar cuenta de elementos no africanos de los panteones de algunas religiones subalternas de Brasil, es decir, de los encantados que dan nombre al libro, espíritus y no dioses, como el objeto de culto del candomblé. Se trata de entidades místicas que fueron alguna vez vivos y que han muerto o que, sin morir, han modificado su condición, se han “encantado”. Estos espíritus son muchos. Los más habituales y presentes en la mayoría de los cultos: los caboclos – espíritus de indios-, mestres o bahianos, exus – espíritus de poder y peligro equiparables a los demonios de la imaginería católica, cuando vivos delincuentes de diverso pelaje –, las pombagiras – correlato femenino de los exus, espíritus de prostitutas –, vaqueros, marineros, viejos esclavos, etc. Otros, más raros y propios de cultos minoritarios: el rey Sebastián – aquel príncipe portugués del siglo XVI, desaparecido en batalla contra los moros, objeto en su patria de culto mesiánico hasta fines del XIX (Fernando Pessoa lo cantó en su *Messagem*) –, el rey Luis –sin número- de Francia, Matusalem, Salomón, Juana de Arco, además de anónimos gitanos, turcos, moros, italianos, etc. Los varios capítulos dan cuenta de estos

seres espirituales, los ritos que le son dedicados, las acciones que de ellos se espera, las diversas relaciones con los humanos, etc. Sus autores son, además de Prandi, André de Souza, Armando Vallado, Carlos Croso, Gisela Villacorta, Luiz Rios, Luiz Asunção, Maria do Carmo Brandão, Mundicarmo Ferreti, Núbia Rodrigues, Patrícia de Souza, Raymundo Maués y Ronaldo Senna. El libro se completa con el trabajo de Bastide ya mencionado, otra reedición de un texto de Maria Villas Boas y una colaboración de un sacerdote de uno de estos cultos, Francelino de Shapanan.

De hecho, son trabajos sobre periferias, ya geográficas, ya ideológicas. Hasta las propias investigaciones son periféricas, en cuanto que sus objetos en buena medida no habían sido tema de discursos académicos, o sólo lo habían sido en muy escasa medida. Los trabajos son etnografías de cultos poco conocidos de regiones alejadas (el interior del Estado de Bahía, la isla de Marajó, la región amazónica) o de cultos originarios del norte y nordeste (candomblé de caboclo, tambor-de-mina) afincados recientemente en São Paulo, además de nuevos aportes sobre otro culto nordestino, el catimbó – llamado también culto de jurema o de los mestres –. Es justamente sobre esta manifestación religiosa que trata el trabajo de Bastide antes mencionado.

Su base empírica es casi inexistente; una sola sesión de jurema, descrita con gran encanto poético pero poco rigor etnográfico. La información volcada proviene más que nada de autores anteriores – Camara Cascudo, Gonçalves Fernández – y la mayor parte del trabajo consiste en glosas a esos textos y a unas pocas entrevistas a informantes. Como en otras ocasiones, lo central de su aporte es la interpretación, en la que lo que le interesa es marcar la oposición entre esta práctica y la de los cultos afro. El catimbó, nos dice, es una práctica mágica, no religiosa; se trata de la resolución del caso a caso de clientelas fragmentarias de la que hablaban los clásicos. Se trata, además, de un culto esencialmente agrario, a diferencia del urbano candomblé. La fragmentación mágica así le resulta transparente: "Por el individualismo del trabajador agrícola, habituado a la soledad; por la dispersión en grupos domésticos autosuficientes". La reducción sociologizante es aquí más dura que la de un durkheimiano ortodoxo; además no sólo presupone un determinismo sociológico, sino otro, de orden de una psicología racial: "Dos psicologías colectivas enteramente diferentes se marcan en el candomblé y en el catimbó, la del africano y la del indio". Desagregación anómica de indios destribalizados *versus* resistencia cultural de africanos que han rehecho su solidaridad, perdida con la

esclavitud; magia – y hechicería- frente a religión; pobreza imaginativa, carencia estética y nulidad mítica – el catimbó –; sensual imaginación, alegría de los sentidos y riqueza del intelecto – el candomblé –. ¿Quién podría dudar en la elección? El estigma del candomblé que Bastide ayudó a eliminar lo arroja ahora sobre el catimbó.

Una sola observación, de las muchas que podrían ser hechas. El problema no contemplado por Bastide, y que amenaza con invalidar sus hipótesis, es que catimbó y candomblé – al menos en Pernambuco, tal como lo registra el texto de Brandão y Rios publicado en el mismo volumen – con mucha frecuencia son cultos llevados a cabo por los mismos agentes; el hijo de santo del candomblé y el catimbozeiro son la misma persona que opera en una u otra línea según una serie de circunstancias, y que encuentra forma de equilibrarlas.

Cualquiera que sea el balance de este trabajo de Bastide, es innegable que nadie que trabaje en estas cuestiones puede ignorarlo – Peixoto en este sentido estaría acertada – y que es un buen complemento a las investigaciones actuales, al menos como agente provocador. El resto del libro, por otra parte, no tiene pretensiones interpretativas; su valor es en lo esencial etnográfico. Pienso que a partir de un material tan rico, y de los que vayan siendo producidos por las cada vez más abundantes nuevas investigaciones, se diseñan dos líneas posibles de interés. Una que va atrás de las formas de fusión, en cierta medida de homogeneización, de los distintos cultos de posesión brasileños, desde el punto de vista organizacional y ritual, y – quizás lo más determinante- de la universalización de entidades místicas en principio originales de un polo del espectro religioso. Creo que al respecto los *espíritus* claves son, por un lado, los caboclos – provenientes de formas ibero-indígenas- que han sido absorbidos por formas de raíz afro, y, por el otro, los *exus* – de origen afro- absorbidos por el conjunto de la religiosidad brasileña. En los estudios reunidos en este volumen podemos detectar estadios en los que esa incorporación de estos últimos aún no se ha producido, como ocurre en la pajelança amazónica, y otros en los que, aunque presentes, aún no han llegado a un equilibrio con el resto del sistema ritual, como en el caso del jarê estudiado por Senna, en los que aún se producen situaciones anómalas respecto a la lógica ceremonial: “La introducción de los *exus* en los rituales del jarê no ha creado (...) un linaje propio para ellos. Generalmente son introducidos en el transcurso del ritual (...) dando la apariencia de una construcción intermediaria o una quiebra de la secuencia”.

Otra línea lleva a pensar en el mapa general de esta religiosidad como en una matriz combinatoria del tipo de las que Lévi-Strauss ponía

se producen situaciones anómalas respecto a la lógica ceremonial: "La introducción de los exus en los rituales del jarê no ha creado (...) un linaje propio para ellos. Generalmente son introducidos en el transcurso del ritual (...) dando la apariencia de una construcción intermediaria o una quiebra de la secuencia".

Otra línea lleva a pensar en el mapa general de esta religiosidad como en una matriz combinatoria del tipo de las que Lévi-Strauss ponía en juego a diversos efectos décadas atrás, un juego de alternativas que saturasen las posibilidades de inclusiones y exclusiones de entidades místicas y de rituales. Es de esperar, esa es mi hipótesis, que estableciésemos así el real objeto para el estudio de la religiosidad popular brasileña, un despliegue de formas que significase por encima de lo que significa cada una por separado, o, tal vez mejor, que el significado sólo se instaurase en este plano general.