



## RELIGIÕES TRADICIONAIS AFRICANAS E A FLEXIBILIDADE DO SAGRADO AFRICANO EM BASTIDE: DAS TRAJETÓRIAS AO ENCANTAMENTO <sup>1</sup>

*Dulcídio M. Albuquerque Cossa* <sup>2</sup>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é propor uma análise das religiões africanas no Brasil a partir da perspectiva de Roger Bastide. Do trajeto de como o autor teve acesso ao mundo do candomblé, a sua visão sobre as origens das religiões africanas no Brasil e a forma como estas se manifestam e se desdobraram ao longo do tempo. Pretendo remeter à maneira como o “sagrado africano” é concebido e analisado pelo autor. Portanto, sugerindo uma desconstrução da visão “degradante” das religiões tradicionais africanas que remete à “diabolização” destas, bem como à um ambiente hostil de intolerância religiosa. Deste modo, metodologicamente procuro entrecruzar os escritos de Bastide e Peixoto, Durkheim e Mauss, Mulago, dentre outros, constituindo um “ensaio bibliográfico”.

**Palavras-chave:** Religiões tradicionais africanas; Sagrado africano; Bastide.

### TRADITIONAL AFRICAN RELIGIONS AND THE FLEXIBILITY OF THE AFRICAN SACRED IN BASTIDE: FROM TRAJECTORIES TO ENCHANTMENT

**Abstract:** The purpose of this article is to propose an analysis of the African religions in Brazil from the perspective of Roger Bastide. From the way in which the author had access to the world of candomblé, his vision about the origins of African religions in Brazil and the way they manifest and unfolded over time. I intend to refer to the way the "sacred African" is conceived and analyzed by the author. Therefore, suggesting a deconstruction of the "degrading" view of traditional African religions which refers to their "diabolization" as well as to a hostile environment of religious intolerance. In this way, methodologically I try to cross the writings of Bastide and Peixoto, Durkheim and Mauss, Mulago, among others, constituting a "bibliographic essay".

**Keywords:** Traditional African religions; Sacred African; Bastide.

### RELIGIONS TRADITIONNELLES AFRICAINES ET LA FLEXIBILITÉ DU SACRÉ EN AFRIQUE BASTIDE: LES TRAJECTOIRES À L'ENCHANTEMENT

**Résumé:** L'objectif de cet article est de proposer une analyse des religions africaines au Brésil du point de vue de Roger Bastide. Chemin de la façon dont l'auteur a eu accès au monde du Candomblé, son point de vue sur les origines des religions africaines au Brésil et comment ceux-ci se manifestent et se déroulaient au fil du temps. Je compte faire référence à la façon dont la “sainte africaine” est conçu et analysé par l'auteur. C'est pourquoi nous proposons une déconstruction de la vision "dégradante" des religions africaines traditionnelles qui fait référence à leur "diabolisation" ainsi qu'à un environnement hostile d'intolérance religieuse. Ainsi, essayez méthodologiquement entrecroisant les écrits de Bastide et Peixoto, Durkheim et Mauss, Mulago, entre autres, ce qui constitue un « essai bibliographique ».

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq – Brasil.

<sup>2</sup> Também conhecido pelo seu nome africano Nyimpini Khosa. Mestre e Doutorando em Ciências Sociais. Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) / Brasil. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPCIS). Instituto de Ciências Sociais (ICS). Departamento de Antropologia. Bolsista CNPq – Brasil. Licenciado em Sociologia. Universidade Eduardo Mondlane (UEM) / Moçambique. Faculdade de Letras e Ciências Sociais (FLCS). Departamento de Sociologia. Antropólogo, Sociólogo e Cientista social. *E-mail:* dmacossa@gmail.com



**Mots-clés:** Religions traditionnelles africaines; sacré africain; Bastide.

### **RELIGIONES TRADICIONALES AFRICANAS Y LA FLEXIBILIDAD DEL SAGRADO AFRICANO EN BASTIDE: DE LAS TRAYECTORIAS AL ENCANTAMIENTO**

**Resumen:** El objetivo de este artículo es proponer un análisis de las religiones africanas en Brasil desde la perspectiva de Roger Bastide. De la trayectoria de cómo el autor tuvo acceso al mundo del candomblé, su visión sobre los orígenes de las religiones africanas en Brasil y la forma como éstas se manifiestan y se desdoblaron a lo largo del tiempo. Quiero referirme a la forma en que el "sagrado africano" es concebido y analizado por el autor. Por lo tanto, sugiriendo una deconstrucción de la visión "degradante" de las religiones tradicionales africanas que remite a la "diabolización" de éstas, así como a un ambiente hostil de intolerancia religiosa. De este modo, metodológicamente busco entrecruzar los escritos de Bastide y Peixoto, Durkheim y Mauss, Mulago, entre otros, constituyendo un "ensayo bibliográfico".

**Palabras-clave:** Religiones tradicionales africanas; Sagrado africano; Bastide.

### **NOTAS INTRODUTÓRIAS**

É inconcebível falar da história do Brasil sem falar da história do negro, de África e dos africanos, suas crenças e práticas. Assim, do mesmo modo, não tem como falar de religião neste contexto sem sequer falar das religiões tradicionais africanas. Estas que desde sempre foram alvo de perseguição e até hoje se debatem com a intolerância religiosa.

Pretendo neste trabalho, propor uma análise das religiões africanas no Brasil aos olhos de um dos teóricos eminentes no estudo das mesmas - Roger Bastide. Partindo do trajeto de como o autor teve acesso ao mundo do candomblé, a sua visão sobre as origens das religiões africanas no Brasil e a forma como estas se manifestam e se desdobram ao longo do tempo. Aliado a isto, remeter a forma como o "sagrado africano" é concebido e analisado por Bastide.

Ao discorrer sobre Bastide não tenciono sugerir apenas uma abordagem descritiva de suas reflexões sobre as religiões de matriz africana, mas, sobretudo, propor uma análise crítica e (des)construtiva.

Portanto, Fernanda Peixoto, uma autora que se dedicou aos escritos de Bastide, aparece como preponderante para este trabalho. Assim, opto por um meio metodológico que entrecruza os escritos de Bastide e os de Peixoto, Durkheim e Mauss, Mulago, dentre outros, constituindo assim um "ensaio bibliográfico".



Em primeiro lugar me debruço em torno da visão geral das religiões tradicionais africanas, as bases nas quais estas se assentam; o encantamento de Roger Bastide pelas mesmas; e a sua inserção no contexto brasileiro; para de seguida discutir criticamente o “sagrado africano” do ponto de vista “bastidiano”.

### RELIGIÕES TRADICIONAIS AFRICANAS E A CULTURA *BANTU*

Para entender as religiões africanas no Brasil é fundamental compreender antes de mais as suas bases, o contexto que as funda ou as inspira, que são as religiões tradicionais africanas.

Assim, quando se fala de religiões tradicionais africanas, tal como pretendo me ater, refere-se às crenças e práticas culturais que constituem a religiosidade e vida da África *Bantu* ou Subsaariana, a conhecida também como “África Negra” (por ser majoritariamente de origem negra diferentemente da África do Norte que é majoritariamente branca e muçulmana, representada pela minoria dos países que constituem o continente africano – Egito, Líbia, Marrocos, Argélia, Tunísia e Saara Ocidental). Tal como aponta Martinez (2009, p. 100), “as religiões tradicionais africanas são, de fato, as religiões naturais dos povos da África subsaariana que foram conservadas e transmitidas oralmente de geração em geração até aos nossos dias”.

A origem das religiões tradicionais africanas é datada de um tempo longínquo. Não tendo fundadores estas são uma herança dos antepassados passada de geração em geração através da oralidade, portanto, se fundam num tempo ancestral.

A África *bantu* conserva uma religião que recebeu dos seus antepassados, como fator decisivo da sua cultura. É um dado original e específico destes povos. Falar de uma multiplicidade de religiões na África *bantu* equivaleria igualmente a reconhecer a nossa ignorância da espiritualidade do homem negro (Altuna, 2014, Pag. 365).

Os conteúdos doutrinários, sem que cheguem a formar um conjunto sistematizado de dogmas, conservam-se e são transmitidos oralmente, especialmente através dos mitos cosmogónicos, provérbios e por outras formas literárias (Martinez, 2009, p. 102).

Com influências das teorias antropológicas clássicas do século XIX, as religiões tradicionais africanas foram denominadas pejorativamente de “animistas”, “feiticismo” (feiticeira), superstição, magia, e demais classificações preconceituosas (Martinez, 2009; Altuna, 2014). E tais teorias antropológicas serviram em parte para legitimar a

colonização europeia no continente africano sob o argumento de cristianizar e civilizar os africanos. Por consequência disso, a luta para erradicação das religiões tradicionais africanas, crenças e práticas, foi desenfreada. E como resultado, os africanos tiveram suas cabanas, terreiros e objetos ritualísticos queimados. O que denuncia um estado de intolerância religiosa relacionada a preconceito, assente, sobretudo, na discriminação racial, remetendo assim ao racismo religioso.

No caso de Moçambique, inclusive após a independência em 1975, as crenças e práticas religiosas tradicionais foram proibidas, pois consideradas atos de superstição, ignorando por completo que a sociedade ou as “sociedades moçambicanas” assim como as demais africanas, a sua cultura bem como a sua vida se fundam nas religiões tradicionais africanas, tal como aponta Mbiti (1969)<sup>3</sup> que a vida dos africanos está assente na sua religiosidade.

Tanto é que, de acordo com Martinez (2009), o Departamento do Trabalho Ideológico do Partido FRELIMO<sup>4</sup> expressava-se assim:

O combate contra todas as manifestações e idéias obscurantistas e anti-científicas deve ser uma preocupação permanente do Trabalho Ideológico. Deve se elaborar um estudo sobre a influência das ideologias religiosas no seio das massas e exercer um combate ideológico permanente contra as práticas religiosas e através da persuasão, demonstrando como elas bloqueiam o desenvolvimento econômico, político e social do nosso povo (Partido Frelimo, 1978, p. 80).

Portanto, não obstante, os africanos, moçambicanos, em particular, resistiram e continuam resistindo até hoje, dentro e fora de África. Exemplo de tal resistência na diáspora é o Brasil, onde os africanos escravizados, levados à força de diversos cantos de África, ao contrário do que o colono imaginava, conseguiram mesmo na opressão colonial escravagista manter suas crenças e práticas tradicionais africanas, originando as “religiões afro-brasileiras” ou “de matriz africana” conhecidas até hoje como, por exemplo, *candomblé* e *umbanda* (das quais trataremos mais adiante). E, mais do que meios de resistência, estas religiões foram e são formas de afirmação de identidade africana.

Devido à forma negativa como as religiões tradicionais africanas eram vistas, o Colóquio sobre as religiões de Abidjan, na Costa do Marfim, realizado em 1961 e que

---

<sup>3</sup> John Samuel Mbiti é um filósofo e escritor religioso cristão africano, nascido no Quênia.

<sup>4</sup> Frente de Libertação de Moçambique - FRELIMO (Partido que desencadeou a luta de libertação e que está no poder desde a independência -1975 até hoje).



reuniu especialistas em religiões africanas, nega e condena veementemente as denominações pejorativas como “animismo”, “feiticismo”, “superstição”, “magia”, etc., para designar as religiões tradicionais africanas, pois eram formas depreciativas, de menosprezo e desrespeito às culturas africanas, aos africanos, bem como seus antepassados. Negação também comungada pelos teólogos nigerianos Opeloya e Asaju (1994).

Assim, intelectuais africanos como o congolês Vicent Mulago, por sinal, então Diretor do Centro de Estudos das Religiões Africanas de Kinshasa, na República Democrática do Congo e o ruandês Alexis Kagame sugerem o termo “Religiões Tradicionais Africanas” para denominar o conjunto de crenças e práticas tradicionais religiosas africanas (Martinez, 2009; Altuna, 2014).

Já em 1964, realiza-se o Encontro Internacional de Bouaké, também na Costa de Marfim, que abre com o tema “Religiões Africanas Tradicionais”. E no ano de 1970 acontece o Colóquio de Cotonou, em Benin, onde se reitera a condenação de termos depreciativos para denominar as religiões tradicionais africanas e se insiste no uso da denominação “Religiões Tradicionais Africanas” (Martinez, 2009; Altuna, 2014), pois, “as religiões africanas não são, em primeiro lugar, uma soma de fórmulas dogmáticas e de instituições. Ao contrário, são uma expressão de vida e de espiritualidade” (II Colóquio International du Centre D’étude des Religions Africaines, p.373).

Mas como então as religiões tradicionais africanas seriam entendidas do ponto de vista conceitual?

Vicent Mulago conceitualiza as religiões tradicionais africanas como o conjunto cultural de idéias, sentimentos e ritos baseados na crença de dois mundos inseparáveis: o visível e o invisível; crenças no caráter comunitário e hierárquico destes mundos; crença no Ser Supremo, Criador e Pai de tudo (Mulago, 1980).

As religiões tradicionais africanas se assentam em algumas bases fundamentais, de um modo geral, a crença em Deus, Ser Supremo e Criador de tudo; os antepassados e outros espíritos que são intermediários entre Deus e os homens; os ritos para as mais diversas circunstâncias da vida, desde o nascer até à morte; especialistas dos ritos, responsáveis pela interpretação e realização dos ritos; a comunidade que os celebra, que pode ser familiar ou social; orientações de ordem ética, prescrições e proibições, que determinam o comportamento dos seus membros (Martinez, 2009; Altuna, 2014).



África é um continente extenso que alberga uma diversidade cultural enorme. Na qual, para além do que tem em comum, o que une os africanos são as diferenças. Como então no seio desta tamanha diversidade se pode resumir as crenças e práticas tradicionais africanas num único termo - Religiões Tradicionais Africanas?

Falar de religiões tradicionais africanas não supõe que elas se manifestem da mesma forma, nem que elas não sofram influências externas ao contexto africano, mas sim, que meio a várias diferenças, estas têm alguns elementos que são comuns a todas elas, que permitem com que sejam entendidas como um conjunto, dentre os quais, sobretudo, a crença nos antepassados, estes que são uma espécie de “guardiões do mundo dos vivos” e que, portanto, convivem com os indivíduos no dia a dia, inclusive condicionando suas ações. “Apesar de sua diversidade, na verdade a africanidade é única” (Simon-Pierre, s/d, p. 19)<sup>5</sup>.

Embora as manifestações desta religião tradicional e algumas crenças variem de uma zona cultural a outra e até de um grupo a outro, pode falar-se com exatidão de Religião Tradicional Africana. A unidade de crenças, o substrato fundamental, o significado e finalidade dos cultos, ritos e símbolos e a homogeneidade de aspirações mostram-se idênticos em toda África *bantu*. Os seus traços essenciais são comuns e os acidentes não rompem a unidade básica (Altuna, 2014, p. 365).

Desse modo, as religiões tradicionais africanas são um meio para entender a vida dos africanos. A cosmovisão dos africanos está assente nas religiões tradicionais africanas. Os africanos se entendem e se relacionam tendo em conta as religiões tradicionais africanas. “A arte, a música, a dança dos africanos, são variações de sua religião” (Altuna, p. 367). As dimensões, social, cultural, política e econômica são atravessadas pelas religiões tradicionais africanas, o que significa que as religiões tradicionais africanas permeiam todas as esferas da vida dos africanos.

A África negra e a cultura *bantu* se tornam inexplicáveis, incompreensíveis e inacessíveis sem as religiões tradicionais africanas. Pois, a cultura *bantu* se identifica através da sua religiosidade. Os modos de vida dos africanos estão assentes nas religiões tradicionais africanas, o que sugere que estas são a base para entender e aceder a vida dos africanos.

---

<sup>5</sup> Africano congolês, padre e pesquisador em teologia.



Portanto, a cultura dos africanos são as religiões tradicionais africanas e as religiões tradicionais africanas são a cultura dos africanos.

Depois duma visão geral das religiões tradicionais africanas que nos ajuda, de certa forma, adentrar ou compreender melhor as religiões de matriz africana no Brasil, passo a debruçar-me da flexibilidade do sagrado africano.

### **A FLEXIBILIDADE DO SAGRADO AFRICANO EM BASTIDE: DAS TRAJETÓRIAS AO ENCANTAMENTO**

Nesta parte inicial da seção mostrarei através dos escritos de Fernanda Peixoto como, em parte, Roger Bastide deu o seu mergulho ao mundo do candomblé, das religiões africanas no Brasil, no geral.

No texto *O candomblé (barroco) de Roger Bastide*, Fernanda Peixoto mostra o quão versátil Roger Bastide era, no que tange a sua preocupação com o candomblé e a forma como o analisava (Peixoto, 2011).

Peixoto (2011) faz neste artigo uma releitura do texto de Bastide *Imagens do nordeste místico a branco e preto*. Uma releitura feita a partir de outros artigos de Bastide e publicados na imprensa paulistana. Tais artigos analisam a arte popular, a arte moderna, as cidades e a arquitetura.

*Imagens do nordeste místico a branco e preto* é um relato da primeira viagem de Bastide ao Nordeste brasileiro e, portanto, permite acompanhar as pesquisas iniciais de Bastide, nas quais o autor foca no barroco e nas religiões de matriz africana, apresentando as cidades de Salvador e Recife. É, portanto, uma narrativa de viagem assente em impressões subjetivas e estados de espírito e a interpretação sociológica, pois, apresenta experiência pessoal, descrição etnográfica e vocação literária.

Para Peixoto (2011), o acompanhamento das projeções barrocas em diversos domínios da cultura, que esses escritos evidenciam, permite flagrar o ponto de vista barroco do autor a informar suas análises das artes, das cidades e do candomblé.

A atenção dedicada à decoração e à arquitetura circular dos carrosséis mostra o fascínio de Roger Bastide pelo cataclismo irracional do barroco, que irá informar a visão do autor sobre as cidades, as artes e também as relações (Peixoto, 2011).

Bastide se pergunta pelo legado surrealista, recuperando positivamente a utopia desse segmento de vanguarda, comprometido com a criação de um mundo melhor. E

defende as condições da possibilidade de um surrealismo brasileiro, criação original antecipada, segundo ele, pelas expressões barrocas nacionais (Peixoto, 2011).

Analisando o Nordeste brasileiro, Bastide constata que este tem uma dupla face (mística), a barroca e a africana, entre as cidades de Salvador e Recife.

Embora atento à arquitetura das fachadas e as decorações de interiores, Bastide não se contenta com elas, lançando ao movimento das calçadas e de suas gentes, entrando e saindo de casas e igrejas, perambulando pelas cidades no momento de preparação de festas e cortejos (Peixoto, 2011). Nessa investida Bastide envereda pelo mundo do candomblé.

Portanto, a procura pelo mundo dos candomblés afasta-o do centro da cidade, levando-o por uma segunda rota, em direção aos subúrbios e às paisagens mais africanas.

Para Bastide, ao contrário das igrejas barrocas que ocupam primeiro plano da paisagem citadina e que mobilizam fortemente o olhar, os santuários africanos se escondem na verdura, cobrem-se e se adornam com folhas de palmeiras, de bananeiras, são verdadeiros jardins místicos onde se entra por veredas de grama, atravessando regatos murmurantes, plantações de milho ou matagais floridos. Estamos aí não apenas em cenário urbano diverso, bem mais próximo à natureza, mas diante de outro estilo de vida mística, igualmente festiva, tingida por cores e sons, de forte impacto no corpo e nos sentidos dos que dele participam, destaca Peixoto (2011).

Na trajetória de Bastide os sentidos são mobilizados ao longo de dois caminhos, ainda que no candomblé o privilégio da visão (da pintura dos azulejos e das roupas nas festas barrocas) ceda lugar aos demais sentidos, os apelos visuais concorrendo com os sons (dos tambores, gritos e risos na preparação das festas) e os cheiros (de essências e fumos) dos terreiros.

A despeito das diferenças existentes entre as duas formas de vida mística, Bastide evita construir uma oposição entre elas, ao contrário, aproxima expressamente os universos das igrejas barrocas e os santuários do candomblé.

A entrada nos templos barroco e africano conduz o viajante por duas modalidades de aventura mística, ambas vigorosas do ponto de vista das expressões plásticas (Bastide, 1945).





O barroco não é para Bastide, apenas uma forma de arte apreensível no olhar, mas um estilo de vida, que toma posse do corpo humano e atinge as almas, o domínio das subjetividades dos sentimentos. Aos efeitos de vertigem produzidos pelos templos barrocos soma-se o esplendor das procissões, que reúnem multidões (Peixoto, 2011).

No espetáculo maravilhoso dos candomblés que tem lugar nos terreiros, por sua vez, tudo é festa, da preparação das cerimônias à sua realização. Nos rituais, as músicas contagiam músculos e vísceras, o corpo transforma-se no transe, o aspecto teatral domina a possessão (Peixoto, 2011).

No interior do candomblé, a possessão ocupa o centro da atenção do observador, trata-se de ensaiar nova interpretação do fenômeno como fato social total (contra as interpretações que o associavam à histeria) e, sobretudo de recuperar os seus aspetos teatrais (Peixoto, 2011).

Assim, para Bastide, se o barroco definiu-se como forma arquitetônica, estilo de vida e certa psicologia, o candomblé é uma religião, mas também uma estética e uma filosofia.

O interesse pela face estética do candomblé que permite o estabelecimento de analogias explícitas com os templos e festas barrocas levam a pensar no que Bastide chamou “civilização de ritmos” do Nordeste brasileiro. Civilização de ritmos composta pelos ritmos estéticos africanos, pelas músicas, danças e também pela sua plástica – e pelos ritmos traçados pelo barroco português aclimatado no Brasil, por curvas, formas arredondadas e cadências de anjos (Bastide, 1945).

Portanto, baseado nestas leituras, posso afirmar que a entrada de Bastide ao mundo das religiões africanas no Brasil se dá, em parte, através do seu interesse pelo barroco brasileiro, este que teria aberto caminhos para o encantamento do autor pelo candomblé. O mesmo candomblé visto por Bastide na sua mais elevada forma dramática, como arte e estética por excelência, para além de ser também uma religião.

Isto implica que para o autor, através do candomblé vivenciamos um sagrado que se quer performático, e que em meu entender, contribui para a modificação e mobilidade da paisagem, seja ela urbana ou rural.

Se antes, a partir de sua imersão no mundo de religiosidade africana vislumbramos um Bastide encantado com a performatividade do candomblé, que

contrasta com o barroco brasileiro, um Bastide revelando além de suas capacidades sociológicas, mergulhando no seu lado literário ou poético, passaremos então, a analisar um Bastide focado nas origens dessas religiões africanas no Brasil, sua constituição e a forma como se manifestam enquanto “sagrado”.

Segundo Bastide (1985), os negros introduzidos no Brasil pertenciam a civilizações diferentes e provinham das mais variadas regiões de África, com maior destaque para o povo *bantu* da África Austral. Porém, suas religiões, quaisquer que fossem, estavam ligadas a certas formas de família ou de organização clânica, a meios biogeográficos especiais, floresta tropical ou savana, a estruturas aldeãs e comunitárias. O tráfico negreiro negligenciou e violou tudo isso. Os escravizados foram obrigados a se incorporar, quisesse ou não, a um novo tipo de sociedade, com formas de ser e estar ocidentais (Bastide, 1985), não obstante, os negros se mantiveram firmes, mantendo algumas de suas práticas e crenças religiosas africanas.

Portanto, segundo Bastide (1975) as religiões africanas no Brasil teriam chegado com os africanos escravizados, onde manifestando suas práticas religiosas fundaram o candomblé, este que por sua vez viria a gerar a macumba e a umbanda. Assim, o candomblé, a macumba e a umbanda seriam para Bastide (1985) “codificações” das religiões africanas no Brasil, ou seja, as primeiras manifestações das religiões de matriz africana.

Ora, o que Bastide não consegue enxergar é que a dispersão *bantu* é que seria a primeira manifestação dessas religiões e não o contrário.

Por conseguinte, repensando Bastide diria que as dispersões *bantu* são a base das religiões africanas no Brasil e a formação do candomblé, macumba e umbanda foi um processo de “recodificação” e não necessariamente de codificação como sugere Bastide (1985). Isto implica que, todas estas “formas” religiosas são codificações parciais e limitadas que paulatinamente podem se recodificar continuamente.

No seu artigo *O sagrado selvagem*, Bastide (1975) faz uma análise do sagrado nas sociedades tradicionais e nas sociedades contemporâneas. Para tal o autor centra-se na análise do que chama de “sagrado selvagem”. E nisso, das religiões de matriz africana foca no transe, na possessão, que são fundamentais para a análise desse sagrado.



No entanto, Bastide (1975) propõe que o transe não seja visto a partir de uma perspectiva preconceituosa, como doença, como anomalia, tal como muitos exploradores, viajantes, missionários e médicos pressupunham, porque uma análise assim dirigida remete ao olhar ocidental-preconceituoso que desconfia da linguagem do corpo e responsável pela disseminação da imagem de selvageria nos cultos de religiões de matriz africana.

Muitas dessas perspectivas manifestavam nada mais que um espírito racista e de discriminação do “outro” - o não ocidental, africano, para ser mais preciso. Exemplo disso foram autores como Nina Rodrigues ao afirmar que o baixo desenvolvimento intelectual do negro primitivo, auxiliado pelo esgotamento nervoso das cerimônias de iniciação provoca estados de neurastenia nos africanos e que, portanto, a histeria existiria nos negros crioulos ou nos mulatos. Ora, a religião africana seria, em ambos os casos, um fenômeno patológico (Rodrigues apud Bastide, 1985).

Não obstante, apesar de tudo, Nina Rodrigues teve sua preponderância nos estudos sobre religiões africanas no Brasil. Todavia, tal como bem coloca Bastide (1985) de forma crítica em *As religiões africanas no Brasil*, ele exagerou ou insistiu muito sobre o que essas religiões podiam apresentar de exótico, de estranho, à nossa mentalidade; não quis nelas ver mais que um emaranhado de superstições, o que fez com que confundisse magia e religião, propriamente dita e negligenciasse, infelizmente, os aspetos comuns, cotidianos, da vida religiosa.

Assim, Bastide (1975), sugere que, o transe, a possessão devem ser entendidos como uma representação teatral, dramatúrgica, pois controlada pela sociedade tem função social, a de estabelecer comunicação entre os homens e os Deuses, que permite a estes Deuses descer novamente à terra para o bem da comunidade.

Bastide ao sugerir isto nos está alertando ao fato de que a possessão não é uma prática mágica, supersticiosa, que aparece ao acaso como sinal de patologia, ou anomia (se quisermos usar um termo mais durkheimiano), mas sim, uma prática religiosa que se apresenta com um caráter sagrado e que estrutura as relações sociais, na medida em que estabelece uma mediação entre os homens, os antepassados e Deus(es), permitindo consequentemente uma mediação entre o mundo visível e o mundo invisível, ou seja, entre os vivos e os mortos. E é através da relação entre estes dois mundos que os indivíduos dão significado as suas ações. É através desta relação que se constitui a



cosmovisão dos africanos, dos negros e demais praticantes das religiões de matriz africana.

Assim, pelo contrário do que se pode imaginar, a possessão, o transe, ao invés de gerarem um desequilíbrio social, contribuem para a ordem social. E mesmo se assumirmos que geram desequilíbrio social, é então um desequilíbrio necessário. Deste modo, a ordem social se funda nas tensões geradas pela possessão e o transe, onde as situações de conflito (Gluckman, 1995) emergem como catalizadoras das relações sociais e estabilizadoras da vida cotidiana e da estrutura social.

Portanto, uma análise profunda e cautelosa sobre o transe, a possessão nas religiões africanas no Brasil mostra-se importante na ótica do autor.

Deste modo, como é que Roger Bastide analisa o transe, a possessão, ou seja, o sagrado em sociedades distintas?

Para Bastide (1975) nas sociedades tradicionais o sagrado tende a transitar de “sagrado selvagem” para “selvagem doméstico”, enquanto que nas sociedades contemporâneas o sagrado transita de “sagrado doméstico” para “sagrado selvagem”.

De acordo com o autor o transe selvagem existe tanto entre os africanos como entre os afro-americanos de hoje, mas ele, assim que se manifesta, é reinserido na sociedade para ser domesticado por ela e utilizado em seu proveito. Ora, Bastide (1975) alerta para que se evite a confusão entre o transe selvagem propriamente dito e o transe violento.

Uma vez que a possessão consiste em ser habitado por uma divindade e em representar esta divindade, ou seja, consiste numa mudança de personalidade, segundo Bastide (1975) os africanos dizem que uma parte de nossa alma é expulsa para ser substituída pelo Deus, assim, quando se é possuído por um Deus guerreiro ou mau, a crise que se exprime será violenta e com desencadeamento muscular, enquanto que quando se é possuído por um Deus do amor, da água doce ou da chuva benfazeja, a crise que se exprime será, pelo contrário, calma. A violência não é selvageria, mas o transe selvagem existe ainda assim porque é preciso passar por ele para que se possa, em seguida, domesticá-lo.

Com efeito, para entrar numa confraria de possuídos existem dois casos a considerar: primeiro, ou alguém é uma pessoa normal, mas que é chamada devido ao seu pertencimento a um clã ou família determinada, a se tornar uma sacerdotisa. Nesse



caso é preciso primeiro “quebrar” seu *eu* para torná-la acessível ao transe. Isso se consegue com um ganho de folhas, ou seja, droga-se a candidata e se incutem nela reflexos condicionados, permitindo-lhe cair em transe à audição de alguns *leitmotivs* musicais, o tempo que dure o efeito destas drogas. Segundo, ou se trata de uma pessoa que já apresentou perturbações psicóticas ou psicossomáticas, a primeira crise é de natureza fisiológica. Ela é considerada pela coletividade como o sinal de um chamado divino, a pessoa é dita justamente possuída por um Deus “selvagem” e o ritual da iniciação, ao qual ela será submetida imediatamente após, consiste, segundo a expressão bem significativa dos afro-americanos, em “batizar” o Deus selvagem – o que quer dizer, sociologicamente falando, domesticá-lo (Bastide, 1975).

Bastide (1975) aponta dois fatores de retorno ao sagrado selvagem, um que tenderá a um enfraquecimento da instituição religiosa tradicional e outro que tenderá à passagem de uma sociedade orgânica a uma sociedade anômica. O autor mostra através do exemplo do Brasil, religiões africanas, ilustrações desse duplo processo de regressão.

Segundo Bastide (1975) a religião africana, centrada no transe, que se reconstituiu, efetivamente entre os escravizados e entre seus descendentes, ficou submissa à pressão da sociedade global, às forças de secularização que caracterizam a vida urbana e a industrialização. Entretanto, tendo resistido, nas grandes metrópoles como Rio de Janeiro ela se deixou aculturar pelo catolicismo ou espiritismo dos brancos, ela se ligou, na defesa de classes marginalizadas, com uma outra religião popular, a dos índios, para dar nascimento a um culto sincrético: a macumba. Ora, a força de controle e domesticação de uma religião sincrética é evidentemente menor que a de uma religião não sincrética, porque esta é partilhada entre muitas postulações diferentes, muitas vezes mesmo contraditórias.

Um aspecto é preciso salientar, quando Bastide (1975) sugere que a religião africana “se deixou aculturar pelo catolicismo”, ele negligencia de forma sarcástica, por completo, o fato de que este processo de “aculturação” não foi pacífico, mas sim, uma imposição ocidental cristã do colonizador com vista à uma suposta “civilização dos negros africanos”. Portanto, uma agressão “brutalmente violenta” à cultura africana.

O autor sustenta que, através dessas fissuras do controle, outras motivações aparecem e um outro desejo se inscreve no transe, que não é forçosamente religioso, mas que utiliza os símbolos religiosos para mascarar outras preocupações. Na



macumba, nós vemos o transe domesticado do candomblé, sustentado pelo ritmo dos tambores e terminando em beleza, tornar-se mais e mais até tomar, muitas vezes, formas histeróides: rolar na terra, gritar, debater-se furiosamente – e o espasmo substituir o gesto estereotipado (Bastide, 1975).

Existe para Bastide (1975) uma distinção entre a possessão pelo espírito de Velhos Africanos e a possessão pelos espíritos dos Índios. A violência só aparece na segunda e se ela só aparece na segunda, é que as representações que o brasileiro faz do negro e do índio regulam ainda inconscientemente o desenrolar do transe. O brasileiro considera o negro como fundamentalmente bom, ele concebeu no tempo da escravidão, uma ideologia do negro da mesma natureza daquela que deu, nos Estados Unidos, ele jogou no esquecimento coletivo o negro mulato ou rebelde para só guardar o negro submisso, respeitoso, amando seu senhor e se devotando a ele como um velho cão, muitas vezes surrado, sempre contente. A possessão por espíritos africanos reflete a persistência desse estereótipo (Bastide, 1975).

Continua Roger Bastide afirmando que o índio ao contrário, não aceitou a escravidão, ele lutou contra o branco, ele foi vencido, sem dúvida, mas guardou toda sua altivez de homem livre. É esta altivez de homem livre, guerreiro, valoroso, que o transe por espíritos de índios reflete: a violência não é, portanto, o ponto de partida, expressão da selvageria, mas expressão de um estereótipo étnico. A selvageria vai utilizar o estereótipo para melhor fluir. Na macumba o transe selvagem reprimido utiliza a barbárie do índio para exprimir, contra a cultura branca, uma contracultura em formação ou anti-sociedade (Bastide, 1975).

Ao sugerir que o índio ao contrário, não aceitou a escravidão, ele lutou contra o branco, foi vencido, sem dúvida, mas guardou toda sua altivez de homem livre, Bastide (1975) mais uma vez ignora a “agência” do africano enquanto um ser que lutou ferrenhamente contra a escravidão ocidental. A visão do autor nos remete erradamente a pensar que a liberdade dos africanos foi dada e não conquistada. Ele ignora e anula as condições socioculturais, políticas e econômicas de todo o contexto de resistência nas quais os africanos estiveram envolvidos.

E mais, salienta o autor que, na macumba, Exu é antes considerado como o chefe dos demônios e não como o mensageiro divino, é seu aspecto sombrio que domina, em segundo lugar, contrariamente à ortodoxia africana, ele desce no corpo dos homens para

provocar transe entre eles. Estes trances tomam um caminho demoníaco. Toda cerimônia comporta pelo menos três partes, nomeadamente: o apelo aos Exus, o apelo aos Pretos-Velhos, o chamado aos espíritos ameríndios.

Portanto, a análise de Bastide (1975) aponta para um declínio na evolução das religiões africanas que vai do sagrado domesticado para um sagrado mais e mais selvagem. E isto deve-se, segundo Bastide (1975), a alguns fatores, dos quais se deve juntar o enfraquecimento do controle religioso, pela lenta perda dos mitos originais e a mistura de religiões, ao enfraquecimento do controle da sociedade global, pela sequência de profundas mudanças desta sociedade com a passagem de uma sociedade rural e pré-industrial a uma sociedade urbana e industrializada.

Deste modo, se por via da representação de Exu estes trances tomam um caminho demoníaco, então, nisto pode-se notar que a descrição de Roger Bastide levamos a refletir sobre um sagrado que está imbricado no profano, ou seja, aqui o aparentemente profano encontra-se revestido de um caráter sagrado. O que significa que, ao mesmo tempo que o sagrado e o profano podem ser categorias ambíguas também podem ser ambivalentes.

Entretanto, com o passar do tempo, esta situação teria melhorado, o que teria condicionado de acordo com Bastide (1975) a passagem da macumba para o espiritismo de umbanda. Contudo, a macumba continuou a existir ao lado do espiritismo de umbanda e, enquanto este último tendia a exprimir valores de uma pequena classe média em formação, a macumba regressava paralela e simultaneamente da religião para a “magia negra”, do sagrado domesticado ao sagrado enlouquecido, ou ao sagrado-rebelião. Ao sagrado enlouquecido, primeiro, porque quando as tensões são muito fortes e a sociedade não pode lhes fornecer uma saída, elas não podem encontrar outras soluções senão a explosão selvagem que extravasa a energia numa breve crise de quase loucura.

O transe religioso oferece, assim, às frustrações tornadas insuportáveis, o lugar de sua superação.

Portanto, para o autor, a passagem do sagrado domesticado para um sagrado mais e mais selvagem deve-se, em síntese, a crise das instituições religiosas e a anomia social. Ora, quer se aceite ou não o ponto de vista durkheimiano sobre os estados de efervescência social, dos quais surgiria a religião, o fato é que estes estados de

efervescência não são duráveis, eles são esgotáveis. Há na sequência uma recaída do fervor sociológico. A religião se desenvolve a partir dessa recaída como instituição de gestão da experiência do sagrado, aponta Bastide (1975).

De acordo com Bastide (1975), o transe domesticado é aquele das comunidades homogêneas, e o transe selvagem, o das sociedades heterogêneas. Daí que, provavelmente, seja aqui que se separe mais nitidamente o sagrado selvagem do sagrado domesticado. É que para Bastide (1975) o sagrado domesticado é um sagrado coletivo, mesmo se um único dos dançantes é possuído por seu Deus.

O sagrado selvagem não é, definitivamente, senão o sagrado difuso, que não pode se precisar, a não ser pela utilização de formas arcaicas significativas. Eis porque o sagrado selvagem, que acredita inventar novos Deuses, é mais frequentemente o momento de ressurreição de antigos Deuses que se acreditava mortos (Bastide, 1975).

As análises de Bastide em torno das religiões africanas no Brasil são tão impressionantes quanto a sua versatilidade para estudar e compreender o sagrado. Contudo, penso que, embora tenha superado alguns “fantasmas” de sua época (como o de ver nas religiões africanas nada mais que anomia, magia, etc.), ele não se despiu de alguns destes “fantasmas” (o de ver nas religiões africanas a primitividade, selvageria, inferioridade e falta de agência dos africanos), tal como sugere seu texto *O sagrado selvagem*.

E mais, penso que Bastide não se dedicou tanto ou com profundidade (se o fez, fê-lo de forma superficial) a entender o transe e a possessão enquanto momentos de “conflito”, “tensão” e “desequilíbrio” necessários para a manutenção da sociedade, através dos quais os indivíduos dão sentido as suas ações, significam e ressignificam o contexto em que vivem. Portanto, o transe e a possessão são situações de conflito (Gluckman, 1995) sem os quais a religiosidade e o sagrado africano no Brasil são inacessíveis.

Não obstante, as análises de Roger Bastide sobre as religiões africanas no Brasil nos permitem afirmar tal como diria Geertz (1989), que assistir aos cultos do candomblé, da macumba e da umbanda é uma forma de “ler” e compreender a vida dos africanos, pelo menos parcialmente, se tratando de um contexto de diáspora africana. Por outras palavras diria que, compreender a religiosidade africana é uma forma de aceder ao mundo dos africanos, não só do ponto de vista religioso, mas também





político, sociocultural e econômico. Assim, podendo ser esta concebida como um fato social total (Durkheim; Mauss, 2001).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da discussão proposta sobre as religiões africanas no Brasil à luz da perspectiva “bastidiana”, várias são as ilações que podem ser tiradas, contudo, algumas de forma sintética me interessa reiterar.

Conforme a breve trajetória do autor aqui discutida pode-se dizer que, a entrada de Bastide ao mundo das religiões africanas no Brasil se dá através do seu interesse pelo barroco brasileiro e seus traços arquitetônicos, este que teria aberto caminhos para o interesse e encantamento do autor pelo candomblé. O mesmo candomblé visto por Bastide a partir da sua forma dramática, como arte e estética por excelência, para além de ser também uma religião. Isto implica que para o autor, através do candomblé vivenciamos um sagrado que se quer performático, e que contribui para a modificação da paisagem urbana ou rural.

De forma, talvez precipitada de minha parte, parece prudente sustentar que o acesso do autor à religiosidade africana partiu de uma realidade religiosa ocidental colonial (o barroco).

Bastide sugere-nos, no entanto, que a possessão das religiões africanas não é uma prática mágica, supersticiosa, que aparece ao acaso como sinal de patologia, ou anomia (até porque tal visão foi veementemente condenada por estudiosos africanos das religiões tradicionais africanas como o congolês Vicent Mulago e o ruandês Alexis Kagame, mas, uma prática religiosa que se apresenta com um caráter sagrado e que estrutura as relações sociais, na medida em que estabelece uma mediação entre os homens, os antepassados e Deus(es), permitindo consequentemente uma mediação entre o mundo visível e o mundo invisível, ou seja, entre os vivos e os antepassados. É através da relação entre estes dois mundos que os indivíduos dão significado as suas ações. É através desta relação que se constitui a cosmovisão dos africanos, dos negros e demais praticantes das religiões de matriz africana. Deste modo, compreender a religiosidade dos praticantes é conhecer seu cotidiano.

Conceber as religiões africanas no Brasil como meras práticas mágicas, supersticiosas, diabólicas, é reforçar uma intolerância religiosa que se funda num racismo religioso decorrente da discriminação racial, no geral.

As religiões tradicionais africanas são fenômenos simultaneamente jurídicos, econômicos, estéticos, mágicos, religiosos, psicológicos, fisiológicos. Diferentemente das modernas classificações, elas mantêm ligações paradigmáticas entre contextos ou domínios distintos: entre deuses e homens, mortos e vivos, entre o céu e a terra, entre conceitos e sentimentos, entre alma e corpo, entre espírito e matéria. Mais que esquemas intelectuais abstratos, elas são sistemas materiais e fisiológicos: supõem instrumentos e técnicas corporais. Podem ser entendidas como “formas de vida”. (Gonçalves, 2013; Durkheim; Mauss, 2001).

### REFERÊNCIAS

- ALTUNA, Pe. Raul. *Cultura Tradicional Bantu*. 2ª ed. Águeda: Paulinas Editora, 2014.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: o cruzeiro, 1945.
- BASTIDE, Roger. O sagrado selvagem. In: BASTIDE, Roger. *Le sacré Sauvage*. Paris: Payot, 1975.
- COLOQUE INTERNATIONAL DU CENTRE D'ETUDE DES RELIGIONS AFRICAINES (II). *L'Afrique ET ses formes de vie spirituelle*. 21-27 de fevereiro de 1983, Kinshasa. Kinshasa: Faculte de Théologie Catholique, 1983.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: *Ensaio de sociologia*, pp. 399-455. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.
- GEERTZ, Clifford. Notas sobre a briga de galos balinesa. In: \_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GLUCKMAN, Max. *Custom and Conflit in Africa*. Oxford: Blackwell, 1995.
- GONÇALVES, José Reginaldo. A Materialidade das Classificações: de Émile Durkheim a Marcel Mauss. In: ROCHA, Gilmar; TOSTA, Sandra (Orgs.). *Educação e Antropologia: construindo metodologias de pesquisa*. Curitiba: Editora CRV, 2013.
- MARTINEZ, Francisco. *Religiões africanas hoje: introdução ao estudo das religiões em Moçambique*. Maputo: Paulinas Editora, 2009.
- MBITI, John. *African religions and philosophy*. Nairobi, Kampala, Dar es Salam: East African Educational Publishers, 1969.



MULAGO, Vicent. *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du Monde*. Kinshasa: Faculte de Théologie Catholique, 1980.

OPELOYE, M. O.; ASAJU, Dapo. Christian-African Religious inter-action in Nigeria. In: \_\_\_\_\_. *Studia Missionalia*. Roma, Pp. 295-312, 1994.

PARTIDO FRELIMO. *II Conferência Nacional do Trabalho Ideológico*. Beira, 1978.

PEIXOTO, Fernanda Areas. *O candomblé (barroco) de Roger Bastide*. Revista de Antropologia, V. 54, n 1, 2011.

SIMON-PIERRE, Boka. *A propos des religions populaires d'Afrique*. In: Telema, 18.

*Recebido em janeiro de 2019*  
*Aprovado em março de 2019*

