

Roger Bastide, intérprete del Brasil

*Africanismos, sincretismo y modernización**

Fernanda Arêas Peixoto

Universidad de São Paulo

El lugar central que ocupa el Brasil en la obra del sociólogo francés Roger Bastide (1898-1974) está fuera de discusión y es un hecho que ha sido destacado por diversos estudiosos (Beylier, 1977; Braga, 1994; Reuter 1997, entre otros). En primer lugar, el país se presenta ante el intérprete como un caso ejemplar de interpenetración de civilizaciones, que debe ser observado e interpretado. Además, el país es el suelo donde se realiza el cruce de distintas tradiciones intelectuales y un productor de teorías originales de las que Bastide se valdrá, no sólo para comprender las especificidades de la cultura nacional, sino sobre todo para elaborar un punto de vista teórico-metodológico particular.

Cuando llega al Brasil en 1938, para sustituir a Claude Lévi-Strauss como profesor de sociología en la Universidad de São Paulo (USP), creada en 1934, Bastide trae consigo la *agrégation* en filosofía, la experiencia en diferentes liceos franceses, alguna práctica política (en el Partido Socialista Francés), un proyecto literario interrumpido, dos libros y una serie de artículos (Ravelet, 1993 y 1995). Su obra de juventud, de las décadas de 1920 y 1930, se encamina por los dominios de la poesía, la vida mística y la religión, y preanuncia una serie de temas que nunca abandonaría: lo sagrado, la literatura, la vida mística, el sueño, el imaginario y la memoria. Junto a ello, se encuentra allí el esbozo de una actitud intelectual anclada en la colaboración entre diferentes disciplinas: la sociología, la antropología, la psicología (y el psicoanálisis), la historia.

El abanico de cuestiones abierto en ese período de formación –la ligazón entre experiencia y reflexión, las relaciones entre individuo y sociedad, los nexos entre simbolismo y estructura social y las articulaciones entre tradición y ruptura– permite trazar eslabones entre las obras de juventud y de madurez del autor, aun cuando las referencias teóricas se modifiquen durante el trayecto. En el Brasil, se producen nuevas adhesiones teóricas, redefiniciones trazadas al compás de las observaciones de campo, de los (re)descubrimientos de las tradiciones sociológica y antropológica francesa y norteamericana y, sobre todo, de los diálogos entablados con la producción brasileña, en sus más diversas ramificaciones: las vertientes literarias, sobre todo los poetas modernistas Mário de Andrade y Oswald de Andrade, con quien Bastide

* Los temas de este artículo han sido desarrollados en los capítulos 2 y 3 de mi libro *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*, 2000. Traducción de Ada Solari.

tiene un diálogo estrecho en su período de aprendizaje de las “cosas brasileñas”, y la tradición sociológica, en la que destaca el nombre de Gilberto Freyre, uno de los autores que él más leyó y comentó. En los dieciséis años que permaneció en el país, el intérprete elabora una perspectiva original, esencialmente híbrida, construida a partir del cruce de diferentes enfoques (Queiroz, 1983, y Simon, 1994).¹

Bastide pensó y escribió sobre el Brasil a medida que lo fue conociendo. En la crítica periodística,² en las clases en la universidad, en los viajes, en los *terreiros* de candomblé, en las galerías de arte, en las lecturas y en las conversaciones, fue haciendo y rehaciendo perspectivas de análisis. Su obra sobre el Brasil –vasta y variada– nace en el cuerpo a cuerpo con otras obras, a lo largo de discordancias y debates. En los diálogos con diferentes tradiciones intelectuales nacionales, Bastide enfrenta el problema más amplio de la cultura brasileña, su génesis y formación, sin atenerse a un aspecto exclusivo de las manifestaciones culturales, un recorte que, con raras excepciones, solieron hacer los extranjeros que estuvieron en el país.

En la universidad, Bastide dejó discípulos en áreas bastante diversas: en la crítica literaria, en la filosofía y en las ciencias sociales. Sus clases y escritos marcaron de cerca a una vigorosa tradición de críticos nacionales –Antonio Candido, Gilda de Melo e Souza, Décio de Almeida Prado, Lourival Gomes Machado, entre otros–, que aprendieron con él a estudiar y a pensar el Brasil.³ Las palabras de Ruy Coelho, alumno de las primeras camadas de la USP, son ejemplares: “Bastide, como todos los otros profesores franceses, nos conducía al Brasil” (Coelho, 1981-1984: 129). Florestan Fernandes, a su vez, se inició en la investigación sociológica con los estudios sobre el folklore realizados en los cursos de Bastide. Con el maestro, Fernandes aprendió la importancia del método, de las investigaciones sistemáticas y de los recortes precisos, como él mismo pone de relieve en más de una oportunidad.

Si bien fue responsable de la formación de un nuevo linaje de estudios sociológicos en la universidad brasileña, Bastide debe ser visto como un elemento de ligazón entre el medio universitario y el escenario intelectual más amplio. Lector atento de los más importantes nombres del pensamiento social brasileño, de nuestros escritores y poetas, crítico de literatura y de artes plásticas, además de investigador de las religiones y de la cultura afrobrasileña, Roger Bastide obliga a suavizar el corte, a menudo realizado, entre la universidad y el mundo intelectual no universitario, o entre el ensayismo del período preuniversitario y la investigación científica llevada a cabo en moldes académicos.

¹ Es interesante observar que, durante el período brasileño, Bastide no sólo retomó ciertas enseñanzas de la sociología durkheimiana, en cuyo interior se había formado y de la que intentó distanciarse en sus primeros trabajos sobre religión, sino que también se acercó a la tradición africanista de Marcel Griaule y Michel Leiris.

² A través del ejercicio habitual de la crítica periodística, Bastide siguió las artes visuales y la literatura brasileñas. Por ello no es extraño que su nombre sea recordado como uno de los críticos que actuaron en los decenios de 1930 y 1940, junto al de Sérgio Milliet. Cabe recordar que, además de la actuación en el circuito nacional, Bastide estuvo ligado con la prensa de matriz francesa en el Brasil (*Boletim da Aliança Francesa*) y también con órganos franceses, por ejemplo, la revista *Mercurio de France*, donde colabora entre 1948 y 1965. Sobre esta producción específicamente, véase Amaral, G. C. do (1995).

³ La tesis de doctorado de Gilda de Melo e Souza sobre la moda en el siglo XIX –según ella, en esa época, “una especie de desvío en relación con las normas predominantes en las tesis de la Universidad de São Paulo” (1987: 7)– tuvo a Roger Bastide como orientador. Antonio Candido, a su vez, en más de una ocasión destaca la importancia de Bastide en su aprendizaje como crítico. Véase “Roger Bastide e a literatura brasileira” y “Machado de Assis de outro modo” (Candido, 1993).

Bastide representa, dentro de la universidad, la articulación entre la academia y los diarios; entre la sociología académica, la crítica y el ensayismo; entre las ciencias sociales y el modernismo literario. Su ubicación en áreas de frontera –“entre” disciplinas, instituciones y perspectivas– se convirtió en una posición privilegiada de la que él supo sacar gran partido teórico. Dentro y fuera de la sociología, dentro y fuera de la antropología, y también del psicoanálisis y la crítica literaria, francés abrasilerado por África y africanizado por el Brasil, Bastide hizo de la condición de extranjero una estrategia metodológica y discursiva sumamente productiva. Su obra, construida a partir de todas esas encrucijadas, revela el movimiento del intérprete en dirección a lo social y, al mismo tiempo, su encantamiento con aquello que parece escapar de cierta racionalidad canónica: el misticismo, la subjetividad, la poesía.

No se trata aquí de recuperar la totalidad de la producción del autor sobre el Brasil, ni de acompañar en detalle sus “diálogos brasileños”, lo que ya fue realizado en otra oportunidad, sino de focalizar dos problemas centrales que lo persiguen desde el comienzo y que reverberan hasta hoy en los debates de las ciencias sociales brasileñas. El primero se refiere a la noción de sincretismo, que conlleva el tópico de África en el Brasil, verdadera obsesión de Bastide y blanco de parte de sus críticos. El segundo, estrictamente ligado con el anterior, se refiere al debate sobre modernización (y tradición), central para Bastide y para la imaginación social brasileña.

1. La búsqueda de África en el Brasil: la vuelta a un viejo problema

En los análisis que llevó a cabo sobre la producción artística brasileña, tanto la de carácter erudito como la de corte popular –folklore, artes plásticas y literatura–, Bastide se orienta hacia la búsqueda de las marcas africanas allí impresas (“buscamos la raza en la trama de la obra escrita”, afirma). Pero lo que esa producción artística afrobrasileña revela es la presencia de un África en sordina, oprimida por los modelos cultos europeos. La literatura explícita de forma ejemplar, según Bastide, el drama del africanismo reprimido en el Brasil, que se presenta sutilmente disfrazado en los textos poéticos (Bastide [1941], 1973). Paralelamente a los escritos sobre arte –que lo llevan a sumergirse en la crítica de índole modernista y en los artistas nacionales–, Bastide se vuelca a las religiones afrobrasileñas que obligan a redefinir la intención del análisis. Por fin, si las manifestaciones folklóricas, el arte barroco y la producción literaria llevan al intérprete a mirar el país a partir de una trama en esencia sincrética –esto es, a partir de la competencia desigual entre la civilización europea y la civilización africana, que lucha para imponer sus valores y modelos–, la religión parece ofrecer otro ángulo de observación. Reducto privilegiado de la reacción africana, los cultos afrobrasileños permiten iluminar el polo de la resistencia africana. De ese modo, permiten al intérprete la decantación de África a partir de la composición mestiza, lo que brinda un camino privilegiado para la comprensión de África en el Brasil.

El encuentro de Bastide con África en el territorio brasileño coincide con su primer viaje al Nordeste, en 1944. El viaje, según su relato, representó el descubrimiento del Brasil místico, “donde sopla el espíritu” (Bastide, 1945: 37). Las ciudades de Salvador y Recife, con sus piedras, sonidos y colores, exponen ante el viajero las civilizaciones que allí se encontraron: las iglesias barrocas y las marcas portuguesas conviven con el *tantã* de los negros y con el mundo de los candomblés. Ante esta fuente doble, europea y africana, que alimenta de forma

permanente el misticismo brasileño, el intérprete dirige su atención hacia la matriz africana. Tal opción no significa una elección entre otras, sino la única dirección segura para quien esté interesado en escrutar el carácter propio del misticismo brasileño, despojado del sesgo trágico del misticismo español o del barroco monástico mexicano, pues está endulzado por el “contacto con las mucamas, las amas de leche, las negras y la sensualidad de las mulatas” (Bastide, 1945: 35).⁴

Podríamos decir que no es el intérprete el que elige el mundo africano como objeto de reflexión. Es África la que se impone al observador en la medida en que “penetra por los oídos, por la nariz y por la boca, golpea en el estómago, impone su ritmo al cuerpo y al espíritu” (*ibid.*: 28), y lo obliga a pasar del “estudio de la mística de las piedras y la madera tallada” a la “religión de los negros” (*ibid.*: 41).

Los primeros contactos con el mundo del candomblé, en la segunda mitad de la década de 1940, lo llevan a Bastide a delinear una serie de intereses que lo acompañarán en sus escritos posteriores: la estructura de la mística africana, las supervivencias africanas en el Brasil, la posesión, las diferencias entre el candomblé y el umbanda. Si esto es verdad, en este momento inicial de descubrimiento de África en el Brasil lo que causa una fuerte impresión en el observador es la estética afrobrasileña, “el espectáculo maravilloso”, “encantador”, la fiesta.

La observación de los rituales, el testimonio de los integrantes de los cultos y la literatura disponible permiten que él registre sus primeras impresiones de ese universo místico: “podría creer que me encontraba en plena África” (*ibid.*: 80). El candomblé, con su filosofía sutil y sus ritos, constituiría, según él, una comunidad africana en el interior de la sociedad brasileña. Pero si esos nichos africanos relativamente autónomos, regidos por leyes propias, deben ser descriptos y analizados por el antropólogo (lo que él hace en *O candomblé na Bahia: rito nagó*, 1958), no hay que olvidar que tales nichos establecen vínculos permanentes con la sociedad que los engloba (tarea que enfrenta en *As religiões africanas no Brasil*, 1960). Esto es: una vez orientado hacia el universo africano, el analista refina sus instrumentos de aproximación con el propósito de captar, por medio de la etnografía, su estructura. Pero, a continuación, el foco del análisis se modifica y el sociólogo se ve ante la sociedad multirracial brasileña; en ese momento, se impone un retroceso histórico. Los análisis realizados combinan, por lo tanto, los niveles macro y micro, la sincronía y la diacronía, el instrumental antropológico y el sociológico.

Cuando se lee el conjunto de la producción brasileña de Bastide queda claro que sus intereses respecto de la religión tienen lugar en un escenario ampliado. Douglas Teixeira Monteiro (1978) señala en esa dirección cuando afirma que hay que pensar los trabajos de Bastide sobre religión dentro del núcleo de sus reflexiones sobre el contexto multirracial brasileño, en el interior de una sociología de las relaciones interétnicas (*ibid.*: 12). Diría más: en el contexto de una reflexión más amplia sobre la sociedad y la cultura brasileñas. La religión es una vía de acceso, entre otras, para la comprensión del Brasil. Una vía que, si se recorre, nos acerca a la porción africana de esta sociedad.

¿Pero cuál es el África que surge de los textos del autor? En principio, este esfuerzo de decantación de África se plantea como una necesidad heurística. Para sondear nuestra

⁴ Es difícil no reconocer ecos de Gilberto Freyre en los términos que utiliza Bastide para hablar sobre el ablandamiento y/o suavización de la norma europea debido a la presencia africana y mestiza en el Brasil. Las afinidades entre ambos son innumerables, tanto en la forma como en el contenido. Véase Peixoto (2000: cap. 2).

faz africana en toda su complejidad es necesario diseñar sus características específicas, esbozar su perfil, ponerla de relieve. Bastide, en absoluto ingenuo, sabe que esta iniciativa está llena de riesgos. Sus críticos explicitan algunos: el énfasis en la metafísica africana cae en exageraciones, lo que alimenta cierta idealización de África y de su imagen. El propio Bastide, ya en 1939, indica otros, correlativos: señala que el énfasis que las investigaciones nacionales ponen en la llamada tradición *nagô* constituye un problema que deben enfrentar los estudiosos.⁵

Asimismo, hace hincapié en la distancia existente entre el “África brasileño” y el “África real”: el África en el Brasil que se presenta a los ojos del observador no es el África original, copia de un modelo, sino África recreada en el interior de un proceso repleto de lapsos. El África brasileña es sincrética, está compuesta de blancos y negros, según indican sus estudios sobre arte y literatura. En el Brasil y en América, es posible encontrar porciones enteras de civilizaciones africanas, como no podría ser de otro modo. Si en algunos contextos nos encontramos con comunidades más nítidamente africanas, en otros, observamos comunidades negras en las que las presiones del medio fueron más fuertes que los resquicios de la memoria colectiva. Pero, subraya Bastide, estos dos tipos de comunidad, las africanas y las negras, son “imágenes ideales”. “De hecho, encontramos, en la realidad, un continuum entre estos dos tipos” (Bastide, 1974: 45).

En el esquema explicativo de Bastide, la comprensión del mundo africano entre nosotros lanza al intérprete, de forma irremediable, hacia su relación con la otra faz de la sociedad brasileña, hacia la relación entre negros y blancos en el contexto de la sociedad multirracial y pluricultural. Esto no podría ser de otro modo, señala Bastide, pues el negro está al mismo tiempo separado y unido a la sociedad brasileña. La etnografía de África es, en ese sentido, inseparable de una sociología de los contactos culturales. Por lo tanto, el África buscada es sinónimo de búsqueda de marcas africanas, pero también un punto de vista privilegiado para que Bastide mire hacia ese país sincrético, “por el otro extremo de la lente”, como dice marcando una diferencia entre sus propósitos y los de Gilberto Freyre.⁶

Tal vea sea posible pensar que la obra de Bastide sobre el Brasil está construida en un compás sincopado cuya marcación está dada por la alternancia “decantación de África/comprensión del Brasil”; “mirada sobre la porción africana/retorno a la totalidad sincrética”. El movimiento sistemático de idas y vueltas, del todo a las partes y de allí de vuelta a la totalidad, es lo que traduce con mayor precisión el rumbo de la obra de Bastide sobre el país.

Sin embargo, decir que el África brasileña es sincrética y que su búsqueda está acompañada de un interés permanente por la comprensión del Brasil —que, de entrada, cuestiona lo que algunos ven como una desvalorización del sincretismo en su obra—, sólo responde par-

⁵ En “État actuel des études afro-brésiliens” (1939), Bastide señala la ausencia de estudios sobre la importancia de la tradición *bantu* en Bahía, mérito de algunos análisis de Edson Carneiro sobre el *candomblé* de caboclo. Llama la atención también acerca de la inexistencia de estudios sobre las religiones africanas en el mundo rural. Véase, sobre todo, pp. 537-540.

⁶ Bastide utiliza la expresión para marcar una diferencia entre sus análisis y los de Gilberto Freyre, su interlocutor principal cuando se trata de la formación de la sociedad y de la cultura brasileñas: “Gilberto Freyre estudió bien en *Casa-grande e senzala* esos fenómenos diversos [el sincretismo], pero los estudió desde el punto de vista de la civilización brasileña, y no desde el punto de vista, que aquí nos preocupa, de las civilizaciones africanas. Necesitamos, pues, retomar la cuestión, para examinarla, si se nos permite la expresión, por el otro extremo de la lente” (Bastide, 1971: 103).

cialmente a la primera pregunta: el sentido de la búsqueda del África en el Brasil en la producción de Bastide. Peter Fry (1986) propone una interpretación. En el esquema bastidiano, África –y, con ella, Bahía y el candomblé– representa nuestra mitad arcaica, resistente a la modernización. Es posible acordar en líneas generales con este autor. El África que Bastide busca en el Brasil coincide con nuestra faz arcaica, esencialmente mística, que él se esfuerza por aislar en algunos trabajos. Pero debemos tener cuidado para no deducir de ello una especie de culto romántico del pasado, en un sentido conservador. Creo que es posible reconocer en esta búsqueda un sentido fundamentalmente crítico, menos orientado al pasado que al futuro, que la misma búsqueda pretende interpelar. Veamos.

Es verdad que la oposición entre el Brasil arcaico y el Brasil moderno está presente en la obra de Bastide. También es cierto que en algunos momentos se descubren en ella indicios de una nostalgia de África, pensada como el suelo arcaico y mítico que la modernización parece destruir. Es cierto además que, a veces, se percibe en las entrelíneas de esta obra un asomo de decepción con el África brasileña que se presenta empíricamente ante el observador. Pero el juicio de Bastide respecto del proceso modernizador contiene una paradoja. A veces, el desarrollo del capitalismo se plantea como un suelo hostil para la reconstrucción de África; en otros momentos, se observa que la urbanización y el crecimiento de las ciudades ofrecen condiciones favorables, por ejemplo, para la reafricanización de los cultos (exactamente como en Gilberto Freyre). Bastide sabe que el proceso modernizador no es ni unívoco, ni avasallador. Primero, porque el Brasil arcaico no es pasado: se observan y se mantienen trazos de nuestra formación primaria incluso en el paisaje contemporáneo. Después, porque, a través del sincretismo, los valores africanos logran permanecer vivos; el sincretismo es también, y sobre todo, sinónimo de resistencia africana.

Si dejamos de lado las investigaciones de Bastide sobre las religiones africanas y tomamos, por ejemplo, sus escritos sobre artes plásticas, literatura y folklore –que, es bueno recordar, constituyen una parte sustantiva de su obra brasileña–, vemos que, desde su llegada al país, el aprendizaje del Brasil, y de África, parte del estudio de las artes. En el contexto de esta reflexión sobre el material artístico, él enfrenta, por primera vez, la discusión acerca de la génesis de la cultura brasileña y del sincretismo. Las manifestaciones artísticas y las expresiones del grupo modernista le enseñan a Bastide que la originalidad de la cultura brasileña reside en su hibridismo, en la solución impar, “original” y “auténtica” que se encuentra aquí a partir del cruce de civilizaciones distintas. Una autenticidad que, muestra Mário de Andrade, torna sinónimas las soluciones sincréticas aquí observadas y que, de modo alguno, se confunde con pureza.⁷

Por medio del análisis de las artes, y sobre todo de la poesía, Bastide, además de tematizar la cultura brasileña y el sincretismo, define una perspectiva de análisis y problematiza su lugar como un extranjero que, al chocarse con África en el Brasil, se ve obligado a enfrentar el “exotismo en el interior de la tierra exótica”. La definición de una perspectiva para el análisis de la cultura brasileña se construye, ya en los primeros textos que escribe en el Brasil, con el auxilio de un juego especular que desplaza permanentemente el sujeto de la observación: el francés mira el África del Brasil y, viceversa, el Brasil de África.

⁷ Esta reflexión aparece planteada de modo ejemplar en el ensayo de Mário de Andrade sobre Machado de Assis (1939), cuyo argumento retoma Bastide en el ensayo de 1940, “Machado de Assis, paisagista”.

2. Dilemas de la modernización

Al leer los textos que escribió sobre folklore (Bastide, 1959) y los producidos bajo el auspicio de la UNESCO en la década de 1950, sobre las relaciones raciales en San Pablo (Bastide y Fernandes, 1955), vemos que el tópico de “África en el Brasil” reaparece por medio de la discusión sobre la modernización de la sociedad brasileña y sobre las relaciones entre “cultura tradicional” y cambio social. Los temas del folklore y de las relaciones raciales permiten localizar las posiciones de Bastide sobre la cuestión, que señalan una dirección distinta a las defendidas por su alumno, colaborador y sustituto en la cátedra de Sociología I, Florestan Fernandes, que consagrará el tema del cambio social como el gran vector de la escuela paulista de sociología en los años siguientes. Cuando observan el folklore empobrecido de la ciudad de San Pablo, en acelerado proceso de transformación en el pasaje de la década de 1940 a la de 1950, tanto Fernandes como Bastide defienden el enfoque sociológico como el único capaz de cercar el problema. Pero si el análisis del folklore infantil lo lleva a Fernandes a defender el papel casi insignificante que desempeña la cultura tradicional en una sociedad que se moderniza, los estudios de Bastide subrayan la capacidad de resistencia de esas manifestaciones culturales a pesar de las transformaciones culturales que atraviesan la sociedad.

En los estudios sobre el folklore, el problema mayor que se le plantea a Fernandes es el del enfrentamiento (“casi físico”) entre la antigua “cultura de *folk*”, en plena desagregación, y la “cultura civilizada”, que se encuentra en un proceso simultáneo de emergencia y expansión. ¿Cómo se produce (o no) la renovación del folklore en la sociedad urbana? ¿Qué límites hay para que su reintegración se haga efectiva? Las investigaciones sobre el folklore infantil, sobre los grupos de juego de los niños (las *trocinhas*), las canciones de cuna, las adivinanzas, las supersticiones y las creencias populares servirán de soporte empírico para enfrentar esos problemas teóricos (Fernandes [1961], 1979). De entrada, llama la atención hacia el papel socializador de los grupos infantiles; a través de los grupos de juego, por ejemplo, el niño se inserta en el mundo social, y aprende reglas, actitudes y valores. Se trata de un proceso de formación de la personalidad y de adiestramiento del “inmaduro” para la vida social. Además, el folklore infantil actúa como agencia de control en la medida en que lleva al individuo a comportarse de acuerdo con un código ético establecido socialmente. No hay que olvidar asimismo, señala Fernandes, que el folklore es sobre todo un “eslabón entre el pasado y el presente”, ya que facilita la preservación de valores sociales al actuar sobre el modelo del “patrimonio moral” de un pueblo.

Los análisis de los materiales folklóricos permiten vislumbrar eslabones (siempre problemáticos) entre pasado y futuro, entre tradición y cambio, proyectando luces hacia el futuro. La “revolución urbana” que atraviesa la ciudad de San Pablo tiene como primera consecuencia, señala Fernandes, la desagregación de la cultura popular y, prácticamente, no crea condiciones para que ésta tenga una influencia decisiva sobre la “civilización industrial y urbana”. Por lo tanto, “es evidente que el folklore no ejerció una influencia social constructiva en la reintegración del sistema sociocultural de la ciudad” (*ibid.*: 29). Con esta afirmación, Fernandes no está negando por completo la presencia de la cultura tradicional en la civilización urbana, sino que está poniendo de relieve el hecho de que esta participación es mínima: “En síntesis, el folklore paulista también se encuentra, aunque sea de forma imperceptible y aparentemente atrofiada, entre las fuerzas que están reconstruyendo el cosmos social de la ciudad. Podemos lamentar el hecho de que esa influencia sea tan pobre y limitada” (*ibid.*: 30).

El folklore empobrecido, que se puede capturar por acá y por allá en la ciudad de San Pablo, sólo tendrá alguna posibilidad de permanecer, dice Fernandes, si logra reintegrarse a la sociedad urbana. Tales “adaptaciones” o “reintegraciones” son las que permitirán la mantención del saber popular en el nuevo contexto, cuyo papel es fundamental en el proceso de “conversión del hombre rústico brasileño en urbanita y en participante de la sociedad de clases” (*ibid.*: 28), en la medida en que suaviza el pasaje del orden tradicional, basado en la cooperación y el paternalismo, al mundo moderno, regido por el contrato, la competencia y el individualismo.

La visión de Fernandes acerca del folklore –y, por lo tanto, de la cultura tradicional– no se confunde con una mirada hacia el pasado. Por el contrario, se trata de analizar en el presente las imbricaciones que se establecen entre los diferentes “tiempos”, sociales y culturales, para proyectar los contornos de la sociedad brasileña moderna, de corte burgués. No parece fuera de propósito reconocer en esos estudios de juventud el esbozo de una indagación central en su obra, que se presenta de forma más acabada en las investigaciones sobre los negros y los blancos en San Pablo, a través de la pregunta: ¿cuándo desaparece el estamento y surge la clase? (Fernandes, 1995). En efecto, el interés de Fernandes por el proceso de formación de la sociedad de clases en el Brasil aparece, si bien tímidamente, en esa producción inicial sobre el folklore. Al dirigir la mirada hacia las “supervivencias” del pasado, pone el énfasis en el cambio y en los procesos que instituyen la civilización burguesa entre nosotros.

Si en el caso de Fernandes el molde que sostiene el análisis es la ciudad de San Pablo y el acento de la interpretación está colocado sobre los problemas del cambio social, los escritos de Bastide sobre el tema tienen otra configuración. En ellos, lo que interesa pensar es el proceso formador del folklore en el Brasil y la pregunta central, que orienta los estudios, podría ser sintetizada en la fórmula siguiente: ¿cómo, a pesar de los cambios que ha sufrido la sociedad brasileña, han permanecido vivas las manifestaciones folklóricas?

Con el libro de 1959 como referencia, es posible seguir el camino que recorren los análisis de Bastide sobre el folklore en el país. Es necesario reconocer, afirma, la particularidad del folklore brasileño como “folklore de exportación”, “en parte llegado de África y en parte traído de Portugal”. Otra vez, el problema que enfrenta el intérprete es correlativo al que plantea el análisis de las artes, del barroco, del folklore y de las religiones, que conciernen a las relaciones entre cultura y estructura social, uno de los problemas centrales de la obra de Bastide. Hasta qué punto, se interroga, habría una independencia, al menos relativa, entre los dos niveles.⁸

La comprensión del folklore brasileño exige, en los términos de Bastide, un retroceso histórico hacia la sociedad esclavista con el objeto de examinar la contribución diferenciada de las distintas tradiciones, portuguesa, africana y amerindia, lo que replantea el problema de la formación de la cultura brasileña y del sincretismo, analizados en conexión estrecha con la estructura social del Brasil colonial. En el caso del folklore, ante las condiciones absolutamente diferenciadas que actuaron sobre la llegada de los portugueses y de los africanos al Brasil, las marcas europeas –del dominador– prevalecieron sobre las demás.

⁸ Por el hecho de que plantean los mismos problemas, los análisis del folklore y de las religiones fueron reunidos en el mismo volumen, aclara Bastide, aun cuando la religión no sea evidentemente folklore. Véase la justificación del autor en la introducción del libro de 1959.

El folklore [portugués], por lo tanto, no fue destruido, pues se mantenía la misma sociedad, pero se modificó al mismo tiempo en que la sociedad se adaptaba. Para el africano, por el contrario, la esclavitud destruía enteramente los marcos sociales del folklore y las culturas nacionales fluctuaban en el vacío” (Bastide, 1959: Introducción).

La permanencia del folklore africano se produce debido a las grietas existentes en la sociedad colonial, que permiten la reconstitución de los marcos sociales africanos entre nosotros, y sobre todo porque en el proceso de interpenetración de civilizaciones, en lugar de mezcla, se observa yuxtaposición. Del mismo modo que en el sincretismo religioso católico-africano, en el folklore africano la “máscara blanca” es impuesta, y opera como un modo de resistencia de los valores negros originales.

Para comprender los procesos a través de los cuales se produce la permanencia de la matriz portuguesa en el folklore brasileño, Bastide echa mano del concepto de “arqueocivilización”, que él toma prestado de *Civilisations traditionnelles et genre de vie* (1948) de André Varagnac, si bien señala que la noción no es suficiente para un planteo adecuado del problema. Al enfrentar la cuestión, el intérprete se ve obligado a dirigirse hacia el universo de las mentalidades, de lo simbólico. De esta manera, Bastide asocia al concepto de Varagnac la noción de “memoria colectiva” propuesta por Maurice Halbwachs. Es el “recuerdo afectivo” el que permite a los hombres recrear la tierra de origen, lo que en el caso portugués ocurre de modo menos traumático que en el ejemplo africano, debido a que la migración no destruyó el esqueleto de la estructura social portuguesa (Bastide, 1959: 12).

Las dificultades de la permanencia del “folklore de la arqueocivilización” ofrecieron, en el caso brasileño, oportunidades excelentes para la consolidación de un folklore católico, lo que coloca a Bastide frente a otro orden de indagaciones: el papel de la Iglesia en la formación del folklore en el país. El contacto de la Iglesia con indios y negros dio origen a productos folklóricos nuevos, inteligibles sociológicamente. Aun sobre el folklore negro, Bastide señala que los intereses de los señores a menudo chocaban con los de la Iglesia. Guardianas de la moral, la Iglesia proyectaba sanar la inmoralidad de las casas de los esclavos en la hacienda (las *senzalas*) mediante la conversión al cristianismo: “Le faltaba, pues, como en el caso del indígena, encontrar una solución que le permitiese conservar el gusto por la danza del africano, pero separándola de su civilización tradicional para integrarla en el seno del cristianismo” (*ibid.*: 19). Y la solución hallada fue utilizar elementos africanos modificando su función. Es en este sentido, precisamente, que Bastide se refiere a un “folklore artificial” impuesto por la Iglesia.

En síntesis, lo que Bastide describe es la extremada complejidad de la formación del folklore brasileño. Se trata de un proceso en el que se encuentran imbricados fragmentos de todo tipo –de la arqueocivilización precristiana, del folklore amerindio y del africano–, que tuvieron que enfrentar las condiciones ecológicas brasileñas, además de los dictámenes de la Iglesia y de los señores, no siempre coincidentes. Las condiciones históricas del Brasil colonial determinan finalmente, según su visión, la primacía del folklore católico sobre el de la arqueocivilización. De todos modos, la Iglesia no puede impedir de forma absoluta la reconstitución del folklore de la arqueocivilización europea, ni tampoco la permanencia –aunque sea tímida– de las herencias africana y amerindia. Incluso porque, no olvidemos, los tres folklores no se confunden jamás: ellos se superponen, coexisten.

El repaso rápido de las posiciones de Bastide y Fernandes en relación con el folklore deja entrever sus diferencias de enfoque. Florestan Fernandes diseña en estas primeras in-

vestigaciones una concepción de la sociología como ciencia autónoma y un eje de observación del país, que serán perfeccionados y desarrollados en la obra futura. Su problema central es el cambio social en la ciudad de San Pablo, el lugar de la cultura tradicional en la sociedad en proceso acelerado de modernización.⁹ Roger Bastide, por su parte, se propone considerar el folklore brasileño a partir de su formación esencialmente híbrida. Con los análisis del folklore, el sociólogo francés da continuidad a sus reflexiones sobre la sociedad y la cultura brasileñas, cuyo eje de indagación son las distintas civilizaciones que aquí se interpenetraron, así como los productos originarios de esos entrecruzamientos. El procedimiento es idéntico al que utiliza respecto de las artes, la literatura y las manifestaciones religiosas estudiadas en el Brasil.

Los análisis que llevan cabo los dos autores muestran que estamos frente a énfasis distintos en cuanto al tratamiento de la relación entre cultura tradicional y modernización. Fernandes pone de relieve el cambio y el papel tímido de la tradición en ese proceso; Bastide destaca la resistencia de la tradición, y de las tradiciones, en el contexto de los cambios profundos que conmovieron a la sociedad brasileña. Los diferentes puntos de vista sobre la relación entre tradición y cambio (o entre lo tradicional y lo moderno) permiten capturar posturas dispares en cuanto a las transformaciones sociales en marcha: en Fernandes, en ese momento, se observa una apuesta clara por la modernización de la sociedad brasileña; en Bastide, una postura escéptica y crítica respecto del proceso modernizador. Ello no significa, de ninguna manera, marcar una oposición entre una visión “progresista”, que mira hacia el futuro, y otra “conservadora”, apegada al pasado. El mismo debate reaparece —así como las posiciones de ambos, reafirmadas— en el análisis de las relaciones raciales en San Pablo, en el contexto de la investigación financiada por la UNESCO.¹⁰

En las lecturas disponibles acerca de la obra de Fernandes (Candido, 1987; Arruda, 1995; Ianni, 1986; Lépine, 1987) parece reinar cierto consenso en cuanto a que la década de 1950 y las investigaciones sobre las relaciones raciales representan una nueva etapa en la obra y en la carrera del sociólogo. El mismo Fernandes confirma la importancia de la década de 1950 en el *florecimiento* del investigador:

Las cosas que han tenido mayor importancia en mi obra como investigador se relacionan con investigaciones realizadas en la década de 1940 (como la investigación sobre el folklore paulista, la investigación de reconstrucción histórica sobre los tupinambá y varias otras, de menor envergadura) o con la investigación sobre las relaciones raciales en San Pablo, llevada a cabo en 1951-1952, en colaboración con Roger Bastide (y que yo acrecenté en 1954)” (Fernandes, 1978: 50).¹¹

⁹ Sobre los estudios de Florestan Fernandes acerca del folklore, véase Xidieh (1986).

¹⁰ El debate sobre los dilemas de la modernización en el territorio brasileño constituye un tema central del pensamiento social brasileño, que, como es sabido, trataron diversos autores. Discutir el presente y pensar el desarrollo exigía, casi siempre, un retroceso al pasado, a nuestras raíces. En distintos momentos del debate que aquí se muestra, se encuentran ecos de los argumentos de Sérgio Buarque de Holanda, no obstante el autor de *Raízes do Brasil* (1936) no sea una referencia inmediata ni de Bastide, ni de Florestan Fernandes. Bastide, específicamente, escribió un comentario sobre *Monções*, en 1945 (“O cavalo e a canoa”, *Diário de S. Paulo*, 7 de abril) y mencionó una afirmación de Sérgio Buarque sobre las distorsiones en los estudios sobre el negro en el Brasil, también en 1945 (“Sugestões e proposições”, *O Estado de S. Paulo*, 8 de febrero).

¹¹ En “Esboço de uma trajetória” (1995), Florestan Fernandes afirma en la misma dirección: “Esa investigación [la de la UNESCO] fue una revolución en mi vida intelectual” (p. 20).

El proyecto dedicado al estudio de las relaciones raciales, llevado a cabo a comienzos de la década de 1950, tiene una historia que puede resumirse del siguiente modo. La cuestión del racismo –de una importancia social y política decisiva en el contexto europeo de la posguerra– está presente en la agenda de la UNESCO, que, en sus documentos, adopta una política explícita de lucha y combate contra el racismo, el prejuicio y la violencia racial. En este sentido, justamente, y en el espíritu dominante en la Conferencia General de la UNESCO en Florencia, tiene origen la recomendación para que se realizara una investigación sobre las relaciones raciales en el Brasil. El país, fruto de la contribución de las más diferentes razas, parecía sufrir menos que los otros los efectos del prejuicio y la discriminación raciales. Era necesario, por lo tanto, investigar de cerca los mecanismos que habían contribuido para la consolidación de esa armonía racial y divulgar a todo el mundo los resultados, que eran fundamentales en la lucha contra el racismo.¹²

Alfred Métraux, jefe del Departamento de Relaciones Raciales de la UNESCO, lleva al Brasil el proyecto piloto del organismo y solicita que se lleven a cabo investigaciones en diferentes regiones del país. Thales de Azevedo y Charles Wagley quedaron a cargo de la investigación sobre la situación bahiana: el primero efectuó investigaciones en Salvador; el segundo, con la colaboración de W. Hutchinson, Marvin Harris y Ben Zimmerman, estudió la situación racial en cuatro comunidades rurales, tres bahianas y una amazónica: las célebres Itá, Vila Recôncavo, Minas Velhas y Monte Serrat. Río de Janeiro quedó bajo la responsabilidad de Costa Pinto y en Recife, René Ribeiro analizó las relaciones raciales focalizando el tema de la religión.¹³ En San Pablo, Métraux lo convocó a Roger Bastide para que coordinase la parte sociológica de la investigación.¹⁴ En este caso la investigación tendría como complemento dos estudios de psicología, a cargo de Aniela Giensberg y Virgínia Bicudo, y una encuesta realizada en una comunidad rural del estado, bajo la responsabilidad de Oracy Nogueira, que ya llevaba a cabo investigaciones en Itapetininga.¹⁵

Un análisis comparativo de los diferentes estudios realizados bajo el patrocinio de la UNESCO revela las perspectivas divergentes que orientaron las diversas investigaciones, desde los puntos de vista teórico y metodológico, y en cuanto a los resultados obtenidos. Para

¹² Para una historia minuciosa del montaje del proyecto –su contexto y actores principales–, véase el trabajo ineludible de Marcos Chor Maio (1997).

¹³ Véanse Thales de Azevedo, *Les élites de couleur dans une ville brésilienne*, Unesco, 1953 (editado en 1955 por la Cia. Editora Nacional con el título *Elites de cor: um estudo de ascensão social*; Charles Wagley, *Races et classes dans le Brésil rural*, Unesco, s/d; L. A. Costa Pinto, *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*, San Pablo, Cia. Editora Nacional, 1953, y René Ribeiro, *Religião e relações raciais*, Río de Janeiro, MEC, 1956.

¹⁴ Florestan Fernandes afirma que Métraux convocó primero a Donald Pierson, quien habría rechazado la propuesta debido a los magros recursos disponibles (US\$ 4.000) para la realización del proyecto (Fernandes, 1978: 92). En otro momento, Fernandes afirma que Bastide fue el primero en ser convocado para dirigir el proyecto. La negativa de Bastide lo habría llevado a Métraux a Pierson (por sugerencia del primero); y luego de la nueva negativa Bastide acepta la propuesta (Fernandes, 1986:14).

¹⁵ En la edición del conjunto de los trabajos realizados, reunidos bajo el título *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo* (Anhembi, 1955), se encuentran los artículos “Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação a cor de seus colegas” (Virgínia Leone Bicudo), “Pesquisas sobre as atitudes de um grupo de escolares de São Paulo em relação com as crianças de cor” (Aniela Ginsberg), “Relações raciais no município de Itapetininga” y “Preconceito de marca e preconceito de origem”, ambos de Oracy Nogueira. En la segunda edición de la obra, de 1958, *Branços e pretos em São Paulo*, se presentaron exclusivamente los textos de Bastide y Fernandes. Vale la pena recordar que la primera versión de los resultados del proyecto apareció en las páginas de la revista *Anhembi*, vols. X-XI, N° 30-34, 1953.

mencionar apenas dos ejemplos, puede verse, por un lado, las palabras críticas de René Ribeiro, que define su enfoque como “etnohistórico”, inspirado en las tesis principales de Gilberto Freyre (Ribeiro, 1982), en contra del “materialismo histórico, el determinismo económico y el método dialéctico de análisis” de Florestan Fernandes. Por otro, la evaluaciones que realizó el mismo Bastide respecto de las diferencias entre el norte y el sur en el ámbito del proyecto. Según él, en el sur se habría producido una “revolución total” en los estudios sobre el negro en el Brasil, con la adopción de una perspectiva sociológica inspirada en el método dialéctico, de matriz marxista. La prueba de la vitalidad de los trabajos que él y Fernandes llevaron a cabo puede estimarse a partir de los desdoblamientos del primer proyecto en las obras de las nuevas generaciones de la escuela paulista de sociología –Fernando Henrique Cardoso, Otávio Ianni, etcétera–. En el norte, por el contrario, una vez cumplido el requerimiento de la UNESCO, los intereses y las investigaciones habrían decrecido (Bastide, 1974b: 114, y 1955: 553).

Pero no sólo existen divergencias entre el norte y el sur. Incluso en el interior de la faz paulista de la investigación, se percibe que las ideas de Bastide, coordinador del proyecto, y de Fernandes, su brazo derecho en la conducción del trabajo, están lejos del acuerdo. El proyecto que escribió Fernandes en 1951, “O preconceito racial em São Paulo”, apuntaba al establecimiento de un consenso intelectual mínimo entre los coordinadores (Fernandes, 1976: 64, y 1995: 20). Desde el comienzo, el trabajo se dividió entre ellos y cada uno se ocupó de la redacción de informes específicos, como queda en evidencia en la edición de los resultados. Fernandes fue responsable del análisis de la posición del negro en la historia económica de San Pablo (“Do escravo ao cidadão”), del examen del prejuicio en una estructura social que se modifica (“Cor e estrutura social em mudança”) y de la evaluación de las reacciones al prejuicio de color (“A luta contra o preconceito de cor”). Bastide se dedicó a pensar las manifestaciones y los efectos del prejuicio en los diversos grupos y clases sociales (“Manifestações do preconceito de cor” y “Efeitos do preconceito de cor”).

La lectura comparada de esos ensayos permite señalar las diferentes perspectivas que adoptan sus autores respecto de la temática de las relaciones raciales. Aun cuando parten del presupuesto de que opera un doble orden en la ciudad de San Pablo –el antiguo orden señorial-esclavista y el orden capitalista en formación–, observan esta estructura social móvil desde ángulos distintos. Fernandes discute el arduo proceso de integración del negro en la estructura social y económica en vías de transformación –la transformación lenta del esclavo en ciudadano, las dificultades de ascenso para el hombre de color– y la incipiente lucha política de los negros. Bastide se concentra en los comportamientos ambivalentes de negros y blancos en relación con el prejuicio, orientados por “estereotipos negados que actúan en las fronteras indecisas del inconsciente”. Al trabajar, de modo especial, con el nivel de los valores y las ideologías en su relación permanente con la estructura social, Bastide discute el descompás existente en los ritmos de los cambios en los dos niveles: las modificaciones de orden estructural sufren un movimiento más acelerado que el que se observa en el plano de las mentalidades.

La reflexión de Fernandes sobre los procesos sociales de cambio y sobre el carácter particular de la modernización brasileña, sobre la base del caso de San Pablo, se inicia, como se ha visto, con las investigaciones sobre el folklore. En los primeros estudios sobre el negro, las cuestiones antes esbozadas adquieren contornos más definidos y se basan en el examen de los agentes sociales específicos. En la obra de la década de 1950, se encuentran mejor definidas una perspectiva y una problemática –el “dilema racial brasileño”– que serán desarrolladas en las obras futuras, a partir de *A integração do negro na sociedade de classes* (1965), cuando

Fernandes retoma el material de la investigación de la UNESCO. En *Branços e negros em São Paulo*, donde una vez más se pone el foco en la ciudad de San Pablo, el sociólogo delinea cuestiones centrales en su interpretación del negro y de la sociedad brasileña: la formación de la sociedad burguesa entre nosotros (la constitución del “orden social competitivo”); la integración del negro en la sociedad de clases (el problema de la ciudadanía); las condiciones del surgimiento del pueblo en la historia brasileña (Bastos, 1978, y Lépine, 1978).

El señalamiento de las continuidades entre las reflexiones de Florestan Fernandes en las décadas de 1950 y 1960 no significa el desconocimiento de las diferencias que separan las obras. En la obra de 1965, pone de relieve con más claridad la constitución problemática de la ciudadanía en función de la exclusión social y de la marginalidad del negro en la sociedad brasileña. El examen de estas dimensiones coloca al intérprete frente a los dilemas de la propia modernización de la sociedad brasileña y a los impasses existentes para la constitución de la sociedad de clases en el Brasil, debido a la persistencia de patrones sociales tradicionales, resquicios del antiguo orden patrimonial (Fernandes, 1965).¹⁶ Allí también analiza el mito de la democracia racial –caracterizado como una ideología que dificulta el reconocimiento del racismo y de la discriminación entre nosotros–, que ni siquiera es mencionado en los trabajos de la década de 1950.

En *Branços e negros em São Paulo*, Fernandes anuncia este repertorio de problemas, pero en clave algo diferente. Las dificultades para la integración del negro en la sociedad de clases en formación y los obstáculos tradicionales que se plantean para la modernización brasileña, por cierto, enhebran el análisis. Sin embargo, en este momento, el autor apuesta a la solución de estos problemas con la progresiva asimilación de los negros, la modificación de las mentalidades –cada vez más orientadas por los nuevos patrones urbanos y burgueses de sociabilidad– y la primacía de la integración sobre las diferencias raciales. Las “tendencias emergentes”, mencionadas antes, señalan en el sentido de la superación de los vestigios tradicionales.¹⁷

El tono abiertamente optimista del análisis –fundamentado en la creencia en la modernización como soporte de la consolidación del orden democrático– no lleva a Fernandes a afirmar la eliminación total de los prejuicios en el futuro, como ya se ha señalado. No obstante, éstos tenderían a atenuarse en función del establecimiento del orden social moderno y de la asimilación de los negros a la sociedad de clases. Al fin de cuentas, en este momento de la obra de Fernandes, el problema racial en el Brasil se lee sobre todo como un problema de clase social.

No parece difícil percibir el lugar decisivo de la investigación sobre las relaciones raciales en la consolidación de temas y problemas en la obra de Fernandes, si bien se observa una modificación de puntos de vista en el pasaje de los años de 1950 a los de 1960: el tono optimista inicial es sustituido por una actitud escéptica en *A integração do negro na sociedade de*

¹⁶ Para un análisis de esta obra, véase Arruda (1996).

¹⁷ Luiz Werneck Vianna, en un artículo en que discute la recepción de Weber en el Brasil, muestra cómo los intérpretes del Brasil utilizaron al sociólogo alemán, en el intento por explicar los rasgos que el binomio atraso/modernización adquirió entre nosotros, en una doble clave. En la primera, el análisis recae sobre el patrimonialismo como marca del Estado y de las instituciones políticas. En la segunda, el foco se coloca sobre las relaciones sociales y sobre una organización social de base patrimonial. En esta vertiente interpretativa, a la que se filia Florestan Fernandes, se toma de Weber “*la marcación teórica para el análisis de la sociedad ‘señorial esclavócrata’ y su organización estamental, mientras que en Marx se buscarán los conceptos que permitan explicar la inscripción del país en el sistema del capitalismo mundial y la transición hacia un ‘orden social competitivo’ fundado en una estructura de clases moderna*” (p. 38). El autor muestra cómo, en esta clave interpretativa, la cuestión de la ruptura se sitúa en el “registro de la larga duración”: “*La transición, pues, del orden señorial-esclavócrata al orden social competitivo sigue la marcha de las revoluciones pasivas*” (pp. 39-40).

classes. Por su parte, en el conjunto de la producción de Bastide, este trabajo muestra otra dimensión. Pertenecientes a la última fase de su período brasileño, cuando ya había producido una parte sustantiva de sus reflexiones sobre el país, los textos escritos bajo el auspicio de la UNESCO están lejos de ser emblemáticos, no obstante lidien con problemas relevantes de la obra del autor: las relaciones entre simbolismo y sociedad, el análisis de actitudes, el comportamiento de los negros brasileños.

Es importante observar que a pesar de que haya habido cierta división del trabajo entre los dos coordinadores del proyecto –Fernandes más interesado en la comprensión de la estructura social y Bastide, de los comportamientos y mentalidades–, como vimos, no se debe establecer una divisoria rígida entre esos campos y, mucho menos, entre sus autores. En los textos de Fernandes se observa que presta atención a la dimensión psíquico-social, a la esfera cultural, que será retomada en textos posteriores, lo que seguramente refleja la convivencia intelectual con Bastide. No sería exagerado afirmar también que cierto marxismo, visible en los análisis de Bastide de esa época, tiene origen en sus relaciones con Fernandes.

El análisis del proyecto llevado a cabo bajo los auspicios de la UNESCO resulta fructífero, ante todo, porque permite esclarecer las divergencias existentes en el quión paulista de la investigación, invariablemente leído como un bloque unívoco. Pero su interés mayor en cuanto a los objetivos de este artículo atañe a la posibilidad de refinar la reflexión sobre la interpretación del Brasil –las dos Áfricas brasileñas– que realiza Bastide.

Al leer los textos que el sociólogo francés produjo para el proyecto de la UNESCO, vemos que el tono optimista de las previsiones de Fernandes no encuentra eco en sus planteos, aun cuando considere notable la mayor aceptación de los negros por parte de las nuevas generaciones –lo que revela un cambio positivo de mentalidad– y afirme, ya desde la Introducción de la obra, que la vida de los negros brasileños *no* es una “tragedia perpetua” (Bastide y Fernandes, 1955: 17). En estos artículos, además, al contrario de lo que ocurre en los textos de Fernandes, el prejuicio de color no se reduce a un problema de clase social.¹⁸ El mito de la democracia racial, por su parte, es mencionado y problematizado de modo explícito. Pero, cabe insistir, la diferencia mayor entre las reflexiones que ambos autores realizan sobre las relaciones raciales reside en el modo en que encaran los nexos entre lo “nuevo” y lo “viejo” en la sociedad brasileña. En Bastide, el matiz del análisis está dado por la persistencia de los elementos de la sociedad tradicional en el mundo moderno, y no por el cambio, del mismo modo que en los análisis sobre el folklore. Más aun: no se percibe una lectura de este legado tradicional como obstáculo a la modernización.

De este hecho no se debe deducir un culto al pasado de cuño conservador por parte de Bastide, esto es, una especie de aversión a lo moderno –que, pautado por las transformaciones aceleradas, tiende a comprometer (y pervertir) la integridad de las culturas tradicionales–, como sugieren sus críticos.¹⁹ Lo que se desprende de la lectura de los textos de Bastide sobre

¹⁸ Para refinar esta discusión, sería preciso realizar un examen más detenido de la noción de clase social con la que trabaja Fernandes en ese momento de su obra, lo que va más allá de nuestros propósitos. Aun cuando se inspirara en el marxismo, ¿no habría allí un eco del sentido del concepto de clase tal como lo utilizaban las ciencias sociales norteamericanas en los años de 1930, que la ven como una relación social abierta –y, por lo tanto, valorada positivamente– opuesta a la casta, vista como una camada cerrada? (Guimarães, 1996).

¹⁹ El trabajo de Vilhena (1997), donde analiza los debates sobre el folklore en el país, enfatiza que al dedicarse a ese asunto, Bastide se interesa por nuestro “pasado neolítico”; en este sentido, el trabajo sigue de cerca las líneas generales de la objeción de Peter Fry, ya mencionada.

folklore y sobre relaciones raciales aquí rápidamente examinados –así como de varios otros sobre arte y religión– es su escepticismo respecto de los procesos modernizadores, que él ve con ojos sumamente críticos en diversas fases de su obra.²⁰

En 1973, en dos conferencias, realizada una en el Brasil y otra en Barcelona, Bastide enfrenta directamente el tema de la modernización, explicitando un punto de vista ya anunciado en trabajos anteriores (Bastide, 1975 y 1978). En los discursos discute la modernidad occidental, en vías de generalización en todo el mundo, a partir de una reflexión sobre la “anti” o “contramodernidad”. El punto de partida del análisis es el mito de Prometeo, que en nombre de los hombres roba el fuego divino e instaura la civilización (leída, por lo tanto, como una conquista de los hombres contra los dioses). Pero si los griegos crearon la figura de Prometeo, señala Bastide, inventaron también el águila, con el objetivo de castigar a Prometeo por el sacrilegio cometido. La pena dirigida a Prometeo alcanza a toda la humanidad, que, junto al progreso obtenido con el robo del fuego divino (el pasaje de lo crudo a lo cocido, a la domesticación de las fuerzas salvajes, a la metalurgia, etc.), conoce también las enfermedades y las guerras. Esto es: la civilización occidental trae en su mito de origen el progreso y la decadencia, generados por la misma fuente.

El mito calza como un guante para los propósitos de Bastide: no es posible reflexionar sobre la civilización y sobre la modernidad (Prometeo) sin incorporar el análisis de la anti-modernidad (el águila), caras de una misma moneda. Al interrogarse, de entrada, acerca de las leyes que definen la modernidad, Bastide, inspirado en G. Balandier (*Sens et puissance, les dynamiques sociales*, 1971), establece que la modernización trae en su núcleo las ideas de cambio continuo y de generalización del progreso en el mundo. La exportación de valores y normas a los países del Tercer Mundo –la generalización de la modernidad– llevaría a vislumbrar la homogeneización del modelo occidental, una previsión que, señala Bastide, no se ha comprobado. La difusión del modelo occidental vino acompañada de la lucha por la preservación de las diferencias culturales. Ante este cuadro, Bastide se pregunta (también orientado por Balandier) si habría una sola vía, o varias, para alcanzar la modernidad. En sus palabras: “¿Es posible que cada nación encuentre un camino propio para alcanzar la modernidad en lugar de usar el único ‘modelo occidental’ como medida?” (1975: 172).

Situado explícitamente en una posición de defensa de las “modernidades diferenciales”, aunque escéptico en cuanto a los rumbos que toman los movimientos nacionalistas y de defensa de las originalidades culturales en el mundo, Bastide se dirige hacia lo que considera los ejemplos de “contramodernidad” observados en la década de 1970. Son los jóvenes europeos los primeros en golpear la civilización occidental moderna por medio de los movimientos contraculturales que florecen en 1968 y por los que Bastide alimenta una especial simpatía. La contestación juvenil a la sociedad occidental, señala, tiene como modelo las formas arcaicas de sociabilidad que reeditan los hippies y tantos otros. Ello es una prueba de la vitalidad de esos ejemplares arcaicos que han logrado sobrevivir a las revoluciones más violentas, refugiándose en ciertos nichos: en la poesía, en el folklore, en la vida mística, en la *psyché*.

Del cotejo, incluso breve, de las posiciones de Roger Bastide y Florestan Fernandes, captado a lo largo de dos momentos y de dos ejes temáticos, surge la problemática de la mo-

²⁰ Renato Ortiz (1993) señala la posición crítica que Bastide asume frente a la modernidad, que se manifiesta en grandes obras e incluso en pequeños textos, como en el artículo “Macunaíma em Paris”. Llama también la atención hacia el equívoco de tomar esta posición crítica, y esencialmente utópica, como romántica.

dernización y de sus especificidades brasileñas, como ya hemos visto. El carácter problemático del proceso modernizador brasileño estará presente en la obra futura de Fernandes. En la producción de Bastide, incluso después de su regreso a Francia, persiste el interés por las “Áfricas” del mundo entero. La búsqueda de África en el Brasil adquiere una nueva dimensión ante los debates sobre la modernización brasileña, enfrentados directamente en el examen de las relaciones raciales en el país. El tenor de la crítica de Bastide al proceso modernizador no debe tomarse como una postura antimodernización de índole conservadora. Bastide no sólo hizo la etnografía de los nichos resistentes a los procesos modernizadores, sino que también reflexionó acerca de sus potencialidades transformadoras.

Es posible observar en la obra de Bastide un interés especial por formas dispares de racionalidad, resistentes a cierta “sociología cartesiana” afín a las “ideas claras y distintas”. El sueño, la locura, la poesía y el misticismo, que componen el repertorio del autor, lo obligan a sumergirse en las “tinieblas de la alteridad” y a recorrer los caminos de un “pensamiento oscuro y confuso”, así como lo habían hecho Lévy-Bruhl y Leenhardt (Bastide [1965], 1994). Tales elecciones temáticas, lejos de revelar un interés arqueológico por residuos de fórmulas arcaicas en el mundo moderno, a la moda evolucionista, responden a un mismo tiempo a razones de orden teórico, metodológico y político de su proyecto. En primer lugar, la consideración de esos tópicos obedece a un esfuerzo teórico para captar el *socius* en su complejidad. Dicho de otro modo, el sueño, la locura y el misticismo son partes constitutivas de la estructura social, así como lo político y el parentesco, que privilegia el estructural-funcionalismo.

Desde el punto de vista metodológico, la lectura de la obra de Bastide trae a la superficie cuestiones sumamente actuales para la antropología y las ciencias sociales. Podríamos decir que Bastide ejerció la interdisciplinariedad en un momento en que esa postura no se practicaba como hoy en día. Desde el punto de vista político, el interés por las Áfricas brasileñas –por el candomblé y por la umbanda– debe entenderse en el contexto de la crítica al modelo civilizador europeo, así como su esfuerzo en analizar más las permanencias que los cambios.

Los países del Tercer Mundo están en vías de preguntarse actualmente [...] cómo es posible modernizarse sin perder su propia cultura nativa [...]. Es por eso que al llegar al Brasil, a San Pablo, para estudiar los procesos de cambio y la modernización del país en curso en los últimos años, me detuve a pensar no tanto en los fenómenos de cambio, sino sobre todo en los fenómenos de continuidad en el Brasil (Bastide, 1978: 17-18).

Frente al triunfo del racionalismo y de la hegemonía de la secularización progresiva de la sociedad industrial, Bastide retoma el desencantamiento del mundo, en términos weberianos explícitos. En esa situación desalentadora, él apela a la (re) invención de lo “sacré sauvage”, mediante la reapropiación de los modelos arcaicos de sociabilidad y de vida religiosa: la fiesta, el trance, la exaltación colectiva (Bastide, 1975: 179). Bastide hace referencia a un “derecho a la felicidad”, que encuentra su traducción más acabada en la “búsqueda humana legítima de su autenticidad”, en el “derecho a la pereza” y en la “efervescencia de la fiesta” (*ibid.*: 184).

No parece fuera de lugar reconocer en el tono de estas proposiciones de Bastide –casi un manifiesto– ecos de las palabras que Mauss dirige a la sociedad francesa de su tiempo en la parte final del “Ensayo sobre el don” (1924). Después de analizar la forma y la razón del intercambio en las sociedades arcaicas a partir de ejemplos etnográficos variados, Mauss, en sus “Conclusiones de sociología general, moral, económica y de economía política”, preten-

de extender sus observaciones a “nuestras propias sociedades”, en perfecta consonancia con los objetivos intervencionistas de la sociología durkheimiana. Al preguntarse sobre el lugar del don desinteresado y del “valor sentimental de las cosas” en la sociedad industrial moderna, Mauss plantea una crítica cerrada a la exacerbación egoísta, al utilitarismo y a la lógica dominante del mercado y del lucro, que pondrían en compromiso valores indispensables para la vida en sociedad.

No se trata de preconizar la destrucción de principios que presiden la formación del capital y las reglas de compra y venta, sino de preservar principios antiguos, afirma Mauss; y son las sociedades arcaicas las que brindan los ejemplos mejor acabados para que nuestras sociedades regresen al

[...] fundamento constante del derecho, al principio mismo de la vida social moral [...]. Así, podemos y debemos volver a lo arcaico, a los elementos; reencontraremos motivos de vida y de acción que aún son conocidos en numerosas sociedades y clases: la alegría de dar en público; el placer del gasto artístico generoso; de la hospitalidad y de la fiesta privada y pública (*ibid.*: 168).

El cuadro dramático que Mauss ve a su frente no le impide reconocer salidas, como lo revela el tono de sus palabras. Sólo que éstas no se hallan en el comunismo, para él tan nocivo como el egoísmo, sino en lo que nos quedó de la sociabilidad y la moral arcaicas que nos ayudan “a dirigir nuestros ideales” y, más aún, permiten “vislumbrar mejores procedimientos de gestión aplicables a nuestras sociedades” (*ibid.*: 170).

Si en 1924 Mauss identifica y teme los costos del “proceso civilizador”, ¿qué decir entonces de los protagonistas de la escena moderna en las décadas de 1960 y 1970? El malestar de la civilización, que ya había anunciado Freud, es recordado oportunamente a fines de los años de 1960 y traducido de modo ejemplar en las páginas de *Eros y civilización* de Marcuse (1968), que localiza en la infelicidad el costo mayor de la cultura y el progreso. En el camino de estos críticos, y situado al lado de los que, como Mauss, no perciben el comunismo como la salida, Bastide observa encantado los movimientos del '68. Descreídos en cuanto a las propuestas y certezas políticas disponibles, ellos sitúan los modelos no occidentales –las “Áfricas” del mundo entero– en el orden del día.

Es posible decir que lo primitivo y lo arcaico en la obra de Bastide enseñan menos sobre el pasado y sobre los orígenes, que sobre el presente que ellos problematizan y ponen en jaque. La diferencia, por lo tanto, se muestra sumamente provechosa como instrumento de indagación sobre nuestra sociedad, y ofrece incluso modelos –utópicos– capaces de orientar su transformación. □

Bibliografía

- Amaral, Glória C. do (1995), “Roger Bastide au Mercure de France”, *Bastidiana*, Nº 10-11.
- Andrade, Mário de (1974) [1939], “Machado de Assis”, en *Aspectos da literatura brasileira*, San Pablo, Martins (5ª edición).
- Arruda, Maria A. do Nascimento (1995), “A sociologia no Brasil: Florestan Fernandes e a ‘escola paulista’ de sociologia”, en Miceli, Sérgio (comp.), *História das ciências sociais no Brasil*, San Pablo, Sumaré/FAPESP.
- — — (1996), “Dilemas do Brasil moderno: a questão racial na obra de Florestan Fernandes”, en Maio, Marcos C. y Ventura, Ricardo (comps.), *Raça, ciência e sociedade*, Río de Janeiro, Editora da Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- Bastide, Roger (1935), *Éléments de sociologie religieuse*, París, Armand Colin (reedición francesa: París, Stock, 1997).
- — — (1939), “État actuel des études brésiliennes”, *Revue Internationale de Sociologie*, vol. 47, Nº 1-2.
- — — (1940), “Machado de Assis, paisagista”, *Revista do Brasil* (III), 29 de noviembre.
- — — (1973) [1941], “A poesia afro-brasileira”, en *Estudos Afro-brasileiros*, San Pablo, Editora Perspectiva (2ª edición: 1983).
- — — (1945), *Imagens do Nordeste mítico em branco e preto*, Río de Janeiro, O Cruzeiro (traducción francesa: París, Babel, Actes du Sud, 1995).
- — — (1955), “État actuel des études afro-brésiliennes”, *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, San Pablo, Anhembi.
- — — (2001) [1958], *O candomblé na Bahia: rito nagô*, San Pablo, Cia. das Letras (4ª edición).
- — — (1959), *Sociologia do folclore brasileiro*, San Pablo, Anhembi.
- — — (1971) [1960], *As religiões africanas no Brasil*, 2 vols., San Pablo, Pioneira (2ª ed.) (2ª edición francesa: París, PUF, 1995).
- — — (1972), *Le revê, la transe, la folie*, París, Flammarion.
- — — (1973), “Prométhée ou son vautour. Essai sur la modernité et l’anti-modernité”, en *Le sacré sauvage et autres essais*, París, Payot, 1975.
- — — (1974) [1967], *As Américas negras*, San Pablo, EDUSP.
- — — (1974b), “The present status of afro-american research in Latin America”, *Daedalus* 103 (2).
- — — (1978), “Modernité et contre-modernité”, *Revista do IEB*, Nº 20, San Pablo, USP.
- — — (1994) [1965], “La pensée obscure et confuse”, *Bastidiana*, Nº 7-8.
- — — y Fernandes, Florestan (1955), *Relações entre negros e brancos em São Paulo*, San Pablo, Anhembi (reeditado con el título *Branços e negros em São Paulo*, 1958).
- Bastos, Élide Rugai (1978), “A questão racial e a revolução burguesa no Brasil”, en Maria Angela D’Incao (comp.), *O saber militante*, San Pablo, Paz e Terra/ EDUNESP.
- Beylier, Charles (1977), “L’oeuvre brésilienne de Roger Bastide”, 2 vols., tesis de doctorado, 3º ciclo, París.
- Braga, Maria Lúcia S. (1994), “A sociologia pluralista de Roger Bastide”, tesis de maestría, Brasília, Departamento de Sociología, UNB.
- Candido, Antonio (1993), “Roger Bastide e a literatura brasileira”, en *Recortes*, San Pablo, Cia. das Letras.
- — — (1993), “Machado de Assis de outro modo”, en *Recortes*, San Paulo, Cia. das Letras.
- — — (1987), “Amizade com Florestan”, en Maria Angela D’Incao (comp.), *O saber militante*, San Pablo, Paz e Terra/EDUNESP.
- Coelho, Ruy (1981-1984), “Declaração”, *Língua e literatura*, Nº 10-13, San Pablo, USP (número conmemorativo).

- Fernandes, F. (1979) [1961], *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*, Petrópolis, Vozes (2ª edición).
- — — (1965), *A integração do negro na sociedade de classes*, 2 vols., San Pablo, Dominus/USP.
- — — (1976), *Circuito fechado*, San Pablo, Hucitec.
- — — (1978), *A condição do sociólogo*, San Pablo, Hucitec.
- — — (1986), “As relações raciais em São Paulo reexaminadas”, en Olga von Simson (comp.), *Revisitando terra de contrastes*, San Pablo, CERU/USP.
- — — (1995), “Florestan Fernandes - História e histórias”, Testimonio a Alfredo Bosi, Carlos Guilherme Mota y Gabriel Cohn, *Novos Estudos*, N° 42, San Pablo, Cebrap.
- Fry, Peter (1984), “*Gallus africanus est*, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil”, en Simson, Olga von (comp.), *Revisitando a terra de contrastes. A atualidade da obra de Roger Bastide*, San Pablo, CERU/USP.
- Guimarães, Antonio Sérgio (1996), “Cor, classe e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960”, en Maio, Marcos C. y Ventura, Ricardo (comps.), *Raça, ciência e sociedade*, Rio de Janeiro, Editora da Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- Ianni, Otávio (1986), “Florestan Fernandes e a formação da sociologia brasileira”, en Ianni, Otávio (comp.), *Florestan Fernandes*, San Pablo, Ática (Colección Grandes Cientistas Sociais).
- Laburthe-Tolra, Philippe (1994), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, París, L'Harmattan.
- Lépine, Claude (1987), “Imagem do negro brasileiro”, en *O saber militante*, São Paulo, Paz e Terra/EDUNESP.
- Maio, Marcos Chor (1997), *A história do projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*, tesis de doctorado, Rio de Janeiro, IUPERJ/Universidade Candido Mendes.
- Mauss, Marcel (1974) [1924], “Ensaio sobre a dádiva - forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, en *Sociologia e antropologia*, San Pablo, EPU/Edusp, vol. II (2ª edición brasileña: San Pablo, Cosac & Naify, 2003).
- Mello e Souza, Gilda (1987) [1950], *O espírito das roupas. A moda no século XIX*, San Pablo, Cia. das Letras.
- Monteiro, Duglas (1978), “Religião e ideologia”, *Religião e Sociedade*, N° 3, Rio de Janeiro, ISER.
- Ortiz, Renato (1993), “Roger Bastide: as utopias e o outro”, *Revista de Cultura Vozes*, N° 5.
- Peixoto, Fernanda Arêas (2000), *Diálogos brasileiros. Uma análise da obra de Roger Bastide*, San Pablo, EDUSP-/FAPESP.
- Queiroz, Maria Isaura P. (1983), “Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide”, en *Roger Bastide*, San Pablo, Ática.
- Ravelet, Claude (1993), “Bio-bibliographie de R. Bastide”, *Bastidiana*, N° 1.
- — — (1995), “Roger Bastide et la poésie”, *Bastidiana*, N° 10-11.
- Reuter, Astrid (1997), *Entre les civilisations. Roger Bastide (1898-1974) et les religions africaines au Brésil*, París, DEA/EEHSS.
- Ribeiro, René (1982), *Antropologia da religião e outros estudos*, Recife, Massangana.
- Simon, Jean-Pierre (1994), “Roger Bastide et l'histoire de la sociologie”, en Laburthe-Tolra (ed.), *Roger Bastide et le réjouissement de l'abîme*, París, L'Harmattan.
- Vianna, Luiz Werneck (1999), “Weber e a interpretação do Brasil”, *Novos Estudos*, N° 53, San Pablo, Cebrap.
- Vilhena, Luis Rodolfo da Paixão (1997), *Projeto e missão – o movimento folclórico brasileiro (1947- 1964)*, Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas/Funarte.
- Xidieh, Oswaldo Elias (1987), “O folclore em questão”, en Maria Angela D'Incao (comp.), *O saber militante*, San Pablo, Paz e Terra/EDUNESP.