



A correspondência entre Roger Bastide e Pierre Verger

Luis Nicolau Parés

Diálogo entre filhos de Xangô: correspondência 1947-1974, de Roger Bastide e Pierre Verger, apresentação e notas de Françoise Morin, tradução de Regina Salgado Campos, São Paulo/Salvador/Fundação Pierre Verger, 2017, 720 pp.

Em 1998, numa visita à Fundação Pierre Verger em Salvador, fui informado de que a correspondência entre Pierre Verger (1902-1996) e Roger Bastide (1898-1974) não estava disponível para consulta, pois havia um projeto de publicação em curso. Passaram-se mais de 20 anos, a iniciativa germinal com Verger ainda vivo, e, finalmente, o volume de 720 páginas viu a luz numa cuidadosa coedição da Editora da Universidade de São Paulo e da própria Fundação Verger. A Apresentação e as Notas estão assinadas por Françoise Morin, etnóloga, Professora Emérita da Universidade de Lyon 2 e antiga colaboradora de Bastide, que realizou um primoroso trabalho de pesquisa, recompilando 225 missivas trocadas pelos correspondentes entre 1947 e 1974: 117 de Bastide e 108 de Verger.

Aí não estão todas as que escreveram, pois haveria, segundo afirma Morin na Introdução, 45 cartas extraviadas. Quatro des-

tas, porém, enviadas por Verger na década de 1950, estão depositadas no Fundo Roger Bastide, no Institut de la Mémoire de l'Édition Contemporaine (Imec), em Caen (França), e não foram incluídas. Há outras três (#55, 77, 102) cujos originais no Imec são mais extensos do que as versões transcritas no livro, sugerindo a existência de cópias ou rascunhos¹. Isso, porém, não desmerece em nada a importância do *corpus*

1 Morin agradece às filhas de Bastide e à Fundação Verger por terem lhe dado acesso aos acervos dos dois correspondentes, mas, infelizmente, ela não cita as fontes das cartas. Fernanda Peixoto ("Bastide e Verger entre 'áfricas' e 'brasis': rotas entrelaçadas, imagens superpostas", in *Revista IEB*, n. 51, 2010, pp. 41-66), em 2006-2007, consultou no Imec, na pasta BST2 C2-02, várias das cartas de Verger incluídas nesta edição. As sete cartas que eu achei, em 2012, incluídas as quatro não publicadas, estavam na pasta BST2 N6 02-02. Nesta resenha, os números entre parênteses, precedidos do signo #, indicam a numeração das cartas, conforme a sua ordem na edição publicada.

LUIS NICOLAU PARÉS é professor da Universidade Federal da Bahia.

epistolar publicado. As missivas estão organizadas por ordem cronológica e anotadas de forma exaustiva com a identificação das pessoas citadas, definições terminológicas e explicações contextuais de várias ordens. O texto da orelha é de Ângela Lühning, professora de Etnomusicologia da Universidade Federal da Bahia e responsável pelo setor de pesquisas da Fundação Verger, que acompanhou de perto o projeto editorial e realizou a revisão técnica². Complementa o livro um copioso e belo acervo fotográfico do próprio Verger (excetuando duas imagens em que aparece ele mesmo, pp. 460 e 481, sem autoria informada), que pontua e ilustra os conteúdos de diversas cartas. Encerra o volume uma extensa e útil bibliografia dos dois autores, com 14 páginas.

Um dos aspectos que chamam a atenção é o fato de se tratar de uma tradução, os originais estão escritos em francês, com exceção de alguma expressão esporádica em português. Imagino que uma edição bilíngue estivesse fora de cogitação pela amplitude do material epistolar, porém a escolha editorial do público lusófono, entenda-se brasileiro, como alvo preferencial é significativa. Parte do cálculo radica no entendimento de que a temática central da correspondência, a cultura afro-brasileira, poderia ser mais inteligível e atrativa para o leitor brasileiro do que para o leitor francês. A tradução, assinada por Regina Salgado Campos, resulta numa escrita clara e denota uma boa compreensão da complexidade do universo multicultural em que se moviam os dois pesquisadores.

No entanto, o desafio de uma futura edição dos originais franceses, que permita o acesso aos leitores francófonos, sobretudo africanos, seria um projeto desejável.

A leitura do gênero epistolar gera sempre uma sensação de indiscrição por essa oportunidade que nos brinda com o acesso à privacidade e à intimidade dos correspondentes. Para além desse prazer um tanto mórbido, a correspondência em apreço nos oferece uma janela privilegiada para vislumbrar não apenas a história intelectual de dois dos maiores pesquisadores dos estudos afro-brasileiros, como para entender o processo de constituição dessa área de conhecimento em meados do século XX. Como é sabido, o campo dos estudos sobre o negro no Brasil, iniciado com Nina Rodrigues e continuado por autores como Edison Carneiro e Arthur Ramos, logo se viu acrescido da contribuição de uma série de pesquisadores estrangeiros. Se no final dos anos de 1930 e início da década de 1940 foi o turno de pesquisadores norte-americanos, como Lorenzo Turner, Franklin Frazier, Ruth Landes e o casal Herskovits, a partir do final dessa década e durante as duas seguintes, a influência dos pesquisadores franceses, como Roger Bastide e Pierre Verger, foi marcante. O campo dos estudos afro-brasileiros não se entende sem essa dupla e tensa articulação entre o olhar nacional, com suas complexas perspectivas regionalistas, e o olhar externo do estrangeiro. Os estudos de Verger e Bastide vieram a consolidar a “tradição afro-brasilianista”³, que pensava a cultura

2 Lühning organizou a coletânea intitulada *Verger-Bastide: dimensões de uma amizade* (Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002), que, junto com o artigo de Peixoto (op. cit.), é um bom contraponto à correspondência.

3 Roger Sansi, *Fetishes & monuments. Afro-brazilian art and culture in 20th century Bahia*. New York/Oxford, Berghahn Books, 2007.

afro-brasileira, em particular o candomblé, como uma continuidade da África no Brasil, enfatizando as origens e, às vezes, de forma pouco crítica, a pureza da tradição africana (sobretudo iorubá), em detrimento da criatividade cultural e do sincretismo americano. Essa abordagem seria exposta e questionada, a partir dos anos 1980, pelos autores ditos “construcionistas”, interessados no conflito, nas relações de poder e na “invenção da tradição” nos candomblés e na interação destes com a sociedade mais abrangente⁴.

Escapando aos debates internos e à pressão durkheimiana da academia francesa, o jovem Bastide chegou ao Brasil, em 1938, para ocupar a cátedra de Sociologia na recém-inaugurada Universidade de São Paulo, onde lecionaria até 1954. A partir de uma primeira viagem ao Nordeste, de menos de dois meses, em 1944, ele escreveu *Imagens do Nordeste místico*⁵, em que começou a testar suas hipóteses sobre o fenômeno do transe mediúnic e do sincretismo afro-católico. Na ocasião, passou pela Bahia, onde conheceu Jorge Amado, Odorico Tavares e algumas pessoas de candomblé. Dois anos depois, em 1946, o fotógrafo e repórter Verger chegou a São Paulo, após anos viajando pelo mundo, e lá encontrou pela primeira vez Bastide, que o encorajou a visitar a Bahia, com recomendações para seus amigos. A citação de Verger, utilizada como frase promocional do livro, “Foi Roger Bastide que me revelou a África no Brasil, ou mais exatamente, a influência da África na Região Nordeste” sintetiza bem

o que seria um dos principais *leitmotivs* da pesquisa de ambos.

Sela-se a partir de então uma amizade que iria perdurar por 27 anos, até 1974, quando Bastide faleceu. Desde sua primeira viagem à Bahia em 1947, Verger iniciou uma profunda imersão no universo afro-brasileiro e africano, com viagens a Pernambuco, Maranhão, às Craíbas (Guiana Holandesa, Haiti) e ao Daomé, então colônia francesa. Foi nesse período que ele começou a mapear as correlações entre os cultos e os deuses de ambos os lados do oceano, identificando, por exemplo, a conexão histórica entre os voduns da Casa das Minas de São Luís e os cultos aos ancestrais reais de Abomé, a capital do antigo reino do Daomé (#16, 19). Um dos aspectos notáveis da correspondência é que ela nos oferece uma radiografia do rápido e intenso processo de aprendizado de Verger, sua paixão e crescente familiaridade com o universo dos voduns e dos orixás e sua fluida circulação nos meios do candomblé.

Um elemento facilitador foi a sua abertura para se submeter aos rituais iniciáticos. Em 1948, ele passou pelos primeiros ritos na Bahia, pela mão de Mãe Senhora, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, um dos terreiros mais importantes da cidade, embora a Casa Branca ou Ilê Iyá Nassô também disputasse sua lealdade (#16, 65). Anos depois, em 1951, e graças à mediação de Verger, Bastide também “lavou contas” no Axé Opô Afonjá, tornando-se irmãos de santo (#34, 38). Essa aliança mística, sob o signo do orixá do trovão Xangô, lhes permitiu compartilhar alguns segredos. Um tema discutido nas cartas, por exemplo, é a sua genealogia espiritual, que, passando por Mãe Senhora do Afonjá, remontava até

4 Beatriz Góis Dantas, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

5 Rio de Janeiro, Edições O Cruzeiro, 1945.

Iyá Lussô e Iyá Nassô, as fundadoras do Ilê Iyá Nassô, no século XIX (#76-77).

Embora irmãos espirituais, desenha-se na correspondência um aparente contraste entre a atitude vital e intelectual de ambas as personagens. Talvez, como aponta Françoise Morin, a diferença tenha alguma coisa a ver com os respectivos primórdios: Bastide, filho único de família protestante; Verger, o caçula de uma família católica. Liberado do mundo burguês em que fora educado, Verger virou o nômade cosmopolita, o fotógrafo com olhar de etnógrafo, que registrava a diversidade cultural de um mundo, vale lembrar, marcado pelo colonialismo europeu na Ásia e na África. Era o homem do campo, o documentarista do concreto e, mais tarde, o iniciado, o sabedor do segredo, que em inúmeras ocasiões atuou como o “informante” privilegiado de Bastide sobre os assuntos e as minúcias do candomblé. A correspondência mostra, de forma inequívoca, como parte substancial dos dados etnográficos utilizados por Bastide em suas “teses” tinha sua fonte no colega francês (#7, 20, 99-101).

Mais sedentário, devido à família e aos compromissos universitários, o sociólogo dispunha também de suas armas. Bibliófilo empedernido, Bastide possuía uma forte orientação para a abstração, a estruturação das ideias em dualismos e a elaboração de hipóteses e teorias. Fiel à tradição intelectual francesa, se interessava pelos sistemas de pensamento e considerava as religiões afro-brasileiras “uma filosofia muito sutil” (#101). Lutando contra os que as consideravam mera superstição ou patologia, pretendia revelar-lhes a “metafísica” africana subjacente (#103). Bastide reconhecia-se “apaixonado pelas almas, mais de que pelos gestos”

(#125), estes, talvez, o campo predileto de Verger. Em suma, a abordagem socioantropológica do primeiro complementava-se com a abordagem etnográfica e crescentemente historiográfica do segundo.

A diversidade da temática religiosa e o detalhe do seu tratamento são valores inegáveis desse corpo documental. As missivas estão pontuadas, sobretudo nos primeiros anos, por comentários de ordem teórica, reveladores do clima intelectual da época. Verger queria entender a “natureza dos orixás” e a possível transformação da sua dimensão coletiva na África para uma mais individualizada no Brasil, ao que Bastide retribuía com referências às teorias antropológicas do fetichismo, do animismo, do totemismo (#26-33). O tema da possessão, com seus estados de erê e “hebetude” (#71-73), seu caráter de normalidade (#70) ou sua dimensão teatral (#112), também é discutido. Irônicas alusões à teoria da aculturação de Herskovits (#192) e comentários sobre o “princípio de ruptura” (#68) alternavam-se com interpretações dos fenômenos culturais afro-brasileiros, ora como continuidades africanas – Bastide chama o transe místico de “irrupção da África pura” (#123) –, ora como “concordâncias”, paralelas, porém independentes (#105), ou inclusive como invenções, mas ressaltando que não se pode inventar a respeito de nada (#101, 106). A inquietação teórica, contudo, mais cara a Bastide, era menos intensa em Verger, que logo entendeu que não se tratava de explicar o porquê das coisas, mas o como. Sua vocação documental prevaleceu.

O diálogo intelectual era complementado por um jogo de trocas e reciprocidade de favores profissionais que as missivas permitem acompanhar. Verger, sempre solícito,

atendia a todos os inquéritos etnográficos do companheiro, a quem também ciceroneou numa viagem conjunta ao Daomé e à Nigéria realizada em 1958 (#112, 119, 124-138)⁶. Do seu lado, Bastide assumia o papel de mentor daquele na academia, mediando as relações com Théodore Monod – diretor do Institut Français de l’Afrique Noire (Ifan), instituição que desde 1947 bancava as viagens de Verger à África – ou Paul Mercier, o orientador da sua tese doutoral. Foi Bastide que, em 1955, encaminhou Verger a realizar o doutorado, processo que conseguiu concluir dez anos depois (#97-99, 146, 150-151, 203). Entretanto, em 1962, Verger concorreu ao posto de *chargé de recherche* no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), instituição em que Bastide foi seu orientador até 1967. Assim, embora Verger gostasse de desempenhar o papel do acadêmico relutante, escrevendo a contragosto os relatórios anuais, ele devia a Bastide boa parte da sua subsistência e da possibilidade de desenvolver a pesquisa. Cabe notar que esses assuntos mais pragmáticos, com o andar dos anos, vão adquirindo maior presença na correspondência, em detrimento das inquietações da “descoberta” que animavam as cartas dos anos de 1940 e 1950.

Outra temática que atravessa todo o corpo epistolar diz respeito aos projetos de publicação, às negociações com as editoras e aos comentários, às vezes críticos, amiúde elogiosos, sobre os trabalhos respectivos. A correspondência permite acompanhar a gênese de várias obras, hoje referências clássicas

6 Essa foi a única pesquisa de campo de Bastide na África, experiência que o levou a se interessar sobre a comunidade agudá e a influência recíproca do Brasil na África (Peixoto, op. cit.).

dos estudos afro-brasileiros. No início, Verger pedia a Bastide para escrever textos que acompanhassem suas fotografias na revista *O Cruzeiro* e também lhe emprestava fotografias para publicações e palestras. Depois escreveram algum artigo a quatro mãos⁷ e Bastide assinou o Prefácio para *Dieux d’Afrique*⁸.

Esta última obra, publicada sete anos depois da primeira visita de Verger à Bahia, quando já tinha sido iniciado no sistema de adivinhação de Ifá e recebido o nome de Fatumbi, talvez seja a obra-chave que sentou as bases de tudo o que Verger viria a publicar sobre a questão religiosa. Utilizando textos descritivos para encadear as esplêndidas fotografias, ele estabelecia correspondências entre os deuses africanos e os deuses do candomblé baiano, abordagem que iria retomar, com mais densidade historiográfica, em *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l’ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, de 1957⁹, e, inclusive, no mais tardio *Orixás*¹⁰. As missivas permitem identificar uma transição do fotógrafo e etnólogo para o historiador. A partir de 1957, Verger inicia suas pesquisas nos arquivos do Brasil, Europa e África, que iriam resultar na sua tese doutoral, publicada como *Flux et re-*

7 “Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia)”, in *Revista do Museu Paulista*, n. 7, 1953, pp. 357-80; “Contribution à l’étude sociologique des réseaux des marches Nagô du Bas-Dahomey”, in *Humanités: Cahiers de l’Institut des Sciences Économiques Appliquées*, vol. 1, n. 95, 1959, pp. 33-65.

8 Paris, Paul Hartmann, 1954.

9 Em português: *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*, tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura, São Paulo, Edusp, 1999.

10 São Paulo, Corrupio, 1981.

*flux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle*¹¹ (#118, 143-44, 150, 152). Esse livro examina as interinfluências África-Brasil, para além do campo religioso, e aprofunda o interesse de Verger na comunidade dos retornados, ou agudás, outro dos aspectos da história atlântica em que ele foi pioneiro e sobre o qual aparecem várias informações nas cartas (#19-21).

De produção bibliográfica ainda mais profícua do que a de Verger, abarcando um leque de interesses bem amplo, integrando sociologia e antropologia, em diálogo com a psicanálise, a arte, o folclore, a literatura ou as relações raciais (ele foi colaborador do Projeto Unesco em São Paulo), Bastide compilou os principais resultados de suas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras em duas “teses”, defendidas na Sorbonne em 1958 e comentadas em várias cartas (#103, 119, 130, 135). A uma ele chamava de “grande tese”, tratava-se do fundamental *Les religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*¹², em que propõe uma compreensão das representações religiosas a partir de sua articulação com as relações sociais, inclusive raciais, numa pioneira abordagem socioantropológica que continua a ser relevante na contemporaneidade. À outra ele chamava de “pequena tese”, *Le candomblé de Bahia: rite nagô*¹³, que qualificava como “uma hipótese

sobre epistemologia africana [...] sem provas suficientes para demonstrá-la”, uma descrição dos mitos e ritos do candomblé (#119), em que avançava preocupações ontológicas, hoje no centro do debate antropológico.

Sem dúvida, Bastide e Verger foram autores-chave para impulsionar a valorização das culturas afro-americanas, em particular a afro-brasileira, não apenas na academia, mas além dela. A motivação por trás desse projeto intelectual, que ambos compartilhavam, talvez encontre sua semente na Paris do entre-guerras, numa certa “negrofilia”, o fascínio do branco pela negritude, que respondia à necessidade do indivíduo ocidental de se projetar e entender na relação com uma alteridade radical. O encantamento de Bastide, na sua busca do misticismo africano, parece emascarar, às vezes, um “romanticismo” não isento de certa ingenuidade. Sua famosa afirmativa “*africanus sum* na medida em que fui aceito por uma das seitas religiosas”, na Introdução de *Les religions africaines au Brésil*, ou a referência ao terreiro Afonjá como sua “segunda pátria” (#101), hoje podem fazer torcer o nariz a mais de um.

Já Verger, que estabeleceu residência por 50 anos na cidade de Salvador, ministro de Xangô no terreiro Opô Afonjá, renascido nos saberes de Ifá como Fatumbi, na cidade de Ketu (#55), membro das sociedades secretas Oro e Ogboni (#53, 111), seria um caso, em aparência mais convincente, do processo de “tornar-se nativo”. Ele acabou por desenvolver uma genuína sensibilidade ao segredo, própria dos iniciados, que Bastide, com ironia, julgava ser “preguiça” ou uma escusa para se livrar do compromisso acadêmico (#112). Contudo, a “conversão” de Verger ao misticismo, neste caso iorubá, que resultava

11 Em português: *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos do século XVII ao XIX*, tradução de Tasso Gadzanis, São Paulo, Corrupio, 1987.

12 Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

13 Paris, Mouton & Co., 1958.

de uma inegável atração e simpatia por essa cultura, respondia também a um íntimo anseio por escapar ao cartesianismo francês do qual era filho e do qual talvez nunca tenha conseguido se desembaraçar. A ambígua coexistência desses valores contraditórios contribui para a complexidade dessas figuras singulares. Nesse sentido, as cartas de Bastide, reclamando do silêncio do amigo ou reiterando seus desejos de encontrá-lo, deixam vislumbrar certa inveja em relação àquele que foi mais longe na busca daquela alteridade idealizada.

A correspondência é valiosa também como registro de uma época, quase três décadas após a Segunda Guerra Mundial, período da consolidação das ciências sociais no Brasil, da ocupação colonial na África, dos processos de independência dos estados africanos, da campanha dos direitos civis nos Estados Unidos e de outros movimentos de libertação negra. No entanto, as cartas são surpreendentemente silenciosas sobre esse contexto histórico e político. São breves as referências à descolonização (#121, 178) ou à instauração da ditadura no Brasil (#193). Há, sim, referências às atividades do Centro de Estudos Afro-Orientais em Salvador, uma das pontes diplomáticas do Itamaraty com o continente negro, onde eram oferecidos os primeiros cursos de iorubá no país (#158). Poucas são, porém, as referências ao problema racial ou ao preconceito de cor na Bahia, temas para os quais Bastide estava mais atento, mas que Verger, seduzido pelo ideal da mestiçagem, tendia a desconsiderar (#32-34, 159). A escassa preocupação com o contexto institucional e político que sustentava suas pesquisas contrasta com sua predileção pelos aspectos culturais.

Um último ponto a ser notado diz respeito à malha atlântica que, através desses dois intelectuais e de suas redes acadêmicas e editoriais, conectava o Brasil, a França, os Estados Unidos e a África. A mobilidade geográfica, sobretudo de Verger, e o constante intercâmbio de novos endereços deixam o leitor desorientado. A recorrência de certos nomes, como o de Alfred Métraux, o “irmão gêmeo” de Verger, pois nasceram no mesmo dia, ou o de Simone Jeanson, agente do seu acervo fotográfico, sugere que as relações pessoais podiam ser mais confiáveis que os endereços postais. De fato, a contemporânea correspondência de Métraux e Verger (1946-1963), publicada em *Le pied à l'étrier*¹⁴, é um precioso complemento às cartas a Bastide, um recurso bem utilizado por Morin em suas notas. Diante da profusão de nomes que reaparecem em distintas missivas, um índice remissivo, temático e onomástico, teria sido útil, permitindo também diminuir o número de notas, às vezes reiterativas.

Em definitivo, o volume da correspondência entre esses dois homens notáveis é uma bem-vinda e significativa contribuição para a compreensão da história intelectual dos estudos afro-brasileiros. Em tempos de internet e de WhatsApp, com a morte anunciada da relação epistolar, essas longas missivas que atravessaram o Atlântico em múltiplas direções se apresentam como um delicioso manjar, cheio de riquíssimas informações e saborosos detalhes, que podem deleitar todo leitor interessado na cultura afro-brasileira, na construção transnacional dos estudos afro-americanos, na cultura iorubá ou na religião dos orixás e voduns na África e no Brasil.

14 Paris, Jean-Michel Place, 1994.