

RELIGIÕES AFRICANAS E ESTRUTURAS DE CIVILIZAÇÃO

ROGER BASTIDE, PROFESSOR DE ETNOLOGIA NA UNIVERSIDADE DE PARIS

I

Não tentarei dar uma definição das religiões africanas. O deão Thomas já o fez, demonstrando, a um só tempo, a complexidade do problema e a dificuldade de encontrar os termos adequados. Além disso, o esforço de aprisionar o vivo na estreiteza dos conceitos científicos não participa das nossas cogitações. Sempre me recusei a rotular materiais culturais e a conservá-los cercados de bolas de naftalina, atrás dos mostruários dos museus; apesar de todos os esforços da museografia moderna para "fazer viver" os objetos, a verdade é que não se lhes podem senão acrescentar retratos ou desenhos; e isso sempre lembra a condição de coisa guardada. Com maior razão, estarei muito longe de propor-lhes hoje, um museu conceitual das religiões, com etiquetas e números de colocação, no qual viessem a alinhar-se as religiões africanas.

O que me interessa — e o que tentarei fazer aqui — é compreender essas religiões africanas tentando revivê-las — por conseguinte, para usar uma expressão de um de meus livros, "convertendo-me" a elas. Certamente conheço os limites de tais conversões e a impossibilidade de escapar completamente às ciladas do subjetivismo. Creio, porém, que se possa fazer em relação às religiões, uma observação análoga à que fez Lévi-Strauss a propósito do pensamento totêmico. Lembramo-nos dos textos que êle cita de Bergson e de Rousseau e o que diz dos mesmos — que souberam "melhor do que os etnólogos, ou antes deles, compreender certos aspectos do totemismo"; e explica, em um trecho fundamental, a razão da superioridade dos filósofos sobre os cientistas: "Bergson e Rousseau conseguiram remontar aos fundamentos psicológicos de instituições exóticas (no caso de Rousseau, sem suspeitar de sua existência), através de uma incursão ao interior das mesmas, isto é, experimentando sobre êles próprios, maneiras de pensar, a princípio obtidas de fora ou simplesmente imaginadas. Demonstram assim que o espírito do homem é um campo de experiência virtual, para controlar o que se passa nos espíritos dos homens, quaisquer que sejam as distâncias que os separem".

N. do R. — Conferência pronunciada durante o II Congresso Internacional de Africanistas, realizado em Dacar, em dezembro de 1967.

Cremos, da mesma forma, que além de tôdas as diversidades culturais, existe uma experiência da apreensão do sagrado e chegarei a dizer que tal apreensão do sagrado se encontra na experiência do ateu tanto quanto na do crente. Portanto, é possível, por uma incursão interior que vá até as raízes existenciais, até o ponto em que o vivido não é mais do que um conjunto de virtualidades possíveis, ensaiar sobre nós mesmos, a partir daí, formas religiosas que a princípio não conhecemos senão exteriormente e que agora controlamos do interior, de um certo modo, experimentalmente. Sei que Lévi-Straus não aceitaria tal generalização da sua regra metodológica, pois ela permanece no domínio da inteligência pura, e afirmei, algures, que a etnologia religiosa devia — contra o ponto-de-visto da ciência conceitual — unir o claro e o preciso ao confuso e ao obscuro. É por isso que a experiência do sagrado é uma experiência "corporal" tanto é mais do que uma experiência "intelectual" e Spinoza definiu justamente o pensamento obscuro e confuso por essa participação do corpo em relação com os demais corpos exteriores. O que faz com que nossa experiência do sagrado, para que nós a apreendamos com essas virtualidades que irão permitir-nos "compreender" as religiões exóticas, re-fazendo-as em nós, exige um esforço de interiorização ainda maior que aquele ao qual nos convida Lévi-Straus. Bergson ser-nos-ia aqui um modelo mais valioso do que Rousseau.

É, pois, nessa posição espiritual que os convidarei, durante esta conferência, a se colocarem. E a partir desse ponto comum a todos os homens tentarei conduzir o sagrado vivido, do virtual ou do existencial em direção aos dois tipos de civilizações que denominarei "africana" e "ocidental", onde ele se realiza de maneiras diversas. Chegamos assim à segunda metade do título proposto: "estruturas e civilização". Apenas para definir as religiões africanas, iremos colocar-nos no terreno da etnologia conceitual, de Tylor até hoje — como também, para definir as estruturas de civilizações, recomeçaremos o trabalho já feito e admiravelmente feito, por Griaule e seus continuadores. Pois o que a religião africana em relação à civilização nos oferece é um modelo mítico sobre o qual devem-se moldar as condutas dos indivíduos pertencentes à mesma unidade étnica: a maneira de lavar a terra, a arquitetura das casas, os passos de dança, o sistema de parentesco, a organização das *chefferies*, os gestos na união amorosa. E porque, se tal modelo consciente é baseado, por um lado, na metafísica e na religião, pode ser considerado, por outro lado, como análogo — para um grupo homogêneo — ao que seja a ideologia em nossas sociedades de classes. Ou, segundo Marx, a ideologia coloca o problema de saber se enquanto se reage frente às infra-estruturas e se dinamiza o comportamento, ela não é, em última análise, um produto das formas de produção e dos sistemas econômicos. Não nos queremos perder nesse problema, que ultrapassa nosso objetivo. Deter-nos-emos, portanto, nas oposições mais gerais entre as "civilizações" ocidental e africana, em suas ligações com as religiões; e assim não teremos de lidar senão com modelos "inconscientes", isto é, que possuem a experiência do sagrado, em suas

virtualidades multiformes possíveis — desde que para os modelos inconsistentes consideramos apenas as estruturas de desenvolvimento e não os problemas de gênese.

II

O etnólogo, assim como o psicanalista, não investiga o sagrado em si mesmo, como uma realidade externa e transcendente, nos homens com os quais entra em contato, mas na área onde se torna possível uma ciência do sagrado, isto é, a linguagem através da qual o homem vai tentar exprimi-la. É justamente aí que iremos encontrar a primeira oposição de estruturas entre as civilizações africana e ocidental — a primeira, expressa através de símbolos — a segunda, através de sinais. Contudo, até mesmo o ocidental mais enredado nas malhas da sua cultura é capaz de compreender o pensamento simbólico, porque se o Cristianismo tende a colocar entre parênteses a linguagem mística, tal como se formulava na Idade Média, na época em que o mundo da natureza era considerado como o livro de Deus e a mística ditava as regras para decifrar esse grande livro — a nossa cultura, permanecendo cristã em suas bases, permite-nos tornar a experimentar, dentro de nós mesmos, refazer um pensamento simbólico e controlar o processo criador daquilo que Michel Foucault denomina como "o brasão enigmático de nossas condutas".

Melhor ainda, pensamento simbólico e pensamento por sinais permanecem, em última análise, sobre uma mesma base, sobre uma estrutura humana imutável e idêntica em tôdas as partes. "o homem não pode confrontar a realidade imediatamente, não pode vê-la, por assim dizer, face a face. Em vez de considerar as coisas diretamente, o homem está sempre pronto a conversar consigo mesmo. Acha-se tão envolvido em formas lingüísticas, em imagens artísticas, em símbolos míticos e em ritos religiosos que não pode ver nem conhecer coisa alguma senão através desse meio artificial" (Cassirer). Mas a partir dessa função simbólica, que distingue o homem do animal, duas civilizações serão forjadas, sobre caminhos diametralmente opostos: a do símbolo e a do sinal.

De um modo geral, podemos dizer que a civilização do sinal considera a linguagem como significativa por si mesma, pela sua gramática, sua sintaxe, suas regras lógicas; o sentido não se acha fora das palavras e sim na sua disposição. A civilização do símbolo vê, ao contrário, nessas mesmas palavras, a expressão do que se encontra do outro lado do real, e donde, entretanto, o real retira tôda sua realidade. Se se preferir, a linguagem concebida, no primeiro caso, como um objeto exterior, que se estuda como uma coisa — no segundo caso, como uma mensagem. Ou ainda — (não é inútil repetir-se a mesma idéia de diferentes maneiras, a fim de bem compreender a oposição das atitudes mentais), o Ocidente substitui cada vez mais, e sobretudo a partir de Descartes, a ordem mítica por uma ordem artificial mais ou menos fabricada pelos matemáticos ou gramáticos, enquanto a África continua a conservar nas palavras

seus valores subjetivos, coletivos e culturais. O africano vê em tudo que percebe através dos seus sentidos coisa diversa da que ele vê — descobre o Outro, isto é, o sagrado, através dos minerais, vegetais ou animais. Não é a palavra do homem que significa e circunscreve os objetos; são os objetos ou coisas, que são “palavras”, para o africano. Para nós, ao contrário, o mundo não é mais que uma língua bem feita, por ser obra humana e não mais palavras originadas nas coisas; um conjunto de sinais ligados por regras fixas.

É-nos fácil mostrar como se processa, no Ocidente, esse desvio, no âmbito do pensamento religioso, com a ajuda de um ou dois exemplos.

A reforma protestante, como bem a definiu, com seu espírito profundo, Max Weber, consistiu em substituir, para o crente, a leitura dos símbolos pela leitura dos sinais. O homem temente, que se interroga sobre sua salvação, não procura em seu derredor descobrir um pensamento cósmico que seria o de Deus — ele aí busca um conjunto de sinais, tais como o êxito profissional, a estima de sua comunidade, o bom funcionamento de sua vida que testemunharão sua eleição divina. Os acontecimentos formam uma cadeia de palavras cujo significado reside na própria cadeia, significativa para o homem que questiona sobre si mesmo mas que perdeu toda significação universal e transcendente. Os sacramentos da igreja católica, e este será nosso segundo exemplo, entre muitos católicos modernos, vão perdendo seus valores ontológicos para se tornarem simples sinais de participação. São raros os católicos que sabem que são o marido e a mulher que realizam o “sacramento” do matrimônio e não o padre que os abençoa, e que é pelo ato sexual que unificam os seus corpos: é, no entanto, a partir dessa experiência, se ela fôsse vivida, que seria fácil à etnologia católica compreender a sexualidade africana como uma forma de liturgia ou de pensamento “sacramental”. O Ocidente, porém, fez com a linguagem dos corpos o que também fez com a linguagem oral: esvaziou-a de seu significado simbólico para procurar sentido, unicamente, nas seqüências dos movimentos musculares. Faz-se o amor como mûscas, não como Homens portadores do divino, e assim, o Marquês de Sade se achava mais perto de Deus do que os nossos adolescentes de bons pensamentos e muita ponderação.

Se tomamos exemplos na área da religião foi para marcar com vigor a profundidade da revolução ocidental, destruidora dos símbolos, mesmo entre aqueles que se dizem cristãos. A secularização não é um fenômeno institucional; ela é uma mudança de mentalidade, uma revolução lingüística, que conduz a uma experiência do sagrado muito diversa da do africano. Não foi impunemente que meu amigo Berque definiu os fenômenos de colonização como fatos “semânticos”, partindo de uma visão lingüística do mundo; o que o Ocidente trouxe para a África, por meio da colonização, foi, antes de tudo, uma nova perspectiva na pesquisa dos significados: o significado preso às próprias palavras, não além das mesmas. O sinal, que circunscreve, substituiu o símbolo, que abria perspectivas para a descoberta do Outro.

III

O fenomenologista que, como Eliade, pesquisa os arquétipos que formam a base comum de todas as religiões, não tem dificuldade para demonstrar nas religiões orientais — mesmo quando são vividas inconscientemente no folclore, em indivíduos não-religiosos — a persistência das antigas epifanias. As festas de Páscoa e de São João são as da fecundidade que identificam, numa mesma realidade vivida, a germinação dos filhos e das colheitas. Nas festas de Ramos e do Carnaval vêem-se retornar, vindos da *brousse* selvagem (ou do que resta da mesma), os mortos, que por um momento se misturam ao mundo dos vivos, para purificá-lo e abençoá-lo. Devemos então fazer um esforço para ir além dos gestos tornados folclóricos, até a consciência demonstrada do sagrado que está dentro de nós mesmos. Quem duvida, num baile de Carnaval, sendo o estudioso da pré-história, que os dançarinos mascarados não sejam os últimos avatares dos mortos, que invadem a aldeia? Nossos homens neolíticos conheciam, porém, os *Egunguns*, assim como os iorubás atuais, e quando, em Ouidah ou Porto-Novo, eu recebi, certa feita, a visita de um desses *Egunguns*, misterioso e mudo, eu não me senti dentro de um mundo exótico; reencontrava-me, em minha própria casa.

No entanto, aí, as duas grandes civilizações vão-se separar, a partir de uma experiência comum, que é a da unidade dos mortos e dos vivos. Uma, para "exteriorizar" os mortos e assim livrar-se dos mesmos, colocando-os em um cosmo harmonizado, onde têm lugar consagrado tradicionalmente — a outra, para interiorizar os mortos, e assim deixar-se possuir, inconscientemente, por eles. No primeiro caso, encaminhamo-nos para o culto, que finalmente se transformará no culto dos ancestrais; no outro, caminhamos para a loucura ou pelo menos para a porta que a ela conduz.

As civilizações africanas são civilizações simbólicas, nas quais os mortos e os vivos constituem uma mesma comunidade e a morte não é considerada senão uma passagem para um estágio superior; assim, o ancestral poderá voltar ao mundo dos vivos, reencarnando-se no seu bisneto. Através dos sonhos, das confrarias de máscaras, dos relicários, a comunicação nunca é interrompida entre os dois mundos, que continuam — embora por meios diferentes — a dialogar incessantemente, a ajudar-se mutuamente, a controlar-se para o bem comum de uns e outros. As civilizações ocidentais são civilizações de rutura — nas quais a morte é considerada como o contrário da vida, onde se permite a lembrança piedosa, flor que se estiola com o tempo como a planta no herbário, mas onde não se aceita mais o diálogo e a simbiose. Civilização das necessidades materiais e da produtividade pela qual tais necessidades poderão ser satisfeitas, exorcizamos os mortos que nos fazem voltar ao passado e nos expõem ao risco de falhar no futuro. O tempo é vivido para nós como destruição, ou ao menos como discontinuidade.

E entretanto, esta será uma imagem falsa de nossa civilização ocidental se aí nos detivermos. Comte, que reabilitou em sua Religião Positiva o fetichismo, quis também manter o culto dos ancestrais, secularizando-o: "a humanidade", escreve êle, "é mais povoada de mortos que de vivos". Esses mortos, porém, não subsistiam senão pelas suas obras, pelos instrumentos de civilização por êles criados, pelas grandes descobertas que fizeram, pelas obras literárias que deixaram. Na realidade, êle também exorcizava os mortos — como presenças reais e vividas. Entretanto, jamais se exorcizam os mortos. Êles estão sempre presentes entre nós como entre vós — mas tornam-se atividades interiores do homem, em vez de serem personagens externas. Transformam-se, segundo a linguagem dos psiquiatras e psicanalistas, em "fantasmas".

A psicanálise pôs bem em relêvo o papel das imagens materna ou paterna, que sempre acompanham o individuo, a lhe determinar a conduta de modo muito mais seguro e automático do que *Eguns* exteriorizados dos lorubás. O pai que matamos, a mãe que desejamos, incestuosamente, às vezes o irmão ou a irmã, constituem igualmente os *imagos* que manejam, das profundezas do nosso eu, os cordéis de nossos gestos — êstes gestos que creemos livres. O que faz com que nosso comportamento seja a expressão menos da nossa vontade que dos mortos que permaneceram em nós, ocultos não mais sob máscaras de madeira ou vestimentas de palha, mas nas entranhas do nosso eu desconhecido. Portanto, em um nível mais profundo do que aquêle no qual nos colocamos há pouco, diremos que se a estrutura das civilizações africanas é a do diálogo — a estrutura da sociedade ocidental é a do monólogo, mas monólogo dos mortos.

Freud viu bem as analogias entre os fenômenos religiosos e os obsessivos que êle descreveu com base em seus pacientes atacados de neurose. Ele chegou à conclusão errônea de que a religião nascia da obsessão, era a sua exteriorização ou sua institucionalização. É preciso inverterem-se os termos e dizer que é porque o Ocidente abandonou o culto dos mortos, exterior e institucionalizado, que êles se tornaram formas obsessivas no nosso inconsciente. Alguns de nós meus, às vezes, se admiram com o fato de eu, especialista em etnologia religiosa, preocupar-me tanto com as doenças mentais — mas acontece que a doença mental não me faz realmente mudar de domínio: a loucura não é para mim senão a forma patológica do sagrado, ou se preferirdes — sua recompensa final. Os mortos sempre têm necessidade de falar-nos, chamar-nos à ordem ou pedir-nos favores e se não quisermos ouvi-los, êles saberão encontrar outra linguagem: — a das imagens obsessivas. Chegamos a tal ponto que nutrimos com a própria carne até a nossa própria morte, cuja imagem não mais é entre nós, como na África, uma imagem divinatória, a conclusão de um geomante ou de um vidente — mas uma realidade presente, mais possante do que nós e que nos faz agir, para poder exteriorizar-se e realizar-se, como se nossa conduta fôsse, aparentemente, a de um suicida mascarado, embora seja, efetivamente, uma conduta de realização de nossa própria morte, a passagem da imagem para o ato. Nesses automóveis, cuja carroceria se

alonga até tomar a forma de um caixão mortuário, não é a embriaguez da velocidade ou a fuga para adiante que explicam o acidente mortal; a morte está no volante, nos músculos da mão do motorista, regulando, cerimoniosamente, a liturgia do fim, do culto — ou seu avatar — da nossa própria morte.

IV

O Ocidente participou, até o fim da Idade Média, do sentimento da "residência orgânica" do homem no interior do cosmo. Certamente, tal sentimento se atingira na medida em que fôra racionalizado por uma filosofia, a do Cristianismo, que surgiu como um primeiro afastamento do mundo das participações místicas. Se o homem da Idade Média não participava mais, instintivamente, do vento, da água ou do fogo, pelo menos não concebeu seu ser fora de uma ordem hierárquica, que ia da vida adormecida do mineral à fonte suprema de toda vida — Deus. Em vão esse homenzinho feio e sempre interrogador que se chamava Sócrates quis fazer o homem voltar a si mesmo e a si só: "conhece-te a ti mesmo". O Cristianismo — nascido na Ásia — havia reordenado o cosmo. A cisão — esta divisão que iria definir a estrutura da civilização ocidental em oposição às civilizações africanas — data apenas da Revolução de Copérnico e do *Cogito* de Descartes. Doravante, o sujeito é separado do objeto: cessam os laços entre, de uma parte, as coisas, que são apenas coisas — o mundo da mecânica (onde o próprio animal é considerado "máquina") e de outra parte, o homem, Alma, Vida e Pensamento.

Tal rompimento não cessou de fazer sofrer o ocidental. Pois o sujeito conserva a nostalgia desse mundo organizado, onde ele se introduzia e sentia os laços que o ligavam ao cosmo. Mas, doravante, essa nostalgia é a saudade de um Sujeito puro — afastado dos Objetos — torna-se uma "paixão", no sentido pelo qual Descartes entendia essa palavra, isto é, um estado afetivo pessoal. É o romantismo com seu panteísmo e seu diálogo com a natureza, são, hoje em dia, as fantasias de Bachelard sobre a terra, a água ou o fogo... Mas, ainda uma vez, não se trata senão de um sonho, sonho de um Sujeito, desenraizado do mundo — pois, segundo Descartes, não há senão a oposição entre Sujeito e Objeto, e desse modo a participação não se restabelece entre os dois. Ela não é mais participação objetiva, mas um simples estado de alma do Sujeito, ou — se preferirdes — ela não é senão a Utopia do poeta ou do filósofo. Uma utopia que os atrai, mas da qual, ao mesmo tempo, desconfiam. Pois o sujeito tem medo de se deixar iludir por esse objeto que, entretanto, o obseca; como prova Baudelaire, que chama essa propensão para a mudança, "prostituição" — enquanto entre os africanos ela permanece como um casamento espiritual, portanto o oposto da prostituição baudelaيرية, que é a parte reservada ao Ocidental.

As civilizações africanas são civilizações centralizadas. Há um lugar, que naturalmente varia de uma etnia a outra, onde o Céu e a Terra um dia se uniram. É o local em que caiu o Arco dos Dogon, onde tocou a

a terra o fio tecido por Anansi, é Ilé Ifé... O centro do mundo, de qualquer forma, é uma realidade física, o local da manifestação do divino; ao contrário o centro do mundo, na civilização ocidental, é um ponto espiritual, êle está em nós, é o *ego cogitans*. Podemos alargar êsse centro enchendo-o de *cogitationes* que formarão séries de ondas periféricas em tórno do núcleo, do Eu pensante; mas assim fazendo, transformamos os objetos cósmicos em *cogitationes*, isto é, nós os destruimos como objetos materiais. Compreendeis, em tais condições, ser impossível estabelecerem-se com êles "participações", desde que nós os "aniquilamos"; transformando-os em conceitos, imagens, em um simples representativo.

As religiões africanas — o que foi admiravelmente esclarecido por Senghor — apóiam-se portanto ou, se preferirdes, encarnam um pensamento anticartesiano. Tem-se o hábito de empregar, ao definir êsse pensamento, o termo *participação*. Tal termo, porém, é ambíguo. É preciso tornar-lhe o sentido bem claro. Pois muitos africanistas consideram essas religiões africanas como religiões "afetivas" e reconhecem que, algumas vezes, tendem a elas, efetivamente, para a afetividade pura. Acautelemo-nos, todavia. Trata-se, agora, de um resultado da colonização, do encontro dos negros com os brancos. A religião afetiva é a expressão da desagregação da religião tradicional, ela é um sintoma mórbido do marginalismo do homem esquarterado. A verdadeira religião africana é, ao contrário, expressão de uma ordem, de uma harmonia entre os homens e as coisas, dos homens entre si, como objetos. As participações são o conjunto das malhas sutis que ligam êsses compartimentos do real, uns com os outros, a fim de tecê-las em uma túnica inconsútil; constituem o cosmo organizado.

Permiti-me dizer aqui uma palavra sôbre uma das formas mais características que a *praxis da participação* tem entre os africanos: o transe místico. Pois nossas civilizações ocidentais, se conhecem o transe, têm medo dêle e o eliminam, ao máximo; e até mesmo os sagrados místicos cristãos, como São João da Cruz ou Santa Tereza, o concebem como uma "enfermidade", devido a qual a alma achar-se prêsa em um corpo e ao fato de êles se esforçarem para ultrapassá-la a fim de atingir um estado teopático sem crises aparentes. Já as civilizações africanas conhecem e cultivam o transe, como participação do homem com o sagrado, com o mundo dos mortos, com o mundo das forças cósmicas, mundo dos deuses que controlam ou regem essas forças cósmicas. O que quero simplesmente assinalar aqui é que o transe africano nada tem de afetivo, não é absolutamente o que Caillois desejaria que fôsse: uma descida para o abismo — é, ao contrário, como acabo de defini-lo, uma *praxis* dêsse sistema de participações, que é um sistema de ligações, comunicações, equilíbrio cósmico — um sistema, portanto, isto é, algo intelectual, metafísico, em suma, a expressão de um pensamento anticartesiano, mas que não deixa de ser um pensamento. O transe não é "rutura", "desequilíbrio", loucura passageira; êle é "participação vivida", a própria experiência da organização do real e suas ligações místicas. Sômente os contatos com a civilização

ocidental poderão fazer-lhe perder esse caráter e dar-lhe um outro conteúdo, traumático, o que Caillois pretendeu; então passar-se-á das confrarias das filhas dos deuses, das filhas da chuva fecunda ou da água do amor, das filhas da terra ou filhas do fogo da civilização iorubá, por exemplo, aos "Mestres Loucos" do meu amigo Rouch.

Fecho este parêntese a fim de retornar à minha idéia central, a oposição entre uma civilização fundada na oposição entre o sujeito e os objetos — e as civilizações africanas, ligadas ou encarnando religiões sem sujeito puro, nem objeto puro, mas caracterizadas por sistemas de ligações, por uma ordem objetiva das coisas. Pois é somente a partir daí que se pode compreender a oposição que se tornou clássica e sobre a qual tanto insistiu nosso antigo mestre, G. Gurvitch — a que se encontra entre as civilizações tradicionais e as civilizações prometeicas. Se a civilização ocidental é uma civilização prometeica, é justamente porque o sujeito se desligou da ordem cósmica, para não ver nas coisas circunvizinhas senão "sub-realidades" em relação à sua, não uma parte do "divino" mas do material puro, sobre a qual pode-se operar, sem sentimento de culpa ou de sacrilégio, para fazê-lo servir ao interesse do sujeito. Não é de admirar que a civilização ocidental tenha chegado ao tráfico de escravos e à colonização; ela é "colonial" por natureza; nossos primeiros "colonizados" foram os objetos do mundo circunvizinho e a colonização propriamente dita consistiu em generalizar entre os homens as práticas antes utilizadas para com as coisas. Há nisso uma espécie de lógica interna de um pensamento orgânico: — o da negritude.

Mas essa dominação ou exploração das coisas pelo homem não foi possível senão por um duplo sacrilégio, no íntimo das civilizações arcaicas mediterrâneas, o de Prometeu e o de Édipo — isto é, o da ciência aplicada e o da ciência pura. Prometeu arrebatou o fogo aos deuses; quer isso dizer que transformou o fogo, elemento de ordem cósmica, em fonte de energia, de qualquer sorte, secular, explorável e manejada pelo homem. Édipo respondeu ao enigma proposto pela Esfinge, e isto quer dizer que destruiu o mistério do mundo para procurar um "sentido" nas coisas que não ultrapasse o nível da inteligência humana, que não requeira mais — como nas sociedades tradicionais — o recurso à iniciação dos sábios. Sabeis como foram castigados. Prometeu teve o fígado devorado pelos abutres. Dêsse modo, a civilização ocidental, que nasceu de seu furto, foi marcada por um sofrimento perpétuo: as necessidades, aspirações, desejos crescem mais depressa que nossas realizações técnicas; daí a insatisfação constante, que se expressará por exemplo na luta de classes. Édipo teve de vazar os olhos, ao descobrir a verdade, isto é, matar o órgão da intuição para deixar-se guiar pela filha nos caminhos errantes; a ciência não progride senão passo a passo, de olhos fechados, longe do mundo onde o olhar do iniciado pode entrever o conjunto ordenado do cosmo, em sua união sagrada, como linguagem dos deuses, da qual a Esfinge é a guardiã.

O herói civilizador europeu é, portanto, o oposto do herói civilizador africano. Este traz as civilizações da parte dos deuses, desce por uma arca ou por uma corda, com os grãos alimentícios, as técnicas dos artifices, os modelos de organização familiar, social ou política, para dá-las aos homens e fazê-las sair do estado da "natureza", isto é, do estado de selvageria animal. A "cultura" é um dom. Daí, uma religião do respeito; a ordem social se introduz na ordem cósmica que por sua vez é incluída na ordem divina. Até mesmo o revoltado — como a "Rapôsa Palida" da qual Mme. Dieterlen, e depois, Griaule, nos contam as aventuras — até mesmo o revoltado faz parte da ordem; êle é a contra-ordem a serviço da ordem. O herói civilizador europeu é o homem da *ubris*, da falta de cortesia, da falta de respeito, da conquista do fogo para a invenção da bomba atômica.

Os mitos definem as estruturas das civilizações, em seus contrastes; o assassino de Laio e o ladrão do fogo celeste; a civilização ocidental que é a dos homens tentando criar uma nova ordem, após terem destruído a dos deuses e os mitos da ordem cósmica e da participação dos homens e das coisas em um mesmo conjunto organizado; as civilizações africanas que respeitam a natureza, como harmonia, isto é, como um discurso bem feito, um discurso proferido pelos próprios deuses.

V

É necessário, para terminar, que delineemos nessa estrutura orgânica do cosmo um setor particular, o da estrutura social em suas relações com as religiões africanas; limitar-nos-emos a dois caracteres dessas estruturas sociais, para não abusar de vossa atenção: a complementariedade e a progressividade dos diversos grupos sociais.

Em primeiro lugar, a complementariedade. Por exemplo, a do homem e da mulher. A mulher é a alimentadora do homem e êste o amparo da mulher. O que faz com que o universo possa decompor-se em dois grandes grupos sexuais heterogêneos, com ocupações diferentes e também uma diferente religião (oposição por exemplo das máscaras masculinas e das mulheres possuídas); êsses dois grupos — justamente por serem diferentes — não podem passar um sem o outro. A aliança não é senão a tradução no plano social, do que foi a participação no plano cósmico, a construção de uma realidade orgânica onde tudo é ligado visando a harmonia final. Poder-se-iam fazer observações análogas, nos estados africanos tradicionais, entre o Chefe e o Povo, tendo aquêle necessidade dêste para assegurar, graças a seu *mana*, a boa marcha da natureza — como, graças à redistribuição dos bens que controla, êle assegura a democratização das relações sociais. Vê-se pois que necessitamos de uma estrutura radicalmente oposta à das sociedades ocidentais, que definirei não pela complementariedade dos grupos, mas pela solidariedade dos indivíduos; esta solidariedade, como Durkheim bem o demonstrou, é resultado da divisão do trabalho. De um modo específico, ela é um efeito — não um princípio. O princípio, ao contrário, que move nossas sociedades, é que

eu gostaria de chamar de princípio das duplicações. Entre nós, a mulher (como aliás entre os africanos ocidentalizados) tende a ser apenas uma cópia do homem; luta pelo que chama de sua "igualação" com o homem, o que quer dizer, para mim, direito de representar os mesmos papéis que êle, de ser-lhe a duplicação, não o complemento, na medida, naturalmente, em que possa ultrapassar as diferenças anatômicas e fisiológicas que a forçam a deixar, mesmo em nossas sociedades, um lugar à complementariedade, mas esta dá-se então apenas na natureza; na cultura, é a lei da duplicação que prevalece; a mulher repete o mesmo discurso do homem. O mesmo se dá no domínio da estratificação social. Do rei constitucional ou presidente da República ao mais humilde dos cidadãos, cada qual copia o mesmo modelo; a luta das classes não se traduz pela criação de duas culturas, como teria desejado Sorel, uma cultura proletária e uma burguesa; o proletário pode bater-se contra o burguês, mas êle é, espiritualmente, um burguês.

Em suma, de um lado, o mundo da repetição. Do outro, o mundo da complementariedade.

Ainda, de outra parte, o estudo das idades permite-nos definir as estruturas sociais africanas como estruturas de transição, de um grupo de crianças a um de jovens, de um de jovens a um de adultos, de um grupo de adultos a um de velhos. Porém, tôda transição é perigosa, pois inscreve-se em uma determinada ordem, representa o momento "dinâmico" do funcionamento dessa ordem; põe, portanto, em movimento as forças em equilíbrio, num certo momento perturbadas pelos movimentos dos indivíduos, para tornar depois a equilibrar-se. Eis porque o ciclo da vida requer a manipulação do sagrado quando do nascimento, da escolha do nome da criança, ao arrancar-se o menino do mundo feminino para fazê-lo ingressar no mundo masculino, ao retirá-lo do mundo dos vivos para fazê-lo ingressar no dos ancestrais. Na base desse processo de progressividade, como na base do processo de complementariedade, há a mesma descontinuidade original. Se a cultura é um "discurso", diremos que tôda a frase é feita de palavras e que não pode haver sentido em uma frase senão feita de palavras diferentes. A descontinuidade dos grupos africanos é da mesma natureza da descontinuidade das palavras em uma frase: — o fundamento da "significação" do conjunto cultural, da globalidade social, a manifestação de sua organização. Certamente, na medida em que essa descontinuidade existe em tôda a parte como fenômeno natural, como sinal de lenta maturidade do homem, será encontrada, em parte, nas estruturas das sociedades ocidentais; mas a cultura ocidental que se alia à natureza tenderá a sobrepor-lhe um processo antagonista, que participa do domínio dos valores, das normas, dos ideais contra a progressividade natural de uma classe de idade para outra: — a divisão entre ensino primário, secundário e superior — filtração que se faz de uma idade a outra — atinge uma estratificação em três grupos, cada qual em um nível, a saber: — grupos com uma iniciação primária, grupos com uma

iniciação técnica (que nos dias atuais perdeu totalmente a metafísica dos "Maçons" e "Compagnons du tour de France") ou secundária, grupos, enfim, que atingiram a iniciação superior, que constitui o apanágio, nas sociedades africanas, de todo o ancião — antes de tornar-se antepassado.

Não me cabe fazer julgamentos de valor. Quis apenas descrever estruturas na medida em que são expressão das religiões tradicionais. Para melhor compreensão, analisei-as em sua oposição com os modelos que regem as civilizações ocidentais. Resta uma última pergunta a fazer na medida em que a África independente se introduz nessa civilização ocidental — poderá ela incorporar traços novos sem perder a originalidade de sua vida espiritual? e se conseguir, como? Paro aqui, pois a tal pergunta não posso responder. A África responderá, amanhã, com toda a liberdade, criando suas novas formas de vida.

AFRICAN RELIGIONS AND STRUCTURES OF CIVILIZATION

Trying to understand the African religions, the Writer makes a confrontation between the standards of religiosity of the Occident and Africa. For such a purpose he conceives two kinds of civilization: the signal one and the symbol one, the African religion being classified among the latter and the Western one, among the former. Both civilizations are set apart starting from the test of unity of departed and of living creatures. In the African religion the communication between both worlds is cut short and the mystical predicament attains the praxis nature of imparting. Pondering on the future of those standards, the Author asks at the end of his lecture: "There is one more question to be asked at the time when independent Africa invades that western civilization — can it embody new features without losing the originality of its spiritual life? and provide it does, how?"

RELIGIONS AFRICAÎNES ET STRUCTURES DE CIVILISATION

En essayant d'arriver à une meilleure compréhension des religions africaines, l'auteur établit une confrontation entre les patrons de religiosité de l'Occident et de l'Afrique. Dans ce but il conçoit deux espèces de civilisation: celle du signe et celle du symbole, l'africaine étant classifiée parmi celles-ci, et l'occidentale parmi les premières. Les deux civilisations s'écartent à partir d'une expérience commune, qui est celle de l'unité des Morts et des Vivants. Dans l'africaine, la communication entre ces deux mondes n'a jamais été interrompue et pourtant le transe mystique y acquiert la nature de praxis de participation. Considerant l'avenir de ces patrons, l'Auteur interroge, à la fin de son article: "Il reste une dernière question à se poser, dans la mesure où l'Afrique indépendante s'insère dans cette civilisation occidentale: peut-elle incarner les traits nouveaux sans perdre l'originalité de sua vie spirituelle? et si oui, comment?"